

**ANAIS DO I COLÓQUIO DA
REDE DE PESQUISA
HISTÓRIA DO CATOLICISMO
NO MUNDO CONTEMPORÂNEO**



**CUIABÁ/MT - 2023
(EVENTO ONLINE)**

**Anais do I Colóquio da
Rede de Pesquisa História
do Catolicismo no Mundo
Contemporâneo (RHC)**

2023

UFMT – Cuiabá/MT
Evento online

Ficha técnica

Produção e revisão: Gizele Zanotto

Editoração: Gizele Zanotto

Capa: Gizele Zanotto

Tamanho:A5

OBS: Um evento só pode encaminhar pedido de ISSN em sua segunda edição, assim, este I Colóquio RHC ainda não tem o registro. O mesmo será providenciado no futuro II Colóqui RHC.

Novembro de 2023

SUMÁRIO

O I Colóquio RHC	5
Promoção e Organização.....	6
A Festa Imaculada Conceição: Disputas simbólicas em torno da tradição na comunidade Passagem da Conceição	7
<i>Aruan Ribeiro de Souza</i>	
Luta por justiça fundiária no Maranhão: atuação de padres estrangeiros no centro-oeste maranhense.....	31
<i>Camila da Silva Portela</i>	
Religião e política em Jacques Maritain: um estudo das suas produções no contexto da Segunda Guerra Mundial.....	52
<i>Cristiane Escame de Oliveira</i>	
Las primeras Jornadas de la “Ciudad Católica” argentina, un prisma de sociabilidades y operatorias contrarrevolucionarias (circa de 1960).....	87
<i>Elena C. Scirica</i>	
Rota do Rosário: uma rota religiosa e turística para o “contínuo institucional católico” no Norte Pioneiro e Campos Gerais do estado do Paraná (2008-2022)	115
<i>Helison Lazaro de Souza</i>	
Impactos da migração religiosa: estudo de caso do Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas no Rio Grande Do Sul.....	148
<i>Jean Carlo Rosa Durigon</i>	

As Filhas de Maria e o Arcebispo Dom Sebastião Leme na produção da Revista Maria (PE) - 1935-1940..... 171

Joyce da Silva Alves

O fascismo italiano e a imprensa católica: um estudo do Jornal A Cruz (1922-1930)..... 185

Letícia dos Santos Araújo Oliveira

Soldados do Sigma contra o judaísmo moscovita: Antissemitismo, catolicismo e integralismo em Everardo Backheuser 211

Mateus Vicente Guerra

O Santuário Nacional de Aparecida e o Sesquicentenário da Independência do Brasil em 1972 230

Mathews Nunes Mathias

Conservar integralmente a tradição: notas sobre os principais posicionamentos do catolicismo antimoderno 261

Paulo Jonas dos Santos Júnior

O I Colóquio RHC

O I Colóquio da Rede de Pesquisa História do Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC) é um espaço de socialização e diálogo entre pesquisadores da RHC com o público em geral, visando a “disseminação de ideias” e o aprofundamento de debates temáticos voltados ao estudo e compreensão dos catolicismos em suas diversidades.

O evento é promovido pela Rede de Pesquisa RCH, formada em 2015 após debates prévios iniciados entre seus fundadores, os historiadores Cândido Rodrigues, Gizele Zanotto, Renato Amado Peixoto e Rodrigo Coppe Caldeira. A RHC é uma rede de pesquisadores com perfil interinstitucional e internacional e desde sua constituição tem promovido atividades acadêmicas como simpósios temáticos em eventos, publicações coletivas, dossiês temáticos em revistas qualificadas, interação e socialização de resultados de pesquisas de membros e associados.

O Colóquio ocorreu entre os dias 3 e 4 de outubro de 2023, em formato online, e foi hospedado na Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

Promoção e Organização

Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo
(RHC)

<https://ppghupf.wixsite.com/historiaecatolicismo>

Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

<https://www.even3.com.br/iculoquiorhc2023catolicismo/>

Coordenação Geral

Cândido Moreira Rodrigues

Comissão Organizadora

Cândido Moreira Rodrigues

Gizele Zanotto

Renato Amado Peixoto

Rodrigo Coppe Caldeira

Cristiane Escame de Oliveira

Thaisla Isabella Pinheiro

A Festa Imaculada Conceição: Disputas simbólicas em torno da tradição na comunidade Passagem da Conceição

Aruan Ribeiro de Souza¹

Introdução

O presente artigo é resultado de investigações realizadas em minha pesquisa de mestrado, ainda em andamento, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Mato Grosso. A temática escolhida para este estudo é uma festa popular intitulada “Imaculada Conceição”, que acontece há mais de cem anos na Passagem da Conceição, um pequeno distrito pertencente ao município de Várzea Grande/MT.

Bem como a festa Imaculada Conceição, inúmeras outras festas de santo, muito presentes em toda Baixada Cuiabana, são, reconhecidamente, importantes manifestações populares e se constituem como marcas identitárias dos diferentes grupos sociais de toda esta região. Apesar de sua relevância a nível local e regional², constatamos a inexistência de trabalhos acadêmicos que tenham se dedicado a estudar esta tradicional festividade.

Diante disso, objetivando preencher as lacunas encontradas, a proposta para este artigo é realizar uma análise histórica e etnográfica de como esta tradição festiva – retomada em 2022 após um hiato de dois anos em que, devido ao advento da pandemia da Covid-19, suas celebrações haviam sido interrompidas – vem sendo realizada no presente.

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal do Mato Grosso - UFMT. E-mail: aruan.souza@gmail.com

² Esta festa foi declarada como Patrimônio Cultural Imaterial mato-grossense no ano de 2008, por meio da lei 9.037, assinada pelo deputado Guilherme Maluf (PSDB). Disponível em: <https://www.al.mt.gov.br/midia/texto/com-sancao-de-lei-festa-se-torna-patrimonio-cultural> Acesso em: 08/09/2023.

A problemática que respaldará a construção desta análise se refere a compreender como esta festividade, uma tradição que foi edificada há mais de um século, vem passando, atualmente, por uma reatualização conflituosa, devido a um processo de controle religioso. A hipótese cogitada e que procuraremos explorar ao longo deste texto é que tais mudanças são resultado de uma série de interferências exercidas pelos sacerdotes, os quais administram a igreja Nossa Senhora da Conceição, quanto aos modos de ver, fazer e sentir esta festividade e que, mediante a isto, a resistência dos moradores da comunidade acontece de maneira simbólica.

Utilizamos como fontes e métodos para esta investigação, entrevistas com alguns moradores que foram efetuadas na própria comunidade Passagem da Conceição, um trabalho de campo em que realizei uma descrição participativa da festa Imaculada Conceição no ano de 2022, além dos registros iconográficos – tanto os que foram produzidos durante a minha observação participante, como os contidos em um livreto produzido pela comunidade em 2010, em comemoração ao centenário da festa – que serviram como um importante instrumento de análise.

A construção de uma tradição: um breve olhar para o passado da festa Imaculada Conceição

As raízes desta importante manifestação cultural remontam ao início do século passado. Foi em 1910 que os moradores do distrito da Passagem da Conceição criaram uma festa popular, celebrada ao final de todos os anos, em honra à santa padroeira que leva o nome da comunidade. A gênese desta festa está intimamente relacionada a chegada da imagem da santa padroeira ao distrito, assim como a construção da igreja Nossa Senhora da Conceição, que se deu no mesmo ano da criação desta festividade.

Nas décadas iniciais do festejo, devido às dificuldades de se chegar a esta localidade e a escassez de sacerdotes disponíveis para atender as regiões mais distantes, sua celebração não tinha uma data bem definida, sendo realizada em algum final de semana do mês de dezembro, momento em que o padre estivesse presente.

O anseio de organizar e realizar esta festividade se dava a partir dos próprios moradores da comunidade, que se preparavam com alguns meses de antecedência para que isso fosse possível. Alguns participantes, ao receberem determinados títulos – rei, rainha, alferes da bandeira, capitão do mastro, juizinha e juizinho – possuíam a função de arrecadar as doações e donativos para custear a festa, estruturar as programações que seriam realizadas e decorar todo o ambiente festivo.

Como esta festa era totalmente comunitária e gratuita, a primeira programação realizada pelos festeiros e os demais voluntários era o rito da esmolagem. A fim de arrecadar recursos, a esmola era um costume, ainda preservado atualmente, em que tais participantes, munidos com a bandeira da santa padroeira, percorriam pelas ruas do distrito, a fim de pedir de casa em casa doações para a realização da festividade³.

De acordo com as informações coletadas na entrevista com a moradora Dircenete, de 53 anos, o percurso realizado pelos esmoladores, que contava com muitas rezas e canções religiosas, ultrapassava os limites da própria comunidade, pois “[...] saíam com a bandeira para longe né, iam para Poconé, pra Juina, pra esses lugares, e tudo dava doação, dava era galinha, era boi, porco e tinha um dia X

³ As doações que eram realizadas nessas esmolagens eram diversificadas. As pessoas contribuíam com o que podiam, desde alimentos como sacos de arroz, feijão, farinha, polvilho, açúcar, rapaduras, melados, até alguns animais como galinha, porco e novilho.

que os moradores daqui iam de charrete para buscar as doações” (Dircenete, 07 out.2022).

A presença de um forte comunitarismo, os laços sociais construídos entre os moradores e o sentimento de pertencimento identitário, que foi sendo sedimentado no decorrer do tempo em suas memórias, contribuíram para que uma tradição fosse construída nesta comunidade. Segundo o relato de alguns moradores, os sentimentos relacionados a esta tradição eram tão intensos que quanto mais próximo chegava o momento da realização da festa maior era a mobilização dos moradores da comunidade.

De acordo com a moradora Juliana, de 45 anos, não era comum realizar a divulgação da festa em seus tempos passados, pois, “Todo mundo sabia que, que era dia oito né? e a tradição aqui sempre foi, que nem precisava divulgar” (Juliana, 02 nov.2022).

A partir de 1980, e permanecendo até os dias atuais, acrescentou-se a esta tradição festiva, nos três últimos dias que à antecedia, a realização do tríduo⁴, momento em que os devotos eram convidados a se preparar espiritualmente para a festa que iriam celebrar.

Chegado o dia tão aguardado pelos moradores, a primeira programação realizada na festa era a procissão, momento em que os festeiros, sacerdotes e demais participantes, trilhavam um percurso pelas ruas da comunidade. Guiados pela imagem de Nossa Senhora da Conceição, que era transportada em cima de um andor, os participantes, carregando variados símbolos religiosos, realizavam todo o trajeto meditando as estações do terço, cantando hinos de louvor e repetidas rezas.

⁴ Durante esses três dias realizava-se celebrações, coroação da padroeira, leilões, quermesses e retreta, com bandas de músicas. Nesta programação que antecedia o momento da festa, os festeiros serviam o tradicional chá com bolo para os fiéis que ali estavam.

Após a procissão, era realizada a missa, considerada uma etapa indispensável da festa. Por muito tempo esta celebração era feita dentro da própria igreja, porém, devido ao clima quente e por ter uma estrutura que não comportava a quantidade de pessoas que vinham prestigiar⁵, a partir da década de 1990, até os dias atuais, a missa passou a ser campal.

Após o encerramento destas duas programações, os participantes se direcionavam até o pátio da igreja para assistir o capitão do mastro e alguns ajudantes realizarem o levantamento do mastro, um dos principais símbolos desta festividade⁶. Este rito era de suma importância para a festividade, pois, além de representar simbolicamente a ligação entre a terra (devotos) e o céu (divino), de acordo com a moradora Dircenete “[...] o levantamento do mastro é a anunciação da festa, é o símbolo da festa, olha lá, é o símbolo da festa, é por povo vê” (Dircenete Nunes da Silva, 07 out.2022.).

Após o término das programações religiosas, chegava o momento do banquete, sendo farto e gratuito a todos os participantes. Esta refeição, que contava com pratos típicos e tradicionais da região⁷, era considerado como um dos pontos fortes, conferindo o tom e o gosto da festa.

Levando em consideração que o banquete servido durante as festividades representa muito mais do que um momento de saciar a fome das pessoas, concordamos com o historiador Massimo

⁵ De acordo com alguns moradores, estima-se que, em algumas edições passadas desta festividade, mais de mil pessoas vinham até a comunidade para a participação.

⁶ Atualmente o levantamento do mastro vem sendo realizado no primeiro dia do tríduo.

⁷ O banquete, repleto de “pratos típicos da região”, de acordo com o relato de alguns moradores, era composto por feijão empamonado, arroz, farofa de banana, macarrão com frango caipira, boi no rolete, linguiça encapada com ovo, leitão assado, almôndega, marizabel e sarapatel. As bebidas servidas durante o banquete eram as seguintes: licores de pequi, jenipapo, lima, guaraná ralado e pinga. De sobremesa, eram servidos

Montanari, o qual afirma que “[...] o sistema alimentar contém e transporta a cultura de quem a pratica, é depositário das tradições e da identidade de um grupo” (MONTARANI, 2008, p.183).

Dessa forma, entendemos que o banquete pode ser representado como um dos elementos simbólicos que contribuíram para a construção desta tradição da comunidade Passagem da Conceição.

A decoração festiva, com as bandeirolas que enfeitavam toda praça e a montagem de barracas, utilizadas para o comércio de alguns produtos locais⁸, transmitiam todo um clima especial e de pompa à comemoração. Os leilões, que eram realizados durante toda a festa, também se constituem como marcas identitárias desta festividade e foram recorrentemente lembrados nas entrevistas com os moradores, como pode ser visto no relato do morador Josenil, de 75 anos “[...] Antes era assim aquela brincadeira: “vou dar 20 para ajudar o festeiro aqui, porque o pessoal só vem pra dar prejuízo”, daí o cara zangava e falava: “mando 30” [risos] o cara já mandava lá em cima, [risos]” (Josenil da Silva Campos, 07 dez.2022).

A última programação realizada era o baile, uma das etapas mais aguardadas da festa e considerado como ponto máximo pelos moradores. O bailado, que chegava a virar o dia, era um momento em que diferentes sentimentos eram despertados e aflorados, desde alegria e exaltação até conflitos e tensões. As danças e músicas presentes nesta festividade passaram por mudanças ao longo do tempo. Na maior parte do passado, estilos musicais como o cururu e siriri eram bastante apreciados pelos moradores, porém, no decorrer

os doces, em sua maioria preparados com semanas de antecedência, como furrundu, abóbora e leite, rapaduras e biscoitos de fubá.

⁸ As barracas eram alugadas por alguns moradores que vendiam produtos como: licor, pinga, fumo, caramelo. O lucro dessas vendas ficava com os vendedores e não era direcionado para a igreja.

do tempo e de maneira natural, novas expressões musicais passaram a ser adotadas, como bandas de sons eletrônicos e o lambadão⁹.

Como podemos observar até agora, ao longo dos mais de cem anos de existência, algumas mudanças aconteceram nesta festividade. Contudo, é importante destacar que, de forma alguma, elas descaracterizaram ou enfraqueceram a tradição. Pelo contrário, elas foram necessárias para que houvesse sua continuidade e perpetuação ao longo do tempo. Sendo assim, a partir deste viés dinâmico e mutável, concordamos com os apontamentos feitos pelo sociólogo Anthony Giddens:

A tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa (GIDDENS, 1991, p.38).

A seguir, apresentaremos a maneira como esta festividade vem sendo realizada no presente e como esta tradição, atualmente,

⁹ O lambadão é um estilo de música e dança característico da Baixada Cuiabana, que teve origem no início da década de 1990. Alguns pesquisadores consideram que o lambadão surgiu a partir de uma síntese da lambada paraense com heranças do rasqueado. O lambadão, presente em muitas festas de santos, vem se consolidando como uma tradição regional e foi oficialmente reconhecido como movimento cultural e musical de caráter popular no ano de 2019, através da lei 10.809, assinada pelo deputado Guilherme Maluf (PSDB). Disponível em: <https://www.al.mt.gov.br/midia/texto/lambadao-e-reconhecido-como-movimento-cultural-e-musical/visualizar> Acesso em: 16/09/2023.

vem sendo alvo de disputas simbólicas entre os líderes religiosos da igreja e parte dos moradores da comunidade da Passagem da Conceição.

Tradição em disputa no presente: o controle religioso sobre a festa Imaculada Conceição

O dia 08 de dezembro de 2022 foi a data em que a festa Imaculada Conceição voltou a ser celebrada no distrito da Passagem da Conceição, após os dois anos de interrupção. Durante este hiato, em que o mundo enfrentava a pandemia de Covid-19, mudanças significativas em torno desta festa viriam a acontecer.

No decorrer dos meses de outubro e novembro, período em que realizei as entrevistas com os moradores da comunidade e que, supostamente, os preparativos para esta festividade deveriam estar a todo vapor, um sentimento de incerteza e incredulidade pairava sobre a comunidade, pois, não se havia anunciado ainda se a festa seria realizada ou não.

Ao longo das missas realizadas na comunidade, em que fiz questão de participar, notei, durante alguns sermões proferidos pelos clérigos que comandam a igreja, indícios de que esta celebração passaria por significativas mudanças.

Por se tratar de uma comunidade de baixa densidade populacional, alguns rumores e boatos, que se espalhavam rapidamente, indicavam sobre eventuais mudanças que esta festividade poderia enfrentar. Logo eles se tornaram oficiais, pois, ao final da missa do dia 18 de novembro, o sacerdote José Carlos anunciou a todos que a festa voltaria a ser realizada, porém, desta vez, ela seria celebrada de uma maneira um tanto quanto diferente do habitual.

A principal mudança imposta pelos clérigos da comunidade se refere ao remanejamento organizacional desta festa. Como já

dissemos anteriormente, em seus tempos pretéritos esta festividade era gerida e estruturada pelos moradores da comunidade, os quais recebiam títulos de festeiros, contudo, em 2022, coube apenas aos sacerdotes a responsabilidade pela organização, não havendo a divisão de papéis.

A justificativa dada pelos sacerdotes, que motivou este controle religioso sobre a festividade, foi respaldada na alegação de que o sentido e o significado original desta celebração não era o divertimento ou extravasamento, considerados como condutas profanas, mas um momento singular destinado para que todos pudessem remediar suas impurezas. Desta forma, para que seus verdadeiros princípios não fossem mais desviados, os sacerdotes ressaltaram a importância de a celebração ser “purificada” e melhor “administrada”.

Na imagem abaixo, que apresenta a programação que seria realizada na festividade, podemos observar algumas das medidas adotadas para que este objetivo se concretizasse.

Figura 1 – Programação da 112ª edição da festa Imaculada Conceição

Passagem da Conceição em Várzea Grande/ MT
Comemora a Festa da Padroeira Nossa Senhora
Imaculada Conceição.
112º anos de Fé e Devoção



**PROGRAMAÇÃO DA FESTA
RELIGIOSA**

TRÍDUO:
DIAS 05,06 E 07 DE DEZEMBRO COM A SANTA MISSA ÀS 19H30.

DIA 05 LOGO APÓS A SANTA MISSA TEREMOS O
LEVANTAMENTO DE MASTRO.
TEREMOS VENDAS DE HOT-DOG, PASTÉIS E REFRIGERANTES
NOS TRÊS DIAS DO TRÍDUO.

DIA 08/12 - QUINTA-FEIRA - SOLENIIDADE DE NOSSA SENHORA
IMACULADA CONCEIÇÃO
DAS 7H30 AS 10H00 - A IGREJA ESTARÁ ABERTA PARA RECEBER
OS(S) DEVOTOS(S) DE NOSSA SENHORA. ÀS 19H00 – PROCESSÃO
LUMINOSA PELAS RUAS DE NOSSO BAIRRO EM SEGUIDA A SOLENE
SANTA MISSA COM O RECOLHIMENTO DO MASTRO.

APÓS A SANTA MISSA TEREMOS UM
DELICIOSO JANTAR QUE SERÁ VENDIDO
O INGRESSO NUM VALOR SIMBÓLICO DE
R\$ 10,00 POR PESSOA.
VENHA E PARTICIPE CONOSCO.



**"Esta é uma confraternização da
comunidade em honra a Nossa Senhora:
NÃO teremos vendas de bebidas
alcoólicas"**

Fonte: Folheto distribuído pelos sacerdotes da igreja Nossa Senhora da Conceição

Ao analisar atentamente a figura acima, percebe-se que foram ratificadas as normas e proibições estabelecidas pela igreja, a fim de evitar possíveis condutas licenciosas. Inclusive, em destaque (com negrito, aspas e letra maior), logo abaixo da figura da santa, vem o lembrete de que a confraternização é “em honra a Nossa Senhora” e que “NÃO” haverá comercialização de bebidas alcoólicas.

Percebemos também que, para esta 112^o edição da festa Imaculada Conceição, não foi anunciada a realização dos leilões, o tradicional baile e, destoando das edições passadas, para este ano estipulou-se, para aqueles que desejassem participar do banquete, antes gratuito, a obrigação de adquirir um convite no valor de 10 reais.

Frente a estas normas e proibições estabelecidas pela igreja, percebemos que, ao olhar sobre a ótica dos clérigos, devido a esses ritos e costumes mencionados acima não serem dotados de uma natureza religiosa, não deveriam se fazer presentes, mesmo sendo marcas identitárias desta tradição festiva. Em contrapartida, sabemos que tais programações, que motivavam e atraíam a participação de um grande número de pessoas, ao serem excluídos poderiam resultar em um enfraquecimento participativo, pois, como nos relatou a moradora Dircenete, nem todos os participantes vinham para festa motivados por questões religiosas.

[...] é como sempre falo para os Frei, “Frei nossa festa nós temos três tipos de público alvo: tem o público que só vem para a missa, para participar da missa, que é um público mais idoso, mais da meia idade, que vem com devoção mesmo, pra participar da missa, tem gente que vem até de outros municípios para assistir essa missa no dia oito. Daí vem o pessoal que vem para o almoço e na parte da tarde tem a parte social, é o pessoal do povão que vem mesmo pro baile e pra beber [risos]” (Dircenete Nunes da Silva, 07 out.2022.).

Ademais, atentando-se aos argumentos de diferentes teóricos que se dedicam em estudar sobre as festa populares, e que, ao evidenciarem sobre uma polissemia de sentidos e significados que uma manifestação cultural pode representar para cada pessoa que dela participa, entendemos que a motivação em festejar raramente se dará de forma coesa e unânime por todo um grupo social. Foi com base nesta ideia, que Guarinello, em seu texto *Festa: trabalho e cotidiano*, argumentou: “Toda festa pode, como vimos, comportar uma multiplicidade de sentidos particulares, segmentados, não congruentes, pode ser lida de maneiras distintas por segmentos distintos dos participantes” (GUARINELLO, 2001, p. 974).

Em consonância com os argumentos de Guarinello (2001), compartilhamos da premissa de que, muitas vezes, a forma que cada participante expressa sua devoção e, sobretudo, o seu pertencimento a uma tradição – seja festejando, extravasando, bebendo, comendo ou dançando – difere da maneira – reverente, séria, contida, ordenada e respeitosa – com que os líderes religiosos fazem e esperam. Além disso, conforme já nos lembrava Rita Amaral (1998), uma das características mais marcantes do povo brasileiro seria justamente o gosto por festejar, portanto, não devemos esquecer que “falar em festa é falar em excesso” (PEREZ, 2002, p. 25).

Em conformidade com os argumentos dos autores mencionados e buscando evidenciar as diferentes intenções participativas dos moradores da comunidade em festejar, durante a entrevista realizada com o morador Leonardo, de 27 anos, ao perguntar sobre quais elementos da festa ele mais gostava, o mesmo declarou: “Cara, eu por ser jovem, mais na parte dos comes e bebes, na parte mais de dança” (Leonardo Henrique Oliveira Silva, 02 nov.2022). Já na entrevista com a moradora Juliana, ao realizar a mesma pergunta, ela expõe: “A missa era muito emocionante, a missa

aqui era linda, muito emocionante” (Juliana Martins de Oliveira, 02 nov.2022).

Ao analisar, de maneira análoga, outros festejos populares que, semelhantemente, passaram por esta tentativa eclesiástica de controle e “moralização”, notamos que tais práticas não se restringem apenas a esta comunidade. A antropóloga Luciana Gonçalves, ao realizar um estudo sobre as festas de santo no Estado do Pará, destacou que elas:

[...] eram geridas pelos comunitários e tinham mínima presença eclesiástica. Ademais, estavam intimamente associadas ao consumo de bebidas, a cânticos, danças e outras práticas consideradas profanas pelas autoridades religiosas. Ao realizá-las, as comunidades subvertiam a ordem que a Igreja Católica tentava impor, e esta reagia, reclamando uma reforma moral. (CARVALHO, 2016, p. 244)

Além disso, recuando um pouco mais no tempo e buscando compreender melhor esse movimento realizado pelos líderes religiosos da comunidade, recorreremos às reflexões desenvolvidas por Peter Burke, no capítulo “*A vitória da quaresma: a reforma da cultura popular*”, que nos oferecem importantes subsídios. O historiador inglês, ainda que enfocando o começo da época moderna, nos mostra as investidas realizadas por grupos detentores do poder em controlar e dominar a cultura popular, especialmente suas festas religiosas, pois, as consideravam momentos em que “o povo se entregava à licenciosidade” e tornavam-se ocasiões de pecado, por isso a necessidade de serem “purificadas”. Nas palavras do autor:

Gostaria de cunhar a expressão "reforma da cultura popular" para descrever a tentativa sistemática por parte de algumas pessoas cultas (daqui por diante referidas como "os reformadores" ou "os devotos") de modificar as atitudes e valores do restante da população ou, como costumavam dizer os vitorianos, "aperfeiçoá-los" (BURKE, 2010, p. 280).

Dessa forma, mediante a uma série de interferências realizadas pelos sacerdotes da comunidade, quanto aos modos de ver, fazer e sentir esta festividade, a seguir, demonstraremos de que maneira os moradores do distrito manifestaram uma resistência simbólica frente esta tentativa e controle religioso do festejo.

A resistência simbólica dos moradores frente ao controle religioso da festa

A decisão dos líderes religiosos da igreja Nossa Senhora da Conceição de moralizar e enquadrar esta festividade, a partir de um caráter exclusivamente religioso, não foi bem recebida por grande parte dos moradores da comunidade. Conscientes de que esta excessiva interferência eclesial frente aos ritos e costumes poderia estar descaracterizando a autenticidade e a originalidade desta festividade, alguns moradores expuseram seu descontentamento:

Leonardo: Cara teve bastante mudança depois que começaram, o pessoal da igreja, quis começar a cortar algumas coisas, entendeu, tipo a bebida, cortar a comida,

que era de graça. Aí eu tinha que ter o dinheiro arrecadado, daí tinha que vender para a Igreja. Aí, através disso aí, já foi cortando, foi acabando a tradição, mesmo que a festa sendo da comunidade, entendeu? Depois que teve essa interferência aí, praticamente começou a ser própria da Igreja (Leonardo Henrique Oliveira Silva, 02 nov.2022).

Juliana: Tipo assim, aqui a comunidade não resgata os fiéis daqui, ainda mais agora que o padre fica nessa “folia” que tirou a nossa festa, ele não podia ter feito isso, porque aqui é centenário, mais de 100 anos de festa, de tradição, para tirar assim? Não podia, deveria tá igualzinha (Juliana Martins de Oliveira Silva, 02 nov.2022).

Mediante os relatos proferidos, é possível inferir que tal indignação demonstrada por parte dos moradores do distrito estava relacionada ao desejo de manter a continuidade desta tradição viva, a fim de que ela não esmoreça e encontre seu fim. Além disso, aspirando preservar e perpetuar suas memórias afetivas relacionadas a este evento e conservar a identidade cultural da comunidade, como consequência, emergiram querelas e disputas simbólicas entre os representantes da igreja e os moradores da comunidade.

Como já nos lembrava o historiador Durval Muniz, em seu artigo *Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar*, além do seu caráter unificador e harmônico, em contrapartida “As festas podem não só ser campos de lutas concretas, de enfrentamento entre pessoas e grupos, em torno dos valores e preceitos que definem o

viver em sociedade, mas elas são campos de lutas simbólicas” (ALBUQUERQUE JUNIOR, 2011, p.148).

Ao olhar sobre esta ótica, notamos que uma arena de disputas simbólicas se formou entre os sacerdotes que representam a igreja, que buscam manter uma ordem se constituindo como instância reguladora deste universo festivo, impondo uma série de normas e proibições, e os moradores da comunidade, os quais, majoritariamente, almejam a inversão ou a subversão desta ordem estabelecida.

Na semana seguinte, após o anúncio oficial de que a festa voltaria a ser celebrada, foi agendado pelo sacerdote a realização do rito de esmolagem. Devido ao número reduzido de moradores que resolveram participar, o sacerdote resolveu convidar devotos de outras comunidades da região para colaborarem na realização deste rito.

Durante a minha observação participativa deste rito, pude perceber a alegria representada nos risos, mesmo diante de um dia quente e ensolarado, estampada nos rostos dos participantes que estavam tendo a oportunidade novamente de revitalizar sua tradição e reproduzir costumes vivenciados por seus antepassados. Em cada casa visitada pelos esmoladores, que arrecadavam doações para ajudar nas despesas da festa, percebi como o sentimento de comunitarismo ainda era muito forte entre os moradores da comunidade.

Na semana seguinte, no dia cinco de dezembro, iniciava-se, efetivamente, o período preparatório para a festa, com a realização do primeiro dia do tríduo. Foi neste dia, ao final da missa, em frente ao pátio da igreja, que aconteceu um dos primeiros ritos simbólicos da festa: o levantamento do mastro. Mesmo com a ausência da tradicional figura do “capitão do mastro”, alguns moradores, voluntariamente, assumiram esta tarefa, permitindo, desta forma, que

o rito acontecesse de maneira muito semelhante ao que ocorria nas festas passadas.

Nos dias subsequentes, seis e sete de dezembro, foram realizados os outros dois dias do tríduo, que continuou contando com a celebração de missas e quermesses, e desta forma, conforme planejado, se encerravam os ritos preparatórios da festa.

Enfim chegado o momento, no dia 08 de dezembro, às dezenove horas, iniciava-se a celebração do festejo. Em minhas primeiras observações, à luz dos relatos proferidos pelos moradores durante as entrevistas, e mediante as fotografias que tive acesso das edições passadas, percebi que a identidade visual da festa – devido à ausência de decoração que enfeitava toda praça central, sem a montagem das tradicionais barracas e com um número muito mais reduzido de participantes – se mostrou muito diferente do que imaginava.

Isto posto, a procissão luminosa, embelezada pelo luar e pelas velas carregadas por cada um dos participantes, inaugurou as primeiras programações religiosas da noite. Trilhando um pequeno percurso pelas ruas da comunidade, o mosaico humano hierarquicamente formado foi composto por: na dianteira estavam as pessoas e símbolos ligados à esfera sagrada, como os acólitos, que portavam uma cruz e castiçais, seguidos por um pequeno grupo de crianças trajadas de anjinhos, logo atrás, encontravam-se os três sacerdotes e a imagem da santa padroeira que estava em cima de um andor. No centro estavam os músicos, portando instrumentos de sopro e percussão, e, por último, o restante dos fiéis.

Figura 2 - Procissão luminosa percorrendo as ruas da comunidade



Fonte: De autoria própria

Com o encerramento deste cortejo, todos se direcionaram para a praça central, espaço em que seria realizada a missa campal. A celebração da liturgia contou com canções entoadas pela equipe de louvor, a coroação e o deslocamento da imagem de Nossa Senhora da Conceição, que foi levada até o centro do púlpito. Durante o sermão realizado pelo sacerdote, após expor e explicar os significados “originais” desta celebração, ele dirigiu algumas palavras diretamente para a população local.

Enfatizando que estava ciente do sentimento saudosista que os moradores da comunidade tinham a respeito desta festa e o desejo de manterem vivos os costumes de seus antepassados, o sacerdote também ressaltou a importância de a celebração ser “purificada”, reforçando as orientações dadas durante todo período preparatório da

feira, de que aquele momento deveria ser nutrido apenas por motivações religiosas.

Após o encerramento da missa, todos se direcionaram ao pátio da igreja para que fosse realizada a derrubada do mastro e a retirada da bandeira de Nossa Senhora da Conceição, simbolizando assim, de maneira oficial, o fim da programação religiosa.

Aparentemente, a realização da 112ª edição da festa Imaculada Conceição ocorria em conformidade ao que haviam programado os líderes religiosos da igreja, se restringindo apenas aos rituais católicos. Entretanto, um pouco antes das filas serem formadas e o jantar ser servido, algo inesperado aconteceu.

De maneira espontânea e repentina, no próprio pátio da igreja, sob um plano de fundo sonoro que combinava os ruídos dos fogos de artifício com algumas melodias seculares, entoadas pelo grupo de músicos que tocavam seus instrumentos, e ainda impulsionados por suas lembranças afetivas das festas passadas, alguns casais da comunidade começaram a dançar de maneira alegre e contagiante, atraindo a atenção de muitos participantes ali presentes, que foram contagiados por um estado catártico que se alastrou por todo aquele ambiente, trazendo uma alegria nostálgica e toda uma leveza especial para a festa.

Observe-se as imagens a seguir, do “pequeno bailado improvisado” que se estendeu por um breve período de tempo e seguiu até a praça central:

Figuras 03 e 04 - Moradores dançando durante a festa



Fonte: De autoria própria

Este momento lúdico, que expressa, claramente, um tom de “transgressão”, manifestado simbolicamente pelos moradores, mediante às imposições comportamentais que haviam sido reforçadas pelos clérigos, nos faz lembrar de reflexões desenvolvidas por alguns teóricos da cultura popular que diziam “silenciar nem sempre é obedecer”.

Inspirando-se no autor Robert Darnton (1986), que em seus estudos sobre a maneira como as “pessoas comuns” da França do século XVIII interpretavam o mundo e, ainda, como suas “ações simbólicas”, frente a dura realidade que enfrentavam, eram repletas de sentidos e significados, podemos, guardando as devidas proporções comparativas, decifrar semelhanças com alguns comportamentos observados ao longo desta festividade.

Este historiador nos mostrou que o massacre de gatos realizado pelos trabalhadores de uma gráfica francesa representava, no plano simbólico, a ridicularização do patrão e de sua esposa. O que estavam atacando quando agrediam o animal de estimação do patrão, ainda que indiretamente, eram as duras condições de trabalho a que estavam submetidos e os habituais insultos e maus tratos recebidos.

Ainda no decorrer de suas análises, Darnton (1986), ao evidenciar como muitos dos ciclos rituais que marcaram a cultura popular no período moderno eram utilizados para que críticas sociais fossem feitas, vai destacar que “Durante o carnaval, as pessoas comuns suspendiam as regras normais de comportamento e, de maneira ritual, em tumultuados desfiles, invertiam a ordem social, ou a viravam de cabeça para baixo” (DARNTON, 1986, p. 113)

Diante destes exemplos trazidos para nossa reflexão, notamos que alguns momentos desta festividade, como o “pequeno bailado improvisado”, praticado pelos moradores da comunidade, podem ser interpretados como uma ação de resistência simbólica, diante das

normatizações que foram constantemente reforçadas durante todo o período preparatório e de realização da 112^o edição da festa Imaculada Conceição.

Por fim, enquanto parte dos moradores continuou dançando e transmitindo sentimento de alegria para os presentes, chegava a hora da última programação da noite, o jantar de despedida. Foi servido durante o banquete um prato típico da comunidade, chamado Maria Isabel, prato este preparado à base de arroz, carne de sol e alguns temperos, acompanhado por farofa de banana e um feijão preparado com calabresa e bacon.

Entusiasmados por poderem estar, após os dois anos de interrupção, novamente reunidos para desfrutar de uma refeição festiva, os participantes, contagiados por uma memória gustativa, puderam despertar e evocar lembranças repletas de significados, pois, como sabemos “A faísca que desencadeia o rememorar pode acontecer pelo contato com um aroma/odor, um sabor, uma imagem, um cenário, um lugar, um som um acontecimento” (PEDRAZANI, 2019, p.67).

Após o jantar, sem tanta delonga, pouco a pouco os participantes começaram a se levantar, se despedir e ir em direção às suas respectivas casas. Dessa forma, se encerrava a 112^a edição da festa Imaculada Conceição.

Percebemos, ao longo desta reflexão, que enquanto a grande maioria das programações, em especial as religiosas, que contaram com pequenas modificações e nuances, continuaram semelhantes à como eram feitas nas edições passadas, as demais programações, consideradas pela igreja como “profanas”, como é o caso dos tradicionais leilões, a montagem das barracas, a decoração do espaço festivo, a eleição de festeiros e, sobretudo, o famoso baile, que chegava a “virar o dia”, foram literalmente relegados e deixaram de ser realizados neste ano. Ao que indicam as fontes, a resistência

simbólica foi o caminho adotado pela comunidade para preservar sua tradição e memória.

Referências

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In PINSKY, Carla Bassanezi. **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2005. p.155 a 202.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. Festas para que te quero: por uma historiografia do festejar. **Patrimônio e Memória**. UNESP - FCLAs - CEDAP, v.7, n.1, p. 134-150, jun. 2011.

AMARAL, Rita. **As mediações culturais da festa**. Revista Mediações, Londrina, v. 3, nº 1, 1998, p. 13-22.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. 8. ed. Trad. Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Editora Hucitec, 2013.

BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800** / Peter Burke ; tradução Denise Bottmann. – São Paulo : Companhia das Letras, 2010.

CARVALHO, Luciana Gonçalves. **TRADIÇÕES DEVOTAS, LÚDICAS INOVAÇÕES: O SAIRÉ EM MÚLTIPLAS VERSÕES**. Revista Sociologia e Antropologia , v. 6, p. 237-259, 2016.

DARNTON, Robert. **O Grande Massacre de gatos, e outros episódios da história cultural francesa**. Tradução de Sonia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

GIDDENS, Antony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

_____. **O mundo em descontrole**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges - Rio de Janeiro: Record, 2000.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, trabalho e cotidiano. In: István Jacson, Iris Kantor (orgs). **Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa**. São Paulo: Editora Hucitec. Edusp, 2001. Volume II.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro Editora, 2006.

KOSSOY, Boris. **Fotografia & História**. 2 ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

MONTANARI, Massimo. Comida como cultura. São Paulo: Senac, 2008.

PEDRAZANI, Viviane. **A MEMÓRIA COMO OBJETO DE (RE) CONSTRUÇÃO DO PASSADO: UM DEBATE TEÓRICO**. Revista Eletrônica Humana Res , v. 1, p. 66-80, 2019.

PEREZ, Lea Feitas. Antropologia das Efervescências Coletivas. IN: **A Festa na Vida**. Petrópolis: Ed. Vozes, 2002.

Luta por justiça fundiária no Maranhão: atuação de padres estrangeiros no centro-oeste maranhense

Camila da Silva Portela¹

Construir conhecimento não é reproduzir a cópia fiel do real, mas entender as maneiras diferentes de construí-lo (WEBER, 2001).

Introdução

Os Órgãos de Inteligência ou Serviços de Informação fazem parte da estrutura burocrática de um Estado, construídas com uma série de instrumentos e estratégias para produção de informações, geralmente relacionadas com a segurança nacional ou, mais especificamente, cenários de ameaça à segurança da nação.

Os serviços de informação, portanto, operam com princípios básicos que são socialmente partilhados, pelo menos dentro de um grupo que compõem a estrutura administrativa do Estado. A noção de segurança nacional, por exemplo, é um desses princípios, construídos e partilhados e que fazem operar uma série de sentidos e de realidades práticas na vida social.

No Brasil, esses órgãos e serviços existem desde o período imperial e sugeriram justamente no contexto de construção das instituições que viriam a dar o tom da estrutura burocrática do Estado brasileiro. Durante o período republicano, essa estrutura de coleta e

¹ Doutoranda em História, do Programa de Pós-Graduação em Histórias Conectadas e Conexões Atlânticas, da Universidade Federal do Maranhão.

processamento de informações se aperfeiçoou conforme o estado também se complexificava.

Segundo Marionilde Brepohl de Magalhães, os serviços de inteligência e informação se transformaram em:

um complexo sistema repressivo para combater a subversão e, ao mesmo tempo, reprimir preventivamente qualquer atividade considerada suspeita por se afigurar como potencialmente perturbadora da ordem (MAGALHÃES, 1997)²

Podemos afirmar que foi durante a Ditadura Militar, entre os anos de 1964 e 1985, que os órgãos de informação atingiram o máximo de sua utilização com fins políticos. Não queremos com isso estabelecer uma leitura evolutiva das instituições, considerando o grau atual de tecnologia dos órgãos de segurança e informação, mas sim destacar a sofisticação e a amplitude desse aparato no contexto de um estado de exceção.

É preciso ressaltar que a atividade desenvolvida nesse período visava garantir uma ideia de *ordem social* que prescindia de diversos procedimentos de vigilância e produção de informação sobre possíveis ameaças ao tipo de sociedade que as elites econômicas e políticas almejavam construir.

A ação da polícia política era executada por órgãos como o Sistema Nacional de Informações (SNI), Delegacia de Ordem Política e Social (DOPS), Destacamento de Operações de Informação - Centro de Operações de Defesa Interna (DOI-CODI), Assessoria de

² Disponível em <https://www.scielo.br/j/rbh/a/jhG4q3jQsNw7ytcH53C4X6j/?lang=pt#> (acessado em 28/07/2023).

Segurança e Informação (ASI), entre outros. Esses órgãos espionavam, perseguiram e puniam indivíduos considerados perigosos e indesejados para a elite dirigente do período.

A partir das informações colhidas pelo Sistema Nacional de Informação (SNI), os aparelhos de repressão agiam de acordo com o tipo de ameaça identificada pelos especialistas dos órgãos. Porém, é necessário frisar que o SNI exercia “ação normativa, doutrinária e de direção, não lhe cabendo aprovar ou fiscalizar suas ações” (FICO, 2001, p.81) e seus dirigentes coordenavam a produção e circulação de informações em todo o território brasileiro.

Essa rede de informação agiu no território maranhense com foco no que estava em voga, ou seja, os conflitos fundiários que estavam ocorrendo devido ao avanço promovidos pela Lei de terra de Sarney (Lei nº 2949/1969), que segundo Victor Asselin facilitou a grilagem em decorrência da especulação pela ocupação das terras por grandes projetos agrários.

Frente a essa situação, os clérigos católicos que atuavam no território maranhense, movidos pelos novos ventos de mudança e participação política do Concílio Vaticano II e Teologia da Libertação, passaram a enfrentar e organizar os camponeses para a luta.

Paz Social pela Justiça Social: a luta pelo acesso à terra e à moradia no Maranhão

A Igreja Católica foi um dos veículos mais importantes de conscientização política no período do Regime Militar. Porém, a ação dos diversos padres não se restringiu aos sermões e às publicações. Foi possível observar, através da pesquisa documental, uma série de eventos em que clérigos são apontados como participantes de eventos de resistência a reintegração forçada de posse ou acusados de enfrentamento direto com autoridades policiais e proprietários de terras.

Essa postura se explica pelo avanço das ideias Vaticano II, em que a Igreja Católica definiu como tarefa religiosa a construção de debates e de ações direcionadas aos problemas sociais, dentre eles o acesso à terra. Conforme se observa em trecho da encíclica *Gaudium et Spes*:

Os bens da terra e sua destinação a todos os homens.

69. Deus destinou a terra com tudo que ela contém para uso de todos os homens e povos; de modo que os bens criados devem chegar equitativamente às mãos de todos, segundo a justiça, secundada pela caridade. Sejam quais forem as formas de propriedade, conforme as legítimas instituições dos povos e segundo as diferentes e mutáveis circunstâncias, deve-se sempre atender a este destino universal dos bens. Por essa razão, o homem que usa desses bens, não deve considerar as coisas exteriores que legitimamente possui só como próprias, mas também como comuns, no sentido de que possam beneficiar não só a si, mas também os outros. Além disso, todos tem o direito de ter uma parte de bens suficientes para si e suas famílias. Assim pensaram os Padres e Doutores da Igreja, ensinando que os homens têm obrigação de auxiliar os pobres e não apenas com os bens supérfluos. Aquele, porém, que se encontra em extrema

necessidade tem direito a tomar, os bens dos necessita. Sendo tão numerosos os que no mundo padecem fome, o sagrado Concílio insiste em todos os indivíduos e autoridades, para que, recordados daquela palavra dos Padres: “alimenta o que padece fome, porque, se não o alimentares, o matas”, repartam realmente usem os seus bens, cada um segundo os próprios recursos, procurando sobretudo prover esses indivíduos e povos daqueles auxílios que lhes permitam ajudar-se e desenvolver-se a si mesmo (Gaudium et Spes In Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, 1965 [1997], p. 628-629).

A proposta do Concílio Vaticano II estava indo de encontro as políticas adotadas pela país, pós 1964 e, que não foi diferente, no Maranhão, as lutas se acirram quando o se modifica os procedimentos de acesso à terra, ou seja, a posse da terra nesse momento transformou-se em objeto de disputa e em sério problema social e político.

O novo modelo de ser igreja adotado pela Igreja Católica, na segunda metade do século XX, funcionou como orientador nas lutas sociais e gerou um acirramento das tensões, na medida que os camponeses eram formados e orientados com estratégias de resistir as opressões. Nesse processo os padres estrangeiros e os formadores do Movimento de Educação de Base foram essenciais.

Em 1978, foi publicada pelos bispos do Maranhão uma carta pastoral intitulada *A problemática do homem do campo*. O documento foi resultado das comemorações do aniversário do Tricentenário da

Arquidiocese do Maranhão, a publicação continha orientações e análises sobre a missão evangelizadora no meio rural. O problema agrário vinha se agravando paulatinamente no estado e, segundo Carolina Clemens:

O governador José Sarney objetivou a integração das terras do Estado no mercado, isso quer dizer, abriu as terras para compra e venda. A maioria das terras do Estado eram devolutas. Deveriam ser privatizadas. O segundo objetivo de Sarney foi a objetivação da agricultura. As terras não deveriam ficar ociosas. Em seu governo, serão realizadas as condições prévias para alcançar esses objetivos.

Em 1970 o dr. Pedro Neiva de Santana foi apontado Governador. Ele se tornou herdeiro e executor do “testamento” de José Sarney. [...] as terras públicas foram adquiridas por pessoas e companhias privadas de maneira ilegal sem discriminação, sem reconhecimento dos direitos legais de posse dos que já moravam na terra. Aconteceram assassinatos e perseguições por pistoleiros dos grileiros [...].

Governador do Estado de 1975 a 1978 foi o sr. Nunes Freire. [...] Recusou-se a legalizar as terras griladas e se opôs à entrega de terras a grupos de fora do Estado. Por isso, quase que a sua administração sofreu uma

intervenção federal. O grupo de Sarney abriu uma forte campanha contra o governador que foi obrigado a abrir mão. Mas exigiu dos grileiros, para regularização das terras o pagamento ao Estado [...].

Em 1978 João Castelo foi nomeado Governador do Maranhão. [...]. Durante o governo João Castelo a economia maranhense foi entregue ao grande capital multinacional. Ele fez do Maranhão o corredor de exportação de minério e de produtos agrícolas, especialmente da soja. A decisão de implantar os projetos, inclusive da base espacial em Alcântara, foi tomada pelo governo federal, mas o governador João Castelo, contra todo um protesto popular, endividando o estado com empréstimos do interior, viabilizou a infraestrutura para atrair os mesmos para o estado. Os problemas sociais se agravaram. A expropriação e expulsão de posseiros prosseguiu com maior violência e repressão (CLEMENS, s/d, p. 19-20).

A Diocese de Carolina correspondia, na época, ao território onde a situação acima ocorreu de maneira mais violenta, pois abrangia uma grande quantidade de terras devolutas, que foram vendidas pelo estado sem o cuidado de avaliar se elas estavam ou não povoadas. Esse mesmo território foi rota usada pelos militantes do Pcdob para a consolidação da Guerrilha do Araguaia, assim como

correspondia a uma região influenciada pela militância e ação de Manoel da Conceição.



Figura 1 - Maranhão em dioceses (CLEMENS, s/d, p.7)

Para essa região convergiu uma série de projetos voltados para o aumento das possibilidades de investimento e crescimento econômico da região amazônica como a Rodovia Transamazônica, a Rodovia Belém-Brasília e a Estrada de Ferro Carajás, que contribuíram

para o aumento da especulação fundiária e para os problemas de grilagem, conforme explicado minuciosamente por Victor Asselin.

A região era muito extensa e pouco povoada pelos moradores que migraram em direção à Amazônia devido à abertura de estradas e fuga da seca no leste maranhense. A ocupação pelos grandes projetos de desenvolvimento e pelo latifúndio ocorreu a partir da década de 1960, quando em algumas áreas já estavam estabelecidos os antigos moradores. Segundo Victor Asselin, a grilagem acompanhou todo esse movimento migratório:

[...] [a] história de Imperatriz se caracterizou por um impulso mais acentuado da “interiorização”, tanto na parte Oeste, em direção à Marabá, quanto para o lado de Açailândia-Santa Luzia. A diferença que se estabelece é que, na direção oeste foram os anos de conflito com grileiros poderosos, pois a área já tinha sido aberta pelos moradores locais, enquanto que na direção de Santa Luzia eram terras novas prosseguindo as aberturas de roças por lavradores. “Atrás da pobreza seguindo o rumo, vêm os grileiros”, como diz o morador da área (ASSELIN, 2009, p.36).

O conflito entre esses três tipos de ocupação não era desconhecido dos órgãos de segurança na região. Em, 18 de dezembro de 1976, o delegado da 7ª zona de segurança do estado enviou à DOPS/MA um relatório comunicando o conflito entre posseiros e latifundiários no povoado de São Pedro da Água Branca, pertencente ao município de Imperatriz, na época. O latifundiário, ao tentar cercar

propriedade por ele adquirida, entrou em choque com os lavradores da área, que informaram habitar lá desde 1971.

Nota-se ai que as demarcações e vendas não levaram em consideração quanto a possibilidade de haver moradores, os quais eram forçados a deixar suas casas e roças. Aqueles que se recusavam eram ameaçados, sofriam atentados, tinham roças e casas queimadas. Em alguns casos proprietários se utilizaram da força policial para expulsar os moradores que resistiam. A resistência dos lavradores era sustentada tanto pelo sindicato dos trabalhadores rurais quanto pelos padres.

Os movimentos contrários, a não deixarem os supostos proprietários cercarem suas áreas [...] recebiam apoio do padre da Vila Rondon, José Fontenele, de origem italiana e do Sindicato Rural, que tem como presidente o Sr. Gerson, residente no lugar Curvelândia, próximo a São Pedro, sendo que, atualmente a assistência eclesiástica, vem sendo dada pelo Frei Rogério, da paróquia de Coquelândia deste município (DOPS/MA. Relatório. 18/12/1976, cx. 36, maço 388, grifo meu).

A linguagem do trecho do relatório acima é sintomática e se difere, da maior parte, dos documentos que relatam a ação dos clérigos, o que possibilita diferentes formas de interpretar os conflitos agrários. Diante do exposto, a metodologia utilizada pela análise do discurso limpa um pouco a cena interpretativa. Logo, Eni Orlandi nos leva a pensar o entrecruzamento entre discurso, sujeito, ideologia e linguagem, levando a pensar que não há sujeito sem ideologia e não

há discurso sem sujeito. Nesse sentido, o sujeito é a peça central, sendo heterogêneo e definido, a partir do seu lugar na conjuntura social e histórica.

Quando as expressões agitadores, subversivos, esquerdistas são substituídos pelo termo “assistência eclesiástica” e, o agente de informação denomina o latifundiário como “supostos proprietários”, possibilita se pensar que esse agente, mesmo signatário de uma ideologia de segurança nacional, tem ciência do problema da grilagem ou das formas ilegais de obtenção de terras, inseridas no Estado.

O Ofício nº 189, de 01/08/1969 sobre as investigações nos municípios de Imperatriz, Carolina e Montes Altos e nos povoados de Açailândia, Itinga, Coquelândia, Cocalinho e Santa Maria, já traz uma redação em que caracterizam o clero progressista, como promotores da subversão na região, pois inflavam os lavradores contra os donos da terra e que:

[...] naquela REGIÃO existem raízes profundas de subversão da ordem, implantada ainda quando o Município de Imperatriz foi palco de grandes concentrações de agitadores no tempo, pelos conhecidos comunistas, PADRE LAGES, NEIVA MOREIRA, SÁLVIO DINO, JOÃO MENESES e tantos outros, punidos pela revolução (DOPS/MA. Ofício nº 189/69. 01/08/1969, cx. 33, maço 369).

Entre 1969, data do ofício acima citado, e 1976, a situação de conflitos relativos aos problemas agrários permanecia, mas o momento histórico que separava esses dois documentos foi definidor. Em 1969, estamos a ano após a publicação do Ato Institucional nº 5 e a

Ditadura iniciava seu período mais violento, devido ao processo, também, de neutralização dos movimentos oposicionistas. Diferente do que acontecia no período de 1976, quando parte dos militantes de esquerda estavam presos, exilados ou mortos, e algumas análises apontam, que nesse período os movimentos contestatórios já estariam neutralizados.

A militarização formada nessa região, por conta do processo de sufocamento da Guerrilha do Araguaia, pode ser entendida como causa para o acirramento das tensões na medida em que os posseiros e seus apoiadores eram vistos como subversivos, situação também descrita no relatório de 1976, conforme segue abaixo.

Baseado no que tivemos a oportunidade de verificar “in loco”, o que acontece em São Pedro, é o mesmo que já vem acontecendo a muito tempo na região denominada Pindaré, no município de Santa Luzia e em outras Regiões do Tocantins, onde existe uma verdadeira guerra entre pequenos posseiros e supostos proprietários, os quais se utilizam de todos os meios, para dizerem-se donos da razão, invocando para isso a Lei de Segurança Nacional, principalmente os supostos proprietários que sempre em suas reclamações invocam referida Lei, para taxarem os posseiros de subversivos (DOPS/MA. Relatório. 18/12/1976, cx 36, maço 388).

A região abrangida pela então Diocese de Carolina preocupava os militares, temerosos de que situações como a da guerrilha voltassem a acontecer, por conta da dispersão dos guerrilheiros, da grande concentração de trabalhadores rurais insatisfeitos e do trabalho de conscientização realizado pelos padres nas áreas rurais.

Muitos temiam que essa região empobrecida explodisse em uma revolução, como acontecera em Cuba em 1958. No final dos anos 50 e no começo dos 60, o Nordeste era também o coração do catolicismo progressista. (SERBIN, 2001, p. 147).

A fala dos agentes de informação e autoridades ligadas aos órgãos de segurança reproduziam a preocupação em relação à junção de uma massa propícia a ser influenciada com o clero progressista, conhecido pelos discursos de conscientização e de resistência. Sobre esses últimos vai recair a responsabilidade por acirrar ainda mais as tensões em áreas já caracterizadas por intenso conflito e pela violência das tentativas de resolvê-lo.

Não mais, na então diocese de Carolina, mas em municípios próximos, integrantes da Diocese de Grajaú, três padre estrangeiros se destacaram na luta em defesa aos Direitos Humanos. Um dos episódios se passou no dia 6 de agosto de 1983, quando a Fazenda Agroindustrial Nossa Senhora de Fátima (FAISA) foi tomada por um grupo de lavradores insatisfeitos com a construção de um portão na entrada da fazenda, que proibia a entrada “de veículos desconhecidos e caminhões com mudanças de colonos com pretensões de fixar

residência na propriedade” (DOPS/MA. Informe nº049/83.16/08/1983. cx. 10, maço 138).

[...] a FAISA é uma fazenda situada na área de colonização de Buriticupu. A COTERMA tinha vendido 24 mil ha à FAISA. Os limites foram traçados de avião e nos documentos não constava haver moradores, quando na região havia umas 1500 famílias, transação ilegal dos dois lados: como área de colonização não poderia ser vendida pela COTERMA; estando ocupada não podia ser comprada pela FAISA (CLEMENS, s/d, p. 46).

Conforme aponta a autora, a venda das terras pelo estado ignorou a existência de pessoas na área, o que geraria restrições, tensionamento e resistência. Segundo o agente de informação, destacado para averiguações, foi constatado que o movimento que culminou na invasão da fazenda teve como líderes os padres italianos três padres italianos, ambos da paróquia de Arame, ainda segundo o agente, “insuflaram os lavradores para invadirem as fazendas e suas instalações” (DOPS/MA. Informe 066/83. 22/09/1983. cx.8, maço 96).

Provavelmente, ou não, esse agente desconhecia os processos burocráticos utilizados pelo estado na venda de terras devolutas e não ignorava que o bloqueio violava o direito de ir e vim de toda uma comunidade, além das consequências da destruição de estradas que ligavam os povoados, o cercamento de áreas utilizadas para produção e subsistência dos lavradores e que tudo isso era uma forma de pressionar a comunidade a deixar suas casas e roças.

Os padres italianos no Maranhão tiveram significativa importância na implantação e consolidação das comunidades eclesiais de base (CEB's) na região, conforme analisou Wheriston Neris (2014). E a o incentivo da inserção dos lavradores nas CEB's impulsionou a criação de organizações sociais sólidas e influentes capazes de implantar a luta contra as injustiças sociais nas quais estavam inseridos, pois:

A importância política e social das CEBs está na sua capacidade de despertar nas pessoas a consciência crítica da condição de opressão e estimular o respeito próprio, a esperança e, em consequência, uma efetiva ação pela mudança. O papel conscientizador das CEBs contribuiu para significativo fortalecimento dos movimentos populares de base. Elas desempenharam duas importantes funções no movimento social global; estimular efetiva organização e inspirar profundo compromisso com a participação democrática interna, valorizando cada ser humano e ativando o seu potencial como agente da mudança histórica. Desse modo as comunidades de base são verdadeiras escolas de sementeira da participação democrática. A experiência de liderança coletiva e democrática nelas adquiridas é transmitida a movimentos sociais mais amplos pela atividade dos próprios membros das CEBs. (ALVES, 2005, p. 285-286).

Durante o regime militar, as CEB's funcionaram como espaço de politização, que por sua organização e sentido religioso não sofreram, no Maranhão, investigações como outros grupos que tinham como pauta a discussão de questões políticas e como agenda a resolução de problemas sociais. O "*Quebra Quebra da FAISA*", como ficou conhecido este episódio, foi considerado por Carolina Clemens como um exemplo de organização e luta das CEB's.

O plano do "*Quebra Quebra da FAISA*" foi traçado com o acordo de todos. Era necessário dar fim a todas as máquinas da fazenda como forte protesto contra a invasão desumana e prepotente. [...] A turma foi à capela onde rezou mais de hora, lendo a bíblia e adquirindo força.

[...]

No momento da ação, dois gerentes e um pistoleiro foram detidos pela turma. Enquanto uns davam fim às máquinas houve aula de catequese para os três. As CEBs explicaram tim-tim por tim-tim como se deu a criação do mundo e qual o plano de Deus para as terras (CLEMENS, s/d, p. 48).

Segundo os relatos dos agentes de informação, após o movimento os lavradores permaneceram na fazenda por cerca de cinco dias e não foi visto nenhum dos padres, que teriam fugido do local. Esse ponto é fundamental para pensarmos como o discurso é construído e como a ideologia influencia nessa construção, segundo Orlandi (2012).

Do outro lado, os padres e a comunidade elaboraram uma cartilha falando sobre o acontecimento. Elaborada com versos contando a história da problemática e da violência com a qual o administrador da fazenda tratava os moradores, reforçando a ideia de união dos lavradores.

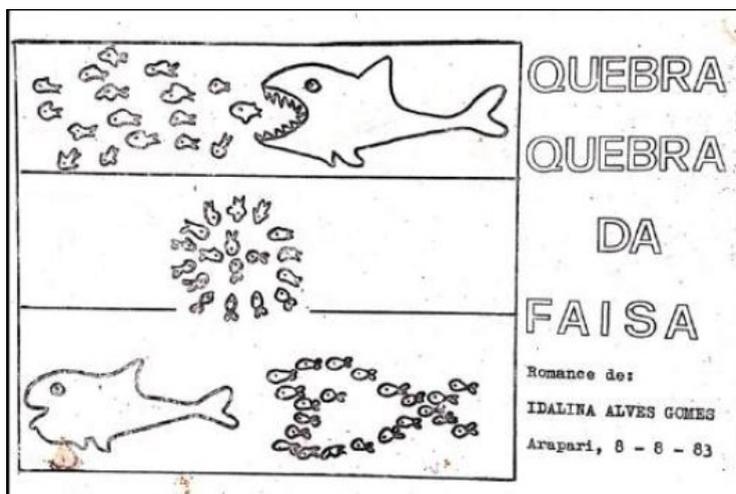


Figura 2 - Cartilha sobre o movimento

A cartilha foi apreendida por agentes da Delegacia de Ordem Política e Social, em ocasião de uma diligência realizada no local do conflito, posterior ao acontecido. O material além de narrar a história da mobilização vitoriosa, ilustrava de maneira didática como a organização do povo trazia benefícios. No fim, a autora da cartilha deixa um recado em verso.

Se o lugar fosse ruim / ninguém nem ia ligar,
Também ninguém tinha ido / sua cancela quebrar,
Mas se você ainda botar / a nação torna a quebrar.
Por isso lhe peço Ary / e lhe dou opinião,

Não fecha a nossa estrada / sei que tem educação,
Pois se a nação voltar / lá não fica nada não.
(Cartilha Quebra Quebra da FAISA)

Considerações Finais

A abertura dos arquivos sobre o período da Ditadura Militar no Brasil (1964-1985) possibilitou o crescimento tanto do número de trabalhos sobre essa temática quanto das informações sobre eventos e fatos já analisados por autores, desde o fim da ditadura. As diversas formas de resistência aos governos militares, registradas pelos órgãos de informação e segurança, passam a ter destaque nas narrativas sobre os eventos que marcaram o estado de exceção na história recente do Brasil. As análises desenvolvidas aqui são experiências primeiras de estudo sobre a ação do clero progressista tendo como base essa documentação da DOPS-MA.

Nesse cotidiano de repressão e violência, o clero progressista encabeçou as listas dos subversivos locais, motivo pelo qual sempre havia um agente de informação inserido nas missas, reuniões e mobilizações. Eles estiveram entre as principais preocupações dos órgãos de informação no Maranhão. Essa constatação não se deve somente a existência de uma série documental intitulada Entidades Religiosas (na qual a maior parte dos documentos versa sobre a Igreja Católica), mas pela intensa investigação às atividades da Igreja presentes em outros dossiês dentro do corpus documental.

Independente do meio utilizado pelos clérigos para a divulgação de ideias religiosas politizadas, oriundas da Teologia da Libertação do Concílio Vaticano II, a lógica era suspeitar de tudo aquilo que pudesse vir a ser mecanismo de difusão das ideias comunistas e de críticas ao regime.

Durante o período da Ditadura, o Maranhão foi palco de intensos e violentos conflitos na área rural e os militares temiam que o discurso de conscientização e o apoio dado pelos clérigos viessem a fortalecer um ideal de resistência política e formatassem guerrilhas rurais. As formas de atuação dos clérigos nesses conflitos podem ser situadas no campo da conscientização, da denúncia e do enfrentamento.

Na tentativa de proteger os lavradores, eleitos pela opção preferencial pelos pobres, o clero progressista acabou por reforçar as tensões existentes, na medida em que entrou em choque com os proprietários e grileiros, que tinham como seus aliados o poder econômico além do suporte da parcela conservadora da própria Igreja.

Cientes do desnivelamento de forças, a luta empreendida por padres, bispos e leigos era uma situação em que se buscava “apagar fogo com balde de gasolina”. As possibilidades de resistência contra as expulsões contavam, assim, apenas com o poder de organização e articulação dos próprios lavradores beneficiados com o trabalho pastoral dos clérigos e da organização das comunidades eclesiais de base nos locais onde a presença do catolicismo não contava com igrejas ou a presença fixa do padre.

Todos esses esforços não foram suficientes para conseguir solucionar o problema, que estava além das possibilidades da própria instituição católica. No entanto, a presença dos padres nas comunidades serviu minimamente como escudos ou como centralizadores das perseguições empreendidas tanto pelo poder público como por particulares e talvez tenha evitado que o número de mortes e despejos tivessem sido maiores.

Referências

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a Política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ALVES, Maria Helena Moreira. **Estado e Oposição no Brasil (1964-1984)** - Bauru/SP: Edusc, 2005.

ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**: notas sobre os aparelhos ideológicos de estado. Rio de Janeiro: edições Graal, 1985.

ARAÚJO, Maria Paula, FICO, Carlos e GRIN, Monica (org.). **Violência na História**: memória, trauma e reparação. Rio de Janeiro: Ponteio, 2012.

ASSELIN, Victor, **Grilagem**: Corrupção e violência em terras do Carajás. Imperatriz: Ed. Ética, 2009.

CLEMENS, Carolina. **É bom lembrar**: um pedacinho da história das CEB's no Maranhão. São Luís, Equipe provincial das CEB's, 1989.

FICO, Carlos. **Como eles agiam**: os subterrâneos da Ditadura Militar: espionagem e polícia política. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001.

_____. **O golpe de 64**: momentos decisivos. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2014.

MAGALHÃES, Marionilde Dias Brepohl de. **A lógica da suspeição**: sobre os aparelhos repressivos à época da ditadura militar no Brasil. Revista Brasileira de História, vol. 17, nº 34, 1997.

NERIS, Wheriston Silva. **Igreja e Missão**: religiosos e ação política no Brasil. Tese de doutorado apresentada ao programa de Pós-

Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Sergipe, para a obtenção do grau de Doutor, 2014.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. 4ª ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2009.

PINSKY, Carla Bassanezi, LUCA, Tânia Regina de. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2011.

PORTELA, Camila da Silva. **Entre a cruz e o fuzil**: uma análise das ações do clero católico no período da Ditadura Militar no Maranhão. Dissertação apresentada ao programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão, para a obtenção do grau de Mestre em História, 2015.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise de discurso**: princípios & procedimentos. 8ª ed. Campinas: Pontes, 2009.

RODRIGUES, Vicente Arruda Câmara. **Documentos (in)visíveis**: arquivos da Ditadura militar e acesso à informação em tempos de justiça de transição no Brasil. Aracaju: Edise, 2017.

ROMÃO, Lucília Maria de Sousa. A pedra, o pau e a pena: silêncio, formação discursiva e dizeres nas fichas do DEOPS. In: **Discurso & Sociedad**, vol. 4, n. 2, 2010, 234 a 256.

SERBIN, Kenneth. **Padres, Celibato e Conflito Social**: uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Diálogos na Sombra**: bispos e militares, tortura e justiça social na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

WEBER, M. **Metodologia das ciências sociais**, parte 1. 4. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora Estadual de Campinas, 2001.

Religião e política em Jacques Maritain: um estudo das suas produções no contexto da Segunda Guerra Mundial

Cristiane Escame de Oliveira¹

Notas sobre a articulação político-religiosa de Jacques Maritain em *Cristianismo e democracia*

De acordo com Instituto Jacques Maritain do Brasil², Jacques Maritain foi um filósofo francês, nascido em Paris no dia 18 de novembro de 1882. Teve por avô um conhecido advogado, acadêmico, ministro e homem político, Jules Favres de família culta, mas sem religião. Maritain casou-se com Raissa Oumançoff, sua companheira de estudos na Sorbonne, em 26 de novembro de 1904, ano da recepção de Jacques no concurso da agregação de filosofia. Foi professor na França, Canadá e EUA. Tornou-se embaixador do Vaticano durante 1945 a 1948. Faleceu em 28 de abril de 1973, em um contexto de oração, de silêncio, de contemplação.

De suas obras vastíssimas, pode-se citar: *Cristianismo e democracia* (1943) e *Os direitos do homem e a lei natural* (1943), onde, em conjunto com seus outros trabalhos, ele procura abordar um vasto leque temático: filosofia do conhecimento, política, metafísica, moral, educação, direitos humanos, fundamentos da democracia, arte e reflexões de ordem espiritual. Sobretudo, como já dito antes, é de

¹ Historiadora. Mestranda em História no programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Mato Grosso - Campus de Cuiabá, na linha de pesquisa: Territórios, Sociedades e Dimensões da Política. Desenvolve a pesquisa "Religião e política em Jacques Maritain: um estudo das suas produções no contexto da Segunda Guerra Mundial" sob orientação do professor Dr. Cândido Moreira Rodrigues. Possui a pesquisa de mestrado financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, CAPES. E-mail: escame.cristiane@gmail.com.

nosso interesse estudar a articulação entre três temas: religião, política e direitos humanos.

A obra *Cristianismo e democracia* publicada, pela primeira vez, em 1943, pela editora *La Maison Française*. A versão a ser trabalhada trata-se da 4ª edição, publicada em 1957 pela editora AGIR, no Rio de Janeiro. Essa edição foi traduzida por seu grande amigo e seguidor Alceu de Amoroso Lima – Tristão de Ataíde, o mesmo que também realizou a introdução da obra.

Segundo o Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro, Alceu Amoroso Lima³, também conhecido pelo pseudônimo literário Tristão de Ataíde, nasceu no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, no dia 11 de dezembro de 1893, filho de Manuel José de Amoroso Lima e de Camila da Silva Amoroso Lima. À frente do Centro Dom Vital, Alceu Amoroso Lima manteve a orientação política conservadora desenvolvida até então, passando gradativamente a assumir a posição ortodoxa de seu antecessor, baseada no sentimento da disciplina e da ordem.

Logo no início da década de 1940, Alceu Amoroso Lima começou a rever seus princípios filosóficos e políticos, retornando então gradativamente às suas concepções liberais anteriores à conversão. Na obra *Humanismo integral*, de Jacques Maritain, publicada nessa época, encontrou respostas às indagações que se fazia acerca das questões sociais, embora conservando ainda vacilações e incertezas próprias do processo de transformação a que se submetia.

Toma-se como referência Alceu Amoroso Lima para que seja destacado alguns pontos presentes nas introduções por ele realizadas

² Instituto Jaques Maritain do Brasil. Disponível em: <<http://maritain.org.br/biografia/>>. Acesso em: 3 abr. 2020.

³ VERBETE. In: CPDOC FGV. *Jonas de Moraes Correia Neto*. Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/correia-neto-jonas-de-morais>>. Acesso em: 18 ago. 2020.

nas duas obras de Maritain analisadas: *Cristianismo e democracia* e *Os direitos do homem e a lei natural*.

Em primeiro lugar, no prefácio feito por Alceu Amoroso Lima na obra *Cristianismo e democracia* pode-se encontrar o que o livro representa para a democracia em termos gerais e o que ela significa mediante o Totalitarismo que se faz presente no contexto em que a introdução está inserida. Segundo Lima:

A grandeza deste pequeno livro é justamente mostrar o que o Cristianismo representa para a verdadeira democracia, fornecendo-lhe as suas raízes autênticas. E, por outro lado, o que a democracia, neste século, pode representar para o Cristianismo, como instrumento político de defesa da Liberdade contra a perpetuação do Totalitarismo, sob outras máscaras, sobretudo a comunista, e como meio de organização de uma nova cristandade, em que os valores essenciais sejam preservados para que haja mais justiça entre os homens na sociedade futura (LIMA, 1945, p. 10).

Alceu Amoroso Lima também pontua os problemas que motivaram Jacques Maritain a escrever o livro, sendo eles a incógnita da restauração de uma democracia digna quanto o papel do Cristianismo nessa restauração. Ou conforme a citação abaixo:

Tanto o problema da restauração da dignidade da democracia na Ordem Nova do mundo - que são dois pontos capitais

deste admirável livrinho e os dois polos de uma paz que não seja a derrota - tanto um como outro magistralmente tratados nesta obra do filósofo, cujo espírito de sacrifício acaba de ser posto à prova, de modo definitivo, na aceitação recente da embaixada francesa junto a Santa Fé onde aliás poderá prestar imensos serviços a toda a Cristandade (LIMA, 1945, p. 11).

Alceu Amoroso Lima desenvolve a problemática da restauração da ordem, que aparece em voga nos escritos de Maritain, pontuando a necessidade da análise desse assunto dado o contexto em que estão inseridos. Em suas palavras:

O primeiro problema, o da restauração da dignidade da democracia, tem sido realmente a obra máxima de Maritain, depois da restauração do tomismo no pensamento moderno e da defesa da independência da Estética, em face dos escravizadores da Arte à Ética e aos rígidos padrões clássicos. Muitos da nossa geração rejeitamos em tempo, a democracia por ser ela ou pelo menos se ter tornados exclusivamente o setor político da Burguesia, a máscara da hipocrisia política de que ela se revestia para “fazer crer ao povo que ele governa”, segundo o conceito de Louis Latzarus (LIMA, 1945, p. 11).

Alceu Amoroso Lima contempla a obra de Maritain frisando a importância dos seus escritos para a Cristandade e para a Filosofia. Lima também elogia a forma que Maritain relaciona a necessidade de fundamentos evangélicos para a restauração de uma democracia digna. Conforme evidenciamos:

A obra definitiva de Maritain foi, à luz dos princípios religiosos e filosóficos mais puros da Igreja Católica, ter mostrado a veracidade da sentença bergsoniana, de que “a democracia è de essência evangélica”. Eis por que é em Maritain que vamos procurar os fundamentos metafísicos indispensáveis para uma restauração da dignidade da democracia, que deixa assim de ser, quando bem entendida e aplicada, a defesa de uma classe moribunda, para se tornar a garantia dos próprios direitos do Homem, contra toda opressão econômica e política, na sociedade (LIMA, 1945, p. 12).

O livro *Cristianismo e democracia* foi escrito em 1942 e publicado em 1943, elaborado no exílio quando os destinos da guerra ainda estavam muito duvidosos e a vitória do totalitarismo nacionalista encabeçado pela Alemanha ainda era extremamente provável. A obra contém oito capítulos que abordam o que Maritain pretende que o cristianismo represente para a uma verdadeira democracia, na base da qual ele constituiria as suas raízes autênticas. E, por outro lado, o que a democracia nesse século pode representar para o Cristianismo, como instrumento político em que os valores essenciais sejam preservados para que haja mais justiça entre os

homens na sociedade futura. Para Maritain: “Seu propósito é indicar a direção na qual acreditamos dever marchar e não fixar os pousos ou conjecturar a época em que essa caminhada vencerá os obstáculos do caminho” (1943, p. 23).

Em primeiro lugar, é importante compreendermos o que o autor define como democracia, para mais adiante, abordarmos a relação que ele estabelece entre o poder democrático e a cristandade. Para Maritain, razão e justiça se alinham sob um “fermento cristão”:

Isso não quer dizer que a democracia não seja um esforço contrário à natureza, mas um esforço para levantar de novo a natureza, um esforço ligado aos desenvolvimentos da razão e da justiça e que deve realizar-se na história sob a influência do fermento cristão; um esforço que exige a sublevação da natureza e da ordem temporal em sua própria ordem, na ordem do movimento da civilização, pela atuação desse fermento (MARITAIN, 1943, p. 76).

Para compreendermos um pouco mais acerca da democracia em Maritain, citaremos o artigo *A democracia na obra de Jacques Maritain e sua recepção pelos círculos católicos brasileiros* de Lorena Madruga Monteiro e André Drumond⁴ em que é possível identificarmos a definição de democracia em 3 formas.

A primeira definição possuindo teor de justiça social onde são fundamentais as condições necessárias e essenciais para a vida das classes operárias. A segunda definição parte de sua reinterpretação do

tomismo, sendo a democracia um regime ou uma forma perniciosa de governo entre a Aristocracia e a Oligarquia, portanto, uma forma de governo misto. A terceira definição reside em uma crítica à democracia de Rousseau, na ideia de Poder Soberano, a qual Maritain definia como um mito religioso da Democracia.

Segundo os autores, a Nova Cristandade proposta por Jacques Maritain advém não só da crise do capitalismo como também da seguida ascensão do totalitarismo europeu. Dessa forma, Maritain propõe uma nova democracia onde é possível estabelecer uma relação entre a cristandade e sociedade de maneira que a religião não adentre no campo político, como abordaremos mais adiante. Nas palavras dos autores:

O modelo maritaniano de Nova Cristandade está inserido, sobretudo, frente à crise do capitalismo, gerado com a queda da Bolsa de Nova Iorque, em 1929, a expansão dos regimes totalitários na Europa (fascismo, nazismo, stalinismo), as democracias liberais do entre-guerras (que ele chama de burguesas), etc. Dado esse contexto, seu modelo de ordem social objetivou, de modo geral, estabelecer um diálogo da Igreja com a civilização moderna, inclusive com o liberalismo (no caso a democracia) e, em certos aspectos com o comunismo (MONTEIRO; DRUMOND, 2011, p. 57).

Sobre o conceito de Nova Cristandade presente em Maritain, recorreremos também, ao artigo *Da Ação Francesa ao humanismo integral*:

⁴ MONTEIRO, DRUMOND, 2011, p. 57.

o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940 do historiador Cândido M. Rodrigues, no qual ele sintetiza as principais reflexões construídas por Maritain entre 1920 e 1940.

Para Maritain, na Nova Cristandade a religião deveria ter papel fundamental na formação da sociedade de forma a auxiliar práticas intelectuais e espirituais dos cidadãos. Ou conforme abaixo:

Na realidade, Maritain desejava uma sociedade denominada por ele como nova cristandade, pautada num ideal de civilização supracultural, em oposição ao modelo da Idade Média. Nesta civilização, o cristianismo e os cristãos teriam papéis centrais: o primeiro penetrando a fundo na sociedade, com vistas a vivificar a cultura e os cristãos cumprindo a missão de formarem-se intelectual e espiritualmente para auxiliar a colocar no plano da prática as “justas noções culturais, filosóficas e sociais, políticas, econômicas e artísticas” (MARITAIN, 1930, p.48-49). Há uma diferença entre a visão de Jacques Maritain e a dos conservadores contra-revolucionários no que diz respeito a Idade Média (RODRIGUES, 2009, p. 9).

A princípio, podemos notar a articulação citada pelo autor onde a cristandade se faz imprescindível para o desenvolvimento da democracia, uma vez que, o “fermento cristão” age como uma “inspiração heroica”. Ou, conforme abaixo:

O estado de espírito democrático não só provém da inspiração evangélica, mas ainda não pode sem ela subsistir [...] é preciso uma inspiração heroica e uma crença heroica que fortaleçam e vivifiquem a razão e que não foi outro senão Jesus de Nazaré que inseriu no mundo (MARITAIN, 1943, p. 70).

Em Maritain, é possível notarmos a presença de uma paixão e de razão que guiam e fomentam a democracia, segundo ele, baseados na própria fé divina:

Eis por que disse acima que o impulso democrático surgiu na história, como uma manifestação temporal da inspiração evangélica. [...] A democracia, o respeito à pessoa humana, a liberdade, a boa-fé internacional têm na religião seu mais sólido fundamento e fornecem à religião suas melhores garantias (MARITAIN, 1943, p. 68).

Sob esse viés, notamos a presença recorrente do cristianismo para a formação de certos princípios que, segundo Jacques Maritain, são de suma importância para a sobrevivência da democracia. Maritain defende ainda a presença de princípios evangélicos na vida cotidiana, por ele referida como profana. O autor sinaliza:

Compreenderemos, sobretudo que, mais do que nunca, e tendo em mente diminuir tanto quanto possível e pouco a pouco eliminar

essas funções subsidiárias da força, tem a democracia necessidade do fermento evangélico para se realizar e para subsistir. O advento duradouro do estado de espírito democrático e da filosofia democrática da vida exige que as energias evangélicas penetrem a existência profana, domem o irracional pela razão e se incorporem ao dinamismo vital das tendências e dos instintos da natureza para formar e fixar nas profundezas do inconsciente os reflexos, os costumes e as virtudes sem as quais a inteligência que dirige a ação oscila ao sopro de qualquer vento e o egoísmo arrasador prevalece no homem (MARITAIN, 1943, p. 72).

Sobre o contexto em que Maritain está inserido, citamos novamente o artigo de Monteiro e Drumond notando a importância de analisarmos Jacques Maritain em seu contexto histórico, afim de compreendemos que seus pensamentos foram fomentados por suas práticas religiosas, intelectuais e política.

Os conceitos de Maritain devem ser analisados em relação ao seu contexto histórico onde, conseqüentemente, seus pensamentos críticos estão inseridos. Monteiro e Drumond nos alertam para a importância de recorrermos ao contexto no qual Jacques Maritain está inserido para interpretarmos seus escritos. Motivado por seu contexto histórico, Jacques Maritain fomenta tais pensamentos como alternativa aos regimes totalitários em expansão na Europa. Ou conforme a citação:

É preciso compreender os textos como respostas a questões colocadas em sua época, isto é, como tentativas de contribuir em um determinado ambiente intelectual e linguístico. Assim, faz-se de primeira grandeza a retomada e identificação do que os autores pretendiam fazer ao escreverem o que escreveram - sua intenção, por assim dizer (MONTEIRO; DRUMOND, 2011, p. 49).

Na passagem abaixo fica visível a posição de Jacques Maritain sobre a articulação político-religiosa, diante do momento pelo qual ela considera estar o mundo sendo afetado por uma crise de civilização:

Mas o que importa à vida política do mundo e à solução da crise da civilização não é de modo algum pretender que o cristianismo, estaria ligado à democracia e que a fé cristã obrigaria cada fiel a ser democrata; é verificar que a democracia está ligada ao cristianismo, e que o impulso democrático surgiu na história humana como uma manifestação temporal da inspiração evangélica (MARITAIN, 1943, p. 45).

Desta forma, como citado no artigo de Aline Coutrot, é possível relacionarmos os questionamentos apontados mediante a finalidade em que o religioso, sobretudo o cristianismo, pode interessar e posteriormente influenciar a política, tendo em vista a

relação entre religião e política que se articula dentro da sociedade nos escritos de Maritain.

Um aprofundamento do pensamento religioso engendra novos modos de presença na sociedade, sem contar as remanescências e as permanências. A religião continua a manter relações com a política, amplia mesmo seu campo de intervenção e diversifica suas formas de ação, de tal forma que o assunto é de grande atualidade (COUTROT, 2003, p. 335).

Esta articulação feita pelo autor deve ser entendida em seu contexto histórico uma vez que ele propõe uma solução para o cenário em que está inserido. Assim, nesse trecho, podemos obter um breve panorama desse contexto, nas palavras de Maritain um momento de se pensar o sentido da guerra e, após o seu fim, a retração dos nacionalismos a fim de favorecer a criação de uma comunidade internacional:

É indispensável compreender que o sentido da guerra atual não é apenas terminar de uma vez por todas com o fascismo, o racismo, o militarismo, mas ainda empreender decididamente a lenta e difícil construção de um mundo em que o temor e a miséria já não pesem sobre os indivíduos e sobre os povos, onde os nacionalismos cegamente reivindicadores cederão o lugar a uma comunidade internacional organizada,

onde a opressão e a exploração do homem pelo homem serão abolidas, e onde cada qual poderá participar da herança comum da civilização para viver uma vida realmente humana (MARITAIN, 1943, p. 43).

As contribuições de Aline Coutrot são aqui retomadas como referências para a compreensão das articulações entre religião e política e dos meios pelos quais os elementos religiosos têm influência decisiva, seja na formação de uma cultura política ou nas escolhas políticas das pessoas. Mais ainda, por este meio podemos entender melhor como Jacques Maritain, um filósofo católico, pôde construir os seus escritos dialogando sobre religião e política e por meio deles estabelecer um amplo campo de influência para a sociedade francesa da época.

Podemos recorrer a Pierre Bourdieu, particularmente, as suas conceituações sobre campo político e campo religioso, onde ele nos demonstra que a política se articula com a religião criando uma relação de interdependência.

Ainda sobre a guerra que Maritain está presenciando, Bourdieu aponta que as lições desse deveriam servir para colocar em evidência o que considerava ser o núcleo da democracia: o amor fraterno e a dignidade espiritual da pessoa humana.

O sangue de tantos homens não está sendo derramado para impor todos os povos a forma de governo democrático. Está sendo derramado para que prevaleça em todos essa consciência da vocação da nossa espécie para realizar, em sua vida temporal, a lei de amor

fraterno e a dignidade espiritual da pessoa humana, que é a alma da democracia (MARITAIN, 1943, p. 44).

E deste modo, avançando em nossa análise, observamos que Maritain nos aponta os fatores do liberalismo individualista que prejudicam a construção de uma democracia ideal. Segundo Maritain:

O erro do liberalismo individualista fora negar em princípio, sob pretexto de que ninguém deve “obedecer senão a si próprio”, todo direito real de direção aos eleitos do povo. Tornavam-se estes então detentores de um poder sem autoridade, e no próprio instante em que governavam o povo deviam fazer crer-lhe que não passavam de seus instrumentos passivos. Na realidade, recebem eles sua função do povo e devem governar em comunhão com ele, mas desfrutam de uma autoridade verdadeira nos limites de suas funções (MARITAIN, 1943, p. 82).

Mediante a problemática levantada pelo autor, o mesmo nos permite a projeção de possíveis cenários do pós-guerra diante do que seriam as necessidades prementes de combate aos privilégios e aos interesses econômicos.

Uma vez abatido o império pagão, não serão varridas de uma vez só sua podridão de nihilismo moral, de brutalidade sadista e de

ideias delirantes, nem tampouco os ódios irremissíveis que ele tenha despertado ou os imensos destroços que seus lacaios em fuga tenham abandonado pelas estradas. Será também preciso enfrentar os velhos interesses e os velhos privilégios econômicos encarniçados por toda parte em se defenderem. Será preciso enfrentar as velhas ambições e os velhos erros ciosos ainda de sua vida parasitária junto às democracias, como será preciso enfrentar os novos riscos emanados dos instintos nacionais tensos, e das cegas reivindicações de prestígio, ou nascidos do desejo de aproveitarem da desgraça dos homens para um pacto de lucros e para hegemonia do alto comércio, ou provindas das quimeras dos ignorantes que desejaram refazer o mapa do mundo segundo os princípios da geopolítica e organizar ‘racionalmente’ o universo sem saber que o homem tem uma alma (MARITAIN, 1943, p. 82).

Assim, podemos concluir que para Maritain não seria fácil o nascimento de uma nova democracia no pós-guerra. Para ele:

Mesmo a guerra mais justa é uma crise de desintoxicação que pode arruinar-se. É preciso acabar de queimar os venenos de antes da guerra, e eliminar aqueles que a própria guerra tenha produzido. A operação

interessa em profundidade todas as estruturas da civilização em extensão do mundo inteiro (MARITAIN, 1943, p. 83).

Filosofia política de Jacques Maritain, pluralidade e direitos humanos em *Os direitos do homem e a lei natural*.

A obra *Os direitos do homem e a lei natural*, publicada pela primeira vez em 1943 pela editora *French & European Pubns*. A nossa versão a ser trabalhada trata-se da 3ª edição, publicada em 1967, pela editora José Olympio, no Rio de Janeiro. Essa edição foi traduzida pelo professor, crítico literário e ensaísta brasileiro Afrânio Coutinho e tem a introdução de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Ataíde).

O livro *Os direitos do homem e a lei natural* foi escrito em 1943, elaborado durante a Segunda Grande Guerra, quando ainda era duvidoso o destino da civilização ameaçada pela possível vitória do totalitarismo nazista. A obra contém dois capítulos divididos em vinte tópicos que abordam o problema das relações entre o Homem e o Estado e entre a Pessoa Humana e a Comunidade política. Ou, como sinaliza Alceu Amoroso Lima na introdução da obra, acerca do pensamento sobre a pessoa/indivíduo/coletividade dentro dos escritos de Maritain:

E esses termos não são, de modo algum, exclusivos ou subordinativos de um termo ao outro - nem da pessoa à comunidade, nem da Comunidade à pessoa - mas num jogo de relações recíprocas, que Maritain procurou, muito sabiamente, situar na reciprocidade hierárquica entre os dois conceitos de pessoa e de indivíduo, que permitem colocar, em termos relativos, e

não absolutos e de exclusão ou preponderância absoluta de um sobre o outro, tanto a pessoa humana como a coletividade, tanto o homem, com seus direitos, como o Estado, representante da comunidade, também com seus direitos (LIMA, 1967, p. 11).

Também no prefácio, Alceu Amoroso Lima cita a inspiração tomista de Maritain e pontua a importância da atualização dos princípios humanos tendo como base evangélica a Criação, havendo assim, uma contemplação ao indivíduo humano. Em suas palavras:

Quando Maritain operou - a pedido do Papa Pio XI, alarmado com a extensão do Fascismo e do Nazismo e de sua filosofia política totalitária -, sua baldeação, não total mas considerável, da filosofia pura para a filosofia política, sua grande preocupação foi atualizar os grandes princípios, aparentemente contraditórios, da filosofia política aristotélico-platônica, com o princípio tomista fundamental da primazia da pessoa humana, como sendo o elemento mais perfeito da Criação. Esse princípio tomista derivava aliás, diretamente, da grande revolução, essa realmente total mas não totalitária, trazida pelo Cristianismo, da importância substancial do ser humano, em si, e do seu destino sobrenatural e imortal (LIMA, 1967, p. 10).

Alceu Amoroso Lima cita a relação feita por Maritain entre a pessoa humana e a sociedade política, ele pontua que essa ligação feita foi bem-sucedida uma vez que nos permite analisar os dois conceitos (indivíduo e coletivo) de maneira ampla sem excluir ou se ater somente a um. Conforme a citação abaixo:

E desde o “humanismo integral” seus livros de filosofia política vem procurando colocar o problema das relações entre o homem e o estado (título de um dos seus livros mais esclarecedores sobre o tema) e entre a Pessoa Humana e a Comunidade política, nos seus devidos termos. E esses termos não são de modo algum exclusivos ou subordinativos de um termo ao outro - nem da pessoa à comunidade, nem da comunidade à pessoa - mas um jogo de relações recíprocas, que Maritain procurou, muito sabiamente, situar na reciprocidade hierárquica entre os dois conceitos de pessoa e de indivíduo, que permitem colocar, em termos relativos e não absolutos e de exclusão ou preponderância absoluta de um sobre o outro, tanto a Pessoa humana como a Coletividade, tanto o Homem, com seus direitos, como o Estado, representante da comunidade também com seus direitos (LIMA, 1967, p. 11).

A princípio é importante apresentarmos as reflexões propostas por Jacques Maritain ao longo da obra, especialmente, aquelas que possuem como objetivo incitar os leitores a colocarem em dia suas ideias sobre uma questão fundamental da filosofia política: a que diz respeito às relações entre a pessoa e a sociedade, e aos direitos da pessoa humana.

Para compreendermos os problemas filosóficos levantados acerca da individualidade e personalidade, é necessário esclarecermos a noção de pessoa para o autor, a fim de caracterizar sumariamente as relações entre a pessoa humana e a sociedade.

Para Maritain, o homem é um indivíduo que não existe apenas de maneira física, havendo nele uma existência mais rica e mais elevada, que o faz existir em conhecimento e amor. Assim, diante da definição de pessoa feita pelo autor, podemos concluir que o espírito é a raiz da personalidade e de algum modo a parte de um todo:

O que dizer, em termos filosóficos, que na carne e osso do homem há uma alma que é um espírito e que vale mais do que todo o universo material. A pessoa humana, por mais dependente que seja dos menores acidentes da matéria, existe em virtude da própria existência de sua alma, que domina o tempo e a morte. É o espírito que é a raiz da personalidade (MARITAIN, 1967, p. 17).

Após colocarmos a noção de pessoa humana proposta por Maritain, partimos para a identificação da pessoa humana em relação a sociedade. O autor pontua que a própria natureza humana tende para a vida social e para a comunhão uma vez que a necessidade

dessas relações não é restrita apenas às dependências da vida material, intelectual e moral. Se estendem também à sociedade, em razão da generosidade radical inscrita no próprio ser da pessoa, e por ser espírito aberto às comunicações da inteligência e do amor.

Jacques Maritain sinaliza de maneira absoluta que o indivíduo não pode estar só, exigindo a relação com outras pessoas, estendendo-se também para uma sociedade política:

Assim, a sociedade forma-se como algo exigido pela natureza, e (dado que esta natureza é a natureza humana) como uma obra efetuada por um trabalho da razão e da vontade, e livremente consentida. O homem é um animal político, quer dizer, a pessoa humana exige a vida política, a vida em sociedade, e não somente quanto à sociedade familiar, mas também quanto à sociedade civil. E a cidade, tanto quanto merece este nome, é uma sociedade de pessoas humanas (MARITAIN, 1967, p. 19).

Dessa forma, o homem e a sociedade são conectados um ao outro, mas divergem segundo suas diferenças, pois o indivíduo encontra-se subordinado a sociedade e o grupo não atinge sua finalidade. Para Maritain, este conflito é algo natural e inevitável possuindo uma solução dinâmica:

Se estas coisas forem bem compreendidas, compreender-se-á também que, de um lado, a vida em sociedade é natural à pessoa humana, e que, doutro lado, haverá sempre

- porque a pessoa como tal é uma raiz de independência - uma tensão entre a pessoa e a sociedade. Este paradoxo, esta tensão, este conflito são também algo de natural e inevitável. Sua solução não é estática, mas dinâmica, provoca um movimento e efetua-se em um movimento (MARITAIN, 1967, p. 28).

Segundo Jacques Maritain, há 4 características presentes em uma sociedade de homens livres. A primeira seria a *personalista*, porque todas as pessoas presentes na sociedade, por mais indigentes que sejam, possuem uma raiz de independência e aspiram a atingir graus cada vez mais elevados de independência. A segunda seria denominada *comunitária* porque reconhece que a pessoa tende naturalmente para a sociedade e para a comunhão, em particular para a sociedade política. Em terceiro lugar estaria a concepção *pluralista* que compreende que o desenvolvimento da pessoa humana reclama normalmente uma pluralidade de comunidades autônomas, com seus direitos, suas liberdades e sua autoridade próprias. E por último, a concepção teísta ou *cristã* que consiste na compreensão de que as correntes liberdade e fraternidade abertas pelo Evangelho são a energia interna de que a civilização necessita para atingir sua plena realização. Desta maneira, segundo Maritain, a sociedade civil é organicamente ligada a religião e não faz senão voltar-se conscientemente para a fonte de seu ser, invocando a existência divina e o nome divino.

Inserido no contexto de guerra, Jacques Maritain adverte-nos que o mundo não é mais compatível com a neutralidade, e os Estados são obrigados a escolher se são pró ou contra o Evangelho, ou seja, formados pelo espírito totalitário ou pelo espírito cristão. Maritain

define a sociedade política vital sendo substancialmente cristã com as seguintes características:

Uma sociedade política vital e realmente cristã seria cristã em virtude do próprio espírito que a anima e que dá forma a suas estruturas, isto é, seria evangelicamente cristã. [...] Não seria em virtude de um sistema de privilégios e de meios de opressão externa e de pressão mas sim em virtude das forças internas desenvolvidas no seio do povo e dele emanado; em virtude do devotamento e do oferecimento dos homens, que se poriam ao serviço da obra comum e cuja autoridade moral seria livremente aceita em virtude das instituições, dos hábitos e costumes, que tal sociedade política poderia ser chamada de cristã não em suas aparências, mas em sua substância (MARITAIN, 1943, p. 33).

Na perspectiva enunciada por Aline Coutrot em *Religião e política*, é possível refletirmos acerca dos questionamentos apontados por Jacques Maritain mediante a finalidade em que o religioso, sobretudo o cristianismo, pode interessar e posteriormente influenciar à história do político.

Segundo Aline Coutrot (2003, p. 334): “Se considerarmos que a religião e política são distintas, é preciso então pesquisar as mediações que estabeleceriam entre elas relações de interdependência. Da natureza e da amplitude destas decorrerá o interesse que lhes devotará a história do político”.

A tese que Aline Coutrot levanta se baseia no fundamento de que todas as mediações (político-religiosas) residirem no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas, que, conseqüentemente, são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. A esfera religiosa cristã busca durante toda a vida pregar uma moral individual e coletiva proferindo julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fieis se submeter a eles.

Aline Coutrot argumenta que a relação entre religião e política também se estabelece uma vez que a religião vivida no seio das Igrejas cristãs se inscreve em manifestações coletivas que marcam, às vezes, os grandes ritos de passagem, que são portadoras de um conteúdo cultural e agentes de socialização (COUTROT, 2003, p. 334).

Maritain também discute acerca dessa relação entre religião e política e nos alerta para o perigo da formação de ditaduras de tipo totalitário-clerical causadas por uma corrupção religiosa, piores do que a perseguição em si. Assim, o autor pontua essa diferenciação da sociedade política com a sociedade cristã e destaca a necessidade da igualdade de direitos na sociedade política para além das escolhas religiosas:

Por isto mesmo que a sociedade política diferenciou mais perfeitamente sua esfera própria e seu objeto temporal, reúne de fato em seu bem comum temporal homens pertencentes a famílias religiosas diferentes, tornou-se necessário que no plano temporal o princípio da igualdade dos direitos se

aplique a estas diferentes famílias. Há um só bem comum temporal, o da sociedade política, do mesmo modo que há um bem comum sobrenatural, o do reino de Deus, que é supra político. Introduzir na sociedade política um bem comum particular que seria o bem comum temporal dos fiéis de uma religião, mesmo que fosse da verdadeira religião, e que reclamaria para eles uma situação privilegiada no Estado, seria introduzir um princípio de divisão na sociedade política e faltar dessa maneira ao bem comum temporal (MARITAIN, 1967, p. 34).

Segundo Rodrigues, existia a preponderância do espiritual sobre o temporal e o exemplo disso residia no fato do homem agir, ao mesmo tempo, como membro da sociedade civil e estar sob o poder da luz divina (MARITAIN, 1942, p. 94-95; p. 284, apud RODRIGUES, 2009, p. 12).

É importante compreendermos o lugar da religião dentro do humanismo posto por Maritain, segundo ele os planos espiritual e temporal se divergiam, mas não se separavam. Assim como Rodrigues aponta na citação abaixo:

Para Maritain, tanto a Igreja como o catolicismo, eram coisas essencialmente sobrenaturais e supra-culturais, cujo fim era a vida eterna. No momento de 1930, Maritain desejava que os jovens se preparassem para a ação, mas não no

âmbito da formação de um partido político
(RODRIGUES, 2009, p. 12).

É possível estabelecermos uma relação com a obra *A cultura política* de Serge Berstein onde notamos que a noção de cultura política, exposta nos escritos de Maritain, é complexa, se tratando de uma espécie de código e de um conjunto de referentes, formalizados no seio de um partido ou, mais largamente, difundidos no seio de uma família ou de uma tradição políticas.

Desta definição, Berstein lança dois pontos fundamentais: por um lado, a importância do papel das representações na definição de uma cultura política, que faz dela outra coisa que não uma ideologia ou um conjunto de tradições; e, por outro lado o caráter plural das culturas políticas num dado momento da história e num dado país. (BERSTEIN, 1998, p. 350)

Como esboçado anteriormente e conforme as ideias de Berstein, ao que tudo indica, Maritain manifesta em seus escritos os referentes de uma cultura política católica em franca elaboração no período, caracterizada, por exemplo, por elementos como: pessoa humana; comunidade política civil livre (personalista, comunitária, pluralista e cristã); defesa do humanismo; defesa do direitos das pessoas; defesa da igualdade e da justiça; crítica ao nacionalismo nazista; a defesa de uma nova democracia baseada nos direitos da pessoa humana, da pessoa cívica e da pessoal social/operária; a ideia de civilização agonizante.

As considerações que Maritain desenvolve expõem outra série de características próprias a uma concepção por ele considerada verdadeiramente humanista da sociedade. Esta concepção afirma o movimento progressivo da humanidade, não como um movimento automático e necessário, mas como um movimento contrariado adquirido ao preço de uma tensão heroica das energias espirituais e

das energias físicas. Ela reconhece a justiça e a amizade cívica como os fundamentos essenciais dessa comunidade de pessoas humanas que é a sociedade política; e em consequência insiste também sobre o papel fundamental da igualdade, não somente da igualdade de natureza, que está na raiz, mas da igualdade a conquistar como um fruto da justiça e como um fruto do bem comum revertido sobre todos.

Para Maritain, a obra política é essencialmente uma obra de civilização e de cultura. São as aspirações íntimas e essenciais da pessoa humana que iluminam e descobrem a natureza dessa obra, e a mais profunda aspiração da pessoa é a liberdade de expansão.

Dessa forma, o autor define essa sociedade política como destinada a desenvolver condições de vida comum que, procurando em primeiro lugar o bem, o vigor e a paz do todo, ajudam positivamente cada pessoa na conquista desta liberdade de expansão. Mas o que seria essa liberdade de expansão? Para Maritain, nada mais é do que a floração da vida moral e racional dessas atividades interiores que são as virtudes intelectuais e morais.

Portanto, para Maritain, a palavra democracia tem dado lugar a confusões e mal-entendidos que abrem espaço para o desejo de encontrar uma nova palavra para designar o ideal de uma comunidade de homens livres. Segundo o autor, o que importa sobretudo é reencontrar o valor inteligível autêntico das palavras carregadas de grandes esperanças humanas e a convicção fundada sobre a verdade.

Afirmemos que a filosofia política cujos traços acabei de esboçar, a filosofia política humanista, e o regime a que acabo de referir-me, um regime republicano conforme ao espírito dessa filosofia, e realizando suas exigências de maneira proporcionada às

condições e possibilidades dessa época, definem ao nosso ver a “nova democracia” que se prepara no seio da presente agonia (MARITAIN, 1967, p. 54).

Antes de abordarmos os direitos humanos para Jacques Maritain, é importante entendermos o que é um dos principais princípios para as leis humanas, nesse caso, a lei natural. De acordo com Maritain, a lei natural não é uma lei escrita. Os homens a conhecem mais ou menos dificilmente, e em graus variados, arriscando-se ao erro. O único conhecimento prático que todos os homens têm de forma natural e infalivelmente em comum, é que é necessário fazer o bem e evitar o mal.

De fato, este é apenas o princípio da lei natural. A lei natural é o conjunto das coisas que se devem e que não se devem fazer, dele decorrentes de uma maneira necessária e pelo fato somente de que o homem é homem, abstraindo de qualquer outra consideração.

Para Maritain, a lei natural só se desenvolverá perfeitamente quando o Evangelho estiver presente em toda sociedade humana, conforme dito abaixo:

O conhecimento que nossa própria consciência moral tem desta lei é sem dúvida ainda imperfeito, e é provável que se desenvolverá e se afinará tanto quanto dure a humanidade. Quando o Evangelho tiver penetrado até o fundo da substância humana é que o direito natural aparecerá em sua flor e perfeição (MARITAIN, 1967, p. 62).

Considerações finais

Desta forma, Maritain estabelece uma ligação entre a lei natural e os direitos humanos. Ele afirma que a verdadeira filosofia dos direitos da pessoa humana repousa sobre a ideia da lei natural, uma vez que a lei natural nos prescreve nossos deveres mais fundamentais. Por isso, segundo o autor, nós fazemos parte da ordem universal, dependendo das leis e regulações do cosmo e da imensa família das naturezas criadas (em suma, da ordem da sabedoria criadora); e, ao mesmo tempo, por isso que temos o privilégio de ser espíritos, é que possuímos direitos em face dos outros homens e de toda assembleia das criaturas (MARITAIN, 1967, p. 63).

Segundo Rodrigues⁵, Maritain defendia a ideia de que a justiça, a humanidade e o amor ao próximo seriam partes fundamentalmente decisivas na constituição da estrutura que regeria a nova sociedade política e econômica. Já por outro lado, a deslealdade, a traição, a opressão e a riqueza deveriam ser compreendidas como atitudes que operavam política e economicamente mal pois destruíam a santidade do corpo social.

Desta forma, para Maritain, o dever dos homens se formava em busca do restabelecimento da cristandade na sociedade para o avanço dos âmbitos políticos, econômicos e sociais. Conforme a citação:

Então, sob sua ótica, cabia aos homens, como um dever de justiça, denunciar e lutar para mudar a situação e restabelecer a concepção cristã como dominante espiritual da sociedade. Esse aperfeiçoamento político, econômico e social do mundo contemporâneo deveria ser buscado, em

resumo, não de acordo com o ideal medieval do Santo Império, mas sim, ao estilo novo e menos unitário onde uma ação moral e espiritual da Igreja presidisse, em suas palavras, “à l’ordre temporel d’une multitude de peuples politiquement et culturellement hétérogènes, et dont les diversités religieuses⁶” estivessem presentes (MARITAIN, 1930, p. 42-48, apud RODRIGUES, 2009, p. 8).

Em Eric Hobsbawm, podemos notar a presença da temática direitos humanos presentes naquela época. Para Hobsbawm, de todos os fatos da Era da Catástrofe, os sobreviventes do século XIX ficaram talvez mais chocados com o colapso dos valores e instituições da civilização liberal cujo progresso seu século tivera como certo, pelo menos nas partes “avançadas” e “em avanço” do mundo. Esses valores eram a desconfiança da ditadura e do governo absoluto; o compromisso com um governo constitucional com ou sob governos e assembleias representativas livremente eleitos, que garantissem o domínio da lei; e um conjunto aceito de direitos e liberdades dos cidadãos, incluindo a liberdade de expressão, publicação e reunião.

O Estado e a sociedade deviam ser informados pelos valores da razão, do debate público, da educação, da ciência e da capacidade de melhoria (embora não necessariamente de perfeição) da condição humana. Esses valores, parecia claro, tinham feito progresso durante todo o século, e estavam destinados a avançar ainda mais (HOBSBAWM, 1995, p. 91).

⁵ 2009, p. 8.

⁶ “[...] à ordem temporal de uma multidão de povos política e culturalmente heterogêneos, e cujas diversidades religiosas [...]”. Tradução nossa.

Para Jacques Maritain, a consciência da dignidade da pessoa e dos direitos da pessoa esteve implícita na antiguidade pagã sendo o Evangelho o responsável pela tomada de consciência do indivíduo como pessoa, ou conforme:

Foi a mensagem evangélica que, subitamente, chamou a si essa consciência, sob uma forma divina e transcendente, revelando aos homens que eles têm por missão ser filhos e herdeiros de Deus, no reino de Deus. Sob o impulso evangélico, o mesmo acordar devia propagar-se pouco a pouco, no que diz respeito às exigências do próprio direito natural, no domínio da vida do homem na terra e na cidade terrestre (MARITAIN, 1967, p. 65).

Por fim, Jacques Maritain trata especificamente sobre os direitos que cabem à pessoa humana, à pessoa cívica e à pessoa operária.

Os direitos da pessoa humana se resumem ao direito de cada ser humano ser tratado como pessoa, não como uma coisa, possuindo fundamentalmente o direito à existência, à liberdade pessoal, à busca da perfeição da vida eterna, o direito de seguir uma vocação religiosa, de contrair matrimônio, entre outros.

Os direitos da pessoa cívica se fomentam através do direito de cada cidadão poder participar ativamente da vida política. Inclui também o direito de liberdade de expressão, igualdade política e direito igual de cada cidadão à sua segurança e às suas liberdades no Estado.

E por último, *os direitos da pessoa social/operária* correspondem ao direito de escolher livremente seu trabalho, usufruir gratuitamente segundo as possibilidades da comunidade, os benefícios elementares, materiais e espirituais, da civilização.

Preliminarmente, ao estudarmos as obras de Jacques Maritain procuramos compreender a construção de um pensamento diretamente ligado à fundamentação do conceito de democracia cristã na França. Para tal trabalhamos com o objetivo de estudar as formulações de Jacques Maritain sobre a relação entre catolicismo e democracia e avançamos para também, para a identificação das suas contribuições a respeito do papel do Estado na sociedade diante da pluralidade e dos direitos humanos. Especificamente neste trabalho, utilizamos como fontes primárias as obras *Os direitos do homem e a lei natural* (1943) e *Cristianismo de democracia* (1943).

Na primeira obra de Jacques Maritain analisada, *cristianismo e democracia*, observamos os seguintes assuntos: a articulação entre religião e política; o cristianismo (sobretudo o catolicismo) e sua influência para/com a democracia; críticas ao liberalismo, à guerra, ao nacionalismo e aos privilégios; combate à desigualdade econômica. Dentre os assuntos listados acima foi do nosso interesse investigar a articulação político religiosa de Jacques Maritain compreendendo de que maneira e em quais aspectos a base do Evangelho serviria na manutenção da sua proposta de uma nova democracia.

Submetemos esta primeira obra a uma análise a partir de Aline Coutrot, cujos referentes serviram para a compreensão das articulações entre religião e política e dos meios pelos quais os elementos religiosos têm influência decisiva seja na formação de uma cultura política ou nas escolhas políticas das pessoas.

Também recorreremos a Pierre Bourdieu, particularmente as suas conceituações sobre campo político e campo religioso, onde ele nos demonstra que a política se articula com a religião criando uma

relação de interdependência. Neste sentido, alguns pontos levantados por Bourdieu nos foram fundamentais para entendermos seja a importância de Jacques Maritain no cenário intelectual da época da escrita de suas obras, ou seja, a efetividade das suas próprias ideias e obras diante da Igreja Católica e do campo político do momento estudado.

A segunda obra de Jacques Maritain analisada, os direitos do homem e a lei natural, trata da comunidade política civil livre (personalista, comunitária, pluralista e cristã); a defesa do humanismo, dos direitos das pessoas, da igualdade e da justiça; crítica ao nacionalismo nazista; a defesa de uma nova democracia baseada nos direitos da pessoa humana, da pessoa cívica e da pessoa social/operária.

Sobretudo, assim como evidenciamos na análise de *Cristianismo e Democracia*, que, através da inspiração evangélica – aqui especificamente Maritain a compreende como muitas vezes mal conhecida, mas operante – a consciência profana incorpora a dignidade da pessoa humana e apreende que a pessoa, mesmo fazendo parte do Estado, transcende o Estado pelo mistério inviolável de sua liberdade espiritual, dessa forma, o princípio do Estado seria auxiliá-la na conquista de uma vida verdadeiramente humana, buscamos destacar em *Os Direitos do Homem e a Lei Natural* em que medida, e, até que ponto o Estado, segundo Maritain, asseguraria os direitos do homem ao mesmo tempo em que se convergiria com as bases do pensamento cristão.

Dessa forma, Jacques Maritain compreende que não é concedendo à Igreja um tratamento de favor, e procurando ligar-se por vantagens temporais pagas ao preço de sua liberdade, que o Estado a ajudaria melhor em sua missão espiritual: ao contrário, é antes exigindo mais dela, como exemplos o autor aponta: “pedindo a seus ministros para ir às massas; misturando-se à sua vida para

espalhar entre elas o fermento do Evangelho, e para abrir os tesouros da liturgia ao mundo do trabalho e a suas festas; pedindo a suas ordens religiosas para cooperar nas obras de assistência social e educação da comunidade civil, a seus militantes leigos e a suas organizações de mocidade para ajudar o trabalho moral da nação”, assim, desenvolvendo na vida social o senso da liberdade e da fraternidade.

A transcendência da pessoa humana, que aparece da maneira mais manifesta nas perspectivas da fé e da redenção emolduradas pelo autor, afirma-se assim em articulação nas perspectivas filosóficas e diz respeito primeiramente à ordem da natureza. Segundo Maritain, isto está em completo acordo com a teologia cristã, que ensina que a graça completa a natureza, e não a destrói. Jacques Maritain frisa sobre o fato de que, já na própria ordem natural, a pessoa humana transcende o Estado, dado que o homem tem um destino superior ao tempo e põe em jogo o que nele interessa este destino.

O universo das verdades (de ciência, de sabedoria e de poesia), para o qual a inteligência tende por si mesma, diz respeito, por natureza, a um domínio mais elevado que o da comunidade política. O poder do Estado e dos interesses sociais não se pode exercer sobre este universo. Todavia, para Maritain o Estado pode e deve se opor à propagação no corpo social de erros que ameaçariam a ética fundamental da vida comum e os princípios sobre os quais ela se constituiu.

Também estabelecemos uma relação entre a segunda obra de Maritain e a noção de cultura política, de Serge Berstein, em que observamos a elaboração progressiva de uma espécie de código e de um conjunto de referentes voltados à construção de um conceito ou noção de democracia cristã. Esta, por sua vez, aparece caracterizada como o resultado de uma elaboração feita por Maritain diante do

cenário da Segunda Guerra Mundial e das necessidades por ele vistas como decorrentes deste contexto histórico.

Do estudo das suas duas obras, podemos depreender a sua elaboração de uma noção de democracia de base cristã, mas permeada por uma comunidade política civil mais ampla e respeitadora dos valores e dos direitos individuais, enfim, onde os direitos da “pessoa humana” ocupam lugar central. Tais elaborações de Maritain certamente serviram de inspiração intelectual para muitos seguimentos políticos e religiosos na Europa e pelo mundo afora, incluindo o Brasil. Assim, não podemos deixar de notar a importância dos prefácios e das traduções de Alceu Amoroso Lima acerca das obras de Jacques Maritain uma vez que elas influenciaram diretamente a consolidação do pensamento da Democracia Cristã no Brasil.

Referências

Fontes

Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro (site online):
<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/lima-alceu-amoroso>

MARITAIN, Jacques. Cristianismo e Democracia. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

MARITAIN, Jacques. Os direitos do homem e a lei natural. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967.

Bibliografia

BERSTEIN, Serge. A cultura política. In: RIOUX, Jean-Pierre e Jean-François Sirinelli. **Para uma história cultural**. Lisboa: Estampa, 1988. P. 349-363.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. Cap.2. Gênese e estrutura do campo religioso (Item 4.Poder Político e Poder Religioso – P.69-78).

COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: FGV, 2003. p. 331-364.

HOBSBAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. São Paulo: Companhia das Letras, p.113-143, 1998.

LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio a quarta edição. In: MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio a terceira edição. In: MARITAIN, Jacques. **Os direitos do homem e a lei natural**. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1967. p. 7-12.

MONTEIRO, L. M. ; DRUMOND, A . A Democracia na obra de Jacques Maritain e sua recepção pelos círculos católicos brasileiros. **Tomo (UFS)** , v. 18, p. 43-70, 2011.

RODRIGUES, Cândido M. . Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. **Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades (Online)** , v. 4, p. 01-18, 2009.

Las primeras Jornadas de la “Ciudad Católica” argentina, un prisma de sociabilidades y operatorias contrarrevolucionarias (circa de 1960)

Elena C. Scirica¹

Introducción

En un escenario nacional caldeado por la proscripción del peronismo –principal fuerza de arraigo popular– y por las oscilaciones que acompañaron al gobierno desarrollista de Arturo Frondizi, en 1959 se estructuró, entre otras tantas apuestas militantes, un nuevo círculo laico. Nos referimos al núcleo Ciudad Católica (CC), cuyo propósito declarado era la formación de cuadros con miras a combatir la “revolución anticristiana”. Organizada con una estructuración celular –a tono con los planteos de su mentor, Jean Ousset, creador en Francia de la *Cité Catholique*, en 1946–, la CC desplegó una tarea de propagación en forma solapada y su único medio tangible fue la revista *Verbo*.

Sobre este círculo, diversas investigaciones focalizaron en su matriz francesa, en los nexos que entabló con emigrados de esa colectividad –prófugos del régimen de Vichy o de la OAS– y con sectores eclesíásticos de orientación intransigente (Robin, 2005; Ranalletti, 2005; Verbitsky, 2008). A partir de ello, han examinado el adoctrinamiento desplegado sobre las Fuerzas Armadas para la ejecución de tareas represivas, desde una visión compenetrada con la doctrina de Guerra Revolucionaria (GR) (González Janzen, 1986; Ranalletti, 2009; Scirica, 2010; Pontoriero, 2016).

¹Universidad de Buenos Aires (profesora y doctoranda de Historia en la Facultad de Filosofía y Letras).

El propósito de esta contribución, entonces, es ampliar la indagatoria a otras esferas que permitan otear en el despliegue efectivo del grupo en la Argentina. En vista de la organización celular y el carácter opaco de su operatoria, nos concentraremos en los itinerarios y trayectorias de los oradores de sus tres primeras jornadas anuales, las menciones a esos encuentros en otros espacios, y la interacción entre las problemáticas allí abordadas y el contexto más amplio en el que se insertaron. Este tratamiento posibilitará indagar sobre la circulación de personas, grupos y entramados vinculados al catolicismo anticomunista a escala local y trasnacional durante la Guerra Fría.

En una primera parte, recuperaremos en forma sintética lo planteado en estudios previos sobre las técnicas propulsadas por este núcleo, las recomendaciones para mejorar o enriquecer su funcionamiento y las menciones a encuentros, retiros, viajes o diálogos entablados. A partir de ello, nos detendremos en las tres primeras jornadas anuales, de las que indicaremos los temas convocantes y, específicamente, ahondaremos en los oradores que participaron en ellas, indagando en sus trayectorias y espacios de inserción. De ese modo, indagaremos en los lazos de sociabilidad que operaron como puentes para su expansión. Para este abordaje, articulamos el análisis de *Verbo* –amén de alguna información parcial, sobre todo, diarios del período–, con la recuperación de itinerarios de determinados sujetos y sus redes de relaciones.²

² Consideramos fructífero el planteo de Jean François Sirinelli (2003), quien para el análisis de los intelectuales combinó el estudio de itinerarios particulares, redes y lugares de sociabilidad, y la generación.

Metodología organizativa de CC. Células y redes de relaciones

Por la gracia de Dios **La Ciudad Católica** crece. Insensiblemente, casi sin ser notada, va penetrando ambientes bien distintos. Día a día la Dirección conoce el nacimiento de nuevas células.³

Durante sus primeros años la CC buscó afianzar su presencia en distintos espacios a través del establecimiento de contactos y la incorporación de nuevos miembros en sus células de trabajo. La organización propuesta para éstas era flexible –en tanto brindaba autonomía a cada una– pero estrictamente reglamentada en cuanto a las normas de acción y funcionamiento. Los círculos, integrados por personas seleccionadas en base a relaciones amistosas previas, debían estar formados por entre cinco y diez personas, aunque se prefería un número menor.⁴

Esta organización buscaba garantizar la ductilidad y variedad de los grupos. Con ese talante, las “normas de acción” publicadas en *Verbo* –una suerte de adaptación, sin explicitar, de “La Acción”, del creador de francés de la CC, Jean Ousset– ponderaban la inexistencia de células “oficiales” que dirigieran o supervisaran a otras. Pero ello requería, a su vez, que la Dirección de la obra tuviera el “mapa general de las redes”⁵. La propuesta era que esos grupos de trabajo obraran como espacio formativo central. De allí que la frecuencia considerada más apropiada para lograr los objetivos era de una vez por semana.

Los encuentros debían surgir a partir de citas entre amigos o personas de confianza con perspectivas religiosas e ideológicas afines.

³ “Expansión de nuestra obra y próximo Congreso”, *Verbo*, Nro. 26, Julio, 1961. p.37-40..

⁴ “Normas de acción”, *Verbo*, Julio, 1959, Nro. 3, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 32.

Las incorporaciones eran precedidas por la presentación de la revista *Verbo* y de los propósitos y formas de trabajo de CC, así como de la exhibición de las aprobaciones recibidas –ya fuere de prelados o de figuras reconocidas entre sendos comensales–. También podían ser antecedidas –y acompañadas en forma periódica– por la común concurrencia a retiros espirituales impartidos por los Cooperadores Parroquiales de Cristo Rey (CPCR). Práctica relevante para formar “no solo la inteligencia sino también la voluntad”.⁶ Con esas instancias se buscaba que las reuniones se desarrollaran en un marco de “familiaridad” que incentivara los intercambios y discusiones.

Respecto de la modalidad de agregación y de la intensidad del vínculo establecido entre los participantes, en una primera aproximación podríamos considerar que se partía –en términos del planteo analítico de Granovetter (1973)– de la constitución de lazos fuertes. Este tipo de conexiones se sostienen en el mutuo conocimiento entre sus integrantes y en un eventual acceso al mismo tipo de recursos. Sin embargo, el formato orientado a la creación y diseño de nuevas células a partir de iniciativas individuales, así como la incorporación específica de nuevos sujetos, abría ese espacio hacia personas no necesariamente conectadas entre sí ni con las otras células. Ello posibilitaba –al menos, en el planteo ideal– la constitución de lazos débiles que viabilizarían una apertura hacia miembros con recursos diversos, por fuera de los conservados hasta ese momento. De tal forma, se pasaría de nexos reducidos hacia otros más amplios. Propósito al que apuntaba, justamente, esta modalidad organizativa.

En cuanto al formato de los encuentros específicos de las células de CC en sus primeras épocas, los cónclaves debían comenzar con una oración a Cristo Rey, junto con un Padre Nuestro, un Ave

⁶ “La formación de los cuadros”, *Verbo*, Nro. 22, Marzo, 1961, p. 26.

María o un Gloria.⁷ Tras esos rezos, los participantes se abocaban a su tarea primordial. Es decir, a la discusión de textos claves. En particular, de cuadernillos que contenían la obra central de Ousset.⁸ Empero, no se trataba de encontrarse a leer, sino de ahondar en el razonamiento, refutar impugnaciones, ilustrar lo que fuere necesario, profundizar el análisis con la incorporación de materiales complementarios y aplicar esa erudición al análisis de la situación contemporánea. Nutridos de esas competencias, los asistentes debían delinear la estrategia a seguir en cada espacio en el que se desenvolvían. La organización celular apuntaba, pues, a la formación intensa y sistemática para que sus miembros obraran con eficacia. Respecto de éstos, si bien no estaba explicitado, los mismos eran fundamentalmente hombres. Pero ello no impedía la participación y formación de mujeres. Dicho en sus términos:

Creemos pues en el valor de las “élites” y en la fuerza de la Verdad. El objeto propio de LA CIUDAD CATÓLICA es la formación doctrinaria de cuadros de hombres y mujeres de todos los ambientes y condiciones sociales; quienes luego harán penetrar esa doctrina en los ambientes e instituciones en que actúan.⁹

Lo fundamental era que los miembros desplegaran una acción solapada, intensa y efectiva en sus respectivos ámbitos de actuación – militar, empresarial, profesional, entre otros– con miras a la “irradiación” la Verdad. De allí su hincapié en la labor “centrífuga” y

⁷ “Oración a Cristo Rey del Universo”, *Verbo*, Nro. 10, Marzo, 1960, pp. 3-4.

⁸ Normas de acción”, *Verbo*, Agosto, 1959, Nro. 4, p. 33..

⁹ “Después de nuestra Jornada”, *Verbo*, Nro. 9, Enero-Febrero 1960, p.5.

no “centrípeta” de sus integrantes, cuya pertenencia a la CC no debía retenerlos como miembros exclusivos de ese núcleo. La CC buscaba conformar “tropas que serán para el servicio de Cristo Rey lo que la satánica legión de los cuadros marxistas es para el servicio de la subversión”.¹⁰ Como en un engranaje de espejos, este núcleo concebía su acometida –asimilada con la defensa de la Verdad, Jesucristo y la Contrarrevolución– *vis a vis* a la de la militancia comunista –homologada con el Error, Satán y la Revolución–.

Persuadidos de la imperiosa necesidad de organizar la contraofensiva, los editores de *Verbo* reprodujeron numerosos extractos de reconocida filiación marxista leninista. Ellos evidenciaban el compromiso, entrega total a la causa, búsqueda de articulación teórico práctica y tesón por la creación de una vanguardia esclarecida, entre otros aspectos.¹¹ Al respecto, consideramos pertinente el análisis de Michael Löwy (1999), quien –rescatando obras de Lucien Goldmann, Juan Carlos Mariátegui y otros estudiosos marxistas– puntualizó elementos comunes de la fe religiosa y marxista, sin por ello homologarlas. Con eje en ese ángulo, destacó en ambos su potencial utópico; su rechazo al individualismo puro; su creencia en valores transindividuales –en un caso, en la divinidad; en otro, en la comunidad humana–; y la convicción de que su apuesta contenía riesgos, posibilidades de fracaso y expectativas de éxito, entre otros elementos (pp.28-29). Pero esa ponderación –orientada a abordar eslabones entre el marxismo y la teología liberacionista en América latina–, de ninguna manera ocluyó las diferencias entre ambas ni tampoco entre las diversas tendencias del catolicismo. En este sentido, si bien Lowy reflexionó sobre la “afinidad negativa” entre la ética católica y la del capitalismo liberal, marcó las distintas bases de esa orientación, con numerosos matices, ambigüedades y contradicciones

¹⁰ “Acción Católica y Acción Política”, *Verbo*, Nro. 10, Marzo, 1960, p. 32.

¹¹ “Los tácticos de la Revolución”, *Verbo*, Nro. 9, Enero-Febrero, 1960, pp. 36-60.

en su interior. Ella podía estar motivada ya sea por su empatía con los pobres o, por el contrario, por una óptica “abrumadoramente conservadora, restauradora, regresiva [...con su] nostalgia de la Iglesia por un pasado feudal corporativo, de una sociedad precapitalista jerárquica” (p. 40). Postura dentro de la cual incluimos a la CC.

En esta pesquisa encontramos que los mentados extractos publicados en *Verbo* –en su mayoría, de K. Marx; F. Engels; V. I. Lenin; J. Stalin y Liou Chao Tchi–, figuraban en la obra original de J. Ousset, *Le Marxisme Léninisme* (1960). Libro traducido al castellano por el coronel Juan F. Guevara –integrante de la primera célula de CC en el país– y prologado por Monseñor Antonio Caggiano, a la sazón arzobispo de Buenos Aires, cardenal primado y vicario castrense. La estructura del boletín y la recurrente incorporación de esta y otras obras del autor francés brindan indicios tanto de su impronta como de la escasa producción propia de *Verbo* en sus primeros tiempos. Sin embargo, consideramos que este círculo no surgió como un mero trasplante de la organización madre al suelo argentino. Ello implicaría desconocer el peso y la envergadura de los sujetos que integraron las primeras células en el país. Es decir, sus trayectorias previas, sus redes de sociabilidades y las afinidades entre sus enfoques, orientaciones y propósitos con los planteos de la CC. Con miras a ampliar ese abordaje, haremos un relevamiento de los disertantes de las tres primeras Jornadas del círculo contrarrevolucionario en el país.

Las primeras Jornadas Anuales de CC en la Argentina y sus oradores

Al cumplirse un año del retiro espiritual que concretó el surgimiento efectivo de *Verbo* en la Argentina, la CC realizó su primera Jornada. Ese encuentro, promocionado con anticipación en el boletín –y en las células del grupo– se concretó en el Colegio Marista Manuel Belgrano, el 13 de diciembre de 1959. Por la forma reiterada

en que el impreso impulsó el cónclave, así como también por las reflexiones vertidas sobre el mismo, orientado a lograr un “efecto psicológico tonificante”,¹² inferimos que el crecimiento inicial fue lento o más acompasado de lo previsto. En el mismo sentido, Alain Rouquié (1994, p. 106) ponderó informes del director de *Verbo*, Mateo Roberto Gorostiaga, quien en intercambio epistolar con *Verbe* –el boletín francés– indicó que “El trabajo no da todavía sus frutos aparentemente”. Ante ese panorama, el cónclave apuntó no sólo a la sistematización de los supuestos religiosos e ideológicos de la CC y su metodología, sino también al conocimiento mutuo de los participantes con miras a insuflar bríos.

En una mención retrospectiva sobre la concurrencia, *Verbo* reseñó la presencia de “cuarenta hombres y mujeres”.¹³ Ese registro evidencia que el interés por la incorporación de miembros reconocía la capacidad de agencia femenina. Ese activismo no era nuevo. La misma institución eclesiástica lo había incorporado en décadas precedentes con la creación de ramas específicas de la ACA u otros espacios de adiestramiento u actuación, como las “asociaciones de señoritas” en el ámbito parroquial, o las desarrollados en el Instituto Superior de Cultura Religiosa o en la Liga de Madres de Familia, por poner algunos ejemplos (Acha, 2011; Blanco, 2008; Vázquez Lorda, 2007). Pero esa inclusión había sido pensada bajo la tutela de la jerarquía, guiada por una búsqueda de encuadramiento y edificación en la vida cristiana bajo los parámetros eclesiásticos –aunque esos propósitos lidiaran, en ocasiones, con el interés por la socialización y esparcimiento que muchas veces nutría a las integrantes, por no mencionar el impacto que pudo haber tenido, aun en las protagonistas de las cruzadas moralizadoras, su exposición y participación en el espacio público–. Si bien no pudimos ahondar en

¹² “Después de nuestra Jornada”, *Verbo*, Nro. 9, Enero-Febrero 1960, pp.3-7.

¹³ “Expansión de nuestra obra y próximo encuentro”, *Verbo*, Nro. 26, Julio 1961, p. 39.

sus trayectorias, consideramos plausible el involucramiento de mujeres ya fuere a través de vinculaciones familiares o de experiencias previas en las mentadas redes de participación del laicado femenino. Así, su militancia en actividades vinculadas a la defensa de la familia, la asistencia social o la instrucción –a tono con los estereotipos de género, que les asignaban un rol central en la formación y transmisión de valores a la prole y a sujetos desvalidos– pudo haber contribuido a que asumieran una actitud combativa contra un enemigo que, desde su perspectiva, conspiraba y atentaba contra la familia, la religión y la patria.

De todas formas, la CC explicitaba, en forma recurrente, su actuación por fuera del marco institucional eclesiástico.¹⁴ A su vez, las mujeres eran consideradas como eventuales agentes activas para el despliegue planteado, aunque en forma ambigua. Ello surge del hecho de que el protagonismo explícito de este emprendimiento, tanto en el impreso como en las jornadas, recayó siempre en figuras masculinas –con una sola y atípica excepción–. Por su parte, cuando la revista comenzó a visibilizar las invitaciones a retiros espirituales, los destinados a grupos femeninos se hacían bajo la advocación “¿Matrimonio o vida religiosa?”.¹⁵ Este interrogante, con la consecuente naturalización de los conceptos normativos sobre las mujeres, excedía con creces a este círculo y formaba parte de un amplio horizonte de perspectivas que atribuían al sexo femenino un desempeño específico en el ámbito doméstico o recluso. Pero esa atribución de sentido, sin embargo, entraba en tensión con el mismo llamado al combate inherente a la CC, por más que se hiciera en nombre de la defensa del orden natural.

Lo cierto es que ese primer encuentro y el segundo –en diciembre de 1960, en el Colegio Champagnat– contaron con los

¹⁴ “Acción Católica y acción política”, *Verbo*, Nro. 10, Marzo 1960pp. 27 - 44.

¹⁵ “Ejercicios espirituales”, *Verbo*, Nro. 48, Marzo 1965, p. 21.

mismos cinco expositores. Ello podría ser interpretado como un indicio del tipo de figuras que la “Dirección” del núcleo seleccionaba por su formación, compromiso, espacios de pertenencia y eventual capacidad para ampliar redes. Pero también cabría considerar que esa delimitación respondía a la escasa cantidad de miembros incorporados hasta ese momento o, incluso, a la vocación algo centralista del grupo y a la importancia de su dirección –compatibilizada con la organización celular descentralizada–. Así, tres de esos cinco oradores fueron, justamente, quienes integraron la primera célula que dio origen a *Verbo*.¹⁶ Nos referimos al entonces mayor Juan. F. Guevara, el emigrado francés, antiguo partícipe del régimen de Vichy, Roberto Pincemin y el empresario M. Roberto Gorostiaga. Aunque no encontramos referencias sobre el nacionalista hispanista Juan Carlos Goyeneche –el cuarto integrante primigenio–, es probable que a través de su influjo o enlace se haya producido la incorporación de Héctor A. Llambías, con quien había compartido espacios de sociabilidad en círculos y publicaciones nacionalistas en décadas precedentes. Este último académico, junto con Juan Alfredo Casaubón –una de las pocas personas que publicó artículos con firma en los primeros años de la revista– obró como disertante en las dos primeras jornadas, y ambos también participaron en la tercera.

Si bien entre ellos había una leve diferencia generacional, sus trayectorias y ámbitos de pertenencia presentaban intersecciones sostenidas en diversas aristas de su confluencia en el nacionalismo católico. En tal sentido, compartían la impronta formativa de los Círculos de Cultura Católica (CCC)¹⁷, donde robustecieron su

¹⁶ Hemos trazado sus trayectorias en Scirica, 2010.

¹⁷ Los CCC, organizados como una universidad de elite, surgieron en 1922 con el propósito de construir y difundir una “alta cultura católica” que formara a futuros dirigentes. Al respecto, gozaron del apoyo de la curia arquidiocesana. Con un contundente antiliberalismo, buscaron entablar la lucha ideológica contra el positivismo y el naturalismo recurriendo a la doctrina integralista de inspiración tomista. Sus

formación filosófica y teológica tomista. Asimismo, siguieron la carrera de Derecho y se desempeñaron en el ámbito universitario, con una práctica docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA), en la de La Plata (UNLP) y, tras su habilitación oficial, en la Universidad Católica Argentina (UCA). Es decir, se desarrollaron en un espacio reconocido por su lugar de formación y reproducción de las élites sociales, políticas y culturales, en cuyo seno circularon profesores que extendían su presencia y espacios de reflexión a diversos institutos, foros de ideas e incluso –particularmente, en el caso del Derecho– a ámbitos de decisiones gubernamentales (Lida y López, 2020). En este entramado, coincidieron también en su propensión a plasmar por escrito sus orientaciones y perspectivas.

Héctor Augusto Llambías (1907-1988), siguió la carrera de Derecho en la UBA, a la par que asistió a los referidos CCC, donde se impregnó de las perspectivas filosóficas tomistas en boga en ese espacio (Bianchi, 2002; Zanatta, 1996, p. 116; y Zuleta Álvarez, 1975, p. 394-399 y 463-465). Adhirió con entusiasmo al golpe de Estado de 1930 y a partir de entonces acentuó su participación en publicaciones vinculadas al nacionalismo. Entre ellas, *Restauración y Nueva Política*. También colaboró en *Baluarte, Nuevo Orden, Ortodoxia y Sol y Luna*. Aunque en 1936 fue parte del comité de recepción de Jacques Maritain, pronto expresó sus disidencias con el pensador francés. Dos años después, sus perspectivas antiliberales y anticomunistas quedaron plasmadas en *La dialéctica comunista y el concepto de libertad*.

Tras el golpe de Estado de 1943, Llambías prestó su apoyo al gobierno militar, a tono con los sectores que abrigaron expectativas de lograr a partir de entonces una “restauración católica”. Así, obró como Secretario de Cultura, Moralidad y Policía Municipal de la Capital

participantes solían provenir –aunque no en exclusiva– de familias patricias, y desplegaron una labor militante en movimientos, grupos y revistas con orientaciones autoritarias en la década de 1930 (Mallimaci, 1988 y Zanatta, 1996).

Federal, y luego ofició como Subsecretario de Instrucción Pública de la Nación (Bianchi, 2002, p.19 y 22). Por otra parte, fue interventor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, en Mendoza.

Luego del triunfo electoral de Juan D. Perón –al cual apoyó–, Llambías se desempeñó como docente en la UBA y en la UNLP. Asimismo, se incorporó como miembro de la Sociedad Tomista Argentina –creada en 1948 desde el Círculo Tomista, surgido de los CCC– y promovió la creación de la Asociación Católica Argentina de Filosofía. Junto con esas iniciativas, colaboró en las revistas *Nuestro Tiempo* y *Presencia*, que contaron con la pluma del intransigente sacerdote Julio Meinvielle. También publicó en *Sapientia* –fundada en 1946 por el presbítero neotomista Octavio N. Derisi, bajo cuyo halo obró luego como revista oficial de la Universidad Católica Argentina– (Rodríguez, 2013). Con este bagaje, participó en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, en Mendoza, en 1949, en la misma mesa temática en la que disertaron Casaubón y Derisi.¹⁸ Para ese entonces, a raíz del Congreso Constituyente, defendió la unión de la Iglesia y el Estado.

Tras el enfrentamiento de Perón con la institución eclesiástica, Llambías se sumó a la oposición. Consumado el golpe de Estado de 1955, se sumó a las filas de la Unión Federal, en cuyo consejo partidario ponderó como ilegítima la derogación de la Constitución de 1949 y cuestionó los parámetros de la convocatoria a la nueva Asamblea constituyente (Fares, 2007, p. 51-55). Luego de la debacle de esa última experiencia política partidaria, Llambías pareció concentrarse en su labor docente en la UCA. Sin embargo, continuó participando de otras iniciativas.

Por su parte, con una formación similar, aunque con un tenor público menos político y más académico, Juan Alfredo Casaubón

(1919-2010) colaboró con Llambías en el trabajo presentado en la Primera Jornada de CC. Los lazos entre ambos se remontaban a años previos, en tanto Casaubón se forjó como “discípulo” de Llambías en los CCC y en 1949, apenas graduado, lo acompañó como su adjunto en la cátedra de “Lógica” de la UNLP. Ese año, como ya consignamos, disertaron en la misma mesa temática en el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Poco antes, abogado había comenzado su labor de enseñanza en la Facultad de Derecho y Ciencias sociales de la UBA. Su empuje docente en ese espacio se plasmó, años después, en el acceso a la titularidad de dos asignaturas. Además, formó parte del núcleo de profesores fundadores de la UCA. En ese ámbito dictó como titular diversas materias vinculadas con la Filosofía del Derecho. La vasta presencia de sus cátedras no fue ajena a su vínculo con Octavio N. Derisi, rector de esta casa de estudios confesional. El contacto entre ellos se había iniciado en los referidos CCC. Espacio, dicho sea de paso, en los que la cultura católica francesa y la intelectualidad de ese origen gozaba de enorme prestigio –así como en otros ámbitos de pensamiento vernáculos-. Desde entonces entablaron el acercamiento que los mantuvo ligados en términos filosóficos y teológicos, así como también en el entramado académico desde el que impulsaron orientaciones comunes.

Casaubón también ejerció la vicepresidencia de la Sociedad Tomista Argentina (STA), la que obró como un espacio de confluencia de intelectuales, profesionales y estudiantes de Argentina y, en menor medida, de otros países (Orbe, 2016). Su participación en este y otros ámbitos –con el tiempo, adquirió la membresía en la Academia del Plata; Corporación de Abogados Católicos; Corporación de Científicos Católicos; Sociedad Argentina de Filosofía, con sede en Córdoba –, junto con sus posteriores colaboraciones en revistas filosóficas ajustadas a su ideario –*Sapientia; Ethos; Estudios Teológicos y Filosóficos*;

¹⁸ Para su disertación, consultar Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía (1949).

Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía, Phrónesis-, remite a una sociabilidad académica, de participación voluntaria pero de enorme compromiso con las apuestas, orientaciones y enfoques a los que se abocó.

Por otra parte, ese desempeño se conjugó y articuló con una larga trayectoria en el poder Judicial. En 1955 accedió al cargo de Secretario de un Juzgado Civil y al año siguiente obtuvo la designación como Juez Nacional –investidura que mantuvo hasta 1970, cuando fue ascendido a Camarista-. Esta breve reseña de su itinerario, espacios de sociabilidad y redes en las que participó, así como también las referencias a Llambías, aportan indicios sobre el perfil de figuras vinculadas a CC en su relación con la sociedad en general. Cuestión, esta última, que seguiremos desarrollando en el siguiente apartado. En tanto, con sus mismos cinco expositores –participes de idearios que los llevaban a actuar en diversos ámbitos en procura de la expansión de sus convicciones, con particular énfasis en medios académicos-, las jornadas se centraron en el análisis y denuncia de la “Revolución moderna”, en el primer encuentro, y específicamente en el comunismo y el pensamiento marxista, en el segundo. Además de estos tópicos, también abrevaron en la fórmula operativa del emprendimiento contrarrevolucionario y sus especificidades. A su vez, ambas reuniones contaron con sendas misas de apertura y cierre celebradas, en un caso, por el sacerdote Mario A. Pinto (O.P.) y, en otro, por el reverendo Francisco Navarro (C.P.C.R.).

Las Jornadas de CC y su contemporaneidad

Estos eventos podrían ponderarse como un espacio discursivo meramente retrógrado y extemporáneo. Sin embargo, las temáticas abordadas en esos encuentros, en particular en el segundo, se insertaban en un horizonte de prácticas e impulsos anticomunistas cada vez más belicosos, plurales y variados. A la compleja impronta

nacional, caldeada por los conflictos laborales, sociales y políticos cruzados con la implementación del Plan CONINTES y la constitución de consejos de guerra para dictar sentencias contra “subversivos”, se le sumaban los temores por los sucesos cubanos y lo que se veía como el avance rojo.¹⁹ En este escenario, la perspectiva contrarrevolucionaria se amalgamaba con la impronta de la Guerra Fría, a la par que la nueva doctrina de GR se expandía en ámbitos más amplios.

El segundo cónclave de CC se desarrolló tras dos eventos impulsados por la Iglesia Católica con el propósito de iluminar sobre el peligro comunista. Nos referimos a la “Gran Misión” –del 24 de septiembre al 10 de octubre, bajo el patronato de la Virgen de Luján, cuando se hizo la primera gran procesión desde su altar hasta Plaza de Mayo, escoltada por el Ejército– y al Primer Congreso Mariano Interamericano –del 11 al 13 de noviembre, cuya inauguración oficial se realizó en el Teatro Colón–.²⁰ Para ese entonces, monseñor Antonio Caggiano, emitió una carta pastoral –a ser leída en todas las misas de

¹⁹ El Plan CONINTES (Conmoción Interna del Estado), habilitado por el presidente Arturo Frondizi (1958-1962) en un escenario signado por un severo plan de ajuste económico e intensos conflictos laborales y sociales, habilitó a las Fuerzas Armadas para que se hicieran cargo de la represión con miras a afianzar la “seguridad interna”. Para Esteban Pontoriero (2016), este Plan evidenció el influjo de la doctrina francesa de la GR en las Fuerzas Armadas. Así, si bien la noción de la existencia de un enemigo interno subversivo tenía una larga data en el país, lo novedoso fue que se incorporó al imaginario militar y civil en los términos de la Guerra Fría..

²⁰ En su editorial, la revista de CC anunció “la gran Misión de Buenos Aires para acercar a Cristo y a su Iglesia a todas las almas de este inmenso aglomerado bonaerense”. “La Gran Misión de Buenos Aires, *Verbo*, Nro. 13, Junio 1960, p.3-4. Las actividades promocionadas por la institución eclesíástica fueron registradas por la Agencia Informativa Católica Argentina (AICA). Desde junio de 1958, esta agencia destinó un apartado al estudio y denuncia de actividades “comunistas”. Véase “Primer Congreso Mariano Interamericano”, en *AICA*, Nro. 213, 8 de julio, 1960, p. 1 y 2. Para el discurso de apertura, a cargo del abogado Federico Videla Escalada, así como el temario y las conclusiones, ver “Suplemento especial”, *AICA*, Nro. 231, 14 de noviembre, 1960, p.1-67.

parroquias, iglesias y capillas el 6 de noviembre de ese año–, en la que proclamó, entre otras aseveraciones:

[...] todo cuanto se hace o se deja de hacer, en el orden natural y puramente racional, para debilitar o desterrar la convicción de la existencia y realidad de Dios como fuente de toda razón y justicia, abre de par en par las puertas al comunismo y traiciona, en estos momentos de peligro, la causa de todos los pueblos libres del mundo.²¹

Este tipo de alocuciones, si bien propias del anticomunismo católico –de hecho, la carta pastoral retomaba la encíclica *Divina Redemptoris*–, se adecuaban al contexto discursivo más amplio de antagonismo entre el “mundo libre” y el comunismo. Desde su propio enfoque, *Verbo* –así como otros medios expresivos de la intransigencia y el anticomunismo católico– expresaron su beneplácito con los razonamientos del cardenal.²²

Dentro de ese vasto entramado, el vespertino *La Razón* informó sobre el “peligro marxista” analizado en la Segunda

²¹ Caggiano, “Pastoral sobre el Congreso Mariano”, en “La voz de la Jerarquía: Pastoral sobre el Congreso Mariano”, *Verbo*, Diciembre 1960, Nro. 19, p. 36. Esa alocución también puede consultarse en “Pastoral del cardenal Caggiano sobre el Congreso Mariano”, *AICA*, 4 de noviembre, 1960, p.1. En este magma, entre las diversas alocuciones del cardenal y arzobispo de Buenos Aires, observamos Caggiano, Antonio: “El comunismo es la peor herejía”, en *AICA*, Nro.211, 24 de junio, 1960, p. 4; Caggiano, Antonio: “Pastoral, La Iglesia frente al comunismo”, en *AICA*, Nro. 230, 4 de noviembre, 1960, p. 11; Caggiano, Antonio: “Sermón pronunciado por el arzobispo de Buenos Aires, el domingo de Pascua de Resurrección (2 de abril de 1961) en la Iglesia Catedral de Buenos Aires”, en *AICA*, Nro. 252, 7 de abril, 1961, p. 18 y 19.

²² “El Primer Congreso Mariano Interamericano”, *Verbo*, Nro. 18, Noviembre 1960, p. 37-40 y “La voz de la Jerarquía: Pastoral sobre el Congreso Mariano”, *Verbo*, Nro. 19, Diciembre 1960, p. 25-39.

jornada.²³ Por las referencias aportadas –orden de expositores, planteos realizados, mención a encuentro previo– inferimos la presencia del redactor en el evento. Sin embargo, su modalidad enunciativa opacaba cualquier tipo de análisis o bosquejo sobre la especificidad del círculo contrarrevolucionario, que apenas era mencionado en forma circunstancial. Bajo un aparente estilo informativo, el articulista reproducía los razonamientos desarrollados en el cónclave sobre los riesgos que acechaban al país y al mundo. De manera subrepticia, pues, desarrollaba una estrategia didáctica de difusión de ese enfoque. Pero su eventual permeabilidad también devenía del hecho de que la crónica estaba inmersa en una seguidilla de artículos referidos al peligro subversivo.²⁴

En forma lenta pero efectiva, al amparo de ese obsesivo clímax de denuncia y del tesón de los integrantes, la CC amplió su propagación. Las correspondencias publicadas en *Verbo*, en el apartado “Vida de la Ciudad Católica” –sin firma, acorde con su carácter reservado– daban cuenta del establecimiento de contactos en Córdoba, Rosario, Santa Fe, San Juan, Entre Ríos y la Patagonia. La revista también anunciaba que había “llegado a la vecina República hermana del Uruguay”.²⁵ A su vez, los miembros de este círculo se

²³ “El peligro marxista”, *La Razón*, 18 de diciembre, 1960, p. 4.

²⁴ Entre otros, tratamiento sobre los “sucesos subversivos” de Tartagal, “Ha dictado otras sentencias el Consejo de Guerra de Rosario, donde estará mañana Toranzo Montero”, *La Razón*, 17 de diciembre, 1960, p. 1; menciones a “Terrorismo y sabotaje” y “Violento ataque a la Iglesia”, en “Confirman importantes combates con tropas anticastristas”, *La Razón*, 17 de diciembre, 1960, p. 1; “A otros ocho militares procesará el Consejo de Guerra”, *La Razón*, 18 de diciembre, 1960, p. 1; “Es inminente la excomuniación de Fidel Castro”, *La Razón*, 18 de diciembre, 1960, p. 1.

²⁵ “Expansión de nuestra obra y próximo Congreso” y “Vida de la Ciudad Católica”, *Verbo*, Nro. 26, Julio 1961, p.26 y pp.41-44; “Vida de la Ciudad Católica”, *Verbo*, Nro. 28, Setiembre 1961, p. 25-27.

conectaron con diversos espacios organizativos para expresarles su deseo de colaborar, complementar obras y coordinar iniciativas.²⁶

A mediados de 1961, bajo la firme “convicción de que [las células de La Ciudad Católica] son como glóbulos blancos que combaten la enfermedad del error y como los glóbulos rojos que llevan el oxígeno de la Verdad”,²⁷ los redactores de *Verbo* anunciaron su Tercera Jornada. Este encuentro se proyectó con una extensión mayor -30 de septiembre y 1 de octubre- e incluyó nuevos oradores.²⁸ Uno de ellos era el cordobés Carlos José Caballero (1917-1981).²⁹

Consustanciado con la doctrina social de la Iglesia y abogado al derecho laboral, Caballero ofició de juez civil y laboral, entre 1950 y 1955, y de camarista el año siguiente. También se desempeñó como docente en establecimientos secundarios, en la Universidad Católica de Córdoba y en la Escuela de Aviación Militar de esa provincia. Con trayectoria en las redes del nacionalismo y el tradicionalismo católico mediterráneo, era cercano a Juan Francisco Guevara y gozaba de otras vinculaciones con sectores del espacio castrense -unos años después, durante el gobierno militar presidido por Juan Carlos Onganía, sería gobernador de Córdoba- (Lewis, 2001, p.347). Pero más allá de esta nueva figura, la noticia que descolló fue la asistencia y disertación de Jean Ousset, que sería laureada el segundo día con una misa de apertura a cargo del cardenal Antonio Caggiano. El fervoroso entusiasmo de CC ante esa presencia quedó evidenciado, entre otras cuestiones, en el hecho de que por primera y única vez en la historia

²⁶ Por ejemplo, “Con dirigentes del Movimiento Familiar Cristiano”, *Verbo*, Nro. 28, Setiembre 1961, p. 27.

²⁷ “Expansión de nuestra obra y próximo Congreso”, en *Verbo*, Nro. 26, Julio 1961, p. 38.

²⁸ En la lista inicial de expositores figuraba el general de brigada (R) Eduardo Señorans. Sin embargo, hubo una revisión y finalmente no obró como conferencista. Véase el reverso de la portada de *Verbo*, Nro.24/25, Mayo/Junio, 1961.

²⁹ “Nuestra Tercera Jornada”, *Verbo*, Nro. 26, Julio 1961, pp. 1-2 y “Expansión de nuestra obra y próximo Congreso”, en *Ibid*, pp 37-40.

de *Verbo* –en sus dos primeras etapas, hasta 1966– la revista incorporó testimonios fotográficos del encuentro.

La buena acogida de este prelado al pensador francés había quedado plasmada, poco antes, en el prólogo que le dedicara a *El Marxismo leninismo*. Obra que, justamente, acababa de ser traducida y puesta a la venta en la sede de *Verbo*, bajo el sello editorial ICTION. Por su parte, el arzobispo de Santa Fé, Nicolás Fasolino, recomendó en forma enfática que ese texto fuera analizado y difundido en coloquios y disertaciones.³⁰

Para ese entonces, la perspectiva contrarrevolucionaria cobraba una importante difusión. El 2 de octubre –es decir, al día siguiente del cierre proyectado de las Terceras Jornadas de CC–, estaba dispuesto el inicio, en la Escuela Superior de Guerra (ESG), del Primer Curso Interamericano de Guerra Contrarrevolucionaria. Este evento –que contaría con clases matutinas durante dos meses– sería inaugurado por el presidente Frondizi y bendecido por monseñor Caggiano. Entre sus asistentes, contaría con representantes de los ejércitos de Brasil, Bolivia, Chile, Uruguay, Paraguay, México, Estados Unidos, Venezuela, Perú, Ecuador, Colombia, Honduras y Guatemala. Algunos medios de prensa destacaron que su propósito era “compartir con los ejércitos americanos los trabajos y estudios realizados por el Ejército argentino y a la vez conocer las enseñanzas de las delegaciones visitantes” sobre la temática convocante.³¹ En días previos a la Tercera jornada, el Círculo de Aeronáutica de la Fuerza Aérea organizó un ciclo de conferencias sobre el mismo tópico. Entre

³⁰ Fasolino, Nicolás, “Carta del Excmo. Sr. Arzobispo de Santa Fe (Argentina) a Roberto Gorostiaga, Director de la Ciudad Católica en la Argentina, relativa a “El Marxismo-Leninismo”, *Verbo (España)*, Abril, 1962, Nro, 9-10, p. 128.

³¹ “Al anunciar la realización de un Curso Interamericano de Guerra Contrarrevolucionaria, el General Fraga afirmó que la infiltración comunista amenaza a la democracia”, *La Razón*, 26 de septiembre, p. 1.

otros disertantes, participaron, en forma sucesiva, Juan A. Casaubon y Roberto Pincemín.³²

Por su parte, el cónclave de la CC contó con una importante concurrencia. Entre ella, la de Plinio Corrêa de Oliveira, ubicado en primera fila junto con las principales figuras del grupo argentino. Se trataba de un abogado de origen paulista, proveniente de una familia de alcurnia y de reconocida trayectoria entre los sectores de la intransigencia católica brasileña. Acérrimo defensor del derecho de propiedad libre de cualquier tipo de regulación, así como de las “legítimas desigualdades sociales”, dirigió –entre otras– la revista *Catolicismo*, de la diócesis de Campos. En 1960, los miembros de ese equipo redactor, bajo la guía de Plinio, fundaron la Sociedad Brasileña de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), que con el tiempo se extendió a otros países (Zanotto, 2012).

Según nuestro análisis, su participación en la Jornada del círculo contrarrevolucionario argentino, así como las previas reproducciones en *Verbo* de algunos artículos de *Catolicismo*,³³ no obedecieron a un lazo específico entre el núcleo brasileño y la CC local. En todo caso, hubo conexiones individuales con Plinio, enmarcadas en un interés general de extender vinculaciones. De hecho, las referidas transcripciones del medio brasileño se produjeron, sobre todo, en el primer año de circulación de la revista argentina. Para ese entonces, *Verbo* contenía escasos artículos propios, pues en forma prioritaria reproducía escritos de Ousset –sin especificar su autoría, de forma que quedaban como análisis impartidos desde la Verdad– o alocuciones de dignatarios eclesiásticos con perspectivas coincidentes. De allí que la asistencia

³² Sobre sus alocuciones, ver “Sobre el comunismo y su acción psicológica hubo una conferencia”, *La Razón*, 29 septiembre, 1961, p.8 y “La solución verdadera contra el comunismo”, *Clarín*, 4 de octubre, 1961, p. 16.

³³ “Textos: Revolución y Contrarrevolución”, *Verbo*, Nro. 3, Julio 1959, pp. 52-56.

del pensador brasileño, más que evidenciar un nexo ya articulado con el círculo argentino, podría haber devenido del interés, compartido por ambos promotores contrarrevolucionarios, de ampliar las redes de contactos a escala internacional.³⁴ En este sentido, Plinio ratificó su intención de difundir sus idearios más allá de las fronteras de su país por medio del establecimiento de nuevos enlaces. Al respecto, Rodrigo Coppe Caldeira destacó los esfuerzos que, en el marco de apertura del Concilio Vaticano II –poco después de lo abordado en este apartado–, desplegaron actores claves de TFP para ampliar lazos con grupos conservadores y tradicionalistas europeos en procura de “construírem uma liga internacional de católicos de direita” (2020, sin pag.). En ese afán, detectó anotaciones del grupo en las que aparecía proyectado un encuentro entre Plinio y un referente de *Verbo* en Roma.

Lo cierto es que, entre fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, se ampliaron los espacios de circulación de perspectivas contrarrevolucionarias vinculadas al catolicismo anticomunista. A esas interacciones contribuyeron la difusión de publicaciones, conferencias, jornadas, cursos, correspondencias y viajes, en un contexto de conflictividad política y social, así como del impacto de la convocatoria e inicio del Concilio Vaticano II. En nuestro relevamiento de *Verbo*, en la sección “Vida de la Ciudad Católica”, encontramos diversas cartas de agradecimiento por el envío de la revista y/o de libros de formación –en general, las obras de Ousset que hemos reseñado– que poco a poco trascendieron el

³⁴ Entre los nexos a través de redes europeas, encontramos en *Verbo* un artículo de Plinio extraído de la revista ibérica *El Cruzado Español*. Es decir que esa nota no surgió de una colaboración con *Verbo* o de un contacto directo con gente de *Catolicismo* –cosa que sí ocurrirá más adelante–. Correa de Oliveira, Plinio, “Una observación de San Juan Bosco esclarece la causa de la Revolución”, *Verbo*, Nro.19, Diciembre, 1960, p.11-18 (reproducido de *Cruzado Español*, Nro. 55, 6, Julio de 1960).

espacio nacional.³⁵ También observamos menciones a circunstancias aprovechadas para dar a conocer la CC³⁶ e incluso giras o desplazamientos orientados al establecimiento de lazos y conexiones a una escala creciente.³⁷ Esta propagación no resultó de una mera difusión desde un centro activo hacia otros espacios o sujetos periféricos. En todo caso, hubo colaboraciones, negociaciones y contactos fluidos.

Reflexiones finales

Entre 1959 y 1962, la CC logró expandirse por diversos ambientes y espacios, proyectándose incluso a otros países. Ese despliegue no fue gradual y progresivo, sino que experimentó fluctuaciones y reacomodos, no exentos de las vicisitudes del contexto más amplio en el que sus integrantes estaban insertos y con el que interactuaban.

La expansión de esa red contrarrevolucionaria comenzó en forma lenta y discreta, a partir del establecimiento de contactos intensos promovidos por los miembros iniciales del grupo. Para ello, se valieron de vinculaciones con el mundo castrense, apuntaladas por

³⁵ A mediados de 1960, la revista de CC transcribió una carta alusiva al envío de un contingente de revistas y libros a España, y daba cuenta de los inicios de una célula en ese espacio. "Verbo en España", *Verbo*, Nro. 13, Junio, 1960, pp.47-48.

³⁶ "Vida de la Ciudad Católica", *Verbo*, Nro. 7, Noviembre, 1959, p. 69.

³⁷ A modo de ejemplo, en mayo de 1962 –siete meses después de la Tercera Jornada en la Argentina–, el director de *Verbo* viajó a España, donde participó en el Segundo Congreso de la CC de ese país, al que también asistieron representantes de la CC francesa. Gorostiaga aprovechó la ocasión para "intimar con varios de los amigos y colaboradores de la obra" en Barcelona, Madrid, París y desde allí siguió a Italia y Alemania. Al año siguiente, *Verbo* anunciaba la creación de células de CC en México y el envío de las publicaciones argentinas para que tuvieran material de trabajo. Ver, respectivamente, "La vida de la Ciudad Católica. Segundo Congreso de la Ciudad Católica Española", *Verbo*, Nro. 37, Enero-Febrero, 1963, pp. 31-33 y "Hacia una Ciudad Católica", *Verbo*, Nro. 38, s/ mes, 1963, p. 40-41. Sobre el influjo de perspectivas católicas integralistas, intransigentes y antisemitas argentinas en México, a través de sacerdote Julio Meinvielle, véase Mario Santiago Jiménez (2015) y Luis Herrán Ávila (2015).

el apoyo brindado por algunas figuras del ámbito eclesiástico. Pero junto con esos sectores observamos la propagación por otros espacios. En el mundo universitario, a través de redes preexistentes vinculadas a militantes del nacionalismo católico. En particular, en la carrera de Derecho de la UBA, de la UNLP y de Córdoba, desde donde luego también se insertaron en la UCA y otras instituciones educativas confesionales. En estos casos, se trataba de abogados cuyas trayectorias habían confluído en círculos de sociabilidad que se proyectaban en academias, fundaciones, foros y medios desde los que podían irradiar su prédica. Su decurso evidencia, en algunos casos, la traza de los viejos CCC, en los que el tomismo y la impronta de la cultura e intelectualidad francesa –amén del hispanismo y el conservadurismo británico– habían dejado su huella. Pero esta mención no debe opacar, a su vez, el intento de propagación a través de otros ámbitos profesionales, su vínculo con figuras insertas en la esfera judicial, empresarial –el mismo Gorostiaga expresó posiciones desde ese lugar social– y otras organizaciones vinculadas al laicado católico que, eventualmente, reconocían la importancia de las mujeres como animadoras de la obra. Estas figuras debían nuclearse en células de estudio, análisis y deliberación para estrechar lazos y afianzarse en su formación con miras a la actuación práctica. Para ello, el método de incorporación debía desplegarse a partir de relaciones amistosas previas, con convicciones solidificadas por los ejercicios ignacianos y reuniones formativas en la intimidad de pequeños grupos, con una modalidad de acción solapada, diversificada, subdividida en múltiples acciones plurales y complementarias.

Los registros sobre las jornadas realizadas durante sus primeros años –tanto las convocatorias como los balances posteriores– certificaron los aspectos formales señalados por la dirección de CC (fecha y lugar de realización; temas abordados; disertantes; en ocasiones, cantidad aproximada de concurrentes). Aun así, la

recuperación de esas reseñas permitió ahondar en los nodos relevantes para la organización, las dificultades y fortalezas visualizadas, la formación y enfoque de los oradores y las redes en las que participaban, amén de eventuales repercusiones de esos encuentros. Si bien su comienzo resultó algo aletargado con relación a sus expectativas, los bríos empeñados en la expansión –con reuniones, viajes, correspondencias, encuentros, retiros espirituales, envío de materiales– en un escenario nacional caldeado por la conflictividad social, la inestabilidad política y enfrentamientos que incluyeron a las mismas FF.AA., dieron lugar a que sus temores y propuestas resonaran en otras figuras y espacios. El tratamiento de las Jornadas, situadas en esa atmósfera, también posibilitó ver los entramados y las afinidades electivas por las cuales se enlazaron figuras vinculadas al nacionalismo católico argentino con el proyecto trasnacional de Ousset y con nuevas generaciones de activistas contrarrevolucionarios, cada vez más consustanciados con la doctrina de la GR. La asistencia de Corrêa de Oliveira a la Tercera Jornada evidenció, además, la importancia de las redes del anticomunismo católico a escala trasnacional, acicateadas por los procesos de descolonización, su articulación con el clímax de la Guerra Fría acentuado por los ecos de la Revolución Cubana y la exteriorización de voces diversas en el catolicismo, que para los partícipes de esa perspectiva constituían la evidencia misma del avance del enemigo anticristiano. Así, su perspectiva binaria, sintetizada en su oposición entre la “Revolución anticristiana” o la “restauración” de la realeza de Cristo, se amoldó al marco bipolar de la Guerra Fría y la lucha sin tregua contra el avance del comunismo, lo que le permitió extender su eco.

Bibliografía

Acha, O. (2011). Activismo y sociabilidad en las jóvenes de la Acción Católica en la ciudad de Buenos Aires (1930-1945). **Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad**, 12, 11-33.

Bianchi, S. (2002). La conformación de la Iglesia católica como actor político-social. Los laicos en la institución eclesiástica: las asociaciones de élites (1930-1960). **Anuario IEHS**, 17, 143-161.

Blanco, J. (2008). **Modernidad conservadora y cultura política: la Acción Católica Argentina. (1931-1941)**. Córdoba, Argentina: Universidad Nacional de Córdoba.

Coppe Caldeira, R. (2020). Sociabilidade anticomunista em movimento. A TFP na primeira sessão do Concílio Vaticano II (1962). En R. Di Stefano y A. R. Cloquet Da Silva. (Comps.). **Catolicismos en perspectiva histórica: Argentina y Brasil en diálogo**. Buenos Aires, Teseopress.

Fares, M. C. (2007). **La Unión Federal. ¿Nacionalismo o Democracia Cristiana? Una efímera trayectoria partidaria (1955-1958)**. Mendoza, Argentina: Universidad Nacional de Cuyo - Distribuidora Astrea.

Granovetter, M. S. (1973). The strength of weak ties. *American Journal of Sociology*, 78(6), 1360-1380.

Herrán Ávila, L. A. (2015). Las guerrillas blancas: anticomunismo transnacional e imaginarios de derechas en Argentina y México, 1954-1972. **Quinto Sol**, 19(1), 1-26.

Lewis, P. (2001). La derecha y los gobiernos militares, 1955-1983. En D. Rock, S. McGee Deutsch, M. E. Rapaol, et. al. **La Derecha**

Argentina, nacionalistas, neoliberales, militares y clericales (pp. 321-370). Buenos Aires: Javier Vergara.

Lida, M. y López, I. A. (2020). Vidas públicas y carreras académicas en la Argentina de entreguerras. Trayectorias de profesores de las facultades de Derecho y Ciencias Sociales y de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1920-1940): Introducción. *Polhis*, 25(13), 3-13.

Löwy, M. (1999). **Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina**. México D.F., México: Siglo Veintiuno Editores.

Mallimaci, F. (1988). **El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)**. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Orbe, P. (2016). Sociabilidad tradicionalista en la Argentina: La ofensiva tomista en la trama académica de los años setenta. **Anuario de la Escuela de Historia Virtual**, 9, 98-113. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/anuariohistoria/article/view/15111>

Pontoriero, E. D. (2016). Estado de excepción y contrainsurgencia: el Plan CONINTES y la militarización de la seguridad interna en la Argentina. **Contenciosa**, 4, <https://bibliotecavirtual.unl.edu.ar/publicaciones/index.php/Contenciosa/article/view/5080/7717> [En línea].

Ranaletti, M. (2005). La guerra de Argelia y la Argentina. Influencia e inmigración francesa desde 1945. **Anuario de Estudios Americanos**, 62(2), 285-308. doi: <https://doi.org/10.3989/aeamer.2005.v62.i2.57>

Ranaletti, M. (2009). Contrainsurgencia, catolicismo intransigente y extremismo de derecha en la formación militar argentina. Influencias francesas en los orígenes del terrorismo de Estado (1955-1976). En D. Feierstein (Comp.), **Violencia política y genocidio en América latina** (pp. 253-284). Buenos Aires, Argentina: Prometeo.

Robin, M. M. (2005). **Escuadrones de la muerte. La escuela francesa**. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Rodríguez, L. G. (2013). Los católicos en la universidad: monseñor Derisi y la UCA. **Revista Estudios del ISHiR**, 7, 79-93. Recuperado de <http://www.revista.ishir-conicet.gov.ar/index.php/revistaISHIR>

Rouquié, A. (1994 [1972]). La tentación del catolicismo nacionalista en la República Argentina, En A Rouquié, **Autoritarismo y democracia. Estudios de política argentina** (pp. 83-139). Buenos Aires, Argentina: Edicial.

Santiago Jiménez, M. V. (2015). Julio Meinvielle, tacuaras, los Tecos y El Yunque contra la 'infiltración roja' en México y Argentina. **Cahier des Amériques**

Scirica, E. (2010). Visión religiosa y acción política. El caso de Ciudad Católica-Verbo en la Argentina de los años sesenta. *PROHAL MONOGRÁFICO*, **Revista del Programa de Historia de América Latina. Primera sección: Vitral Monográfico**, 2, 26-56.

Sirinelli, J. F. (2003). Os intelectuais. En: R. Rémond (Org.), *Por uma história política* (pp. 231-269). Río de Janeiro, Brasil: Editora FGV.

Vázquez Lorda, L. (2007). Para actuar en 'defensa de la familia': la Liga de Madres de Familia (Argentina en las décadas de 1950-1960). **Temas de mujeres**, 3, 35-43.

Verbitsky, H. (2008). **La violencia evangélica. Historia política de la Iglesia Católica. Tomo II. De Lonardi al Cordobazo (1955-1969)**. Buenos Aires, Sudamericana.

Zanatta, L. (1996). **Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943)**. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Zanotto, G. (2012). **Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)**. Passo Fundo, Brasil: Méritos.

Zuleta Álvarez, E. (1975). El nacionalismo argentino (Vol. 1-2). Buenos Aires, Argentina: Bastilla.

Revistas consultadas: *AICA. Agencia Informativa Católica Argentina; Verbo; Verbo* (España). / **Diarios:** *La Razón*.

Rota do Rosário: uma rota religiosa e turística para o “contínuo institucional católico” no Norte Pioneiro e Campos Gerais do estado do Paraná (2008-2022)

Helison Lázaro de Souza¹

“De Igrejas a santuários, vou feliz pela Rota do Rosário!”(ROTADOROSÁRIO). “O universo religioso, longe de se encontrar em vias de extinção, simplesmente se reconfigura” (VILAÇA, p.56). Para Featherstone (1995) E Calvelli (2006) entre as inúmeras formas de vivenciar a fé nas sociedades ocidentais contemporâneas, não as pontuando como homogêneas ou singulares, a religião migra para atividades aliadas a momentos de lazer. “A religião [não apenas] pode também ser compreendida como espetáculo, divertimento, visão e exterioridade (cores, símbolos)” (SILVEIRA, 2007, p.35). Ela também pode ser observada como parte do estilo de vida cultural e de consumo. A própria expansão do consumo aumenta o número de especialistas e intermediários na produção de bens simbólicos e de salvação. Reestabelece locais cujas práticas de “caminhadas espirituais” acionam símbolos e significados culturais, e consumir pelas práticas turísticas. A partir disso, a valorização das peregrinações estabelece significações que envolvem além do fator de devoção ao objeto religioso, mescla-se ações convergentes. Os mitos, as histórias, os patrimônios, os recursos naturais, as paisagens entre outros, relacionam-se com as peregrinações, fomentando atrativos de consumo turísticos e religiosos (CALVELLI, 2006, p.43).

¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo. Bolsista da Fundação Universidade de Passo Fundo (FUPF).

Para Sanchis a dimensão do turismo na peregrinação possui dimensão histórica, com as feiras e mercados. Os historiadores do medievo compreenderam que esse deslocar humano partia de variados locais da Europa. Condições do momento e mentalidades econômicas atuais, com toda a certeza, modificaram essa estrutura histórica. Existe a presença do que “hoje chamamos turismo religioso na peregrinação”. Mesmo havendo a dimensão econômica, “organizada e prazerosa”, referente ao turismo, não se anula ou “perverte” a estrutura romeira e sua composição² (SANCHIS, 2006, p.95)

Segundo Vilaça (2017), no campo religioso as novas formulações apontam para uma recomposição religiosa no mundo, “as peregrinações, considerando-as um dos fenômenos mais ilustrativos dos ritos religiosos contemporâneos, seja no quadro de um turismo religioso e tudo o que ele comporta em termos de previsibilidade e enquadramento institucional”, também, observa-se “a forma de viagem intimista e enquanto reflexo de vivências religiosas pessoais”. As peregrinações “têm contribuído tanto para a revitalização das religiões tradicionais e reprodução das práticas dos fiéis como para a expressão de uma religiosidade individual”, ou seja, mais “privatizada, mais próxima do conceito polissêmico de espiritualidade” (VILAÇA, 2017, p.55).

²Para Sanchis romaria é “uma manifestação religiosa complexa e atavicamente popular, orientada para uma “sacralização” da existência humana na sua própria dimensão profana”; peregrinação, por sua vez, é uma “transfiguração “sacramental” desta existência, sublimada através dos ritos eclesiais oficiais” (SANCHIS, 2006, p.85). A primeira é caso típico de encontro entre a religião do povo com a do clero. Como explica Dupront (especialista em peregrinações), as multidões peregrinas são em princípio “leigas” (SANCHIS, 2006, p.88). Vale ressaltar nesta presente análise, para a região de estudo, romarias e peregrinações, são observadas na Diocese de Jacarezinho desde a década de 1950, atrelada ao contexto histórico de influência e devoção mariana regional, organizadas pelos expoentes desse episcopado (SILVA, 2008, p.3).

Para Silveira o termo “turismo religioso”, envolto de determinada região, envolve “agentes religiosos, empresariais, públicos e acadêmicos” produzindo uma ação comunicativa “no sentido de extrair de práticas seculares de fé, como as peregrinações, caminhos santos e promessas, uma oportunidade de negócio, e, nos discursos mais otimistas, desenvolvimento socioeconômico” (2007, p.39).

Relacionado a uma organização religiosa³, como a ICAR, isso não diverge ou afeta a procura por parte dos afiliados da religião, ou a busca de lazer, por indivíduos não vinculados a afiliação religiosa. Nos determinados espaços que ocorrem essas trocas, promovem estratégias conjugadas que envolvem relações de lazer e religiosidade. Podendo trazer elementos produtores de capital simbólico, valor social, para a religião. Em países de tradição ibérica e em desenvolvimento, como o Brasil, há uma capacidade de “geração de negócios, de fomento social e econômico, de atrativos de cunho religioso” (SILVEIRA, 2007, p.33). O turismo religioso, no caso envolvendo a ICAR, neste caso, região relacionada com a Diocese de Jacarezinho, também pode ser observado em outras partes do Brasil⁴.

³Alguns termos usados aqui, como, organização religiosa- é um empreendimento social cujo propósito principal é criar, manter e trocar compensadores gerais com base sobrenatural. Compensadores- envolvem recompensas materiais, espirituais, visíveis ou invisíveis, este último quando se trata de subjetividades, como exemplo, “bem-estar”. Sobrenatural- refere-se forças além ou exteriores a natureza que podem suspender, alterar ou ignorar as forças físicas, é com o que a religião, ao menos a maioria lida. Parceiro de trocas- é alguém que participa de trocas com outra pessoa (STARK. BAINBRIDGE, 2008).

⁴Como exemplo de alguns estados brasileiros, a inserção do turismo religioso, relaciona-se com órgãos políticos, empresariais e religiosos, demonstram-nos uma correlação nessa inserção de atrativos. Na cidade de Nova Trento (SC), “um padre é responsável pelo monitoramento de excursões a lugares sagrados, que atraem mensalmente cerca de 30 mil pessoas, além de ser membro do Conselho Estadual de Turismo e coordenador da Pastoral do Turismo Religioso da Diocese de Florianópolis” (ASSUNÇÃO, 2002). Agentes políticos também difundem a expressão “turismo religioso”. “O governo do Estado [Paraíba] quer primeiro consolidar a vinda de turistas

Ultrapassando o campo religioso para outros aéreas, cada qual com seus compensadores.

Nosso interesse aqui é discutir o âmbito religioso e organizacional da fé religiosa. Referente a Igreja Católica Apostólica Romana - *oficial*, por existir diferentes proporções, uma catolicidade, no sentido de uma modalidade, como reflete Sanchis (2009), dentro da Igreja Católica, mesmo a dimensão de catolicismo não se esgotar e nem estar expressa inteiramente nela, o catolicismo eclesiástico pretende unir “uma religião vivenciada pela fé que existe em forma de religião”(SANCHIS,2009, p.189). Nosso objetivo aqui é observar dois pontos, o primeiro é a mudança no panorama religioso de muitas pessoas em tempos atuais, adotando, como demonstram as referências e estudos, relações turísticas nesse processo. Atualmente o indivíduo procura menor intermediação religiosa, e mais experiências significativas para si, cuja centralidade é o fiel. O adepto de determinada crença, ou crença religiosa nenhuma, detém alternativas, seja por vínculo a religião ou religião alguma, todavia, é inevitável que experiências promovidas por determinada religião e suas

para a capital [...] O ecoturismo e o turismo religioso estão nesse projeto” (*site oficial: GOVERNO DA PARAÍBA*, 2003). “O governo do Estado de Santa Catarina, Brasil, quer que os restos mortais de Madre Paulina, canonizada em maio pelo Vaticano, sejam levados para o Estado como forma de incrementar o turismo religioso na região” (*JORNAL DO BRASIL*, 09/06/2002). Há uma disciplina chamada “Turismo Religioso Nacional e Internacional”, oferecida pelo Serviço de Aprendizagem do Comércio – SENAC no curso de Turismo e Hotelaria (SENAC, 2003).Turismo religioso difundido pela Internet através de sites diocesanos, pontuam alguns agentes religiosos que “estão assumindo essa relação mercadológica” vinculado ao religioso. No ano de 2003, criado pela Arquidiocese de Belo Horizonte, Minas Gerais, um site criado disponibiliza um link denominado “turismo religioso”: Belezas naturais, obras de arte e aspectos da história do nosso País. Estas são características de dezenas de igrejas da nossa Arquidiocese. Passeie “virtualmente” por algumas imagens que selecionamos e procure perceber a expressão de louvor ao Deus todo-poderoso, através das pinturas, esculturas, vitrais e, até mesmo, pela própria colaboração da irmã natureza, ao redor da igreja. “Muitas outras dioceses, como a de Santos e algumas da Bahia, também assume, em seus sites o termo “turismo religioso”; oferecem fotos, pacotes e textos explicativos sobre lugares, monumentos e igrejas” (SILVEIRA, 2007).

parcerias de trocas, como empresas e política, no âmbito do turismo religioso, fornecem ao indivíduo afiliado ou não, no caso do primeiro, afirmar suas crenças, ou mesclá-las, talvez reunir ou escolher uma nova possibilidade. Para o segundo, se não houver sentimentos religiosos envolvidos, determinada religião pode promover ao indivíduo, cultura, história, lazer, esportes, paisagens etc., dentro de suas rotas religiosas e turísticas. Nessa combinação de significações variadas, tanto pela experiência do indivíduo quanto pela organização religiosa, no caso da Rota do Rosário, “encontrando peças de um quebra cabeça”, significados próprios em sentido ao “sagrado”, para a organização religiosa “um caminho de volta a Deus” (TVEVANGELIZAR, 2017), ou “evangelizar através dos santuários” (ROTADOROSÁSIO), interpreta-se isto como parte integrante da organização religiosa em fornecer os seus elementos significativos, assim estar presente no espaço e com alternativas do seu gênero em uma sociedade com culturas plurais⁵, para indivíduos que formam suas “teias de significados”.

Em 2002, anterior a fundação da Rota do Rosário, no discurso de João Paulo II para os bispos da Regional Sul II⁶, é constatado e reafirmado a estratégia⁷ de estar em simbiose com as

⁵Compreendendo cultura como sistema de símbolos significativos para cada indivíduo, como explica Geertz, acreditamos ser elementos de transmissão, trocas e interações. Qualquer cultura contém diversos sistemas culturais. À medida que determinada sociedade cresce e se conserva, ela torna-se mais complexa. Quanto mais cosmopolita - pluralidade cultural - elas se tornam, mais complexas tornam-se as suas culturas (STARK;BAINBRIDGE, 2008, p.374). “Como culturas ou tradições que eram vistas anteriormente como totalidades integradas, aparecem hoje como plurais” (STEAL, 2009, p.154).

⁶Regional Sul 2 da CNBB (reunião dos bispos do Brasil), são os representantes da Igreja Católica Apostólica Romana no Paraná, atualmente compostos por 18 Arqui/Dioceses e 2 Eparquias Ucrínicas, possuindo 22 Arce/bispos em exercício e 9 bispos eméritos (CNBB,2023).

⁷Tertio Millennio Adveniente - carta apostólica do Papa João Paulo II, de 10 de novembro de 1994, referente ao Jubileu do Ano de 2000, e ao terceiro milênio da era cristã. A carta foi endereçada aos fiéis e a todos os sacerdotes da Igreja Católica

premissas do Concílio do Vaticano II, em sentido de evangelizar na atualidade - “pastoreio”. “A Igreja que está no Paraná [...] ao ler os vossos relatórios quinquenais, pude constatar evidentes progressos na organização das dioceses e no desenvolvimento de numerosas pastorais [...] cada Ordinário local, junto com os seus agentes de pastoral, vem assumindo com coragem e determinação”, desencadeando os feitos da “nova evangelização” (JOÃO PAULO II, 31/08/2002).

Esse discurso de João Paulo II direcionado a ICAR no Paraná, assim como outros expoentes dessa organização, com variados discursos religiosos e organizacionais, envolvendo estratégias e reações do Brasil afora, abrange além do fator religioso do discurso, definições, que ao nosso ver são estratégias e reformulações dessa organização religiosa aos enfrentamentos e mudanças hodiernas. Ou seja, uma reação dessa religião em articular-se, uma vez que, há a perda progressiva de poder pelas organizações religiosas, “secularização⁸”, isto não sendo uma simples característica do cenário contemporâneo, e sim, um processo permanente em toda tradição religiosa (STARK; BAINBRIDGE, 2008, p.379), encontra-se a ICAR, em decréscimo de adeptos do catolicismo no Brasil (TEIXEIRA, 2009) e ao redor do mundo (JENKINS, 2004). Isso por envolver outras religiões, fator de tempos mais “emocionais⁹” (SANCHIS, 2009),

Apostólica Romana. A “Nova Evangelização”, segundo a CNBB, são atitudes tomadas pela Igreja para renovar a sua busca missionária, não excluindo nada do que já foi feito até aqui. Contudo, “tempos novos requerem anúncio novo do evangelho, novas sínteses culturais e o recurso a novas metodologias para evangelizar”.

⁸ Há diversos debates e conceitualizações referente a palavra *secularização*, usamos este termo no sentido de menor influência religiosa na vida pública. Como explica Stark toda tradição religiosa, em certo momento, por causas e condições, diminui a sua força na sociedade em que se encontra.

⁹ Para Mircea Eliade (1979) o período de pós I Guerra Mundial (1914-1918) teve o “renascimento” do interesse religioso, e pós II Guerra Mundial (1939-1945), tudo que ela desencadeou, demonstrou que a extirpação de mitos e símbolos é ilusória. Para

menor procura por intermediação religiosa eclesiástica, demonstrando no mesmo sentido para Jenkins e para Teixeira, há reações dessa religião. Para Stark e Bainbridge (2008), em sentido de ações das organizações religiosas, pela secularização, ocorrendo enfraquecimento de algumas religiões, todavia não ocorrendo a extinção da religião, visto que, “processos equilibradores do reavivamento e da inovação em geral mantém a religião viva” (2008, p.149), principalmente as mais tradicionais na sociedade, como a ICAR. Neste sentido, uma das novas estratégias dessa religião em se relacionar em uma sociedade pluralizada, é atribuir elementos seculares, como o turismo, em seu planejamento organizacional, dando-lhe também significações seculares que mesclam com a religiosidade, podem ser recebidas e adotadas por fiéis como parte do processo de devoção, assim como, inovar experiências individualizadas de não religiosos ao seu gosto.

O fenômeno turístico para Ignarra (2001) iniciou com mais expressividades envolvendo setores de mercado, clientela, empresas e política após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945). Para Vilas Boas (2012) na década de 1950 os expoentes da ICAR já relacionavam o turismo com ações pastorais. Isso mais bem organizado após Concílio do Vaticano II (1962-1965), surgiu na década de 1960, com estratégias próprias e eventos voltados para esse setor, a Pastoral do Turismo (SILVEIRA, 2007). Fomenta-se o turismo religioso com as peregrinações pela ICAR, cujos discursos religiosos substancializam primariamente a evangelização católica e percepção da procura por tais práticas. Obviamente, podendo a peregrinação, como parte devocional, ser vivenciado sem objetivar propriamente relações turísticas, ou seja, por uma escolha individual.

Philip Jenkins (2004) em comparação as tendencias seculares, as mudanças religiosas são as mais significativas, ou até mais revolucionárias do mundo contemporâneo.

Compreendemos que Rota do Rosário (RR) é uma das ações evangelizadoras da Diocese de Jacarezinho¹⁰ abrangendo inter-regiões do estado do Paraná - Norte Pioneiro e Campos Gerais, ligado ao fomento econômico e político que o turismo emprega nessas regiões, convergente estratégia, parte da ação global de evangelização por meio do turismo religioso. Pontuamos, não apenas uma ação evangelizadora pela RR certamente, pois, os organizadores da RR propõem o desenvolvimento econômico das cidades com atrativos variados para visitação, com atrativos nucleares - santuários, e os atrativos satélites - outros atrativos religiosos e não religiosos. Existe de maneira geral os fatores econômicos, políticos e sociais empregados com o turismo, todavia, o intuito é frisar uma ação ligada ao religioso, ação diocesana para determinada região, inseparável das ações variadas de estar presente na sociedade pela ICAR. Nosso objetivo é pontuar o objetivo de execução da RR pelos seus organizadores. Não trazemos como realidade atual e nem como juízes

¹⁰Como breve contextualização histórica, a região conhecida como Norte do Paraná (compreendendo geograficamente em primeiro momento como nordeste, norte central e noroeste, posteriormente, com definições de fronteiras outros nomes foram evidenciados), ao decorrer da primeira metade do século XX, teve sua expansão territorial como projeto de colonização almejado (TOMAZI, 1997). Essa região sofreu influência dos atores políticos e econômicos, mas também, pela Igreja Católica Apostólica Romana- Diocese de Jacarezinho (SILVA JR., 2006). No mesmo sentido em que essa região se expandiu a ICAR a acompanhou. No contínuo de aumento demográfico, estratégias políticas, econômicas e sociais, novas dioceses foram sendo instaladas após 1956. No que confere as inserções espaciais da ICAR, como escolas, hospitais, capelas, congregações católicas, paróquias, seminários entre outros, estiveram lado a lado nesse movimento de expansão territorial da primeira metade do século XX, sendo inseridas pela Diocese de Jacarezinho, assim como, os discursos dos agentes desse episcopado, inserindo a romanização como estratégia de inserção e contextualização histórica do momento. Posteriormente essa diocese limitou suas estratégias de expansão territorial por outras dioceses que surgiram. O episcopado de Jacarezinho foi dividido e se restringiu ao nordeste do Paraná em 1956 (Norte Pioneiro), mais a frente, em 1973 ocorre outra divisão, ao extremo nordeste e partes do centro leste paraense, estabiliza-se a jurisdição eclesiástica desse episcopado no que é chamado de Norte Pioneiro do Paraná (nordeste) e partes dos Campos Gerais (centro leste), atual jurisdição eclesiástica territorial.

de valores, mas sim, como parte do discurso para comercializar esse projeto, dentro da estratégia de reformulações e compreensões de mudanças da religião na sociedade. Compreendemos a RR como uma espacialidade¹¹ religiosa contemporânea. Se antes o processo de inserção espacial fundou paróquias, escolas católicas, seminários, jornais católicos entre outros, não estabelecendo o fim desses, mas ligando-os ao contexto histórico de cada período, os instrumentos de difusão da ICAR para continuar, divergente ao passado, mas no sentido de contínuo de ações religiosas, entre outras formas, atualiza aqui com rotas religiosas católica, expressando-se por meio do turismo religioso.

¹¹O conceito de territorialidade e espacialidade, cada qual, possuindo suas especificidades, eles estão interconectados, não podendo serem “dicotomizados ou dissociados”. Ou seja, “não existe espaço e nem território que não sejam construções sociais” (p.118). Neste sentido, quando evocamos espacialidade acentuamos o espaço. Espacialidades vão representar “mecanismos de apropriação dos recursos disponíveis”, gerando, por sua vez, relações. Consequentemente são “formas distintas de pensar e agir no e com o mundo, reconfigurando o espaço geográfico”. A espacialidade, em específico, “está associada a singularidades na reprodução social, cuja maior expressão — por assim dizer — encontra-se nas relações sociais de produção de bens e mercadorias (esta última podendo incorporar, também, a cultura, os princípios da fé religiosa e a produção científica)” (COLUCCI;SOUTO, 2011, p.118). Zeny Rosendahl (2012) esclarece a unidade político-espacial da ICAR. O território religioso constitui-se de estruturas específicas, incluindo um modo de distribuição espacial e gestão do espaço. A ICAR, “durante sua história, formou um sistema territorial hierárquico e burocrático eficaz, que influenciou e ainda influencia as metas e a política de atuação dessa instituição religiosa”. Numa reflexão geográfica, entendemos como territorialidade religiosa o conjunto de práticas desenvolvido por uma instituição ou grupo social “no sentido de controlar determinado território religioso”, contudo, não controlar no sentido restritivo de algo, ao menos na atualidade, uma vez que, na procura de experiências religiosas, participação sacramental do afiliado, paroquianos ou não, tornam-se *desterritorializados*, na concepção de muitos indivíduos, em detrimento a um “território” religioso circunscrito estritamente (TEIXEIRA, 2005), para alguns, observamos o efeito do poder refletido numa identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo, mas, com contrastes em períodos e contextos diferentes ao passado. Ao longo do tempo e dos períodos históricos, compreendemos a relação entre fé, espaço e tempo (ROSENDAHL, 2012, p. 50). Enfocamos no mesmo sentido de Rosendahl, as estratégias de ação da ICAR foram e continuam a ser múltiplas no espaço brasileiro levando em conta o seu contexto histórico e geográfico.

No caso as rotas de peregrinação¹²

o produto oferecido deve ser entendido como uma mescla de imagens e idéias associadas, onde se conjugam mitos, história, patrimônio artístico e cultural, fontes e recursos naturais, enfim, um somatório de elementos e de imagens manipuladas pelos “agentes produtores” e pela linguagem midiática particularmente os sites na Internet (CARNEIRO, 2004 , p.74).

Dentro desse processo, existem interações fundamentadas entre a experiência religiosa e a não religiosa, pois o que evoca a religião, é inserido, entre outros, por meio da peregrinação, e a viagem na forma de turismo, é parte do deslocamento espacial temporário. Ambas são demonstradas pela sociabilidade humana ligado a significações individuais. Para Silveira (2007) essa sociabilidade referente a peregrinação e o turismo, caracteriza-se que

¹²Como exemplo de algumas rotas espirituais ligadas ao Brasil: Caminhos das Missões Jesuítico Guarani; Caminho do Sol; Caminho da Luz; Passos de Anchieta; Caminho da Fé (CALVELLI, 2006, p.45). Vale dizer que o turismo religioso não está ligado a uma única religião, como a ICAR, e sim a variadas crenças religiosas, institucionalizadas ou não. Neste presente caso, por intermédio da Rota do Rosário, esclarecemos o turismo religioso e as rotas de peregrinação por meio da religião católica. Exemplo de organização turística pela ICAR é notado no endereço eletrônico oficial do Vaticano-Opera Romana Pellegrinaggi - site que reconhece a procura de locais historicamente relacionado ao cristianismo e a Igreja Católica por afiliados ou não. Proporcionando pacotes de viagens e fornecendo atividades turísticas relacionado a fé católica. O site inclui visitas em variados lugares ligados a citações bíblicas e significações, como Vaticano, Roma, Grécia, França, Polónia, Espanha, Portugal, Jerusalém etc.; visitas e peregrinações em espaços sagrados, como, santuários, basilicas, catedrais, Terra Santa, Lourdes, Fatima, Santiago de Compostella, Medjugorje entre outros. Ver: www.operaromanapellegrinaggi.org/it/pellegrinaggi.

a primeira está ancorada na percepção de Victor Turner ao modelo de *Communitas*, significando que a vida social se movimenta a partir de um movimento dialético, envolvendo estrutura social e *communitas*, cujos sujeitos temporariamente estão situados fora da estrutura social, mas constituído por vínculos ritualizados. É uma estrutura e antiestrutura, alimentado por práticas rituais. A percepção de circunscrição espacial, no sentido de território, não se aplica dentro desse conceito, mas sim ao sentido baseado em relações sociais (NOLETO, 2015).

De acordo com Kolen (2012) as experiências do peregrino agrega ao sentido de *communitas*, também sugere que “em diferentes níveis coisas podem ser vividas”, experiência individual dos peregrinos. A partir disso, o enfoque dado por Edith Turner e Victor Turner é combinado com a noção de Eade e Sallnow (1991), cuja “peregrinação não tem um significado universal único”, mas significações que tomam diferentes formas para cada indivíduo de acordo com “suas origens, seus interesses, esperanças, necessidades, expectativas e sonhos” (KOLEN, 2012,p.128). Já o segundo (turismo), em relação a sociabilidade, refere-se ao modelo de sociedade de corte de Norbert Elias, pois a sociedade se concebe com uma estrutura organizacional, cujas atuações demonstram-se por inter-relacionamentos e entrelaçamentos sociais, não agindo individualmente. Ambas vão além de uma experiência histórica, e de simples deslocamento espacial. O turismo religioso é uma consequência da experiência religiosa advinda da antiguidade e medievo, expressada principalmente na peregrinação “enquanto busca pelo sagrado”, saindo do cotidiano do indivíduo e buscando, fugazmente, uma “*communitas*” (SILVEIRA, 2007, p.34), como explica Kolen significações individuais para esse deslocar, cuja peregrinação é um ritual, sendo complexa e dinâmico, mantendo sempre significados.

De qualquer maneira, existe envolvimento dentro desse processo, “há uma síntese produzida pela circulação de corpos, emoções e sentimentos, mediados pelo consumo e pelo mercado”, elementos relacionados, “ao íntimo, ao interior,” o turismo está ligado a “posturas de ser, de viver, a uma experiência mais lúdica de divertimento, leveza, ao exterior, ao ver. O turismo remete à produção do espetáculo, no qual turistas se exteriorizam em uma relação” (SILVEIRA, 2007, p.35).

Para Steil (2003, p.251), “duas formas de sociabilidade que operam a partir de lógicas opostas: da *communitas*, para a qual a verdadeira sociedade seria expressa pelo ideal fraterno da comunhão; e da *societas*”, onde a regra básica de funcionamento da sociedade a distingue. No caso analisado por Steil, a romaria se transforma em um evento turístico, “deslocam as categorias próprias do turismo para dentro do campo religioso, autorizando assim a negação da *communitas* como o sentido ideal da romaria” (p.257). O clero, por sua vez, encontra-se “dividido entre o ideal da *communitas* e o da *societas*”.

O turismo, assim como a peregrinação, está na ordem do lazer, do ócio. Tanto num como no outro, observa-se a busca de uma sociabilidade ideal. Mas enquanto a peregrinação busca uma dissolução simbólica do indivíduo num todo holístico, o turismo opera a partir de um corte social eletivo que procura estabelecer ilhas de sociabilidade através da demarcação de fronteiras entre um “eles” e um “nós”. De modo que, se a peregrinação visa integrar numa sociedade global, o turismo, num

sentido ideal típico, visa integrar numa sociedade particular, onde se torna possível experimentar o “outro” (a alteridade), para melhor apreender a si mesmo (STEIL, 2003, p.260).

Segundo Sanchis “o Sagrado que a estrutura romeira *tende* a tornar presente na vida do homem aparecerá assim como necessariamente modelado pela estrutura da religião”, quer dizer que por uma visão do mundo, uma ética, um conjunto ritual, um exercício ordenado do poder. Nesta operação, o “romeiro” tornar-se-á “peregrino”. A estrutura do Sagrado não se confunde com a estrutura da religião, mas articula-se necessariamente com ela para fazer história (SANCHIS, 2006, p.92).

Segundo Guillaumon o turismo, caracteriza-se por ser “uma atividade econômica com potencial para desenvolver territórios”, assim o “potencial da identidade cultural para a criação de produtos turísticos que atraiam grandes contingentes de visitantes e sejam capazes de empreender um ciclo virtuoso em que o turismo acaba funcionando como um mecanismo”, passando a fortalecer identidades e territórios (BURNS, 2002; FABARÉ, 2005; SENTÍAS, 2006 apud GUILLAUMON, 2011, p. 3).

Neste sentido, as identidades territoriais¹³, compreendendo-as como fator cultural, estão vinculadas, não apenas, ligados

¹³Nos tempos atuais o território, impregnado de significados, símbolos e imagens, constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição. O território é, em realidade, um importante instrumento da existência e reprodução do agente social que o criou e o controla. O território apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades” (ROSENDAHL, 2005, p.6). Pontuamos que a RR não é um “território” fechado, e sim aberto e em constante expansão para a sua promoção, relações com outros órgãos são

diretamente ao catolicismo. Dá-se em conjunção ao intuito de evangelizar, todavia, diferente ao passado, pelo motivo que na procura de experiências religiosas e participação sacramental, os paroqueanos se tornam “desterritorializados” (TEIXEIRA, 2005). Através das romarias e peregrinações, para o devoto, os rituais são reatualizados, as vivências dos fiéis podem ser revigoradas, fatores de ressignificações e participação individual, com maior autonomia, são executadas.

De 2008 a 2022, a RR abrange 15 santuários, entre outros atrativos , como museus, seminários, festas, shows, igrejas, capelas, resorts, paisagens, ecoturismo entre outros. Aqui vale destacar que a RR visa promover locais católicos, assim como a fé católica nesse processo turístico. Como meio de divulgação da rota, incluiu de outra circunscrição eclesiástica, o Santuário de Nossa Senhora de Brotas, na cidade de Pirai do Sul-Paraná, pertencente a Diocese de Ponta Grossa. Ou seja, a ação evangelizadora inicia pela Diocese de Jacarezinho¹⁴, contudo, a abertura para o empreendimento religioso turístico, ao nosso ver, é parte de uma estratégia católica de expandir a rota ao

observadas, cuja intenção em “catolizar” locais e cidades é uma histórica marca da ICAR, o que seria a constituição do seu “território”, simbolicamente ou não, observa-se a divergência das ações de inserção atual dessa religião, todavia, ao nosso ver, desejo de uma “recatolização” pela organização da RR contextualizando ao processo hodierno da sociedade pela prática do turismo, destacados nesse projeto pelos organizadores da RR.

¹⁴Atualmente as cidades sobre jurisdição eclesiástica da diocese de Jacarezinho são: Abatiá / PR; Andirá / PR; Arapoti / PR; Bandeirantes / PR; Barra do Jacaré / PR; Cambará / PR; Carlópolis / PR; Conselheiro Mairinck / PR; Guapirama / PR; Ibaiti / PR; Itambaracá / PR; Jaboti / PR; Jacarezinho/ PR; Jaguariaíva / PR; Japira / PR; Joaquim Távora / PR; Jundiá do Sul / PR; Pinhalão / PR; Quatiguá / PR; Ribeirão Claro / PR; Ribeirão do Pinhal / PR; Salto do Itararé / PR; Santa Amélia / PR; Santana do Itararé / PR; Santo Antônio da Platina / PR; São José da Boa Vista / PR; Sengês / PR; Siqueira Campos / PR; Tomazina / PR; Wenceslau Braz / PR. (DIOCESE DE JACAREZINHO, 2023). A partir disso, podemos observar que não é uma ação evangélica que possui uma fronteira fixa e determinada por jurisdição eclesiástica geográfica do episcopado de Jacarezinho, pois ela se relaciona com outra circunscrição eclesiástica, de maneira que inclui ponto de visitação nuclear pertencente a diocese de Ponta Grossa, com o santuário- Nossa Senhora de Brotas.

longo do tempo, ligando outros atrativos diretamente religiosos, mas não apenas, por existir outras formas de turismo par quem desejar. Ludka e Silva (2019), observam como nós, a RR, como estratégia para difundir a fé católica, além dos compensadores variados com os parceiros de trocas.

O intuito da Pastoral do Turismo pela CNBB é “Evangelizar as pessoas envolvidas com a prática do turismo”. Neste sentido, compreendemos que o evangelizar tratado aqui é por meio de fatores que envolvem estabelecer a presença católica no espaço em tempos que comportam novas significações a partir de mudanças e graus da religiosidade hodierna, cujos enfrentamentos da instituição religiosa atualizam elementos do passado para o presente, levando em conta o seu contexto histórico. A crescente em demandas de satisfação pessoais, ligado a subjetividades plurais, pretende-se, ao nosso ver, inserir o turismo religioso para articular ações no espaço e continuar uma relação próxima com a fé das pessoas e presença da ICAR no espaço.

A Rota do Rosário surgiu como estratégia da Pastoral do Turismo fomentada pela CNBB, visando a “atenção litúrgica”, todavia, ela também especifica fatores econômicos, culturais e sociais da região que circunscreve. A RR segue em concordância ao diretório da Pastoral do Turismo da década de 1960, em Roma, cujos anos 1970, conjugado aos fatores envolvendo o fomento do turismo mundial, pontuam reflexões sobre evangelização católica através do turismo.

Salienta-se no Livro-1 da RR, os congressos relacionados com a Pastoral do Turismo, desejo que se firma na região como estratégia de inserção da RR, estratégia pastoral, além do desenvolvimento econômico explícito e elencado para as regiões que a envolve (LIVRO I- ROTA DO ROSÁRIO, 2007, p.1).

Em janeiro de 2007 entre as lideranças leigas da Comunidade Paroquial da cidade de Jacarezinho, “entusiasmados”, os indivíduos presentes receberam a apresentação do projeto da Rota do Rosário, autoria de Rubia Martini, projeto elaborado desde 2003, com o consentimento do vigente bispo do período, D. Fernando Penteado. Entre as reuniões, discorreu-se temas, como, a missão evangelizadora da Igreja; os dados do IBGE referentes a pertença religiosa; os desafios para o projeto da RR; a integração dos pontos atrativos da Diocese de Jacarezinho; a união entre clero e lideranças religiosas; as possíveis dificuldades enfrentadas, parceiros para empreendimento etc. O projeto da RR foi enviado ao Pe. Celso Miqueli, futuro coordenador da RR (LIVRO I- ROTA DO ROSÁRIO, 2007, p.2). Nota-se a participação de leigos no processo, alinhados ao projeto de inserir os afiliados da Igreja em participações internas da ICAR, algo que era historicamente restritas ao clero. O bispo D. Fernando Penteado em 2003, apurava a situação dos locais de atrativos de cada paróquia, a fim de publicizar esses pontos turísticos no endereço eletrônico da Diocese de Jacarezinho, e na revista *Turismo Pioneiro*. Observações foram feitas e incluíram a apresentação ao clero dessa diocese, cuja união das lideranças clericais e leigas foram estimuladas para executar. As festividades religiosas e as romarias locais foram apresentadas, pontuando alguns atrativos e os fluxos de deslocamento de pessoas aos lugares (LIVRO I- ROTA DO ROSÁRIO, 2007, p.3-4).

O nome de Rota do Rosário já estava no papel, e por ser a Diocese de Jacarezinho “totalmente mariana”, fator histórico (SILVA, 2008), conjugou-se ao mapa de divulgação da rota unindo atrativos das cidades como capelas, grutas e santuários, cuja concepção dos organizadores formou uma geografia *sagrada*, contornada pelo rosário. *Sacralizando* o nome de Rota do Rosário. Tática essa

Em 18 de outubro de 2008, adjunto ao santuário da Mãe Rainha em Jacarezinho, a RR inaugurada pelo bispo Fernando José Penteadó, adjunto ao clero e devotos. Em 2010 a RR foi reafirmada por intermédio do vigente bispo Antônio Braz Benevente, como objetivo reafirmado, “evangelização por meio dos santuários”. Reuniu órgãos comerciais e turístico do estado do Paraná considerando aspectos do turismo secular, pois a *proposta*¹⁶ da RR valoriza “a cultura local e regional, gastronomia, artesanato, tradições, paisagens” (ROTA DO ROSÁRIO), cujo discurso religioso, está em concordância ao processo de “levar a Palavra de Deus” (TVEVANGELIZAR,2017), em meio as mudanças.

Enfatiza-se o desenvolvimento contínuo do projeto para abranger o maior número de cidades, interpretando-os as cidades como atrativos satélites, pois, os nucleares, sempre serão os santuários católicos, cuja tendência também é aumentar. Compreendemos com isso que os atrativos nucleares ou satélites estão em contínua inserção. Até o ano de 2022, 15 santuários envolvem as peregrinações, romarias, festas, eventos, museus e outros atrativos indiretamente a RR, comunicando-se, para quem quiser, no turismo regional, como o turismo rural, turismo de esporte, ecoturismo, turismo cultural (TVEVANGELIZAR, 2017).

¹⁶ Pontuamos no presente texto que a proposta de inserção da Rota do Rosário para o desenvolvimento regional através de uma ação evangelizadora da Diocese de Jacarezinho empregando o turismo religioso, ancora-se na justificativa através do projeto exposto no seu endereço eletrônico, estabelecida no Anuário Diocesano de 2017, p.21. Podendo ser consultado por qualquer um que deseje no site oficial da RR, *site*: www.rotadorosario.org/projeto-rota-do-rosario/. Presidente - Dom Antônio Braz Benevente (bispo); Coordenador Diocesano da Rota do Rosário, Pe. Celso Miqueli (padre); nomeado em 10/10/2008 a abril 2022; Elaboração do projeto e responsabilidade técnica, Rubia Lisboa Martoni (ROTADOROSÁRIO). Atualmente os coordenadores da RR são todos padres, *fonte*: folhadonortepr.com.br/rota-do-rosario-tem-nova-coordenacao-diocesana/.

De acordo com o Pe. Celso Miqueli, os parceiros de trocas envolvem variados atores,

a Rota do Rosário vem sendo acompanhada desde seu início por algumas instituições, como, por exemplo, Paraná Turismo, Fecomércio, TV Evangelizar, pela CNBB Regional Sul II, e associações regionais, como a Associação dos Municípios do Norte Pioneiro (AMUNORPI) e a Associação dos Municípios dos Campos Gerais (AMCG), que investem na divulgação, em recursos, ideias para o melhor desenvolvimento da rota. O turismo religioso exercido pela Rota do Rosário é de importância para o desenvolvimento regional no seguimento do turismo, também no viés econômico e social, para toda a comunidade católica da região, que acolheu positivamente esta nova forma de atrair e difundir e propagar a fé católica (LUDKA; SILVA, 2019, p.10).

Nas palavras de Pe. Celso Miqueli, a RR é toda a comunidade da Diocese de Jacarezinho, mas vai além, “caminho que se estende, interliga, perpassa”, reunindo atrativos de outras dioceses, como a de Ponta Grossa. Entre um atrativo e outro, entre igreja e santuário, de um ponto ao outro da RR, encontra-se as pessoas que fornecem os seus serviços turísticos, numa interrelação. Intenciona-se “criar sinapses” em comunhão entre “o doar e o acolher”. A RR é “uma pastoral da Diocese de Jacarezinho, acompanhando o fenômeno do turismo na sociedade”, objetivando em primeiro lugar a

evangelização. A RR foi criada por influência e histórica presença católica pela Diocese de Jacarezinho (1926), no contexto histórico, religioso e cultural da região, assim como pela religiosidade popular, pelo patrimônio religioso, arquitetônico, artístico, “expressão” dos afiliados que ajudaram a construir os templos. Afirmando a tradição católica e religiosidade local. Parafraseando, Dom Fernando Penteado, Pe. Celso Miqueli diz, “a RR é como um grande mosaico, onde cada qual pode participar colocando o seu brilho” (TVEVANGELIZAR, 2017).

Segundo os dados da AMUNORP, dados que não possuímos, exposto pelos organizadores da RR no seu endereço eletrônico, à população do Norte Pioneiro do Paraná são 80,02 % de católicos. Um dos motivos de justificativa de inserção da rota religiosa e turística é pelo local ser ideal nesses parâmetros de pertença dominante de católicos. Divulgando o estudo de filiação religiosa da PUC (Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil¹⁷), exprimindo resultados sobre a diversidade religiosa que tende a aumentar no território brasileiro. Contudo, os organizadores da RR frisam regiões resistentes ao pluralismo religioso, como o Norte Pioneiro do Paraná. Assim, para os organizadores da RR com dados regionais e macrorregional, o catolicismo é um dos “postos avançados” e “uma das fortalezas” da fé católica convivendo com a pluralidade religiosa

¹⁷ Acredita-se que a origem do povoamento de muitas dessas áreas [SUL do Brasil] favoreça a Igreja Católica, sobretudo no que diz respeito aos imigrantes de origem italiana, cuja identidade cultural está estreitamente ligada ao catolicismo. Mas esta talvez não seja a única razão [...] o território de resistência do catolicismo no sul do país encontra-se praticamente cercado por outras religiões e isto pode favorecer um comportamento de resistência, diante de vizinhos diferentes do ponto de vista da cultura e da religião”, o estudo traz parte do *Norte do Paraná* com decréscimo católico por causa pentecostalismo - região metropolitana, não especificando o Norte Pioneiro do Paraná, e o sul do Paraná com maior resistência católica, além dos outros dois estados sulistas por relações culturais (ATLAS DE FILIAÇÃO RELIGIOSA, p.128).

crescente, “merecedor” dessa inserção missionária (ROTA DO ROSÁRIO).

Ou seja, a promoção e justificativa decorre de significados que envolvem uma pluralidade religiosa existente, mas que não adentrou essa região, pois o catolicismo ali é “forte”. Na concepção dos organizadores desse projeto, ao nosso ver, anunciar no site elementos relacionado ao “espiritual, mental e físico”, “força do catolicismo” são uma das formas de atrair pessoas, religiosas ou não, ligando o fator religioso católico e busca individual por experiências de lazer.

Parafraseando os dados referente ao turismo religioso do jornal diário do Vaticano - *L'Observatore Romano* - relatando as atividades da Santa Sé, presentes no discurso do site da Rota do Rosário, salienta-se o estímulo do turismo religioso ao redor do mundo, dados observados por Vilas Boas (2012). O intuito para o emprego do turismo religioso exposto pela RR, convergiria com a ânsia do Homem contemporâneo, reunindo a atividade econômica que está diretamente ligada a eficácia e realização do “desenvolvimento pessoal, distribuição de renda e da difusão da Paz” (ROTA DO ROSÁRIO).

“Uma coisa, porém, se mantém ao longo do tempo, em todos os espaços: Aquele que anda em peregrinação está à procura de respostas, de esperança, de Deus. Nos dias de hoje, pode estar também à procura de paz, partilha, lazer e turismo!” (ROTA DO ROSÁRIO). Aqui notamos como a relação de peregrinação com o turismo, ambos numa “procura”. “Encontrados na RR”.

A região é caracterizada pela organização da RR por sua “vocação para o turismo¹⁸”, atribuindo “grande valor” com a inserção

¹⁸ Referente ao turismo na mesorregião anterior a RR, “os municípios no Norte Pioneiro apresentam grande potencial para o desenvolvimento do turismo de aventura e esportivo, devido ao relevo e à hidrografia da região, e ao turismo religioso (PARANÁ, 2003e, f ,g). Atividade turística ocorrem em toda a mesorregião, com a reserva florestal e os parques ecológicos, empreendimento turístico Aguativa Resort; turismo de caça;

da RR e pelo turismo religioso relacionado com o catolicismo¹⁹. Segundo os organizadores, “possui uma riqueza inexplorada de Santuários, Igrejas, Relíquias, Murais, Missas e Festas Religiosas. Todo esse processo caracteriza um enorme potencial turístico que se bem explorado redundará em Desenvolvimento Regional” (ROTA DO ROSÁRIO).

“Um dos caminhos do Norte Pioneiro do Paraná”, envolvendo elementos de transformação socioeconômico embasados dentro do processo produtivo da sociedade contemporânea, captado por uma ação diocesana. O fator de comunicação entre os variados tipos de turismos. A intenção socioeconômica e política regional de inserir os variados tipos de turismo²⁰ como desenvolvimento regional,

Em termos de turismo religioso, Cornélio Procópio, município que possui também um Cristo Redentor em bronze, considerado o maior do gênero na América do Sul, em Siqueira Campos realiza-se anualmente a Festa do Senhor Bom Jesus da Cana Verde, uma das mais tradicionais festas religiosas do Paraná, que homenageia o Senhor Bom Jesus, venerado no município desde a chegada, há mais de 70 anos, de uma imagem de madeira esculpida por Aleijadinho. Tomazina, por sua vez, venera na igreja matriz uma reconstrução do corpo de Santo Inocência, cujos restos mortais (crânio e ossos) foram compostos em um corpo artificial, sendo o crânio revestido por uma artística máscara de cera. Algumas possibilidades adicionais relativas ao turismo estão, por exemplo, no café colonial, como uma nova oportunidade de negócio para os pequenos proprietários rurais, e no programa Chá Cultural, com reuniões mensais da terceira idade, que agregam ao encontro a finalidade de identificação de fotografias relacionadas à história de Siqueira Campos. Cita-se, ainda, o Fetexas, baile country promovido tradicionalmente em Jacarezinho. Em termos de agregação de valor, o Norte Pioneiro registrou, em 2000, a sétima participação no VAF estadual das atividades diretamente relacionadas ao turismo” (IPARDES, 2004, p.92).

¹⁹Silveira reflete que em pequenas cidades de interior, personagens não canonizados, mas com atributos e qualidades relacionado a poderes divinos, são potenciais atrativos religiosos, de modo que os lugares onde viveram, onde realizaram milagres e curas divinas, se for o caso, e onde estão enterrados atraem fluxos de visitação, o que canaliza recursos econômicos para essas localidades.

²⁰Valoriza-se os atrativos turísticos religiosos os santuários, igrejas, diversas manifestações e monumentos religiosos, assim como, diversos outros atrativos que cada município puder ofertar dentro da concepção de ecoturismo, turismo rural, de aventura, de lazer, de negócios e cultural. Não cabe nós analisarmos isso, contudo é necessário pontuar que esses outros tipos de turismo estão em concordância com o

é um potencial a mais aos olhos dos organizadores da RR, quando agregados ao turismo religioso sustentável²¹. Ou seja, anterior a fundação da Rota do Rosário (2008) a promoção de variados tipos de turismos já são observadas e fomentadas nos municípios da região, até mesmo o religioso pela Diocese de Jacarezinho. A inserção da RR nutre com ênfase um projeto diretamente organizado por essa diocese através de uma estratégia de fornecer em conjuntura organizacional o turismo já existente na região.

Propõem os organizadores a melhor qualidade de vida; desenvolver a pastoral dos santuários; suprir as necessidades dos moradores e turistas; proporcionar melhorias dos capitais humanos, sociais e econômicos; desenvolver a região sustentavelmente; ampliar o número de turistas para a região; aumentar o fluxo de economia relacionado com a taxa de permanência e gastos dos turistas; preservar os atrativos naturais, os patrimônios históricos e culturais,

turismo religioso executado. O Ecoturismo: associado à visitação a cachoeiras, ilhas, serras e mirantes, incluindo a valorização do artesanato local; o Turismo rural: associado às propriedades rurais que possuem atividade produtiva e oferecem hospedagem, alimentação, passeios, venda de produtos locais, além da oportunidade para os visitantes desfrutarem diferentes ambientes rurais, em estreito contato com a natureza e com costumes fora do ambiente urbano; o Turismo de Aventura: associado a prática de atividades como trekking, rapel, voo livre, pesca esportiva entre outros, nas serras, ilhas, cachoeiras e represas da região; o Turismo de Lazer: associado aos rios, represas, cachoeiras etc., a passeios de barcos e à prática ou acompanhamento de competições de canoagem e outros esportes nas represas e rios da região; o Turismo de Negócios: associado principalmente à variedade da agricultura, cujo café, é enfatizado; o Turismo Cultural: está associado à diversidade de manifestações culturais, educacionais e folclóricas e a visitação ao patrimônio arquitetônico e prédios históricos (ROTA DO ROSÁRIO).

²¹Três fundamentos caracterizam a sustentabilidade pelos organizadores da RR, a sustentabilidade ecológica, que permite às pessoas compreender o valor daquilo que está sendo explorado e compreender a importância do equilíbrio ambiental; a sustentabilidade sociocultural, que promove o bem-estar das populações e mantém a identidade do local; e a sustentabilidade econômica, que promove a geração de ocupação e renda, uma das características do mundo atual.

incluindo nesse combo a gastronomia, o artesanato e toda a manifestação cultural local da região (ROTA DO ROSÁRIO).

No projeto da Rota do Rosário pontuam a criação e organização de um passaporte da RR, certificado do trajeto do peregrino, cujo *passé* estará em cada santuário, atrativos e agências turísticas. O passaporte inclui demarcação do roteiro da peregrinação, o aprendizado da vivência religiosa e o percurso de deslocamento do indivíduo. Posterior a efetuação dos atrativos, o peregrino receberá um certificado da Rota do Rosário, caracterizando-o como “Apóstolo da Rota do Rosário” (ROTA DO ROSÁRIO).

A internacionalização da RR é almejada, pretende-se criar “Guia de Turismo da Rota do Rosário” em português, espanhol e inglês. No mesmo sentido de implantação, a criação de uma equipe facilitadora para cada município com o intuito de divulgar o projeto, facilitando, também, reunir dados para a coordenação da RR. No que condiz aos facilitadores, almeja-se realizações de cursos e oficinas para as suas capacitações (ROTA DO ROSÁRIO).

O plano de marketing visado pela coordenação da RR, envolve a configuração do roteiro e os produtos turísticos para comercialização, envolvem “imprensa escrita, falada e televisionada; site da Rota do Rosário; produção de DVD; banners; camisetas; adesivos; informativos online; informativos tipo revista e folders; Monumentos e/ou Portais nas cidades (ROTA DO ROSÁRIO).

Fator observado com o documentário da RR pela TV Evangelizar (2017), assim como os dados da CNBB, existe uma estratégia da Diocese de Jacarezinho em inserir santuários paulatinamente. Obviamente a RR tem como ponto principal núcleo os santuários católicos, principalmente os marianos, relacionado ao fomento da religiosidade popular pela procura desses espaços. Exemplo de inserção, desde a fundação da RR, integra-se como ação de paróquias tornarem-se santuários. Segundo os dados da CNBB

Regional Sul II, mesmo não atualizados, a quantidades de santuários²² no Paraná, 4 províncias eclesiais (Curitiba, Cascavel, Maringá, Londrina), totalizam 71 santuários. Atrás da Arquidiocese de Curitiba com 20 santuários, a Diocese de Jacarezinho, com 11 santuários, listagem da CNBB-santuários, ficando o Episcopado de Jacarezinho em segundo lugar, em relação a quantidade de santuários católicos circunscrito por diocese/arquidiocese no estado do Paraná. Contudo, a Diocese de Jacarezinho, pelo endereço da RR, contabiliza mais três santuários incluídos na RR, totalizando 14 santuários pertencente a Diocese de Jacarezinho no site da RR, até a presente verificação estes 3 novos santuários não estavam contabilizados nos dados verificado no endereço eletrônico da CNBB Regional Sul II-santuários. Totalizando assim 15 santuários nucleares pertencente a RR, entre o período de 2008 até o final de 2022, incluindo no roteiro o Santuário Nossa Senhora das Brotas - Piraí do Sul - Diocese de Ponta Grossa. Fomentando, por sua vez, as peregrinações na contemporaneidade.

Intencionalmente pela religião, observamos elementos dentro da sua estrutura de propagação e organização. Uma forma atualizada de se estabelecer. Contudo, no caso da experiência individual, tais significações pessoais precisaria de dados estritamente ligados para quem pratique os trajetos, devoto ou não devoto. Não temos intenção aqui de aprofundar isso, pois, tais análises precisam de

²² **Província Eclesiástica de Curitiba:** Arquidiocese de Curitiba - 20 santuários; Diocese de São José Dos Pinhais - 3 santuários; Diocese de Paranaguá - 3 santuários; Diocese União da Vitória - 1 santuário; Diocese de Ponta Grossa - 4 santuários; Diocese de Guarapuava - 4 santuários. **Província Eclesiástica de Cascavel:** Arquidiocese de Cascavel - 1 santuário; Diocese de Palmas / Francisco Beltrão - 4 santuários; Diocese de Foz do Iguaçu - nenhum santuário até o momento; Diocese de Toledo - 1 santuário. **Província Eclesiástica de Maringá:** Arquidiocese de Maringá - 2 santuários; Diocese de Paranaíba - 2 santuários; Diocese de Campo Mourão - 2 santuários; Diocese de Umuarama - 3 santuários. **Província Eclesiástica de Londrina:** Arquidiocese de

profundidades empíricas no campo desses deslocamentos, ficando em aberto para futuras pesquisas e por outros pesquisadores. Mas observamos, em caso isolado, alguns romeiros no trajeto pela RR, por experiências individuais, dados os relatos, significações e questões próprias, esses romeiros ciclistas deslocaram entre estrada pavimentada e de terra, percorrendo pontos nucleares e satélites da Rota do Rosário. A vivência no percurso é diagnosticada como pagamentos de promessas, agradecimentos, curas entre outros. As paradas ocorreram nos pontos da RR entre os santuários nucleares e atrativos religiosos satélites, como capelas e paróquias. Nos pontos de parada os indivíduos envolviam-se em corrente de oração e bênçãos pelos clérigos. Bem-organizada, sendo documentada por um canal de evangelização - Tv Evangelizar, em algumas paradas desse evento os romeiros até foram recebidos aos festejos por outros fiéis. Contudo, é possível notar que alguns participantes já possuíam afinidades com o ciclismo, meio pelo qual se deslocaram. Este fator de já identificarem-se com o ciclismo, além de demonstrarem, em maioria, ser católicos, houve uma ressignificação, dita por alguns, no processo de locomoção pela RR, compreendida como uma comunhão religiosa, encontro com amigos e de atividade prazerosa esportiva por meio do ciclismo²³.

Londrina- 4 santuários; Diocese de Cornélio Procópio - 1 santuário; Diocese de Apucarana- 5 santuários; Diocese de Jacarezinho - 11 santuários (CNBB-santuários).

²³ Durante 7 dias, por quase 650 km, acompanhados de uma equipe de apoio, entre comissões particulares, homens e mulheres, representando cada qual suas comunidades, inicialmente com 19 ciclistas romeiros, todos com vestes de ciclismo personalizadas, estampando o mapa da RR com o slogan “um caminho a ser percorrido”, luvas e capacetes, cada qual com o seu roteiro de destino próprio, uma vez que, objetivaram individualmente a sua quilometragem, alguns circunscrevendo todo o caminho da RR, outros entre dois ou três santuários e atrativos religiosos, como capelas e igrejas, partiram na intenção de pagamentos de promessas, agradecimentos, provação de fé, cura, encontro e “aproximação com Deus”. Por meio de paradas nos locais religiosos, no decorrer do caminho cânticos, preces e orações. Estavam presentes aposentado, empresário, fotógrafo, funcionário público, comerciantes, professores, analista administrativo entre outros. O trajeto trouxe paisagens rurais e urbanas, sol, calor, chuva e barro. O aplicativo de celular mapeou e direcionou os participantes. No

Esses elementos expostos pela “Proposta de inserção da Rota do Rosário” são os referenciais como justificção pelos organizadores da RR para inserir ela em parâmetros de desenvolvimento regional e sustentável, ligado ao catolicismo, executado e alicerçado por parceiros de trocas (ROTADOROSÁRIO). Não temos intenção aqui de afirmar ou negar tais ações como certas ou erradas para desenvolvimento regional, muito menos salientar melhorias ou complicações advindas com esse empreendimento. Nosso objetivo é demonstrar as intenções de inserção de uma rota religiosa e turística como parte de evangelização contemporânea pela ICAR, em determinada região, executando a ação pela percepção de mudanças da religiosidade hodierna. A partir desse projeto a questão religiosa não é única e homogênea, pois envolve setores multifacetados, como, geopolítica; economia; empresas de turismo ou de outros setores empresariais; comércio entre outros. Destaca-se o fator histórico de presença católica para inserir esse projeto, em específico, presença diocesana, cuja cultura católica na região abriga condições para guarnecer locais de devoção e atrativos fornecedores também de história, geografia, artes, locais arquitetônicos.

CONCLUSÃO

Significações históricas, cultural, religiosas, lazer e identitárias são almeçadas e fornecidas pela RR a variados atores que a consomem.

caminho encontros com outros romeiros ciclistas acompanharam nas paradas e nas “pequenas procissões”. Nas palavras de alguns romeiros: “mistura entre a vontade de pedalar e a religião”, ressaltado por este, também o divertimento em estar reunido com amigos; outra romeira, entre choro e suor, relata a força de vontade para chegar ao destino programado, pontuando as dificuldades, mas ressaltando a fé para “conseguir vencer [...] senhor me ajuda, pela fé estou aqui”; para uma terceira, outra vez, parte do trajeto já feito em caminha, expõem “queria parar em vários momentos”, mas de acordo com ela continuou mesmo com as dificuldades; um quarto romeiro, “a gente acreditou, parou, traçou, planejou, fez a logística e com a graça de Deus foi tudo perfeito” (TVEVANGELIZAR, 2020).

Como estratégia da diocese de Jacarezinho alicerçada ao projeto de evangelização pela Igreja Católica Apostólica Romana através da Pastoral do Turismo, compreendendo isso como fator de difusão católica na hodiernidade para a região. Visa-se com o projeto apresentado pelos organizadores da RR, atrair pessoas, neste caso, devoto ou não, a visitar locais representativos ligados principalmente a Igreja Católica. Pontuamos que a RR é uma ação que visa o desenvolvimento econômico local, mas tratamos aqui, também, como estratégia da organização religiosa no intuito de fomentar os espaços religiosos como uma reação na sociedade contemporânea, apercebendo fatores externos de menor intermediação religiosa eclesiástica, decréscimo de adeptos etc. Ou seja, salientados por um lado que a RR busca o fomento econômico regional, ancorado a forte presença católica para as cidades envolvidas, sendo isso justificado além dos organizadores, como as próprias fontes históricas.

Por outro lado, observamos que a RR é parte de uma estratégia maior pela ICAR. Utiliza-se do turismo como fator para vivenciar os espaços católicos, direto ou indireto a religião, para a promoção da Igreja Católica, percepção da organização religiosa na migração da religiosidade, não estrita aos espaços vinculados a Igreja Católica. Com a inserção da RR, de alguma maneira, atualmente, não apenas, alimenta a fé religiosa das pessoas. São práticas, formulações e reformulações em andamento na sociedade atual. Avistado aqui, com a RR, no determinado espaço geográfico com as peregrinações, intuindo, além de outros, relacionar-se com as experiências individuais no lugar da religiosidade atual, com menos intermediação, e mais autonomia do indivíduo, vindo de certa maneira, não como no passado, substanciar relações pela ICAR-Diocese de Jacarezinho, a relação entre devoto e objeto de devoção, e ainda, não devoto e sociedade contemporânea, em uma relação simbiótica proporcionando religiosidade e turismo.

FONTES

DIOCESE DE JACAREZINHO. A Diocese. **Diocese de Jacarezinho**. Disponível em: <<https://diocesejacarezinho.org/diocese/a-diocese/>>. Acesso em: 18/09/2023.

Discurso do Santo Padre João Paulo II aos bispos do Regional Sul- 2 do Brasil. **A Santa Sé**. 2002. Disponível em: www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2002/august/documents/hf_jp-ii_spe_20020831_adlimina-brazil.html. Acesso em: 25/08/2023.

Instituto Paranaense de Desenvolvimento Econômico e Social. MOURA, Rosa (coord.). **Mesorregião Geográfica Norte Pioneiro Paranaense**. Curitiba: IPARDES: BRDE, 2004.

Pastoral do Turismo. **CNBB**. Disponível em: <https://cnbbs2.org.br/pastoral-do-turismo/#:~:text=Pois%20a%20Pastoral%20do%20Turismo,diversidade%20cultural%2C%20ética%20e%20religiosa.&text=Elaborar%20um%20plano%20de%20Pastoral,organismos%20eclesiais%20e%20associações%20interessadas>. Acesso em: 17/09/2023.

Projeto da Rota do Rosário. **Rota do Rosário**. Disponível em: www.rotadorosario.org. Acesso em: 18/09/2023.

ROTA DO ROSÁRIO 2007-2009. **Livro- I Rota do Rosário** - Diocese de Jacarezinho.

SANTUÁRIOS. **CNBB Regional Sul II**. Disponível em: <https://cnbbs2.org.br/santuarios/#1565201383568-8546db93-4e92> . Acesso em: 02/09/2023.

TV EVANGELIZAR. Documentário Rota do Rosário. 2017. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=-pmG1YVgO3Y. Acesso em: 02/09/2023.

TV EVANGELIZAR. Rota do Rosário: um caminho a ser percorrido. 2020. YOUTUBE. Disponível em: www.youtube.com/watch?v=fy6Aqg52Ntc. Acesso em: 02/09/2023.

REFERÊNCIAS

BAINBRIDGE, William Sims; STARK, Rodney. **Uma teoria da religião**. São Paulo: Editora Paulinas, 2008.

CALVELLI, Haudrey Germiniani. **A Santiago de Compostela Brasileira: Religião, turismo e consumo na peregrinação pelo Caminho da Fé**. 196f. (Tese em Ciências da Religião) Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

CARNEIRO, Sandra Maria Corrêa de Sá. **Novas peregrinações brasileiras e suas interfaces com o turismo**. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 6, n. 6, p.71-100, outubro de 2004.

COLUCCI, Danielle Gregole; SOUTO, Marcus Magno Meira. **Espacialidades e territorialidades: conceituação e exemplificações**. Geografias e artigos científicos. p.114-127.janeiro-junho.Belo Horizonte, 2011.

GUILLAUMON, Siegrid. **Gestão de turismo, cultura e identidades religiosas: ensaio de um novo conceito com base na compreensão do território**. Observatório de Inovação do Turismo - Revista Acadêmica. Vol. VI, nº 2, Rio de Janeiro, Jun, 2011.

JENKINS, Philip. **A Próxima Cristandade: a chegada do cristianismo global**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004.

LUDKA, Vanessa Maria; SILVA, Evandro Del Negro da. **Geografia no campo: uma proposta para a Rota do Rosário no Norte Pioneiro e Campos Gerais Paranaense**. Geografia Ensino & Pesquisa, v. 23, e37, 2019.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. **Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina** – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo, 20-26 março 2005. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/38.pdf> . Acesso em: 27/02/2023.

ROSENDAHL, Zeny. **Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANCHIS, Pierre. **Peregrinação e romaria: um lugar para o turismo religioso**. Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, outubro de 2006.

SANCHIS, Pierre. **Perspectiva antropológica sobre o catolicismo**. TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Catolicismo Plural: Dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Editora vozes, 2009.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. **CATOLICISMO, PODER E TRADIÇÃO: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961)**. 2006. 94 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

SILVA, Tiago Vidal da. **Devoção Mariana na Diocese de Jacarezinho: alguns Apontamentos**. Jacarezinho (UENP – FAFIJA). In: **VIII Congresso de Educação do Norte Pioneiro**. A Diocese de Jacarezinho e a religiosidade popular mariana. p.1-10, 2008.

STEIL, Carlos Alberto. **Romeiros e turistas no santuário de bom Jesus da lapa**. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, nº 20, p. 249-261, out., 2003.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). **Catolicismo Plural: Dinâmicas contemporâneas**. Petrópolis: Editora vozes, 2009.

TEIXEIRA, Faustino. **Faces do catolicismo contemporâneo**. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005.

TOMAZI, Nelson Dacio. **"Norte Do Paraná" História e Fantasmagorias**. 1997. 342 f. Tese (Tese em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1997.

VILAÇA, Helena. **Recomposição dos rituais contemporâneos : a peregrinação**. Sociologia: Revista Da Faculdade De Letras Da Universidade Do Porto, v.17, p.55-67, maio de 2017.

VILAS BOAS, Nuno Fernando de Sá. **A Pastoral do Turismo: Da peregrinação ao Santuário**. 149 f. Dissertação (mestrado em teologia). Universidade Católica Portuguesa. Braga, Portugal, 2012.

Impactos da migração religiosa: estudo de caso do Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas no Rio Grande Do Sul

Jean Carlo Rosa Durigon¹

1. INTRODUÇÃO

Os Anos de 1960 a 1970 representam mudanças no contexto político religioso da Igreja católica no mundo e no Brasil. A convocação do Concílio Vaticano II no ano de 1961, pelo Papa (São) João XXIII, abre um novo paradigma a respeito da fé e da cultura católica. Há uma mudança de pensamento, novas metas são apresentadas e a chamada “questão pastoral”, até então desempenhada quase que exclusivamente por clérigos e religiosos passa a abranger novos agentes, os leigos, ganhando grande repercussão no orbe católico e nas sociedades.

Os documentos eclesiais podem ter impulsionado os fatores migratórios que ocorreram nas décadas de 1960 e 1970 para o Brasil, a partir das diretrizes do Concílio Vaticano II, especificamente para o Estado do Rio Grande do Sul e a Arquidiocese de Santa Maria, que recebeu quatro sacerdotes naturais da Índia, dentre eles o Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas, para um convênio de atuação de quatro anos, o qual vigorou além do estipulado, durando mais de três décadas.

A partir do acervo documental, busca-se analisar os impactos sócio-religiosos da atuação do padre Mascarenhas frente aos leigos católicos na Arquidiocese de Santa Maria, e em outras localidades do Rio Grande do Sul, por onde transitou e promoveu a associação de leigos “Legião de Maria”.

A hipótese que levantamos para este trabalho é de que a imigração de um sacerdote católico indiano para o Brasil, na década de 1960, é resultado da efetiva evangelização católica na Índia, visto que sacerdotes de origem indiana passaram a fazer o processo reverso, vindo atuar no Brasil, impactando um grande número de pessoas na cidade e Arquidiocese de Santa Maria, bem como no Estado do Rio Grande do Sul a partir da criação da Associação Legião de Maria.

Outra hipótese está relacionada à situação missionária da Igreja católica daquele período, ou seja, a partir do Concílio Vaticano II, e dos documentos resultantes deste, especialmente o Decreto *Ad Gentes* de 1965 que trata sobre a “Atividade Missionária da Igreja”, promulgado pelo Papa (São) Paulo VI, onde a evangelização dos povos deveria ser não somente a partir dos sacerdotes, mas deveria contar com a participação dos leigos, alterando os paradigmas sociais e hierárquicos existentes.

Este estudo justifica-se, primeiramente, por dar continuidade à temática abordada pelo autor desde a graduação no Curso de Arquivologia da Universidade Federal de Santa Maria (2013 - 2016), onde desde o ano de 2015, a partir do projeto de estágio curricular obrigatório, foi desenvolvido um trabalho de identificação e organização dos documentos eclesiais da Legião de Maria - *Senatus* Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria e do fundo Padre Francisco Mascarenhas.

Desta abordagem inicial durante o estágio curricular, teve como resultado o artigo intitulado “A aplicabilidade da gestão arquivística no acervo documental do *Senatus* do Rio Grande do Sul”, sendo condecorado como melhor artigo de sua categoria no XX Encontro Nacional de Estudantes de Arquivologia - ENEARQ 2016.

¹ Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

A temática foi desenvolvida também no Mestrado em Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Santa Maria (2017 - 2019), do qual resultou a dissertação intitulada “A contextualização do patrimônio documental do arquivo eclesiástico da Legião de Maria - *Senatus* Nossa Senhora da Conceição através da história oral”. Concomitante à dissertação elaborou-se como produto do mestrado profissional, um catálogo seletivo abrangendo os anos de 1970 - 1990, elaborado a partir do confronto entre documentos textuais e documentos iconográficos produzidos pela instituição, juntamente com o relato oral destes documentos e imagens por parte de seus associados de longa data, testemunhas dos registros institucionais.

Pretende-se agora uma nova abordagem na temática dos acervos eclesiais, com o auxílio da historiografia e seu arcabouço teórico, analisar uma das figuras centrais na produção documental da “Legião de Maria”, da qual resultou os trabalhos supracitados, por analisar o movimento migratório de sacerdotes indianos católicos para o Brasil nas décadas de 1960 e 1970, especificamente no Estado do Rio Grande do Sul com ênfase na região central do Estado, compreendida como a Arquidiocese de Santa Maria e províncias eclesiais adjacentes (tais como as Dioceses de cachoeira do Sul, Bagé e as Arquidioceses de porto Alegre e Pelotas) na pessoa do Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas.

Quanto a sua relevância do ponto de vista do tema proposto, acredita-se que, enriquecerá a historiografia local e nacional, sobretudo sobre a história da igreja católica e seus agentes sociais, com enfoque na participação de leigos com maior envolvimento a partir da atuação da “Legião de Maria”, coordenada pelo Padre Francisco Mascarenhas no Rio Grande do Sul.

No que se refere às pesquisas em acervos eclesiais bem como ao patrimônio documental e imaterial, que resultam do fenômeno migratório religioso, poderemos contribuir para o reconhecimento da

importância e relevâncias dos arquivos das associações laicais, uma abordagem além dos tradicionais arquivos paroquiais e das circunscrições eclesiais (Cúrias metropolitanas e Mitras diocesanas) ou ordens e congregações religiosas.

A cidade de Santa Maria apresenta uma diversidade de instituições religiosas em seu território administrativo, sendo elas eclesiais por excelência (Arquidiocese e paróquias), quanto associações laicais, no entanto dar-se-á foco ao acervo da "Legião de Maria – *Senatus* Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria", Fundo Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas, que faz parte desta rede de produtores de documentos eclesiais, *detentores de um capital cultural no campo religioso*, segundo Bordieu (2009).

A presente instituição eclesial possui dois fundos documentais e um sub-fundo, sendo o Fundo Documental “Legião de Maria – *Senatus* Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria”, o Sub-fundo documental “Jornal *Vexillum*”, ligado ao fundo anterior, e o fundo documental Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas (custodiado junto ao Memorial de mesmo nome), objeto desta pesquisa.

Esta instituição apresenta pouca exploração acadêmica no que se refere a sua documentação, compreensão historiográfica e difusão. Tem-se conhecimento de alguns trabalhos de cunho científicos, como os supracitados, o artigo "O Arquivista frente à documentação eclesial" (2016) a Dissertação intitulada “A contextualização do patrimônio documental do arquivo eclesial da Legião de Maria – *Senatus* Nossa Senhora da Conceição através da história oral” (2019) e o vídeo de difusão intitulado “Memorial Padre Francisco Mascarenhas” veiculado junto ao XX Encontro Nacional de Estudantes de Arquivologia, Rio de Janeiro, 2016.

A região de Santa Maria, como proeminente produtora de bens capital religioso, registra abordagens de pesquisas acadêmicas

tais como: “Por um Brasil católico: Tensão e conflito no campo religioso da República” (Borin 2010); “Da festa ao cerimonial midiático: as estratégias de midiaticização da telomaria da Medianeira pela Rede Vida” (Borelli 2007), dentre outros.

A partir dos registros da "Legião de Maria", entende-se sua estrutura, compreendendo, por conseguinte sua história, que se entrelaça com a história do Padre Francisco Mascarenhas.

Para elucidar e complementar a história desta figura religiosa, existem fontes documentais presentes no acervo e a possibilidade da coleta de informações por meio do uso da história oral, que através de entrevistas com leigos vinculados a Legião de Maria, podem fomentar a historiografia biográfica do Padre Mascarenhas e sua atuação sócio-religiosa.

2 REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

Para desenvolver esta pesquisa, faz-se necessária a revisão de literatura referente a historiografia, a “ economia simbólica” proposta por Pierre Bordieu, especialmente o campo religioso, a arquivística, o conceito de patrimônio, seja ele material e imaterial, bem como demais elementos que subsidiem o arcabouço teórico-metodológico, tais como o registro e a memória a partir de Le Goff.

2.1 O Campo Religioso segundo Bordieu

Segundo Bordieu (2009 p. 31), “existem sistemas simbólicos, tais como a religião, a arte e a língua, e estes sistemas são veículos de poder e política”.

Esses sistemas, ou campos simbólicos, dentre eles o campo religioso, são:

“Um instrumento de conhecimento, ou melhor, um veículo simbólico a um tempo estruturado [...] que encara como condição

de possibilidade primordial o sentido dos signos (símbolos) quanto ao sentido do mundo, que os primeiros permitem construir” (BORDIEU, 2009 p 28).

O Campo religioso, assim como o campo econômico possui seus bens de capital, isto é, bens que podem simbolicamente, formar um montante pertencente a um grupo social, unido por elemento comunal, a fé.

O acúmulo de bens de capital religioso, constitui dois grupos geradores, ou produtores: os sacerdotes e os leigos, e ambos formam o corpo eclesial.

Durkheim apud Bordieu, diz que “Igreja não é somente uma confraria sacerdotal, é a comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis como sacerdotes” (BORDIEU 2009, p. 42).

O mesmo autor afirma que “a religião, e em geral todo sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação” (BORDIEU 2009. 43).

Borin afirma que como capital simbólico no campo religioso, podem-se elencar aspectos como “devoção, crença e tradição, que orienta as estratégias dos agentes que estão comprometidos no campo” (BORIN 2010, p. 23).

Nesta lógica, um acervo religioso, resultante de suas atividades, e de seu patrimônio imaterial, a fé, a crença; produzem como patrimônio material a documentação e os registros destes bens de economia simbólica.

2.2 Patrimônio, documento e memória

Para Ferreira (2014) patrimônio é um “bem, ou conjunto de bens culturais ou naturais, de valor reconhecido para determinada localidade, país, ou para a humanidade, e que, ao se tornarem

protegidos, devem ser preservados para o usufruto de todos os cidadãos”.

Entende-se que a noção de patrimônio não é algo isolado, mas sim aliada ao ambiente (natureza) e à cultura de determinada instituição ou sociedade. Pode-se ter, assim, a concepção de patrimônio também como patrimônio cultural. (DURIGON, 2019)

A Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), no ano de 1972, define patrimônio cultural como:

São considerados “patrimônio cultural”:

- os **monumentos**: obras arquitetônicas, esculturas ou pinturas monumentais, objetos ou estruturas arqueológicas, **inscrições**, grutas e conjuntos de valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência,
- os conjuntos: grupos de construções isoladas ou reunidas, que, por sua arquitetura, unidade ou integração à paisagem, têm valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência,
- os sítios: obras do homem ou obras conjugadas do homem e da natureza, bem como áreas, que incluem os sítios arqueológicos, de valor universal excepcional do ponto de vista histórico,

estético, etnológico ou antropológico.
(UNESCO, 1972)²

Estes monumentos e inscrições (escrita epigráfica) são informações fixadas em um suporte, portanto, documentos epigráficos, também bens de capital de cultural, conforme Bordieu sintetiza no livro “a economia das trocas simbólicas”.

Sobre registros epigráficos, Le Goff diz que:

“O aparecimento da escrita está ligado a uma profunda transformação da memória coletiva. [...] A escrita permite à memória coletiva um duplo progresso, o desenvolvimento de duas formas de memória. A primeira é a comemoração, a celebração através de um monumento comemorativo de um acontecimento memorável. A memória assume, então, a forma de inscrição e suscitou na época moderna uma ciência auxiliar da história, a **epigrafia**” (LE GOFF 2013, p. 394).

Além do patrimônio material, tais como prédios, monumentos e demais obras da humanidade, elencados pela UNESCO, a Constituição Federal, considera também o patrimônio imaterial do povo, aquilo que não é palpável nem medido, mas que é transmitido, por meio dos fazeres e saberes, o imaterial, a **oralidade, a tradição, lendas, folclore**, etc., conforme assegura a Constituição Federal no seu Artigo número 216:

² Grifo nosso.

Constitui patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira. (BRASIL 1988)

No que se refere a definição do patrimônio imaterial brasileiro, o IPHAN assim define:

Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; **celebrações**; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas). (IPHAN)³

Tendo em vista as celebrações estarem vinculadas às liturgias, aos saberes e o conhecimento religioso apresentado a um grupo, estes se constituem patrimônios imateriais, formulados por seus agentes, geradores do “capital religioso”.

O acervo eclesial é resultado direto da ação de um patrimônio imaterial. Tanto o acervo de uma instituição custodiadora e mantenedora, quanto o acervo pessoal dos agentes religiosos,

³ Grifo nosso. Sítio do IPHAN. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>. Acesso em 20 out. 2018.

compõem as tipologias oriundas da imaterialidade cultural de um povo.

As instituições custodiadoras e mantenedoras apresentam uma função básica, que de acordo com Schellenberg (2006, p. 41) é “tornar disponível as informações contidas no acervo documental sob sua guarda”.

Os registros documentais eclesiásticos registram as formas de celebrações, liturgias, ensinamentos e tradições religiosas, bem como transmitem um modelo de atuação social. Nisto pode-se agregar o registro dos agentes religiosos, bem como das associações religiosas.

2.3 Acervos Eclesiásticos

A Arquivologia, ciência afim da historiografia, nos apresenta conceitos fundamentais para compreender seus métodos e técnicas, dentre estes, o conceito de documento que, segundo Bellotto é:

Um suporte com uma informação, que poderá ensinar algo a alguém. De forma simples, podemos dizer que o ‘documento é uma informação, de qualquer tipo, sobre um suporte de qualquer tipo’, ou, se colocarmos a definição ao contrário, ‘documento é um suporte modificado por uma informação’ (BELLOTTO, 2002, p.22).

Para Paes (2004) documento é: “o registro de uma informação independente da natureza do suporte a que contém”. Assim podemos afirmar que documento é toda a informação fixada em um suporte, independente do mesmo.

A reunião de documentos oriundos de um mesmo produtor, ordenados dentro de uma lógica orgânica e acessível, forma um fundo documental.

Por fundo documental, Rousseau e Couture (1994) nos dão a seguinte definição:

Os documentos de arquivo são formados a partir das atividades desempenhadas por seus produtores, os conjuntos documentais são reunidos por origem produtora, a qual chamamos de fundos, estes são conjuntos de documentos independentes de sua forma ou suporte, produzidos ao longo de uma atividade (ROUSSEAU E COUTURE, 1994, p.284).

Para Bellotto (2006), ao conceituar fundo documental, acrescenta-se que além de produzir documentos, instituições, pessoas ou famílias acumulam documentos no decorrer de suas atividades, e para sua melhor compreensão, podem compor mais de um fundo, ou subdividir-se em sub-fundos documentais:

Fundo, é o conjunto de documentos produzidos e/ou acumulados por determinada entidade pública ou privada, pessoa ou família, no exercício de suas funções e atividades, guardando entre si relações orgânicas, e que são preservados como prova ou testemunho legal e/ou cultural, não devendo ser mesclados a documentos de outro conjunto, gerado por

outra instituição, mesmo que este, por quaisquer razões, lhe seja afim'. (BELLOTTO, 2006, p.128)

Ao especificar o que são acervos eclesiásticos, necessita-se dos conceitos de acervo que, segundo CUNHA (2007, p.8) é “ o conjunto de bens que integram um patrimônio”.

E da etimologia conceitual de eclesiástico, que segundo o mesmo autor, é “derivado do Latim *ecclesiasticus*, pertence ou relativo à igreja⁴ (CUNHA, 2007, p. 283). A junção destes dois termos podem ser vistos da seguinte forma: acervos eclesiásticos são o conjunto de bens pertencentes à igreja.

Como os fundos documentais da "Legião de Maria - *Senatus Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria*", seu sub-fundo “*Jornal Vexillum*” e Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas estão inseridos no contexto da propagação da doutrina Católica, caracterizam-se como de cunho eclesiástico.

Destaca-se que o cunho eclesial abrange não somente os arquivos das Cúrias Metropolitanas, Mitras diocesanas ou Paróquias, mas englobam também os registros documentais das ordens e congregações religiosas, sejam elas contemplativas ou seculares⁵, dos Movimentos leigos e das Associações religiosas, também como os acervos e registros pessoais dos agentes religiosos.

Estes acervos formam bens de economia simbólica, e são complementados com os relatos e memórias de seus agentes. A oralidade e a tradição dos grupos sociais refletem ou complementam seus legados físicos, tais como monumentos, e documentos.

⁴ Neste trabalho a palavra “Igreja” refere-se à Igreja Católica Apostólica Romana, devido à finalidade do estudo.

⁵ Congregações religiosas contemplativas: religiosos que vivem em clausura com o mundo exterior. E Congregações religiosas Seculares: religiosos que vivem em meio ao povo, não estão em clausurados.

3 OBJETIVOS

3.1 Objetivo geral

O estudo apresenta como objetivo geral identificar a ação sócio-religiosa do Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas no Estado do Rio Grande do Sul e na Arquidiocese de Santa Maria, a partir de sua imigração para o Brasil, com ênfase na criação da associação eclesial “Legião de Maria – *Senatus* Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria”⁶.

3.2 Objetivos específicos

Afim de alcançar o objetivo geral, este estudo tem por objetivos específicos:

- estudar os tipos documentais existentes no acervo da instituição “Legião de Maria – *Senatus* Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria”, Fundo Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas;
- Estudar o fenômeno migratório de sacerdotes católicos para o Brasil nas décadas de 1960 e 1970, a partir dos documentos eclesiais advindos do Concílio Vaticano II, com ênfase nos sacerdotes advindos da Índia, especialmente o Padre Francisco Mascarenhas;
- realizar entrevistas baseadas no método da história oral com pessoas ligadas ao Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas,

⁶ Legião de Maria, Associação internacional de católicos leigos, está presente em mais de 150 países, sua estrutura utiliza termos latinos, *Senatus* é um deles, significa “Senado”. O *senatus* tem jurisdição sob um país, porém como o Brasil apresenta grandes dimensões, existem 10 *Senatus* e uma *Regia* filiados ao *Concilium Legionis Mariae*, órgão máximo da Legião de Maria com sede em Dublin, Irlanda. O *Senatus* Nossa Senhora da Conceição tem jurisdição sob o Estado do Rio Grande do Sul.

identificando os reflexos de sua atuação social e no campo religioso.

4 METODOLOGIA

Para que os objetivos sejam alcançados em uma pesquisa, é necessário estipular seus métodos, que segundo Gil (2008, p.8) é o “conjunto de procedimentos intelectuais e técnicos”. Para esta pesquisa se analisará a bibliografia e a biográfica referente ao Padre Francisco Apolinaris Mascarenhas.

Francis Apolinaris Mascarenhas, Antônio Francisco Apolinário Mascarenhas ou mesmo Francisco Mascarenhas⁷, são as várias formas para identificar um só homem. Utilizaremos seu nome “aportuguesado” Padre Francisco Mascarenhas.

De nacionalidade indiana, nasceu em Chinchinim, província de Goa, então colônia portuguesa em 23/07/1916. Viveu a juventude junto aos familiares. Seu pai Antônio era médico, sua mãe Maria, era dona de casa.

Em 1933 ingressou no Seminário da Companhia de Jesus (Jesuítas, de nacionalidade inglesa) na cidade de Shembaganur, sul da Índia. Após um ano ingressou no Seminário Diocesano de Trichinopoly, sul da Índia dirigido pelos jesuítas franceses, onde foi ordenado ao grau de Diácono para a Diocese de Trichinopoly.

Durante o período de formação seminarístico um colega comenta com Francisco sobre um movimento, associação de leigos chamada “Legião de Maria”, o qual está a serviço da autoridade eclesial e sacerdotal católica, e a partir das diretivas do Concílio Vaticano II, propaga-se para todos os continentes e grande parte das dioceses católicas do mundo.

Foi ordenado sacerdote em 21/03/1942, com vinte e cinco anos de idade na cidade de Bombaim. Como Sacerdote, atuou

primeiramente na Igreja Nossa Senhora do Rosário, e em 02/02/1943 teve o primeiro contato pessoal com a Legião de Maria e formou então um *Praesidium*⁸ (grupo de leigos filiados a Legião de Maria). Com o passar do tempo atuou em diversas paróquias de Bombaim e fundou outros grupos (ou *Praesidia*, coletivo de *praesidium*).

Estes grupos da Legião de Maria, a posteriori vieram a formar o *Senatus*⁹ de Bombaim, cuja jurisdição abrangia Bombaim e o norte da Índia. Em 1959 foi nomeado pároco da Paróquia São João Evangelista, e durante sua permanência nesta Paróquia, atuou como Diretor Espiritual do *Senatus* de Bombaim.

Viaja à Roma, em 1965 após o contato com um bispo brasileiro, obtém deste a informação de que em sua diocese de origem há um pequeno número de sacerdotes atuantes. Com base nesta conversa, Padre Francisco manifesta a seus superiores, na pessoa do Arcebispo de Bombaim, o desejo de trabalhar no Brasil, e por intermédio de outro Sacerdote, Padre Felipe dos Santos, de origem indiana já residente na Diocese de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, tem seu *Curriculum Vitae* apresentado à Dom Luiz Victor Sartori¹⁰, o qual o “recebe de braços abertos e com muito reconhecimento” (DLVT)¹¹.

Em 26/06/1967, após comemorar vinte e cinco anos de sacerdócio, Padre Francisco parte para o Brasil, chegando a Santa

⁷ Declaração emitida pela Mitra Diocesana de Santa Maria. Acervo da instituição.

⁸ *Praesidium* (Lê-se “Presídium”), termo latino que significa “pequeno grupo, destacamento, base, também “proteção” (DURIGON, 2016).

⁹ *Senatus*, termo latino que significa “senado”. Adaptado da antiga organização de Roma, é o Conselho que administra os núcleos da Legião de Maria num território de grande amplitude, ou um país (DURIGON, 2016).

¹⁰ Quarto Bispo Diocesano de Santa Maria, seu Episcopado foi de 1960 a 1970, participou do Concílio Vaticano II.

¹¹ Trecho extraído da carta de D.L.V. Sartori a Pe. Francisco Mascarenhas, datada de 08/03/1967. Acervo da instituição.

Maria em 31/08/1967, sendo recebido pelo Bispo Diocesano de Santa Maria, Dom Luiz Victor Sartori.

Dom Luiz, em diálogo com Padre Francisco, menciona o envolvimento de Padre Francisco com a Legião de Maria na Índia e o trabalho que este realizou junto a esta associação de leigos.

O bispo relata que recebeu convites enviados pelo *Senatus* de São Paulo¹² para a diocese de Santa Maria afim de criar a Legião neste território eclesial. Até então, todos estes pedidos de criação foram recusados pela Diocese. Porém com a chegada de Padre Mascarenhas, Dom Luiz decide criar a Legião de Maria na cidade, como resposta às Diretrizes do Concílio Vaticano II (1961 - 1965).

Padre Francisco é nomeado coadjutor da Paróquia Santa Catarina de Alexandria, no Bairro Itararé e responsável pela promoção da Legião de Maria na cidade e diocese.

Obtém licença do então pároco (Padre responsável pela administração da paróquia), Padre João Ferigolo e fundou em 07/09/1967 o primeiro grupo de Legionários de Santa Maria, recebendo a denominação de *Praesidium Nossa Senhora das Graças*.¹³

Desde sua chegada ao Rio Grande do Sul, Padre Francisco trabalhou constantemente para a promoção da Legião de Maria na cidade de Santa Maria e arredores, visitando diversas paróquias para divulgar a associação de leigos.

Em 1968 já havia 11 grupos (*Praesidia*) da legião de Maria dentro e fora da cidade de Santa Maria. (DURIGON, 2016)

Padre Francisco atuou promovendo a inclusão e capacitação de pessoas por meio da associação “Legião de Maria”, no campo

¹² *Senatus* Nossa Senhora Aparecida de São Paulo foi o primeiro “grande Conselho” da Legião de Maria no Brasil, e seu território abrangia nesta época toda a região oeste e sul do Brasil.

¹³ Todo *Praesidium* da Legião de Maria recebe como nome um “título de Nossa Senhora”, por exemplo: “Nossa Senhora Aparecida”, “Nossa Senhora Medianeira”, “Nossa Senhora do Rosário”, etc.

religioso. Atuou também em diversas cidades do Rio Grande do Sul, nos Estados de Santa Catarina, Paraná e São Paulo.

Segundo Bordieu “o campo religioso é como todos os campos, um universo de crença, mas no qual o assunto é a crença” (BORDIEU 1990, p. 109).

Com base em uma crença (a doutrina católica e inserção dos leigos na evangelização, conforme os Documentos do Concílio Vaticano II), Padre Francisco fundou mais de oitocentos núcleos da Legião de Maria, chamados de “*Praesidium*”, no Rio Grande do Sul, com cerca de quinze pessoas em cada grupo, abordando atividades sociais como a promoção de alfabetização de jovens e adultos, especialmente junto às periferias e a classe operária.

Atuou junto a migrantes e pessoas em situação de vulnerabilidade social, destacando a promoção e valorização de empregadas domésticas e associação (clubes) de mães, abordando a religiosidade e a valoração humana concomitantemente.

Promoveu por cerca de 20 anos vários “cursos” de formação cristã, chamados de “retiros”, dos quais o mais proeminente foi o “Cenáculo Retiro”, tendo até três edições por ano, atingindo cerca de 60 pessoas por edição. Na década de 1990 lança o “Cenáculo para adolescentes”, com edições até o ano de 2004, dirigidos por leigos associados a Legião de Maria.

Tendo em vista o legado deixado pelo Padre Francisco Mascarenhas no campo religioso e no âmbito social, serão utilizados roteiros para entrevistas com pessoas que pertenceram e estão ligadas à “Legião de Maria”, que conviveram e atuaram junto ao Padre Mascarenhas, contribuindo para a disseminação da Legião de Maria em Santa Maria, no Rio Grande do Sul e em outros estados da federação.

Para as entrevistas, se elencarão pequenos grupos de pessoas, entre cinco e doze pessoas na faixa dos cinquenta anos aos noventa

anos de idade (tendo em vista o falecimento do padre no ano de 2001, aqueles que conviveram com ele estão com idades entre as faixas etárias estipuladas).

Pesquisa, de acordo com Demo (1996, p. 34) é um “questionamento sistemático crítico e criativo, mais a intervenção competente na realidade, ou o diálogo crítico permanente com a realidade em sentido teórico e prático”.

Do ponto de vista de seus objetivos, a pesquisa classifica-se como exploratória e descritiva. Exploratória porque envolve levantamento bibliográfico, pois se terá como fontes de pesquisa livros, teses, dissertações, periódicos e artigos, a fim de haver uma definição de referencial teórico relacionado ao tema, e objetiva proporcionar visão geral de determinado fato (GIL, 2008), especificamente a memória, o capital simbólico no campo religiosos e o patrimônio imaterial, a oralidade da tradição dos grupos.

É uma abordagem descritiva, já que se destina a descrever um determinado fato (a atuação do Padre Mascarenhas e dos leigos católicos após o Concílio Vaticano II no âmbito religioso e social), as características do público envolvido, associados da “Legião de Maria” que conviveram com o Padre Mascarenhas, envolvendo o uso de questionário como técnica de coleta de dados para sua metodologia (GIL, 2008).

4.1 História oral

Os hábitos e costumes transmitidos pelas sociedades muitas vezes não estão registrados apenas em documentos, mas também, pela oralidade e pela tradição que perpassa as gerações e remonta a história dos indivíduos e do grupo social ao qual estão inseridos.

Segundo Meihy (2015, p. 14) “a história oral é uma parte do conjunto de linguagem verbal expressa”. Consiste em elaborar

entrevistas e roteiros para obtenção de narrativas sobre determinado fato. O mesmo autor, afirma que:

Os produtos de entrevistas em história oral devem sempre resultar em documentos de base material escrita, ainda que, em tantos casos, derivados de diálogos verbais.

[...] A produção de entrevistas seja usada como alternativa para preencher vazios de documentos convencionais ou de lacunas de informações e até para complementar outros documentos. (MEIHY 2015, p. 24)

Além de contribuir para a historiografia, complementando o documento existente no acervo, e conseqüentemente na compreensão dos conjuntos documentais, a história oral pode ser classificada em tipos: história oral de vida, história oral temática e tradição oral (MEIHY 2015, p. 33).

A história oral temática “é mais passível de confrontos que se regulam a partir de datas, fatos, nomes e situações” Meihy (2015, p. 38).

O mesmo autor afirma que o uso da história oral como “algo a mais” para a pesquisa e a coleta de dados, equipara-se a uma fonte de suporte escrito” (MEIHY 2015, p. 67).

Quando se expõem documentos textuais (cartas, atas, convites, diários, etc.) e documentos iconográficos junto dos relatos de memórias, obtidos através de entrevistas coletadas, estes primeiros documentos ganharam novo significado e uma nova percepção por parte do pesquisador, podendo identificar uma grande parcela dos agentes sociais retratados nas formas documentais.

Os documentos por si só não revelam “o todo” referente a informações dos eventos registrados, mas apenas uma pequena parte que fora registrada em um suporte físico.

Segundo Le Goff, quando se refere a oralidade e a memória registrada: “todo documento tem em si um caráter de monumento” (2013, p. 396), e o reflexo da memória oral é a fixação do relato em um suporte, seja ele epigráfico (como nos monumentos), seja ele em documento textual, como comumente o temos hoje. O mesmo autor afirma que “a passagem da oralidade à escrita, a memória é transformada” (2013, p. 398).

Com o auxílio da oralidade, pode-se obter mais detalhes do fato registrado, das personalidades dos agentes sociais, suas atuações e seu legado frente ao grupo pertencente.

REFERÊNCIAS

BARROS, F. Arquivos históricos nos dias de hoje: aliciantes desafios, múltiplos papéis. In: **CONGRESSO NACIONAL DE BIBLIOTECÁRIOS, ARQUIVISTAS E DOCUMENTALISTAS**, 9, Ponta Delgada (Açores), 2007 – Biblioteca e Arquivos: informação para a cidadania, o desenvolvimento e a inovação [Multimédia]. Lisboa: b.A.D., 2007. Disponível em: <<http://www.bad.pt/publicacoes/index.php/congressosbad/article/view/573/398>>. Acesso em: 31 ago. 2022.

BORDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. 6^o ed., 2^a reimpressão. São Paulo: Perspectiva, 2009 – (Coleção estudos; 20).

_____. **Coisas ditas**. 1^a ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. **A produção da Crença. Contribuição para uma economia dos bens simbólicos.** 1ª ed. São Paulo: Editora Zouk, 2002.

BORELLI, V. **Da festa ao cerimonial midiático: as estratégias de midiaticização da teleromaria da Medianeira pela Rede Vida.**

Disponível em:

<<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/2505>>.

Acesso em: 13 nov. 2022.

BORIN, M. R. **Por um Brasil católico: Tensão e conflito no campo religioso da república.** São Leopoldo: UNISINOS. Disponível em:

<<http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4550>>

Acesso em: 14 set. 2022.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.**

Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaoco mpilado.htm>. Acesso em: 15 ago. 2022.

_____. **Decreto 3.551, de 04 de agosto de 2000.** Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5296.htm>.

Acesso em: 15 ago. 2022.

_____. **Lei 6.546, de 04 de julho de 1978.** Disponível em:

<<http://www.conarq.arquivonacional.gov.br/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=92&sid=52>>. Acesso em: 22 ago. 2022.

_____. **Lei nº 8.159, de 08 de janeiro de 1991.** Dispõe sobre a política nacional de arquivos públicos e privados e dá outras providências.

Disponível em:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8159.htm>. Acesso em: 22 ago. 2022.

CAMARGO, A. M. de A.; BELLOTTO, H. L. **Dicionário de Terminologia Arquivística**. São Paulo: ARQ-SP, 2012.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Portal IPHAN**. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=12138&retorno=paginaIphan/>>. Acesso em: 13 ago. 2022.

LE GOFF, J. **História e memória**. 7ª ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2013.

MACHADO, M. B. P. **Educação Patrimonial: orientações para professores do ensino fundamental e médio**. Caxias do Sul, RS: Maneco, 2004.

MEIHY, José C. S. B. **História oral: como fazer, como pensar**. José Carlos Sebe Bom, Fabíola Holanda. - 2. ed., 4º reimpressão. - São Paulo: Contexto, 2015

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). **Convenção para a Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural**. UNESCO, 1972. Disponível em:

<<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001333/133369por.pdf>>. Acesso em: 30 ago. 2022.

PAES, M. L. **Arquivo: teoria e prática**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2004.

ROUSSEAU, J. Y.; COUTURE, C. **Os fundamentos da disciplina arquivística**. Lisboa: Dom Quixote, 1998.

SCHELLENBERG, T. R. **Arquivos modernos: princípios e técnicas**. 6. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SILVA, E. L.; MENEZES, E. M. **Metodologia da pesquisa e elaboração de dissertação**. 3. ed. rev. atual. Florianópolis: Laboratório de Ensino a Distância da UFSC, 2001.

VATICANO. **Documentos do Concílio Vaticano II: Decreto *Ad Gentes***. Disponível em:
<https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html>

As Filhas de Maria e o Arcebispo Dom Sebastião Leme na produção da *Revista Maria* (PE) - 1935-1940

Joyce da Silva Alves¹

A Igreja Católica é uma instituição de muitos séculos de existência que tem a característica de articular sua percepção sobre a realidade como um modo de responder aos questionamentos do tempo vivenciado, assegurando assim sua autoridade e produzindo os sentidos que norteiam as visões de mundo de seus componentes. Desse modo, a Igreja Católica é compreendida aqui não como um dado, a partir de uma perspectiva naturalizada, mas baseando-se na ideia que como 'Ekklesia', ela é uma reunião de pessoas, sendo formada por indivíduos e também exercendo um papel de formadora das lentas que eles enxergam o mundo e que direcionam suas vontades, sendo evidente que está em um processo constante de transformação.

No contexto brasileiro, a partir da Constituição de 1892, com o estabelecimento do estado laico, secular, é evidente um novo papel desempenhado pela instituição religiosa na sua relação com o Estado brasileiro. Podendo ser entendido como um enfraquecimento da Igreja Católica, tendo em vista a perda da sua influência de modo institucional frente ao estado, mas também como uma oportunidade de rearticular seus discursos e modos de lidar com a sociedade. Inclusive, através da imprensa tendo a oportunidade de demonstrar a

¹ Mestranda em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), bolsista CAPES, orientanda do professor Dr. Renato Amado Peixoto, licenciada em História pela UFRN. E-mail: allvesjoyce18@gmail.com.

sua cosmovisão, com o intuito de tornar possível a recatolicização da conduta dos brasileiros, que no período a partir da perspectiva católica estavam influenciados por um novo estilo de vida que não tinha a pretensão de centralizar os ideais do Igreja Católica como norteadores das suas condutas.

Na década de 1930, a Igreja Católica estava colocando em prática o projeto de recatolicização, que se baseava no Ultramontanismo, ou seja, na centralização de Roma e no retorno ao período medieval como molde para a sociedade². Logo, se tem o papel dos intelectuais leigos nas ações da Igreja Católica, objetivando a produção de uma identidade nacional notadamente católica para os fiéis. Dom Sebastião Leme atua nesse recorte como o construtor de redes de contato, como defende o historiador Pedro de Oliveira (2019), tornando possível a rearticulação do catolicismo e o fortalecimento das suas ideias que objetivavam influenciar a sociedade.

Desse modo, a *Revista Maria* é valiosa, um periódico notadamente católico, que tornava o público feminino participante desse contexto e que também era parte da conquista dos espaços públicos pelas mulheres na sociedade brasileira, o que não era uma realidade local, e sim estava em consonância com os acontecimentos no Brasil e no mundo, de mulheres alcançando cada vez mais espaço fora do ambiente privado como era até o século XIX.

Ao estar inserida em um contexto de tomada de posição por parte das mulheres, seguindo as orientações do arcebispo Dom Leme para os católicos, em sua pastoral de 1916, torna possível um estudo da relação do arcebispo, líder da recatolicização, com esses grupos

²RODRIGUES, Cândido Moreira. O pêndulo da História. **Cadernos do CEON - Museus: pesquisa, acervo e comunicação**, ed. 18, n.21, p. 349-355, 31 de julho de 2014. Disponível: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2287>.

femininos que produziam conhecimentos sobre a vivência da mulher católica conservadora em um período de efervescência política. Tendo em vista que no contexto brasileiro, em 1935 ocorreu o Levante Comunista e em 1937 o golpe do Estado Novo, enquanto no exterior se tem a Guerra Civil Espanhola, os conflitos no México e o início da Segunda Guerra Mundial.

Por conseguinte, esse texto é um meio para compartilhar com os pares algumas das percepções iniciais sobre essas questões, as quais tenho trabalhado na minha pesquisa de mestrado, que ainda está em andamento.

Devido à longa produção da *Revista Maria* sua trajetória pode ser recortada em diversos períodos, os quais eram baseados na eleição das temáticas que faziam mais sentido para a instituição religiosa em cada momento, já que a *Revista* estava a serviço dos interesses da Igreja Católica. Neste artigo, o recorte temporal proposto é 1935 e 1940, a *Revista Maria* está disponível no site da Hemeroteca Digital, contando com 53 edições, e a quantidade de páginas desses impressos fica entre 24 e 48 folhas. Sendo necessária a leitura da documentação e revisão bibliográfica para a continuidade da pesquisa.

A *Revista Maria* é a fonte desta pesquisa, sendo possível por causa da transformação do que é considerado fonte histórica, tornando possível a utilização da imprensa como fonte documental. Neste texto nos referimos a *Maria* como pertencente ao gênero da revista, com base nas reflexões de Regina de Luca (2008), que discorre sobre o fato de revista ser publicadas em períodos mais espaçados que o jornal, sendo evidente que *Maria* publicava no máximo uma edição por mês, no recorte temporal analisado. Tendo espaço para poesias e músicas nas suas edições. Contudo, levamos em consideração que esse não é o único fator para se compreender um periódico, sendo importante pensar no que está por trás da escolha do que era tratado na *Revista*.

A partir dessas questões apresentadas, é importante mencionar que o intuito neste texto é compreender se existia alguma relação de Dom Sebastião Leme, do projeto recatolicizador da sociedade com a produção da *Revista Maria* no contexto temporal de 1935 a 1940. E se sim, compreender como se deu a interlocução dessas ideias e conhecimentos sobre a sociedade brasileira e direcionados às Filhas de Maria. Isso é possível por meio da análise documental, ao se fazer a leitura da *Revista Maria* é possível encontrar as respostas para essas questões.

1. REVISTA MARIA (PE)

A *Revista Maria* foi um periódico criado em Recife (PE), no ano de 1913, pelas mulheres que compunham a congregação leiga da Pia União das Filhas de Maria, que vinha de Roma e estava presente no Brasil. As mulheres produtoras da *Revista* e que estavam ligadas a essa congregação eram jovens e letradas, advindas de famílias das classes médias, mulheres ativas na vida em comunidade e que em parceria com a Arquidiocese de Olinda e Recife criaram o periódico que é fonte e também objeto da presente pesquisa.

Maria proporcionou um espaço de compartilhamento de ideias e de ensino, instruindo acerca de como se relacionar com os novos costumes, assumindo uma postura combativa frente à modernidade. A *Revista Maria* era produzida em Pernambuco, mas possuía uma abrangência nacional, tendo em vista a expansão da Pia União das Filhas de Maria no território brasileiro.

O editor-chefe de *Maria* era o cônego Alfredo Xavier Pedrosa, ele assumiu esse posto em 1920, direcionando a materialização do periódico. Pedrosa era professor do Seminário de Olinda e Recife, e também, estava inserido no contexto de produção de conhecimento fora dos círculos religiosos em Pernambuco, se projetando para

sociedade como um clérigo que era membro da Academia Pernambucana de Letras.

Na *Revista Xavier Pedrosa*, um conservador ferrenho além de assumir o diretório de *Maria*, também publicava com frequência principalmente textos com teor político. Ele assinava seus textos com a abreviação do seu nome A.X.P³ ou se utilizando do pseudônimo de Ruth⁴, e também, escrevia assuntos relacionados a política e a vivência diária das Filhas de Maria, respondendo aos seus questionamentos sobre o padrão ideal para as mulheres católicas.

Não sendo o único a publicar em *Maria*, o periódico também contava com as contribuições de Virgínia de Figueiredo e outras mulheres, contudo, os textos eram escritos em sua maioria por figuras masculinas. Por conseguinte, eram conteúdos direcionados para mulheres, mas produzidos em sua maioria por homens que ditavam o que era considerado moral ou não, como deveria ser o comportamento e as convicções das Filhas de Maria.

De acordo com a doutora Lucelia de Andrade (2019, p. 74), Virgínia de Figueiredo era originada de família das classes mais abastadas da sociedade, tendo em sua parentela pintores e poetas conhecidos. Na *Revista Maria*, a escritora publicava com frequência textos com teor literário e também músicas. Sendo também perceptível artigos escritos por Claudia Save, sobre a qual ainda não temos muitas informações pessoais, porém, seus textos publicados no meio de comunicação argumentam em torno da ideia de que as mulheres católicas tinham um papel não só no âmbito privado, como

³ Um exemplo disso é o artigo escrito por Pedrosa denominado “Dialogo do tempo” que foi publicado na *Revista Maria*, na edição de dezembro de 1935, nas páginas 377 e 378.

⁴ ANDRADE, Maria Lucélia. “**Uma revista bem moderna e bem cristã**”: A revista Maria entre o passado e o futuro (1915-1965). 2019. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Ceará, 2019. p. 32-35.

cristãs, mas também no âmbito público como uma esperança para um país afastado dos moralidade.

Essas mulheres católicas tinham sua conduta direcionada pelo Manual das Filhas de Maria, esse livro era o norteador do código de conduta aceitável para elas. O código de conduta discorre sobre os moldes de vida aceitáveis para as Filhas de Maria, e é evidente que ele é também um grande influenciador das temáticas abordadas na *Revista*, tendo em vista ser um dos mecanismos formadores das percepções de “certo e errado” dessas religiosas que produziam a *Maria*.

Ademais, a *Revista*, entre os anos de 1935 a 1940, pode ser compreendida como parte do projeto internacional da ‘Boa Imprensa’, que visava o fomento de uma imprensa produzida de acordo com os ideais da Igreja Católica, se contrapondo aos costumes modernos. O projeto vinha da Europa, foi iniciado na segunda metade do século XIX e chegou ao Brasil na primeira metade do século XX. Esse projeto buscou a disseminação de uma imprensa católica em um momento que a Instituição religiosa se encontrava em uma posição delicada frente aos avanços da modernidade, sendo assim, o projeto se utilizava de um instrumento da modernidade, criado por um protestante (religião incluída na perspectiva dos males da modernidade) para combater a própria modernidade, como bem defende a historiadora Patrícia Morais (2017). Os periódicos possibilitaram a disseminação de um discurso crítico ao comunismo, positivismo, judaísmo, protestantismo e a muitas outras questões, nele a Igreja era colocada como baluarte da moral e dos bons costumes.

Desse modo, a imprensa exerce um papel de produção de identidades, em um contexto em que a Igreja Católica precisava rearticular o seu discurso e colocar em prática ações visando o

fortalecimento de sua autoridade diante da sociedade, produzindo um catolicismo militante.

Por conseguinte, as mulheres são orientadas por meio da *Revista Maria* a como se comportar e compreender a realidade que estão inseridas, possuindo a possibilidade de agir diante dessa realidade, sendo importante mencionar que a mesma está inserida no âmbito da formação das organizações femininas católicas, que tiveram visibilidade em Pernambuco, como é o caso da Juventude Feminina Católica (JFC).

2. ARCEBISPO DOM SEBASTIÃO LEME

O clérigo Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra nasceu em São Paulo, no ano de 1882. Iniciou seus estudos no Seminário Menor Diocesano de São Paulo, aos doze anos de idade, sendo enviado posteriormente para a Universidade Gregoriana, onde fez a conclusão dos seus estudos. Ao retornar para o Brasil, ele atua em São Paulo, quando é notado pelo cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque, e em 1910, é chamado pelo cardeal Arcoverde, arcebispo do Rio de Janeiro, para trabalhar lá como bispo auxiliar.

Dom Leme foi para Olinda no ano de 1916, onde permaneceu por cinco anos. Ainda em 1916, sua Carta Pastoral foi apresentada, ela pode ser entendida como base do projeto de recatolicização. Observe as reflexões do pesquisador Pedro Oliveira:

A origem do projeto da Neocristandade remonta a 1916 quando o bispo de Recife, dom Sebastião Leme divulga a sua célebre Carta Pastoral, lançando os alicerces de um projeto que possuía o ambicioso objetivo de “re Cristianizar o Brasil”. Desde então a atuação de dom Sebastião Leme será no

sentido de reestruturar a Igreja Católica do Brasil que precisava adaptar-se para sobreviver em um país que desde a promulgação da Constituição de 1891, se pretendia laico e reformulou abruptamente a sua Constituição sob a égide do Positivismo. (OLIVEIRA, 2019, p. 34).

Seguindo esta linha de raciocínio, na qual o projeto de recatolicização está relacionado com a exposição da Carta Pastoral de 1916, em um contexto de transformação do papel da Igreja Católica frente ao poder estatal. Sendo necessária uma rearticulação do seu discurso e uma tomada de posição dos fiéis em defesa do catolicismo, visando influenciar o poder público e a vida em sociedade. Dom Sebastião Leme tem um papel fundamental nesse período de reorganização eclesial, construindo redes de intelectuais leigos que atuam no campo social visando o fortalecimento da instituição religiosa e a busca por apoio nas camadas da sociedade brasileira.

Na primeira metade do século XX se tem a criação e o fomento de periódicos que possuíam uma orientação católica e que exerciam esse papel de diálogo com a sociedade letrada, tornando possível uma exposição das percepções da Igreja Católica frente à realidade estabelecida e a construção de uma identidade católica vinculada ao conservadorismo.

3. DOM LEME E A REVISTA MARIA

Na *Revista Maria* a participação de Dom Sebastião Leme é evidente, o arcebispo é citado 27 vezes nas edições de 1935 a 1940. Como a produção de um periódico e as temáticas abordadas por meio dele não são naturais, são ações interessadas, é evidente que a

arquidiocese de Olinda e Recife e as Filhas de Maria possuíam razões que embasaram essa escolha em suas matérias.

Ao citarem Dom Leme nas edições, é perceptível que o mesmo é compreendido com bastante estima por esse grupo social, que visava por meio das letras compartilhar essa visão com suas leitoras. E não só isso, mas também faziam questão de enfatizar que ele tinha admiração pela produção do periódico em questão, como um trabalho bem feito e que merecia ser elogiado pela importante figura religiosa do século XX.

Dom Leme era reconhecido por sua sabedoria, inteligência e dedicação à Igreja Católica, como um exemplo de conduta, exemplificando um catolicismo que era ativo diante da sociedade, se comportando de modo a demonstrar a centralidade da Igreja Católica nas suas decisões e direcionamentos de vida e ministério.

Desse modo, ocorreu a possibilidade de construir uma relação de confiança com as mulheres que já conheciam o arcebispo Dom Leme. Por meio do conhecimento da opinião positiva do clérigo sobre a *Revista*, essas mulheres consequentemente perceberam em *Maria* um espaço que estava em consonância com as perspectivas católicas sobre a sociedade, representados na figura de Dom Leme.

Além disso, ao apresentarem o arcebispo em suas edições para as Filhas que Maria, que poderiam ainda não conhecê-lo com certa profundidade, essas mulheres católicas passam a ter compreensão de que existia um ideal para o seu papel social também, não estando limitadas apenas às devoções privadas. Logo, tanto na Igreja quanto na sociedade daquele contexto essas leitoras possuíam um papel a desempenhar de forma ativa e por meio do periódico passaram a ter o entendimento dessas alternativas, digo, possibilidades de atuação.

Além disso, no que se refere ao conteúdo publicado no periódico, dentro do contexto temporal estabelecido, é evidente que as

mulheres católicas estão inseridas na chamada ao combate, assim como o arcebispo fez em sua Carta Pastoral de 1916: “Em uma palavra, falta-nos desenvolver aquela ação que, por interessar de perto à Igreja e à sociedade, muito bem é chamada ação social católica. Deixamos campo livre aos golpes audaciosos de insignificante minoria.” (Carta pastoral, 1916, p. 56). Tendo isso em mente, na análise da *Revista Maria*, torna-se certo que existe o ímpeto de incluir o público feminino nessa luta do catolicismo pelo espaço na sociedade brasileira.

Dentro dessa ideia se tem a escolha dos assuntos mencionados no periódico, sendo perceptível a apresentação de debates políticos em torno do comunismo e da Ação Integralista Brasileira (AIB).

O comunismo é apresentado como o “grande mal”, contra o qual os católicos devem se posicionar de forma contundente, inclusive, as mulheres que conquistaram o voto em 1932 e passavam pela transformação dos seus costumes e modo de vida. O comunismo torna-se o culpado sobre o desenvolvimento do feminismo, que neste momento na *Revista* é descrito como algo negativo, que faz com que as mulheres caminhem contra a sua essência de cuidadoras do lar e da família, relacionando-o com o comunismo. Na *Revista Maria*, é explícito que o significado de comunismo torna-se confuso, é compreensível apenas que ele é descrito como o culpado de eventos diversos.

Na imprensa também ocorre esse movimento, com a percepção da existência de uma má imprensa, que não consegue discernir os efeitos negativos do comunismo, ignorando-o. E também, nos costumes das mulheres em relação a sua aparência, criticando a participação nos concursos de beleza, esse desejo do público feminino também é resultado da modernidade.

Desse modo, as produções na *Revista* se relacionam com a ideia da construção de católicos e católicas militantes, que se posicionam contra os ideais modernos, que são contrários à devoção religiosa, tornando os indivíduos cada vez mais seduzidos pela racionalidade e se afastando da fé. Estando de acordo com o que os católicos conservadores, direcionados pelas reflexões do arcebispo e de figuras importantes do catolicismo no período, como Jackson de Figueiredo e Plínio Salgado. É importante mencionar que a aproximação com a Ação Integralista Brasileira é apresentada no recorte sem grandes críticas por parte da Igreja, sendo possível se pensar em uma aproximação entre o catolicismo e o integralismo nas páginas de *Maria*.

No que se refere a recatolicização do Brasil, tal objetivo tem como central a atuação de Dom Sebastião Leme, arcebispo de Olinda e Recife, autor da Carta Pastoral de 1916, na qual problematiza a situação do país, discorrendo sobre os avanços do positivismo, a necessidade de intelectuais católicos e de uma tomada de posição dos fiéis brasileiros.

Logo, é evidente que a *Revista Maria* não está limitada apenas ao contexto pernambucano, sua produção se relaciona com o que está acontecendo em todo o Brasil sob a liderança do arcebispo Dom Sebastião Leme, o projeto de Recatolicização.

Segundo os doutores Renato Peixoto e Cândido Rodrigues (2019) a recatolicização expressava os interesses da Igreja Católica, os quais não estavam limitados apenas ao contexto nacional, mas relacionavam-se com o Vaticano. Afirmam que esse projeto foi replicado e traduzido em outros estados. Nesse sentido, a recatolicização tem também sua tradução em Pernambuco e a *Revista Maria* é uma evidência dessa tradução. Nela, a figura feminina ocupa o lugar central.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O arcebispo Dom Leme e a *Revista Maria* estavam inseridas no mesmo contexto em que a sociedade brasileira produzia uma resposta aos questionamentos modernos, compreendendo o projeto recatolicizador a partir das percepções de que as mulheres católicas estavam inseridas nessa produção de um catolicismo que fazia sentido para essas conservadores e lhes dava um papel social.

Desse modo, nesse primeiro momento, é possível concluir que é viável propor uma relação entre as ideias do arcebispo, importante líder do catolicismo brasileiro no século XX, e as Filhas de Maria, mulheres religiosas que por meio da imprensa tornaram-se ativas na vida social, não estando limitadas apenas dos seus papéis em âmbito privado, como filhas, e posteriormente, esposas e mães, mas construindo e assumindo espaços no âmbito público, como é o caso do periódico em questão, a *Revista Maria*.

O cardeal Leme e as Filhas de Maria estão relacionados por meio do periódico analisado, sendo evidente que em *Maria* não se percebe apenas a presença direta do arcebispo líder da recatolicização, mas também indireta, por meio de suas ideias que perscrutam a produção ativa no recorte temporal de 1935 a 1940.

Ao pensar no que está por trás dos textos da *Revista*, não só nos nomes e notícias citados de forma direta, percebemos que *Maria* estava vinculada ao que acontecia em âmbito nacional. Os leigos estavam agindo de forma interessada em defesa do catolicismo frente a modernidade, não sendo um periódico apenas norteador de uma vivência devocional dessas jovens produtoras e leitoras da *Revista*, as Filhas de Maria, mas um instrumento de tomada do espaço público dessas mulheres, que nesse caso dão voz ao posicionamento conservador.

A *Revista Maria* é um meio para se compreender a mulher católica da primeira metade do século XX, mulheres que vivenciavam

um contexto transformador, que antes eram formadas apenas para a dedicação do lar, do marido e dos filhos, neste momento, enquanto jovens, se deparam com a possibilidade de escrever para companheiras que estão perto e também longe, longe geograficamente, mas em relação aos medos, questionamentos e desejos compartilham entre si *habitus*⁵ semelhantes, sendo interessante perceber que se tem a construção de sociabilidades entre essas mulheres, que argumentam em torno da defesa do catolicismo e da luta em torno do estabelecimento do seu poder de influência na sociedade.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maria Lucélia. **“Uma revista bem moderna e bem cristã”**: A revista Maria entre o passado e o futuro (1915-1965). 2019. 311f. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal do Ceará. Ceará, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2001.

LUCA, Regina de. Fontes impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 115-154.

MORAIS, Patrícia Wanessa de. **As colunas da Ordem**: imprensa, identidade e atuação política da Igreja Católica norte-rio-grandense (1935-1936). 2017. 172f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro

⁵ Aqui faço uso do conceito de *Habitus* do sociólogo francês Pierre Bourdieu. Para mais informações, veja: BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 2001. p. 21.

de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

OLIVEIRA, Pedro Filipe Barros. **Os arquitetos da Neocristandade: análise da atuação de intelectuais convertidos e leigos na construção do espaço social católico centrado no Rio de Janeiro (1930 - 1935)**. 2019. 137f.

PEIXOTO, Renato Amado. Duas palavras: os holandeses no Rio Grande e a invenção da identidade católica norte-rio-grandense na década de 1930. **Revista de História Regional**, v.19, 2014.

PEIXOTO, Renato Amado; RODRIGUES, Cândido Moreira. O Catolicismo no Brasil do Período Vargas: Imbricações entre Religião, Política e Espacialidade (1930-1945). In: GONÇALVES, Leandro Pereira; REZOLA, Maria Inácia. (Org.). **Igrejas e ditaduras no mundo lusófono**. 1 ed. Recife: Edupe, 2020, v. , p. 61-94.

RODRIGUES, Cândido Moreira. O pêndulo da História. **Cadernos do CEON - Museus: pesquisa, acervo e comunicação**, ed. 18, n.21, p. 349-355, 31 de julho de 2014. Disponível: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/2287>.

O fascismo italiano e a imprensa católica: um estudo do Jornal *A Cruz* (1922-1930)

Letícia dos Santos Araújo Oliveira¹

Introdução

O início do século XX foi marcado pelo enfraquecimento dos valores e instituições da civilização liberal. Com o desfecho da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), as potências europeias envolvidas no conflito se mostraram vulneráveis e em profunda crise. A manutenção da democracia e a garantia das liberdades civis e individuais, características do Estado democrático liberal, se apresentavam fragilizadas devido ao desencantamento oriundo do caos e da violência proporcionados pela guerra. Além disso, a consolidação da Revolução Russa (1917) fez com que houvesse o constante temor da expansão do “perigo vermelho” no Ocidente².

Nesse contexto, se assistiu a ascensão de ideologias que promoviam a reorganização nacional e tinham como objetivo recuperar a estabilidade social, política e econômica através de medidas radicais, que em sua essência, contestavam a existência do regime democrático-liberal³. Assim, o trauma pós-guerra e a aversão ao socialismo foram fatores circunstanciais para a consolidação de uma concepção autoritária na Itália: a agitação do movimento *Fasci Italiani di Combattimento* posteriormente levaria seu líder, Benito Mussolini, a se tornar o Primeiro-Ministro do país, no ano de 1922. Diante disso, o fascismo se estabeleceu enquanto regime político.

¹ Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Mato Grosso.

² HOBBSAWN, Eric. A queda do liberalismo. In: HOBBSAWN, Eric. *A era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 91-115.

³ *Idem*.

A percepção de sucesso da experiência italiana, por sua vez, captou a atenção de países fora do continente europeu e alguns grupos sociais foram influenciados, mesmo que a recepção dessas ideias fosse condicionada pelas particularidades de cada local⁴. De acordo com o historiador João Fábio Bertonha⁵, “o Brasil não foi exceção à regra e houve, comprovadamente, grande interesse tanto pela Itália como pela ideologia fascista no país nas décadas de 20 e 30.”

Tal fato pode ser observado a partir dos meios de comunicação brasileiros, sobretudo a imprensa. Nos jornais e revistas do país, o regime político italiano foi extensivamente abordado, sendo publicados produtos jornalísticos como notícias internacionais, artigos de opinião, charges e propagandas políticas. A partir desses materiais, pode-se apreender, portanto, as impressões e a elaboração de representações na mídia sobre a experiência fascista na Itália. Neste sentido, este estudo toma como fontes primárias as publicações no *Jornal A Cruz* e tem como objetivo analisar as representações construídas sobre o fascismo italiano na imprensa católica mato-grossense no período compreendido entre 1922 e 1930.

Este artigo está estruturado em três tópicos. Em um primeiro momento, serão tratadas as especificidades da imprensa católica brasileira durante as primeiras décadas do século XX; depois, discutiremos sobre a formação e funcionamento da imprensa católica mato-grossense por meio do jornal *A Cruz*; e por fim, serão analisadas

⁴ PARGA, Francisca Rafaela. “*Contra a semente da desordem*”: Imprensa católica e fascismo Fortaleza/CE (1922-1930). 2012. 113f. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Ceará, Pós-graduação em História Social, Fortaleza, 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/7715>. Acesso em: 13 de maio de 2023. p. 8.

⁵ BERTONHA, João Fábio. Divulgando o Duce e o fascismo em terra brasileira: a propaganda italiana no Brasil, 1922-1943. *Revista de História Regional*, v. 5, n. 2, 2007. Disponível em: <https://revistas.uepg.br/index.php/rhr/article/view/2105>. Acesso em: 12 de maio. 2023. p. 83.

as representações do fascismo italiano produzidas no periódico em análise.

A imprensa católica brasileira

A separação entre Igreja e Estado na Primeira República enfraqueceu a Igreja Católica com o fim dos direitos e privilégios que provinham do regime monárquico. Todavia, a laicização também proporcionou maior autonomia para a Igreja se rearticular e aumentar sua influência na sociedade. Neste sentido, são visualizadas as estratégias desenvolvidas pela Instituição católica frente aos governantes e aos setores da elite na Primeira República, bem como a proximidade estabelecida com a Sé Romana nas investidas de romanização⁶.

Por romanização, referimo-nos as estratégias promovidas pela Santa Sé que tinham por objetivo colocar os católicos em sintonia com as crenças e práticas romanas⁷. Esse processo foi marcado pelo ultramontanismo de índole ultraconservadora, antiliberal e contrarrevolucionária⁸, rejeitando os valores da modernidade em consolidação no início do século XX. Assim, tal medida se intensificou no Brasil entre os anos 1920 e 1930, momento em que houve maior colaboração entre a Igreja Católica e o regime republicano⁹.

⁶ MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. Editora Bertrand Brasil, 1988.

⁷ MARIN, Jéri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis: EDUFSC, nº 30, p. 149-169, 2001. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/25119>. Acesso em: 12 de maio de 2023. p. 155.

⁸ ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. *A Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Santa Sé no Brasil entre 1920 e 1937*. Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Franca, 2011. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/103109>. Acesso em: 13 de maio de 2023. p. 43.

⁹ AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil (1920-1930). *Síntese: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 10, 1977. Disponível:

Dentre as ações promovidas no território brasileiro, destacam-se os investimentos direcionados ao fortalecimento da imprensa católica. A difusão de periódicos e revistas católicas no início do século XX teve como objetivo confrontar as novas transformações advindas da modernidade a partir da defesa e disseminação dos costumes e da moral cristã. Importante apontar que diferentemente dos periódicos e revistas laicos que visavam públicos mais amplos no âmbito comercial, os impressos católicos se dedicavam a veiculação de conteúdos voltados para o público-alvo religioso. Nessa perspectiva, “a publicação deveria ser combativa, formar uma opinião pública, instruir e mobilizar o laicato, combater as religiões concorrentes, defender as prerrogativas da hierarquia eclesial e combater os inimigos da Igreja Católica”¹⁰. Nas palavras de Oscar de Figueiredo Lustosa: a imprensa católica tem como papel “**informar e formar**”¹¹.

É neste movimento que são entropostos os ideais da *boa imprensa* e *má imprensa*. Os noticiários católicos se caracterizavam como parte da *boa imprensa*, tendo em vista seu papel edificante, regenerador da moral e dos bons costumes de acordo com os princípios cristãos”¹². Esse tipo de publicação se contrastava com o que era categorizado como a *má imprensa*, que se referia a todos os

<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2398>. Acesso em: 22 de abril de 2023. p. 75.

¹⁰ MARIN, Jéri. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 38, v. 3, p. 197-217, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0100-85872018v38n3cap09>. Acesso em: 12 de maio de 2023. p. 205.

¹¹ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os Bispos do Brasil e a Imprensa*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 8, *grifo do autor*.

¹² OLIVEIRA, Daniel Freitas de. O jornal A Cruz: imprensa católica e discurso ultramontano na Arquidiocese de Cuiabá (1910-1924). 2016. 223f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Grande Dourados, Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal de Grande Dourados, Dourados, 2016. Disponível em: <https://www.ppghufgd.com/wp->

jornais que não compactuassem com a disseminação da fé católica: “protestantes, espíritas, maçônicos, liberais, anarquistas e comunistas”¹³.

Como forma de intensificar a *missão* da Igreja em catolizar a sociedade e se contrapor a influência das más leituras, no ano de 1910 foi criado o *Centro da Boa Imprensa*, com sede no Rio de Janeiro. Neste mesmo ano, foi fundada a *Liga da Boa Imprensa* com o papel de angariar recursos e manter o *Centro da Boa Imprensa*.¹⁴ Assim sendo, o *Centro* tinha como objetivo articular um modelo de imprensa católica, com o objetivo de ampliar as comunicações religiosas. Suas principais ações se baseavam em

auxiliar os jornais e revistas que quiserem aceitar o seu programa de ação, difundir a boa imprensa e a sã literatura, favorecer a fundação e a manutenção de bons jornais e revistas e fornecer aos jornais e revistas, pertencentes à coligação, artigos dos melhores escritores sobretudo sobre todas as questões¹⁵.

Em contraposição às “leituras imorais”, impressos católicos de diversas regiões do Brasil buscaram colocar em prática a *missão* evangelizadora promovida pela Igreja, que se manifestou tanto em grandes centros urbanos quanto em Estados e municípios menos populosos, como no caso d’*A Cruz*. No rol de jornais e revistas vinculados à lógica da *Boa imprensa*, podemos situar o jornal *A Tribuna*

content/uploads/2017/03/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Daniel_Oliveira.pdf. Acesso em: 13 de maio de 2023. p. 59.

¹³ *Idem*, p. 62.

¹⁴ *Idem*, p. 63.

¹⁵ LUSTOSA, *op. cit.*, p. 18.

e a revista *Maria* em Pernambuco¹⁶; *O Apóstolo* em Santa Catarina¹⁷; a Revista *Ave Maria* em São Paulo¹⁸; a Revista *A Cruzada* no Paraná¹⁹; entre outros.

No entanto, é válido apontar que a homogeneidade em torno de uma imprensa católica, assim como em outros elementos da romanização, enfrentou diversos empecilhos na prática. Jérri Marin acentua que nos anos iniciais da formação da imprensa católica no Brasil, a Santa Sé reconhecia que havia muitas fragilidades e “o cenário era considerado “triste”, “deplorável”, “lamentável”, “grave”, “vegetativo”, sendo uma necessidade “urgente” revertê-lo”²⁰.

Tal situação foi acompanhada pelo núncio Alexandre Bavona que, por sua vez, teceu comentários negativos quanto a organização do clero e a imprensa católica brasileira. Segundo ele, “o episcopado sabia da obrigatoriedade de investir na boa imprensa [...] No entanto, mesmo onde esta tinha sido fundada, não a apoiava ou a deixava para terceiros e até criava obstáculos à sua ação”²¹. Ao contrário do

¹⁶ AMARAL, Walter Valdevino do. *Apostolado da boa imprensa: contribuições das Filhas de Maria na imprensa católica (Pernambuco, 1902-1922)*. *Escritas*, Vol. 6, n.1, 2014. p. 204-224. Disponível em: <https://doi.org/10.20873/vol6n1pp%p>. Acesso em: 07 de setembro de 2023.

¹⁷ RIBAS, Ana Cláudia. *A boa imprensa, a política e a família: os discursos normatizantes no jornal O Apóstolo (1929-1959)*. Espaço Plural, vol. XII, núm. 24, 2011, p. 96-106. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=445949508009>. Acesso em: 07 de setembro de 2023.

¹⁸ GONÇALVES, Marcos. Missionários da ‘boa imprensa’: a revista *Ave Maria* e os desafios da imprensa católica nos primeiros anos do século XX. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 28, nº 55, 2008, p. 63-84. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-01882008000100004>. Acesso em: 07 de setembro de 2023.

¹⁹ PAULA, Andressa. *A revista A Cruzada e a "boa imprensa" católica no Paraná (1926-1931)*. 2018. 127 f. Dissertação (mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de História, 2018, Maringá, PR. Disponível em: <http://repositorio.uem.br:8080/jspui/handle/1/5411>. Acesso em: 07 de setembro de 2023.

²⁰ MARIN, *op. cit.*, 2018. p. 206.

²¹ *Idem*. p. 208.

proposto pela Santa Sé, as publicações em sua maioria não eram diárias, mas semanais, e consideradas pouco atrativas. Além disso, a Sé Romana havia receio quanto aos “métodos e meios pelos quais se poderia influenciar a opinião pública e combater a imprensa considerada hostil”²².

A partir de 1922, com a liderança de Dom Sebastião Leme, a imprensa religiosa passou por algumas modificações e o *Centro da Boa Imprensa* perdeu a autonomia que antes dispunha. Rumo a *missão evangelizadora* por meio dos impressos, D. Leme investiu em outras duas instituições: o *Centro Dom Vital* e a Revista *A Ordem*. O *Centro* foi fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo e teve como objetivo agregar os intelectuais leigos em prol dos interesses católicos. Ainda na década de 1920, idealizada e criada por Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Dom Sebastião Leme, destaca-se a revista *A Ordem*, órgão que veiculava as concepções difundidas por Dom Sebastião Leme e o *Centro Dom Vital*²³.

De acordo com o historiador Cândido Moreira Rodrigues, os intelectuais católicos filiados a estas instituições tinham como objetivo “repensar os “problemas” mundiais e brasileiros, com destaque para a “crise” pela qual o mundo passava à época, colocando em questão o papel do binômio liberalismo/democracia e a ascensão dos regimes extremistas”²⁴. Nesse sentido, os ideais do catolicismo difundido pelo *Centro Dom Vital* e *A ordem* se inseriram na lógica organizacional da Igreja brasileira em sintonia com os posicionamentos da Santa Sé, de

²² *Idem.*

²³ OLIVEIRA, Alexandre Luiz de. Dom Sebastião Leme e as estratégias de atuação do catolicismo nos anos 1930. *Faces de Clío*, vol. 2, nº 4, 2016. p. 88-98. Disponível em: <https://periodicos.ufrj.br/index.php/facesdeclio/article/view/26617>. Acesso em: 13 de maio de 2023. p. 90.

²⁴ RODRIGUES, Cândido Moreira. Imprensa católica no Brasil entre os anos de 1928-1940: a revista *A Ordem*. *Albuquerque: revista de História*, Campo Grande, MS, v. 5 n. 9 p. 161-193. 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.46401/ajh.2013.v5.4036>. Acesso em: 10 de julho de 2023. p. 162.

forma a seguir um projeto definido que prezava pela crítica a sociedade moderna e o fomento das políticas ultramontanas e a romanização²⁵.

Diante disso, a constituição da imprensa católica brasileira não se deu de uma forma linear e homogênea como propunham as estratégias da Santa Sé, mas se estabeleceu diante de embates, divergências e dos diversos interesses dos grupos que fizeram parte desse processo. Assim, era comum que houvesse “diferentes projetos internos de cada bispo, da Nunciatura e da Santa Sé”²⁶, à exemplo o próprio *Centro da Boa Imprensa* que não foi bem recebido por todo o episcopado brasileiro, o que dificultou “uma unidade de ação e de orientação sobre esse tema”²⁷. Tal cenário multifacetado mostra que a hierarquia eclesiástica brasileira se preocupou com a difusão da imprensa católica, no entanto, certos direcionamentos da Santa Sé foram revisados de acordo com as especificidades e as percepções da Igreja brasileira.

O jornal *A Cruz*

A *Cruz* foi um jornal católico que atuou em Mato Grosso durante boa parte do século XX, entre os anos de 1910 e 1969. A produção do noticiário se dava no Seminário Episcopal Nossa Senhora da Conceição e no primeiro ano de sua existência funcionou de forma quinzenal, sendo posteriormente publicado semanalmente²⁸. Sua criação esteve circunscrita a um período marcado por diversas tensões ideológicas, tendo em vista as percepções anticlericais ligadas ao contexto da modernidade e da Primeira República.

²⁵ *Idem.* p. 167.

²⁶ MARIN, *op. cit.* 2018. p. 197.

²⁷ *Idem.*

²⁸ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 12.

Em um primeiro momento, foi fundada a *Liga Social Católica Brasileira de Matto-Grosso*, constituída por eclesiásticos e leigos para “dar combate à descrença, ao materialismo, aos livres pensadores, que começaram a exercer grande influência na sociedade mato-grossense”²⁹. A *Liga* foi responsável pela fundação e financiamento da imprensa católica cuiabana que deu surgimento ao jornal *A Cruz*, com sua primeira publicação no dia 15 de maio de 1910. O noticiário foi idealizado por Frei Ambrósio Daydé, religioso ultramontano que “ao lado do arcebispo de Cuiabá, Dom Carlos Luiz D’Amour, foi defensor assíduo da Igreja Católica e de sua hierarquia”³⁰.

O surgimento *d’A Cruz* está relacionado ao pontificado do Papa Pio X (1903-1914), religioso ultraconservador que difundia a romanização e ressaltava a importância dos jornais católicos e a propagação dos ideais da *boa imprensa* e o combate à *má imprensa*. O jornal, por sua vez, era filiado ao *Centro da Boa Imprensa*, órgão que coligava mais de 41 jornais católicos brasileiros. Artigos enviados de Petrópolis-RJ, sede do local, eram vistos de forma recorrente nas edições do semanário³¹.

Vale apontar que as convicções do Arcebispo de Cuiabá Dom Carlos Luís D’Amour estavam em sintonia como os princípios da autoridade papal. Tal fato relaciona-se com os posicionamentos observados n’*A Cruz*, que enquanto órgão vinculado à Igreja Católica, divulgava em suas páginas conteúdos associados à romanização e em

²⁹ *Idem*. p. 66.

³⁰ ADÃO, Rafael. *Anticomunismo e suas construções mitológicas na imprensa político religiosa de Cuiabá (1930 - 1945)*. 2017. 208f. Dissertação - (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-graduação em História, Cuiabá, 2017. Disponível em: https://cms.ufmt.br/files/publication_scientific/50/8fc003f8cbf539f887cc051e5f2765249409b0ee.pdf. Acesso em: 13 de maio de 2023. p. 72.

³¹ OLIVEIRA. *op. cit.*, p. 65.

defesa da imagem de D. Carlos diante dos ataques sofridos pelos jornais anticlericais de Mato Grosso³².

O primeiro redator-chefe d'*A Cruz* foi seu próprio idealizador, Frei Ambrósio Daydé, que ocupou o cargo de 1910 até 1925. O segundo a assumir essa posição foi José de Mesquita, de 1925 a 1953³³. De acordo com Mesquita em uma publicação n'*A Cruz* em 1957, a "história do periódico" pode ser dividida em dois momentos distintos: a *idade heroica*, que se deu durante a direção de Frei Ambrósio e a *idade áurea* após a sua saída e o início do Arcebispado de Dom Aquino Corrêa³⁴.

Tal modificação percebida pode ser relacionada as mudanças que ocorreram no âmbito político e religioso de Mato Grosso. Os primeiros anos do jornal foram marcados por uma posição mais combativa, tendo em vista os conflitos ideológicos travados e as tensões relacionadas ao arquiépiscopado de D. Carlos. A partir do momento em que D. Aquino Corrêa assume o lugar de Arcebispo, há a diminuição de desavenças, tendo em vista o papel conciliatório exercido pelo líder religioso³⁵.

Deste modo, era comum que tal cenário se refletisse n'*A Cruz*, que após o ano de 1925 "tornou-se menos polêmico", mesmo que continuasse "a ser combativo na defesa dos interesses da Igreja Católica."³⁶ Conforme Canavarros, "o semanário tornou-se mais noticioso e um pouco menos doutrinário, comparado com a sua primeira fase. Como a cidade de Cuiabá foi priorizada pela

³² *Idem.* p. 64.

³³ CANAVARROS, Otávio. *A imprensa cuiabana de antanho (1910-1920)*. Albuquerque: Revista de História, Campo Grande, MS, v. 1, n. 1, p. 11-23. 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.46401/ajh.2009.v1.3903>. Acesso em: 02 de julho de 2023. p. 13.

³⁴ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 75.

³⁵ *Idem.* p. 76.

³⁶ *Idem.*

administração estadual, a cobertura jornalística era facilitada por causa dessa política”³⁷.

No que diz respeito aos escritores que compunham a redação, *A Cruz* não disponibilizava aos leitores o nome de todos os integrantes. De acordo com Oliveira, essas informações só puderam ser obtidas através da análise minuciosa de “edições comemorativas do jornal, em notas de falecimento ou felicitações de aniversário, ocasiões em que era citado o nome do redator, mas sem especificar seu grau de envolvimento nas atividades da redação.”³⁸ Além dos redatores, *A Cruz* possuía um número considerável de colaboradores que publicavam no periódico, dentre eles intelectuais reconhecidos de Mato Grosso. Também tinha contato com correspondentes nacionais e internacionais que implementavam as edições d’*A Cruz* com artigos e notícias de localidades fora do Estado³⁹.

Por fim, o jornal *A Cruz* foi um reflexo das lutas político-ideológicas do início do século XX, destacando-se como um veículo de difusão e defesa do catolicismo diante das transformações que vinham ocorrendo. O teor de suas publicações se projetava tanto a nível local, a partir dos entraves com grupos anticlericais cuiabanos, quanto de forma mais ampla, abrangendo temáticas que envolviam o Estado brasileiro ou o exterior, como é o caso da Itália fascista.

³⁷ CANAVARROS, Otávio. 2007. p. 2. *apud*. VIANA, Jéssica Fernanda da Silva. *A campanha anticomunista católica: Dom Francisco de Aquino Côrrea nas páginas do jornal A Cruz em Cuiabá (1929-1941)*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-graduação em História, Cuiabá, 2022. Disponível em: https://cms.ufmt.br/files/publication_scientific/1064/aa4f215cdd92d1db1943c8e501e3bc042cce1fab.pdf. Acesso em: 10 de junho de 2023. p. 72.

³⁸ OLIVEIRA. *op. cit.*, p. 82.

³⁹ *Idem*. p. 121.

As representações do fascismo italiano no Jornal *A Cruz*

A partir deste tópico, procuraremos investigar as representações construídas sobre o fascismo italiano no Jornal *A Cruz*. Em um primeiro momento, são tratadas as publicações que se referem a *imagem de Mussolini e o combate a Maçonaria*. Deste modo, é chamada a atenção para a edição 647, publicada em 02 de dezembro de 1923 com o título “Mussolini Allala!!”. O texto apresenta um discurso dado por Mussolini a respeito da religião em seu governo, em que ressalta a importância da presença ativa do catolicismo na sociedade italiana, sobretudo no ensino. Antes de apresentar a fala do ditador fascista, o jornal faz apontamentos sobre a figura do líder político:

Desde o golpe descarregado, pelo braço fascista, no ano passado, sobre a antiga escola de estadistas que levavam a Itália à ruína, e a sua ação enérgica e decisiva de reconstrução política e econômica dessa grande nação, era natural que não perdêssemos de vista a figura máscula de Benito Mussolini, chefe daquele movimento. [...] Temos a satisfação de publicar, hoje, conceitos do próprio Mussolini sobre os momentosos problemas que prendem a atenção de todos que se interessam pela causa pública. Ao lê-los darão os nossos leitores parabéns à Itália, de cujo seio, em momento de grande aflição nacional surgiu o herói que se impôs a salvação da pátria, despertando com sua ação outros povos de

onde já vão também surgindo imitadores.
[...].⁴⁰

É notória, neste fragmento, a admiração por Mussolini, descrito como um “herói nacional” que demonstra suas habilidades políticas nas ações tomadas enquanto chefe de Estado. O regime fascista recebe destaque ao ser comparado aos governos anteriores, marcados pelo contexto pós-guerra e as incertezas do Estado Liberal. Com o descrédito da sociedade vigente, o líder fascista se projetou como o “salvador da pátria” que possibilitaria o “renascimento nacional”⁴¹.

No contexto brasileiro, “se o objetivo era expor as fragilidades da democracia brasileira, mostrava-se que o autoritarismo do *Fascio* era mais eficiente para manter a ordem”⁴². Ou seja, na recusa do modelo político vigente no Brasil, “as experiências políticas estrangeiras bem-sucedidas eram avaliadas como possíveis paradigmas de ação”⁴³. A partir disso, nota-se no jornal *A Cruz* a representação da imagem de Mussolini de forma entusiástica, visualizado como um exemplo político.

Além disso, foram encontradas publicações que tratam das medidas contra a Maçonaria na Itália⁴⁴. De modo semelhante, tais textos ressaltam positivamente a figura de Mussolini e o trabalho realizado por ele. Em publicação do ano de 1924, na sessão de notícias

⁴⁰ MUSSOLINI Allala!! *A Cruz*, Cuiabá, 02 de dezembro de 1923. Ano XIV, nº 647. p. 1.

⁴¹ O renascimento nacional é uma das características que caracterizam o fascismo na perspectiva do historiador Roger Griffin. Ver: GRIFFIN, Roger. *Modernismo y fascismo: la sensación de comienzo bajo Mussolini y Hitler*. Ediciones Akal, 2010.

⁴² PARGA, *op. cit.*, p. 57.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ A título de exemplo, destaco as publicações:

A maçonaria em maus lençoes. *A Cruz*, Cuiabá, 29 de abril de 1934. Ano XXIV, nº 1130. p. 2

DECISÃO sensacional. *A Cruz*, Cuiabá, 19 de outubro de 1924. Ano XV, nº 685. p. 2.

internacionais, o periódico categorizou os grupos maçônicos como “terríveis associações secretas”, os quais estavam sendo aniquilados com maestria por Mussolini⁴⁵. O fragmento abaixo, publicado no mesmo ano, pertence a uma notícia que possui como título “Decisão sensacional”:

Já se falou bastante acerca da solene decisão do Conselho Nacional Fascista, o grande partido dominante da Itália, em sua sessão de 4 de agosto último, estabelecendo que os fascistas foram proibidos de entrar para a Maçonaria, devem desligar-se imediatamente dela se lhe estão filiados, e não de apontar ao Governo os elementos franco-maçons que embarcem a obra de Mussolini e seu Ministério. Nunca será demais frisar, esta importante resolução de um partido nada católico, mas amante de sua pátria. [...] Poderá ainda haver brasileiros que queiram ser patriotas e maçons, ou que julguem a Maçonaria uma simples inofensiva agremiação de filantropia?⁴⁶

É percebida a associação feita pelo jornal entre a ação tomada pelo governo fascista e o contexto brasileiro, em que seria contraditório existir “patriotas e maçons” no Brasil. Dentro dos embates entre Igreja e maçonaria que marcaram o início do século XX, as concepções elaboradas pelo periódico consideravam a maçonaria

⁴⁵ CÁ e lá. *A Cruz*, Cuiabá, 3 de fevereiro de 1924. Ano XVI, nº 656. p. 2.

⁴⁶ DECISÃO sensacional. *A Cruz*, Cuiabá, 19 de outubro de 1924. Ano XV, nº 685. p. 2.

“uma seita que visava a destruir o catolicismo no Brasil e no mundo. Seus membros estariam infiltrados nos governos para implantar reformas e leis que prejudicassem a Igreja e os valores por ela defendidos”⁴⁷.

Vale ressaltar que grande parte dos integrantes da elite republicana brasileira faziam parte da Maçonaria, bem como os membros d’*A Reação*, noticiário que portava uma posição combativa ao clericalismo em Mato Grosso. Nessa linha, *A Cruz* teceu críticas ao regime republicano e contra-atacava *A Reação*. Assim, muito além da simples concordância com a decisão tomada na Itália, é fundamental a compreensão do contexto em que os católicos mato-grossenses estavam inseridos.

Na mesma perspectiva, os integrantes d’*A Cruz* elaboraram significações a respeito dos *acordos estabelecidos entre o governo de Mussolini e a Santa Sé romana*. No recorte desta análise, foram encontradas sobretudo notícias acerca do Tratado de Latrão, assinado em 1929. É importante destacar que o regime fascista e a Igreja possuem naturezas divergentes, uma vez que diferentemente do catolicismo, o fascismo possui caráter moderno e secular. Por esse motivo, a “relação entre a Igreja e o regime fascista deveria ser pensada numa contínua tensão, alternando confrontos e reaproximações”⁴⁸.

Conforme o historiador italiano Emilio Gentile, tal dinâmica deve ser considerada a partir de duas perspectivas. Por um lado, a Igreja buscava “catolicizar o fascismo para restabelecer sua hegemonia na sociedade e no Estado italiano”. De outro, Mussolini procurou renunciar ao anticlericalismo, uma vez que através da

⁴⁷ OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 21.

⁴⁸ PEIXOTO, Renato Amado. ‘System of the heavens’: um exame do conceito de ‘Colusão’ por meio do caso da criação do Núcleo da AIB em Natal. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano IX, n. 25, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v9i25>. Acesso em: 06 de julho de 2023. p. 124.

universalização do catolicismo pela romanização se teria o “espírito italiano, o qual poderia ser reclamado pelo fascismo a qualquer tempo”⁴⁹. No mesmo sentido, Parga pontua que,

A política de aproximação do *Duce* com a comunidade eclesiástica pode ser entendida como estratégia para ampliação da base de consenso em torno do fascismo. Mesmo sob o argumento de que o líder fascista valeu-se de um oportunismo político, o fato é que bem ou mal, a aliança foi importante para a Igreja, inclusive no plano simbólico, pois a política pró-catolicismo implementada na Itália servia de reforço para o enfrentamento das correntes secularizantes disseminadas no Ocidente.⁵⁰

Das publicações n’*A Cruz* sobre a Questão Romana, foram encontrados dois telegramas do Rio de Janeiro, um boletim do noticiário e uma carta pastoral redigida pelo Arcebispo Dom Aquino Corrêa. Quanto aos telegramas, o primeiro, datado de 17 de fevereiro de 1929⁵¹, anunciava que o acordo entre o Vaticano e a Itália seria assinado no 7º aniversário da coroação do Papa Pio XI, e que o acordo seria firmado por Mussolini em nome da Itália e pelo cardeal Gasparri pelo Vaticano⁵². Tal notícia ocupou a segunda página do jornal,

⁴⁹ GENTILE, 2015. p. 22-28. *apud*. PEIXOTO, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁰ PARGA. *op. cit.*, p. 74-75.

⁵¹ A notícia veio do Rio de Janeiro e foi publicada na imprensa carioca no dia 08 de fevereiro, três dias antes da assinatura do Tratado de Latrão. No entanto, a publicação foi disponibilizada n’*A Cruz* somente seis dias após a consolidação do acordo.

⁵² TELEGRAMMA. *A Cruz*, Cuiabá, 17 de fevereiro de 1929. Ano XIX, nº 864. p. 2.

centralizada ao meio da folha, de forma a ser facilmente visualizada pelo leitor.

O segundo telegrama publicado em junho de 1929 possui como título “A solução feliz da Questão Romana”. A publicação é constituída por uma série de telegramas enviados por um correspondente do Rio de Janeiro, Josephi Nunes Ribeiro. O texto está disposto na primeira página do periódico e ocupa metade da folha. Acima do telegrama, há uma iconografia do Papa Pio XI e logo abaixo uma caixa de texto com os dizeres: “S. S. Pio XI: em cujo glorioso pontificado a igreja viu reconhecidos os seus direitos postergados”⁵³. Antes de adentrar nos telegramas, a redação d’*A Cruz* escreveu:

[...] recebemos os seguintes telegrammas, de alta relevância, acerca do palpitante assumpto da solução da Questão Romana que abre para o Catholicismo uma nova era de liberdade, constituindo-se em completa confusão e esmagamento das insidias dos velhos inimigos da Igreja, eterna e infalível⁵⁴.

Na composição destas notícias, é notória a importância atribuída ao reconhecimento da autonomia do Vaticano pelo governo italiano, tendo em vista a disposição das publicações nas páginas do jornal e a forma com que se lidou com a informação. Além disso, no segundo texto é destacada a perspectiva da chegada de uma “nova era de liberdade” para o catolicismo, bem como é feita a oposição aos

⁵³ *A Cruz*, Cuiabá, 16 de junho de 1929. Ano XIX, nº 880. p. 1.

⁵⁴ A solução feliz da questão romana. *A Cruz*, Cuiabá, 16 de junho de 1929. Ano XIX, nº 880. p. 1

“inimigos” presentes da modernidade, dentre eles os defensores do laicismo e o anticlericalismo.

De forma similar, o “Boletim d’A Cruz” publicado em 07 de abril de 1929 comemora a “repercussão electrizante do grande acontecimento”, em que o poder papal “o qual havia 59 annos que se achava prisioneiro, é hoje livre”⁵⁵. No texto também é feita menção ao protagonismo do líder fascista italiano:

E foi a propria Italia, pelo pulso de ferro de um dos seus filhos, o glorioso ministro Mussolini, quem reparou a inaudita injuria, lavando assim da sua historia a mancha tenebrosa, com que outros filhos, desvairados pelas paixões sectarias a serviço de potestades infernaes, ennoitaram meio século da sua existencia politica⁵⁶.

Podemos observar que Mussolini assumiu o papel de “defensor da ordem ao lançar-se em combate aos inimigos comuns do Estado e da Igreja”. Deste modo, recorreremos novamente aos pressupostos de Gentile e Parga a respeito das estratégias mútuas exercidas pela Igreja e por Mussolini. Ao mesmo tempo em que a Santa Sé alcançou a “liberdade” almejada, o primeiro-ministro se tornou mais influente entre os católicos e recebeu o apoio da instituição eclesiástica.

A partir do boletim, é possível perceber que a solução romana se tornou motivo de entusiasmo na organização eclesiástica mato-grossense, a qual convidou todos os católicos cuiabanos a celebrar o

⁵⁵ Boletim d’A Cruz! *A Cruz*, Cuiabá, 7 de abril de 1929. Ano XIX, nº 871. p. 2.

⁵⁶ *Idem*.

momento em comunhões e missas que ocorreram na Catedral. Como forma de estimular a participação ativa dos leitores, *A Cruz* publicou:

É justo, pois, que também os catholicos cuiabanos se unam ao concerto universal do jubilo e da acção de graças ao Todo Poderoso. [...] Catholicos! A nossa Santa Madre Igreja atravessa uma época de glorias incomparaveis. Saibamos ser gratos ao Omnipotente. Reavivemos a nossa fé na missão divina do Papado⁵⁷.

Além dos telegramas e boletins d'*A Cruz*, recorrentemente eram publicadas as cartas pastorais do Arcebispado. Em dezembro de 1929, foi publicada no periódico a carta pastoral de Dom Aquino Corrêa, denominada "Quem é o papa?". No documento, D. Aquino rememorou a perda da autonomia papal em 1870 e o acordo assinado no início do ano de 1929. Ao referenciar as conquistas católicas pelo Tratado de Latrão, o líder religioso oferece palavras a Mussolini.

E eis que a própria nação, o próprio governo e a mesma dynastia, acabam de reparar nobremente todo esse passado, pelo pulso de ferro de um ministro, cuja gloria, só por esse rasgo genial, eclypsou todos os famigerados heróes da decantada brecha no direito das gentes, uma brecha no direito de

⁵⁷ *Idem.*

propriedade, uma brecha nas tradições católicas e gloriosas da península⁵⁸.

Diante dos documentos investigados, compreendemos que as representações elaboradas pelo periódico a respeito das relações entre a Igreja e o regime fascista se pautam em uma série de pontos em comum: o reestabelecimento da ordem, a rejeição de valores oriundos da modernidade⁵⁹, a regeneração e a busca pela herança de um passado glorioso⁶⁰. Como visto, as influências do que ocorreu na Itália não se limitava ao continente europeu, uma vez que os acordos em prol da Igreja católica serviam de inspiração e afetavam diretamente as instituições eclesiásticas além do vaticano, haja vista as estratégias de romanização empreendidas em diversos territórios, inclusive no contexto brasileiro e mato-grossense.

Além disso, são pertinentes as reflexões acerca do diálogo entre as ações do regime fascista italiano e a *moralidade católica* apresentados no jornal *A Cruz*. Através das matérias que constituem as edições do noticiário, denota-se que Mussolini empreendeu uma série de medidas contrárias a moral e aos costumes da modernidade. A Igreja católica, por sua vez, via as represálias do ditador fascista como a disseminação dos valores católicos na sociedade, tendo em vista que a elite eclesiástica constantemente defendia a preservação dos costumes em frente a degeneração moral da modernidade⁶¹.

Entretanto, é importante ressaltar que a ofensiva fascista não visava a volta de uma antiga tradição, e mesmo que rejeitasse

⁵⁸ CORRÊA, Dom Aquino. Quem é o papa? *A Cruz*, Cuiabá, 8 de dezembro de 1929. Ano XX, nº 903. p. 1

⁵⁹ Por mais que a ideologia fascista rejeite determinados valores advindos da modernidade, ela deve ser entendida como um produto do modernismo. A respeito desta discussão, ver: GRIFFIN, Roger. *Modernismo y fascismo: La sensación de comienzo bajo Mussolini e Hitler*. Madrid: Ediciones Akal, 2010.

⁶⁰ PARGA. *op. cit.*, p. 83.

⁶¹ *Idem.* p. 103.

características modernas, estava inserida na lógica da modernidade. Conforme Parga, “a reforma espiritual levada à frente pelo fascismo não tinha o objetivo de restaurar os padrões de moralidade tradicionais. Queria, antes de tudo, renovar a forma de fazer política, mas construir novos valores para moldar o “novo homem” italiano”⁶².

Em relação ao jornal *A Cruz*, foram encontradas publicações que condenavam as práticas mundanas e endossavam a interferência do Estado para o estabelecimento de princípios morais considerados tradicionais, tal como ocorria na Itália. A título de exemplo, em 1 de setembro de 1929, foi publicada uma carta de D. Manoel, bispo de Coimbra, que tem como título “Ainda as modas”. A transcrição do documento foi realizada por um leitor *d’A Cruz*, o qual assinou o texto apenas com a letra “L”, sem informar seu nome. A carta se refere as proibições de roupas femininas “indecorosas” nas celebrações religiosas, as quais seriam advertidas se não utilizassem véu e vestissem roupas curtas, decotadas e coladas ao corpo⁶³.

O referido texto ocupou a primeira página do jornal e teve como intuito servir de exemplo para as mulheres católicas cuiabanas, que segundo o transcritor, também tinham o hábito de se vestir de forma indecente:

O mal que bem se pode chamar escandalo, que levou o Exmo. Sr. Bispo de Coimbra a lavrar o decreto, existe, é doloroso confessarlo, também entre nós e eu estou convencido de que aquella leitura ha de produzir optimos fructos, e será de grande consolação ao nosso bondoso Arcebispo, no seu regresso, constatar que a decencia no vestir

⁶² *Idem.*

⁶³ AINDA as modas. *A Cruz*, Cuiabá, 1 de setembro de 1929. Ano XX, nº 891. p. 1.

das Senhoras e Moças que tanto o impressionou na Itália fascista a vem encontrar na sua querida Diocese sem que para isso fosse necessário recorrer aos justos rigores do Sr. D. Manoel⁶⁴.

Ao final do fragmento, é referenciada a visita de D. Aquino a Itália e o fato de que o Arcebispo se deparou com a moda feminina “comportada”, uma vez que sob a autoridade de Mussolini, havia o esforço de combater a corrupção dos costumes e a adoção de códigos de vestimenta “decentes”, que recaiu principalmente sobre a figura feminina.

Além da vestimenta, foram encontradas notícias a respeito da constituição familiar e o divórcio, uma vez que a desestruturação do núcleo familiar era vista, tanto pela Igreja quanto pelo regime fascista, como uma forma de degeneração moral⁶⁵. Em 13 de janeiro de 1929, foi publicado um discurso dado por Mussolini a respeito dessas questões:

Trazido da América, hoje em dia, este vício de dissolução fácil e subrepitícia de família, tornou-se uma ameaça para a própria vida da civilização. É uma moda, especialmente, entre os ricos dos Estados Unidos, Inglaterra e França, quebrar laços sagrados do matrimônio. Os italianos são o povo mais moralizado do mundo; mas este vírus de imoralidade espalha-se pela Itália, de modo que resolvi dizer aqueles que pensam

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ PARGA. *op. cit.*, p. 99.

atacar impunemente a santidade da família: Não o permitirei!⁶⁶

Neste trecho, fica perceptível o embate travado entre o regime fascista e outros modelos políticos e econômicos de sociedade, sobretudo os Estados liberais e capitalistas influenciados pelos ideais da Revolução Francesa. De acordo com Parga, o fascismo se colocou como uma “terceira via” e foi tomado por grupos católicos “como símbolo de uma nova era, de novos valores, em substituição aos “dogmas democráticos””⁶⁷. Deste modo, no fragmento acima, é possível denotar que a Itália fascista foi concebida pelo noticiário mato-grossense como superior, portadora e responsável pela disseminação da civilidade ao mundo.

Em relação aos textos presentes n’*A Cruz*, compreendemos que a propagação de discursos de Mussolini visava alertar a população católica que os antigos padrões de moralidade estavam em crise, havendo a necessidade de defender a santidade da família, uma vez que segundo o ditador fascista, “cada família é uma nação em miniatura, onde os cidadãos se adestram para o dever”⁶⁸.

Também foi apresentada no jornal a preocupação da Itália com a formação de suas crianças e jovens. Em 03 de junho de 1928, foi publicado o texto “Digno de imitação: contra o cinema”, que falava sobre a proibição de diversos filmes internacionais na Itália para menores de 16 anos, devido a esses filmes serem “prejudiciais a moral dos menores”⁶⁹. *A Cruz*, por sua vez, concordou com o fato de os filmes serem considerados impróprios e registrou que “ainda bem que, no Rio, o integro magistrado Dr. Mello Mattos, acaba de tomar,

⁶⁶ NÃO o permitirei! *A Cruz*, Cuiabá, 13 de janeiro de 1929. Ano XIX, nº 859. p. 1.

⁶⁷ PARGA, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁸ NÃO o permitirei! *A Cruz*, Cuiabá, 13 de janeiro de 1929. Ano XIX, nº 859. p. 1.

⁶⁹ DIGNO de imitação: contra o cinema. *A Cruz*, Cuiabá, 3 de junho de 1928. Ano XIX, nº 827. p. 2.

baseado na lei dos Menores, analoga de liberação. Nem tudo está perdido como dizem os pessimistas...”⁷⁰.

Diante das documentações analisadas, percebemos que o periódico, através do diálogo estabelecido entre a política fascista e o catolicismo, alertou seus leitores sobre práticas impróprias e contrárias aos preceitos religiosos, que por sua vez, deveriam ser reprimidas. Ao dirigir o olhar para o Brasil no início do século XX, a sociedade parecia cada vez mais se render aos hábitos modernos, e por esse motivo, os textos do semanário atacavam tais costumes latentes na sociedade que desviavam os católicos cuiabanos das tradições católicas.

Considerações finais

O artigo procurou discutir as representações elaboradas sobre a experiência fascista italiana no jornal *A Cruz*, entre os anos de 1922 e 1930. Nesse sentido, tencionamos demonstrar que o periódico matogrossense, ao longo da Primeira República, esteve inserido em diversos debates políticos em defesa da Igreja Católica, e através deles, apropriou-se de elementos comuns ao regime fascista com o intuito de promover um projeto político que buscasse a reinserção do catolicismo na sociedade brasileira.

Deste modo, as publicações sobre o fascismo no jornal matogrossense tinham por objetivo, além do caráter informativo – que muitas vezes deixava de ser o foco prioritário – defender a ofensiva católica na sociedade⁷¹. Ou seja, a elaboração das representações sobre o fascismo, ao mesmo tempo que informavam acerca da política externa fascista, tinham como intuito “formar” católicos a partir do realce dos elementos religiosos.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ PARGA, *op. cit.*, p. 122.

As representações sobre o fascismo italiano nas páginas do impresso se mostraram presentes durante todo o período investigado, tendo maior incidência em 1929, ano em que foi assinado o Tratado de Latrão. As aproximações dos escritos d'*A Cruz* com a ideologia fascista, no entanto, devem ser compreendidos através das relações construídas entre o regime italiano e a Igreja Católica naquele momento. Ou seja, não se trata de conceber *A Cruz* como um noticiário fascista, mas entender que as publicações do periódico estão inseridas em um determinado contexto histórico, marcado por suas particularidades.

Nesse sentido, citamos os acordos estabelecidos entre Mussolini e a Santa Sé, bem como a convergência dos combates do regime fascista e a Igreja Católica em direção a maçonaria, o marxismo, a laicidade e outros valores advindos da modernidade. Tais aproximações não objetivavam um mesmo fim, tendo em vista que Mussolini almejava a formação de um “novo homem” enquanto a Igreja Católica defendia o retorno de tradições religiosas. No entanto, a proximidade de ambos auxiliou na manutenção do poder fascista e na conquista de autonomia e influência pela Igreja Católica.

Posto isto, é possível afirmar que *A Cruz* se dedicou a propagação de diversas representações acerca do regime fascista italiano que dizem respeito as compreensões do mundo social dos integrantes do periódico, processo que, no entanto, não é neutro e expressa os interesses políticos e religiosos compartilhados nas publicações⁷². Os escritos sobre a experiência fascista presentes no jornal, no entanto, devem ser considerados a partir do contexto local, de acordo com os debates que estavam em voga no Brasil e em Mato Grosso. Dessa forma, é comum que textos referentes ao fascismo

⁷² CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa. Difel; Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

dialoguem com as estratégias de romanização da Igreja, o contexto republicano e com o cotidiano local.

É claro, portanto, que os textos publicados no periódico e selecionados para esta investigação não se qualificam na homogeneidade do pensamento dos integrantes d' *A Cruz*, dos líderes religiosos e muito menos do público leitor. Todavia, mesmo que o noticiário não possa ser tomado como uma “mera reprodução das diretrizes eclesiásticas ao laicato”⁷³, não se pode negar as articulações existentes entre *A Cruz* e os interesses da Igreja Católica, uma vez que o jornal se caracterizava como um “porta-voz” da instituição eclesiástica e agiu como um mecanismo de formação de memória e influenciador da opinião pública⁷⁴.

⁷³ PARGA, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁴ LAPUENTE, Rafael Saraiva. A imprensa como fonte: apontamentos teórico-metodológicos iniciais acerca da utilização do periódico impresso na pesquisa histórica. *Bilros*, Fortaleza, v. 4, n. 6, p. 11-29, jan.- jun. 2016. Disponível em: <http://seer.uece.br/?journal=bilros&page=article&op=view&path%5B%5D=1938>. Acesso em: 13 de maio de 2023. p. 22-23.

Soldados do Sigma contra o judaísmo moscovita: Antissemitismo, catolicismo e integralismo em Everardo Backheuser

Mateus Vicente Guerra Dantas Oliveira¹

Qualquer cosmovisão baseada numa meta-narrativa exclusivista (uma história de controle) tem o potencial de provocar hostilidade.

Alister McGrath

A questão do antissemitismo dentro do integralismo, assim como sua relação com o catolicismo, é uma questão que há muito debatida pela historiografia. Sem dúvidas, a própria natureza da questão se mostra complexa, pois a variedade de posições dentro de tais grupos exigem uma abordagem histórica suficientemente sofisticada para apontar tais variações nos seus respectivos atores.

O historiador João Fábio Bertonha (2012) ao fazer uma discussão sobre as várias abordagens do problema dentro do integralismo, apontou como é difícil estabelecer algum consenso sobre o que seria e qual o papel do antissemitismo no pensamento integralista. No trabalho de Natalia dos Reis Cruz (2004, p. 164) também é apresentada tal dificuldade:

¹ Licenciado e bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Pós-graduando em Teologia Filosófica pelo Seminário Jonathan Edwards. Bolsista de iniciação científica, orientado pelo professor Renato Amado Peixoto.

Por não haver uma homogeneidade discursiva sobre os judeus na ideologia integralista, a análise do tema torna-se, em consequência, mais complexa, devendo dar conta das múltiplas formas pelas quais as lideranças do Sigma manifestam o seu desconforto e a sua intolerância para com os judeus.

Diante de tamanho desafio historiográfico, empreendo um esforço no presente texto de discutir traços de antissemitismo num dos mais influentes intelectuais católicos da década de 30, Everardo Backheuser, que dialogou diretamente com o integralismo. Em seu pensamento, o antissemitismo, atrelado ao anticomunismo, tornava necessária a aproximação dos católicos com os “camisas-verdes”.

Abordaremos, a partir da análise textual de artigos de Backheuser, como este via os judeus. Em sua leitura, eles representavam uma ameaça a uma das maiores preocupações dele: a unidade brasileira. Faremos, primeiramente, uma rápida apresentação de quem foi Everardo Backheuser e o seu papel no catolicismo brasileiro. Depois, discutiremos como ele pensava tal antissemitismo. Por fim, como ele tentava propor uma relação positiva de romanistas e integralistas em torno de seu suposto inimigo.

Everardo Backheuser: um líder educacional católico

Backheuser tornou-se católico em 1928. Na época, ele já era um nome de grande vulto na intelectualidade brasileira, tornando sua conversão um acontecimento acolhido com muita festa nos círculos católicos. Ela foi posta como parte de um processo de conversão de pensadores, sendo colocada ao lado de muitas outras pelo cônego

João Clementino de Mello Lula no jornal Lar Catholico, no que acabava sendo posto num tom apologético, como validador da robustez intelectual do cristianismo romano:

Todos esperavam, com verdadeira ânsia, a hora abençoada de ouvir a palavra autorizada e sincera do homem de sciencia que, após estudos profundos e sábias reflexões, encontrava a verdade no seio da Igreja Católica, **única instituição capaz de subsistir aos furores de um século em desespero.**

[...] O Dr. Everardo Backheuser, do alto da tribuna, [...] à face da sociedade, diante de todo, faz, com o maior desassombro, com a mais serena tranquilidade [...] a sua profissão de fé católica e adesão de sua inteligência aos eternos princípios da Igreja Católica, **única que pode satisfazer plenamente a inteligência e o coração.** Não foi apenas uma belíssima profissão de fé. **Foi também um ato de reparação pública,** uma confissão de seus erros e pecados, de seus ataques à Igreja e as crenças cristãs.

[...] O Dr. Everardo Backheuser [...] acaba de dar ao Brasil científico a mais bela e proveitosa de todas as lições: a lição de uma fé viva e intrépida em Jesus Cristo e na sua Igreja Eterna. **O seu exemplo luminoso fará imenso bem às almas que se debatem nas agruras da dúvida.** O problema

religioso, longe de desaparecer, continua em presença do século, interessando a todos os espíritos, despertando a atenção dos **cultores da verdadeira ciência que, após profundas investigações, prostram-se, felizes e radiantes, ante os esplendores da eterna verdade.**

Hoje, graças a sábias investigações e sérios estudos, a França intelectual pertence a Jesus Cristo: René Basin, Paul Bourget, Henry Bordeaux, Georges Goyau, Baudrillart, Batifol, La Gorce, Victor Giraud, Paul Claudel e tantos outros belos espíritos. **Recentemente, no Brasil, causaram funda impressão as notáveis conversões de Calógeras, Barbosa Lima, Tristão de Athayde e Everardo Backheuser.**

O catolicismo militante no Brasil está de parabéns. (Lula, 1928, p. 394, grifo nosso).

É evidente na análise do cônego Mello Lula o quanto era significativa a validação de um homem de ciência à fé católica. Conforme exposto por Peter Harrison (2007), ao longo do século XIX foi-se estabelecendo uma produção científica secularista. Com isso, surgiu uma historiografia que relacionava os conceitos então recém concebidos de ciência e religião como opostos e conflitantes desde sempre. Harrison identifica tal leitura histórica como partindo das produções de Andrew Dickson White e John Draper, cujos escritos históricos deram subsídio a retórica dos que gostariam de estabelecer esse projeto secularista nas instituições científicas britânicas. Sem

dúvida, esse processo foi perceptível em toda Europa e América, com muitas vozes anticlericais se levantando contra a Igreja no contexto brasileiro, reforçando esse discurso de que a ciência, o conhecimento friamente comprovado, ia de encontro com a religião. Em tal contexto, um respeitável cientista de converter, como no caso de Backheuser, servia como uma forte validação para o catolicismo diante de todos os que afirmavam sua fragilidade intelectual. Naturalmente, tal convertido já era recebido nos braços da Igreja com grande respeito.

O novo convertido já era engajado com discussões sobre educação há um bom tempo. Havia participado da fundação da Associação Brasileira de Educação (ABE) em 1924. Empreendeu importantes pesquisas e esteve envolvido nas discussões sobre a Escola Nova desde o início dela (vale lembrar que o Manifesto dos Pioneiros foi lançado pela ABE, em 1931), chegando a viajar para a Alemanha para pesquisar sobre o tema e observar algumas das metodologias de ensino que estavam sendo aplicadas à luz de tais concepções. Dessa forma, após sua conversão Backheuser foi ponta de lança nos movimentos educacionais católicos e nas formulações teóricas que buscavam articular as concepções filosóficas e pedagógicas do catolicismo com os métodos de ensino escolanovistas, liderando a Confederação Católica Brasileira de Educação (CCBE)².

Logo, o personagem que propomos analisar tinha uma posição de suma importância dentro do laicato brasileiro, sendo um dos maiores propositores nas discussões educacionais e sendo uma das principais lideranças dos católicos no campo. A voz de Backheuser, ao propor sua visão da relação entre catolicismo e integralismo, era deveras importante, tornando a relevância de seu posicionamento de primeira ordem para se pensar a relação dos dois movimentos no Brasil, tendo textos publicados nos mais importantes meios de comunicação de sua época.

Antissemitismo de Backheuser

As linhas gerais do antissemitismo de Backheuser são demonstradas em seu artigo *Os dois pólos da terra: ensaio anti-bolchevista*. O artigo foi publicado na principal revista ligada à intelectualidade católica, *A Ordem*, produção do Centro Dom Vital (CDV). Seguindo a argumentação de Guilherme Arduini (2012), o CDV era um importante espaço na qual havia uma “lógica recíproca de consagração”, sendo disputado por ser um lugar de proeminência dentre os intelectuais católicos brasileiros, que funcionava como um “articulador da identidade católica em diversas esferas da vida social” (Arduini, 2012, p. 48). O texto de Backheuser estar presente em tal revista, coloca-o numa posição de significativa importância dentre os católicos brasileiro, proporcionando grande visibilidade de sua análise ali expressa. Nesse escrito, é dito que existem dois pólos em disputa no mundo: o de Moscou e o de Roma. O mundo é como uma arena em disputa. Ao definir o que é o bolchevismo que ele visa combater, ele expressa todos o anticatolicismo que surgiu no advento da modernidade. Assim, o bolchevismo, o polo de Moscou é tudo aquilo que surgiu contra o catolicismo, tendo origem na Reforma Protestante. Logo, Moscou não é meramente o polo da revolução soviética, mas a síntese de todo o mal que se levanta contra a Igreja no cenário mundial. Em suas palavras:

Que é afinal Moscou?

Moscou não é tão somente o berreiro louco de camponeses desvairados em uma aventura passageira, em um angustioso pesadelo momentâneo, mas o próprio aniquilamento da sociedade nos

² Ver: Rosa, 2017; Prachum, 2019; Santos, 2023.

nobres alicerces em que foi edificada pelo catolicismo.

Moscou não é apenas a luta do proletariado contra o capitalismo, como pode parecer ao observador superficial, nem é apenas a ânsia dos novos sans culottes arrebatando as últimas fronteiras para construir a pátria universal. Moscou não é apenas a Terra negra e acre do tcheerneboom emergindo nas camadas governamentais para substituir revolucionariamente princípios econômicos consagrados pela ciência. Moscou não é apenas a vasa do judaísmo empolgando em um lance dramático as rédeas da administração russa para se atirar com todos os seus ódios seculares e todo o seu dinheiro acumulado, contra a Cristandade. Moscou é mais do que tudo isto, porque Moscou é a total eliminação da Ordem Social baseada no sagrado instituto da Família, fundamento de toda moral católica. (Backheuser, 1931, p. 218)

Verifica-se, como destacou Amanda Haydn (2022, p. 217), que “a base do discurso desses intelectuais era, estrategicamente, associar o comunismo à desagregação social e à suposta continuidade do liberalismo capitalista internacional”. O antissemitismo de Backheuser, então, seria fruto dessa leitura da história humana, e da correlação entre judaísmo e comunista. Nessa visão, nos tempos modernos se levantaram opositores da Igreja e da ordem estabelecida

no medievo, para o estabelecimento de uma sociedade contra Deus: “Moscou realiza de modo concreto e tangível a demonstração prática do que seria um mundo completamente ateuista” (Backheuser, 1931, p. 219). O judaísmo aparecia como um promotor da desagregação social, da promoção do individualismo que se levantava contra os valores católicos de unidade social a partir da valorização da família. Anticomunismo e antissemitismo o eram, então, casados como componentes de tal pólo mundial de destruição social.

Partindo de tal leitura do judaísmo como parte de uma força internacionalista destruidora de valores, Backheuser observou que no cenário da Alemanha havia uma grande possibilidade de ganho de popularidade dos nazistas, pois “todo o Reich ansiava pela libertação econômica e política” (Backheuser, 1935, p.3). Ele retrata os alemães como um povo que não tinha soberania, sendo controlado por forças externas política e economicamente. Assim, era iminente que Hitler seria “recebido como um salvador” (Backheuser, 1935, p.3). Em sua visão, o judaísmo comunista tirava a soberania do povo alemão. Assim, Backheuser é elogioso ao falar dos primeiros atos de Hitler contra essa minoria:

Seus primeiros atos de ataque ao comunismo, que então lastrava ameaçadoramente na Alemanha, foi outro motivo de júbilo. Como para esse combate era mister um cerceamento à ação, oculta e tenebrosa, de israelitas, ele feriu de frente os judeus, prendendo-os e expulsando-os. Nessa guerra, pareceu-me vê-lo com o gládio da justiça defendendo o mundo de seus inimigos. E, sincera como sempre,

minha pena o aplaudiu vibrante.
(Backheuser, 1935, p.3)

Ele segue, argumentando que tais “vitórias” encheram demais os olhos dos nazistas. Ele diz que o que deveria ser combatido era o judaísmo comunista, não os judeus em si, e nisso o Terceiro Reich estava errando. Devemos entender que Backheuser era um dos principais promotores do esperanto em terras brasileiras, e foi a proibição do idioma na Alemanha que o fez escrever o artigo. Assim, a separação entre o judaísmo comunista e a cultura dos judeus, seria importante pois, como é dito no próprio artigo, um judeu criara o esperanto (Ludwik Zamenhof). No entanto, o silêncio na segunda parte do texto é considerável. Seguindo a estrutura, Backheuser destaca e exalta a força do esperanto, depois do Catolicismo. Também mostra que é compatível com o outro, destacando que o papa abençoou o 2º Congresso Esperantista. Para ele, a Igreja Católica e o esperanto são de caráter mundial, mas promovem um desejo de “confraternização universal” que “não é contrário a um patriotismo vivo e ativo” (Backheuser, 1935, p. 3). “Hitler não esmagará o Esperanto, e, ainda menos, os católicos” (Backheuser, 1935, p. 3). E os judeus? Não há um destaque de Backheuser acerca dos judeus não comunistas não serem uma ameaça.

Tal artigo foi publicado na Coluna do Centro, em que intelectuais do Centro Dom Vital (CDV) publicaram textos no Jornal de Assis Chateaubriand. Havia uma grande influência católica no periódico em questão. Chateaubriand, desde 1924 (quando adquiriu o periódico), aproximou-se da Igreja Católica como parte da estratégia de ter essa poderosa instituição ao seu lado³. Assim, é significativo que tal artigo tenha sido publicado numa coluna que era cedido ao principal centro intelectual da igreja num dos maiores veículos de

imprensa da capital federal à época, que era o principal jornal dos Diários Associados, uma enorme rede da qual faziam parte jornais de todo o país. Ao difundir tais ideias, ele era um porta-voz do CDV, sendo referência para todos os católicos que liam tal coluna no jornal. Logo, um artigo publicado na Coluna do Centro era da maior relevância dentro das fileiras católicas.

Antissemitismo, unidade nacional e educação

Everardo Backheuser, entretanto, considerava que o judaísmo não era apenas uma ameaça ao povo alemão. Os opositores de Roma eram inimigos do Brasil. Magno Francisco de Jesus Santos (2023) destacou o papel que ele teve na formação de uma cultura política educacional católica no Brasil ao articular a pedagogia tradicional católica com a metodologia escolanovista, em prol da promoção da unidade nacional, pois promover a religião católica seria parte importante de garanti-la. Assim,

a religião deveria ser alvo da atenção do pensamento geográfico e geopolítico, por ser um dos elementos que sedimentavam a constituição dos territórios nacionais. Neste sentido, o Brasil em sua perspectiva de nação, era entendido como devedor da tradição católica. A religião e a língua tornaram-se os elementos constitutivos da identidade nacional e por isso, deveriam ser tratados como questões fulcrais para a garantia da unidade.

[...] A fragmentação religiosa resultaria no estilhaçar do território. Desse

³ Ver: Moraes, 2016; Rio de Janeiro, 2007.

modo, olhando para o passado, o intelectual católico ancorava na unidade religiosa o projeto de nação. O futuro do Brasil dependeria da permanência do catolicismo como religião predominante.(Santos, 2023, p. 48)

A educação seria proposta à luz desse entendimento sobre a identidade brasileira, sendo qualquer força “desagregadora” uma ameaça direta à sua unidade. O bolchevismo (consequentemente, o judaísmo), então, estaria se espreitando para dentro da educação brasileira e, consequentemente, destruindo a brasilidade: “A escola desempenha importante papel nessa tarefa [de promover o amor à pátria]. Sabendo disso, os estadistas do Komintern planejam preparar os jovens brasileiros, desde a escola primária, para desamar sua pátria” (Backheuser, 1936, p. 6). No mesmo artigo, Backheuser elogia que estavam sendo adotadas políticas educacionais do município do Rio de Janeiro nas quais estavam formando escolas que seria “centros de brasilidade”, promovendo, inclusive, a Liga Defesa Nacional (LDN), e promovendo Secretaria de Educação Municipal e o governo do estado do Espírito Santo, que estaria começando a promover políticas educacionais semelhantes. Tais políticas promoveriam o patriotismo, repelindo o bolchevismo que aos poucos estaria pervertendo as escolas e indo contra a unidade nacional. Com essas políticas, o plano do judaísmo moscovita estaria desbaratado: “Cumpre por todos os modos fortalecer no povo o amor à sua terra para que não cheguem esses momentos de desânimo e com eles o criminoso desejo de entrega dos nossos destinos ao judaísmo moscovita” (Backheuser, 1936, p. 6).

O papel do antissemitismo na colusão do catolicismo com o integralismo

Os promotores do judaísmo internacional, segundo Backheuser, tinham planos ardilosos de ludibriar o povo brasileiro. No artigo *Frentes Populares e Anti-Facismo*⁴ é trabalhada a ideia de que para conseguir invadir o ocidente com as demandas comunistas, o Kremlin estaria utilizando o anti-fascismo. Ao fazer isso, eles estariam se fingindo de democratas para espalhar seus ideais e atrair os mais desavisados para suas fileiras. Sua intenção é, notoriamente, fazer uma crítica à já extinta⁵ Aliança Nacional Libertadora (ANL) e uma defesa da Ação Integralista Brasileira (AIB). A ANL seria fruto de tal estratégia de ilusão, e o anti-fascismo era uma invenção para colocar pessoas de boa intenção nas fileiras comunista a partir da rejeição delas aos movimentos fascistas, que combatiam esse grande mal. Em solo nacional, estes atacavam a AIB por ela defender a unidade nacional e princípios básicos em comum com os católicos, presentes em seu lema: Deus, Pátria e Família.

O artigo está inserido numa discussão muito presente nos meios católicos da época, que é a relação da sua religião com o integralismo. O pesquisador Renato Amado Peixoto (2017) explicita que no auge do embate entre os dois movimentos, a Igreja Católica se viu no dilema de estar no meio de tal disputa, diante de dois movimentos com “matrizes antirreligiosas”, mas que não deixavam de chegar aos fiéis, empurrando para que a Igreja tivesse de escolher um dos lados. Para explicar a complexa relação entre católicos e integralistas, Peixoto (2017) opta por usar o conceito de colusão. Em

⁴ O artigo foi primeiramente publicado no *Jornal do Brasil* em 25/04/1937 e posteriormente no jornal *A Razão*, em 11/05/1937. Ambos estão disponíveis na Hemeroteca Digital. Pela qualidade da microfilmagem, optei por utilizar nesta análise o texto publicado no *A Razão*. Ambos são integralmente iguais, mudando apenas alguns detalhes motivados pelo estilo de diagramação de cada jornal.

⁵ A ANL foi extinta em 1935.

tal colusão, o antissemitismo também teria seu papel, que Peixoto trabalha ao discutir a obra *A Questão Judaica* (1937), do padre J. Cabral. Para ele, “a grande importância do livro de padre J. Cabral é a de encaminhar a colusão do catolicismo com o integralismo contornando certas colocações teológicas” (Peixoto, 2017, p. 323), e explica que

o problema colocado pelo antissemitismo pra os católicos seria resolvido por padre J. Cabral em *A Questão Judaica* nos termos da reação nacionalista: não tendo um Estado, mas contando com elementos culturais e religiosos que o tornavam inassimiláveis, os judeus compunham um Estado dentro dos outros Estados, portanto seriam antinacionais. Condenando o antissemitismo enquanto forma de perseguição, portanto anticristã, e impossível de assimilada pela Igreja Católica, o padre J. Cabral apontaria a necessidade de se defenderem os valores brasileiros e cristãos contra os movimentos e valores propalados pelo judaísmo - o sionismo, o internacionalismo judaico e o revolucionarismo -, bem como pelo seu exclusivismo político e religioso. (Peixoto, 2017, p. 324)

Dessa forma, o antissemitismo formulado por Cabral serviu para uma aproximação de católicos com setor da AIB mais ligado a Gustavo Barroso (que era amistosa a ideia de aproximação religiosa exclusiva com o catolicismo, e no qual o antissemitismo era mais

pujante), dando uma possibilidade para contornar uma das muitas questões na complexa relação entre católicos e integralistas.

Backheuser foi próximo ao integralismo, chegando a ser citado num manifesto integralista feito por estudantes da Faculdade de Direito do Recife⁶, e publicado na Enciclopédia do Integralismo⁷. Assim, ele defende uma aproximação dos católicos com estes, ainda que sem uma adesão total:

Compreende-se que por motivos diversos alguns católicos não se filiam ao Integralismo. O que não se justifica é guerrear-lo. São eles, os camisas-verdes, os heróicos defensores dos nossos princípios básicos – Deus, Pátria e Família. São eles que mantêm o culto cívico de todas as maneiras. São eles que atentos e solertes vivem de sentinela defendendo as instituições brasileiras no que elas têm de mais nacional: a unidade da Pátria. São eles que cultuam os nossos feitos e os nossos homens quando os demais brasileiros displicentemente pitam cigarro ou falam mal da vida alheia. (Backheuser, 1937, p. 11)

Os católicos deveriam se aproximar dos integralistas na luta contra o judaísmo comunista, pois estes teriam sido elencados como

⁶ AÇÃO INTEGRALISTA BRASILEIRA: MANIFESTO DO NÚCLEO DA FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE. Diário de Pernambuco. Recife, 24 nov. 1932, p. 3.

⁷ BACKHEUSER, Everardo. Integralismo da Educação. In: BACKHEUSER, Everardo, et.al. **O Integralismo e a Educação**. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1959.

principais alvos dos órgãos financiados pelos judeus para promover seus ideais comunistas em solo brasileiro:

Todos os antigos aliados do bolchevismo estão a postos contra Hitler, contra Mussolini, contra o senhor Plínio Salgado, na imprensa, na tribuna, nas cátedras, no Parlamento. O “mor d’or” aqui no Brasil é contra o integralismo. Nada da antiga defesa dos princípios materialistas da “democracia” (?) russa; nada de pregar contra a família, contra a propriedade, contra Deus. Nada disso. Doçura nas maneiras, mas vigor no ataque contra os que a peito descoberto defendem Deus, Pátria e Família. (Backheuser, 1937, p. 11)

No mesmo texto, Backheuser dá eco a análises feitas por Cabral⁸. Os judeus, que dariam subsídio econômico aos bolchevistas, seriam os grandes financiadores de guerras e divisões ideológicas nos países. É dito que “a organização comunista da hora presente [é] movida pelo dinheiro anti-cristão dos israelitas expulsos da Alemanha”, que os órgãos que perseguem grupos nacionalistas como a AIB são “impulsionados pelo judaísmo internacional e pela maçonaria ‘liberal’”. Após fazer tais ligações dos judeus como financiadores das ações comunistas ao redor do mundo, ele os aponta como os grandes inimigos que católicos e integralistas deviam juntar força para evitar a destruição do país: “A hora é de união contra o inimigo mais forte e mais astuto. Este é insofismavelmente aquele que do Kremlin canaliza o ouro que alimenta as guerras civis em todos os

países, que provoca as revoltas por toda a parte, que inocula veneno em todos os organismos políticos nacionais” (Backheuser, 1937, p. 11). O texto é encerrado retomando a analogia do judaísmo como uma substância que faz mal ao organismo social. Também, é lamentado o desentendimento dos católicos com Hitler, pois estes deveriam estar unidos na luta contra o grande inimigo em comum. Tomando tal exemplo, fecha o texto conclamando a união dos católicos contra esse mal maior do judaísmo e elogiando os integralistas como heróicos combatentes do mal judaico moscovita:

vejo pesaroso que o micróbio do judaísmo vai se infiltrando pelas veias dos católicos e os pondo, a alguns, nas falanges comunistas da pseudo lista anti-fascista. Assim como lastimo o desentendimento de Hitler com os católicos na Alemanha, deploro que haja correligionários meus (da mesma religião) vendo com maus olhos, e, portanto, não prestigiando de todos os modos, a benemérita ação dos denodados soldados do Sigma. (Backheuser, 1937, p. 11)

Conclusão

Em resumo, para Everardo Backheuser, o antissemitismo era justificado como uma luta contra aqueles que promoviam o comunismo, baseando-se numa metanarrativa em que havia uma grande revolta contra Roma e os valores do cristianismo que ameaçava o mundo ocidental e latino americano. O comunismo, aqui, não diz respeito apenas ao regime político, mas a uma tentativa de ir contra a unidade brasileira. No fundo, seria uma desintegração total

⁸ Ver: CABRAL, J. A Questão Judaica. Porto Alegre: Edições Globo, 1937.

da sociedade, promovendo um individualismo e solapando as bases sociais. Os judeus seriam os escusos indivíduos que financiariam tal movimento em todo mundo. Na Alemanha, estes lutavam contra os nazistas, e no Brasil, contra os integralistas. Ambos desejavam promover a unidade nacional em seus países, por isso os judeus bolchevistas enganariam as pessoas para que elas fossem contra tais movimentos. Diante de tal ameaça, os católicos brasileiros deviam agir diferente dos alemães (que romperam com o nazismo) e aproximar-se do integralismo. O antissemitismo, enquanto atrelado ao anti-comunismo, daria, para Everardo Backheuser, o suporte para que se estabelecesse uma colusão entre católicos e integralista no combate a ameaça judaica-comunista que desejava desintegrar a identidade nacional.

Fontes

AÇÃO INTEGRALISTA BRASILEIRA: MANIFESTO DO NÚCLEO DA FACULDADE DE DIREITO DO RECIFE. **Diário de Pernambuco**. Recife, 24 nov. 1932, p. 3.

BACKHEUSER, Everardo Adolpho. Os dois polos da terra: ensaio anti-bolchevista. **A Ordem**. N. 11, 1931, p. 216-222.

_____. Hitler, os católicos e o esperanto. **O Jornal**. Rio de Janeiro, 4 jul. 1935. p. 3.

_____. Centro de Brasilidade. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 10 jul. 1936. p. 6.

_____. Frentes Populares de Anti-Fascismo. **A Razão**. Fortaleza, 11 mai. 1937. p. 11.

_____. Integralismo da Educação. In: BACKHEUSER, Everardo, et.al. **O Integralismo e a Educação**. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1959.

CABRAL, J. **A Questão Judaica**. Porto Alegre: Edições Globo, 1937.

LULA, João Clementino de Mello. A conversão do Dr. Everardo Backheuser. **Lar Catholico**. Juiz de Fora, 9 dez. 1928.

Bibliografia

ARDUINI, Guilherme Ramalho. O Centro Dom Vital: Estudo de caso de um grupo de intelectuais católicos no Rio de Janeiro entre os anos 1920 e 1940. in: RODRIGUES, Cândido Moreira; PAULA, Christiane Jales de. (orgs.) **Intelectuais e militância católica no Brasil**. Cuiabá: EdUFMT, 2012.

BERTONHA, J. F. Além das palavras e do discurso: questões metodológicas para o estudo do antissemitismo integralista . Recife: Editora da Universidade Católica de Pernambuco, 2014, p. 233. In: SCHURSTER, K.; LAPSKY, I.; SILVA, F. C. T.; SILVA, G. B. (Orgs.). **Velhas e Novas Direitas: A Atualidade de uma polêmica**. Recife: Editora da Universidade de Pernambuco, 2014, p. 233-242.

CRUZ, Natalia Reis. **O Integralismo e a questão racial: a intolerância como princípio**. 302 f. Tese (Doutorado em História). Rio de Janeiro: UFF, 2004.

HARRISON, Peter. “Ciência” e “Religião”: Construindo os Limites. **REVER: Revista de Estudos da Religião**. Mar. 2007. p.1-33.

HAYDN, Amanda. **Como se fabrica um herói católico para a Educação: um estudo prosopográfico da Ação Social Brasileira e da Associação dos Antigos Alunos da Companhia de Jesus (1930 - 1934)**. 433 f. Tese (Doutorado em Educação). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2022.

PEIXOTO, R. A. Da 'Liga Eleitoral Católica' a 'Reação Nacionalista' – o percurso do Catolicismo brasileiro rumo à 'colusão' com o Fascismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 29, p. 297-332, 10 ago. 2017.

SANTOS, M. F. de J. “A crédula ingenuidade de nosso povo sinceramente católico”: Everardo Backheuser, cultura política educacional católica e unidade do território nacional (1933-1944). **Revista História: Debates e Tendências**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 34-50, 2023. DOI: 10.5335/hdtv.23n.1.13867.

O Santuário Nacional de Aparecida e o Sesquicentenário da Independência do Brasil em 1972

Mathews Nunes Mathias¹

Entre 1969 e 1974, o Brasil viveu um período de crescimento significativo da economia. Depois de apresentar um crescimento pífio desde 1962, o Produto Interno Bruto (PIB) brasileiro ficou na faixa dos dois dígitos entre 1968 e 1973. Ao mesmo tempo, a taxa de inflação ficou entre 16% e 27%, os menores índices obtidos no período entre 1959 e 1994. O comércio exterior mais do que triplicou. Era o “milagre” econômico, que foi rapidamente capitalizado pelo ministro da Fazenda, Antônio Delfim Netto.² É bem verdade que os anos do *milagre* também produziram concentração de renda e arrocho salarial, além de dívida externa impagável e hiperinflação, que cobraram seu preço à sociedade brasileira nos anos 1980. Porém, é inegável que, além do *boom* na economia, o país, “comparado a um imenso canteiro de obras, foi tomado por incontida euforia desenvolvimentista” naqueles anos.³ Mais que isso, como observado por Janaina Cordeiro, o período do *milagre* foi um “estado de espírito que, para além de colher os resultados de uma determinada política econômica,

¹ Núcleo de Estudos Contemporâneos (NEC) – Universidade Federal Fluminense (UFF). Doutorando do Programa de Pós-graduação em História da UFF.

² PRADO, Luiz Carlos Delorme; EARP, Fábio Sá. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves (Org.) *O tempo do regime autoritário. Ditadura militar e redemocratização*. Quarta República (1964-1985). Coleção O Brasil Republicano, vol. 4. 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

³ REIS, Daniel Aarão. *Ditadura e democracia no Brasil: do golpe de 1964 à Constituição de 1988*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p.

engendraram um clima de otimismo, como se finalmente o Brasil entrasse no grupo dos países civilizados”.⁴

Os *slogans* das campanhas publicitárias oficiais, como “Este é um país que vai pra frente” e “ninguém segura esse país” davam o tom da atmosfera de otimismo que contagiava setores expressivos da sociedade e estimulavam uma inabalável fé no progresso do Brasil, o *país do futuro*. Mais que nunca, a Assessoria Especial de Relações Públicas da Presidência da República (AERP) investiu na valorização da coesão e da integração nacional e em determinados valores que compunham certos aspectos da *brasilidade*, como a tolerância, a receptividade e hospitalidade do povo, a generosidade e a *democracia racial*.⁵ O país foi chamado a celebrar as suas “virtudes inatas” e a construir um Brasil grande, moderno e ordeiro.⁶ Em larga medida, esse otimismo se refletiu nas comemorações pelo tricampeonato de futebol, conquistado em 1970, e no Sesquicentenário da Independência do Brasil, em 1972. Era tempo de festa; da celebração de um *novo tempo* que teria sido inaugurado pela *revolução* de 1964.

Sem dúvida, foram *anos de ouro* para muitos, mas também *anos de chumbo* para não poucos. Em 13 de dezembro de 1968, Costa e Silva decretou o Ato Institucional nº 5. Entre os vários Atos Institucionais editados pelos generais-presidentes desde o golpe, este é, certamente, o mais lembrado; se tornou símbolo do regime; síntese da arbitrariedade e da violação dos direitos humanos que caracterizaram a ditadura brasileira. A partir de 1968, a censura também se tornou mais rigorosa e as oposições se viram mais acuadas, amedrontadas com a tortura e os assassinatos que ocorriam sem qualquer obstáculo.

⁴ CORDEIRO, Janaina. *A ditadura em tempos de milagre: comemorações, orgulho e consentimento*. Rio de Janeiro: FGV, 2015, p.344.

⁵ FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo. Ditadura, propaganda e imaginário social no Brasil*. Rio de Janeiro, FGV, 1997, p.19.

⁶ Idem.

A Igreja Católica não escapou da repressão dos *anos de chumbo*. Os católicos sofreram com mortes e expulsões; dezenas de bispos e padres foram constantemente vigiados. O assassinato do padre João Paulo Bosco Penido Burnier⁷ e o sequestro de dom Adriano Hipólito⁸ são só alguns exemplos – talvez os mais conhecidos – das arbitrariedades cometidas pela ditadura contra os religiosos. No entanto, durante o período de maior repressão, a Igreja Católica não recebeu só o *chumbo grosso* do regime. Pelo contrário, ao longo dos *anos do milagre*, a maior parte da hierarquia católica trabalhou pela manutenção da chamada “concordata moral” com os poderes instituídos, firmada em nome da resistência à aprovação do divórcio e das medidas de controle da natalidade.⁹

Além disso, não faltou diálogo entre os bispos e os militares. O livro de Kenneth Serbin ressalta que foi justamente no contexto de maior tensão entre eles que se criou a Comissão Bipartite, um fórum secreto ao qual representantes da Igreja e do Estado passaram a recorrer para discutir e resolver suas divergências com relação ao papel que deveriam exercer no Brasil. Mais que isso, a colaboração entre Igreja e Estado se manteve pública por meio de gestos

⁷ Em outubro de 1976, o padre Burnier, acompanhou dom Pedro Casaldáliga numa visita à delegacia Ribeirão Bonito, a 300 quilômetros de São Félix do Araguaia, no Mato Grosso, para dar queixa das prisões e torturas sofridas por camponeses da região. Após uma discussão entre os religiosos e os policiais, um soldado acertou um tiro na nuca do padre Burnier. O crime foi denunciado por dom Pedro no boletim da diocese e mereceu reprimendas severas de dom Paulo Evaristo Arns, que cobrou a apuração do crime e disse que o padre “derramou seu sangue no contexto de luta contra a violação dos direitos humanos, em especial a tortura dos fracos e pequenos”. Cf. ESCRIBANO, Francisc. *Descalço sobre a terra vermelha*. São Paulo: Hucitec, 2000.

⁸ No dia 22 de setembro de 1976, o bispo dom Adriano Hipólito foi sequestrado, espancado e abandonado despido e com o corpo pintado de vermelho num matagal em Jacarepaguá. Seu carro foi levado, em seguida, até as proximidades da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), na Glória, e destruído numa explosão. Cf. COSTA, Célia; PANDOLFI, Dulce Chaves; SERBIN, Kenneth (Orgs.). *O bispo de Volta Redonda: memórias de dom Waldyr Calheiros*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.

⁹ SERBIN, op.cit. p.413.

simbólicos como a missa nacional pelo Sesquicentenário, organizada pela CNBB, na praça da Sé, com a participação de cerca de 70 mil fiéis.

Embora Kenneth Serbin considere as disputas em torno do patriotismo que envolveu o episcopado e os militares no contexto do Sesquicentenário da Independência,¹⁰ é importante observar que a maior parte dos bispos não desencorajou o ufanismo que tomou conta de uma boa parte dos fiéis. Além da missa na praça da Sé, o desejo de colaborar com os festejos da Independência ficou expresso nas inúmeras cartas escritas por padres e bispos à Comissão Executiva Central (CEC), responsável pela organização das comemorações, com pedidos para que os despojos de dom Pedro I passassem pelas suas dioceses; nas orações pelo progresso do país; nas missas de ação de graças pelo triunfo da Pátria e, sobretudo, no lugar ocupado pela figura de Nossa Senhora Aparecida nas festividades.

Sob esse aspecto, a participação do Santuário Nacional nos festejos pode ser considerada um importante exemplo de adesão e consentimento de parte da hierarquia católica em relação à ditadura. A partir da atuação do clero de Aparecida podemos analisar as formas a partir das quais os mais diversos segmentos da Igreja Católica reivindicaram sua participação num evento, que ao fim, servia como legitimação do governo. Portanto, a análise da participação do Santuário Nacional nas comemorações do Sesquicentenário nos permite compreender que, naquele contexto, nem toda a cúpula da Igreja Católica aderiu às críticas da CNBB ao regime. Pelo contrário, durante o Sesquicentenário, grande parte do clero também foi inebriado pelo clima de euforia e otimismo. Como veremos ao longo desta comunicação, em alguma medida, parte significativa da hierarquia católica obteve vantagens e teve os seus interesses contemplados pelo processo de modernização liderado pelos militares. É evidente que esta constatação não apaga a luta de

religiosos e religiosas contra a ditadura; apenas questiona uma determinada memória que superestima a mudança de postura de parte da hierarquia católica em relação ao regime a partir do seu recrudescimento. Portanto, nesta brevíssima comunicação, pretendo aprofundar as ambivalências e as aproximações entre o clero de Aparecida com os governos militares em benefício do crescimento da devoção à padroeira do Brasil e da construção da nova Basílica no interior de São Paulo.

Batalha pelo patriotismo?

Em outubro de 1971, o presidente Emílio Garrastazu Médici instituiu uma comissão nacional para programar e coordenar as comemorações do Sesquicentenário da Independência do Brasil que se realizariam em 1972.¹¹ Era o início dos preparativos da grande festa popular da ditadura. Em seguida, em janeiro de 1972, foi criada a Comissão Executiva Central (CEC) para dirigir e coordenar as comemorações do Sesquicentenário da Independência do Brasil. Presidida pelo general Antônio Jorge Corrêa, a CEC integrava membros de vários ministérios, além de importantes instituições da sociedade civil, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e o Conselho Federal de Cultura (CFC) - “um bom exemplo de como a ditadura usufruiu e soube articular, sempre, apoios civis e militares”.¹²

Assim, desde janeiro de 1972, grande era a expectativa para o início das comemorações, que só começaram oficialmente em 21 de

¹⁰ SERBIN, op.cit., pp.271-288.

¹¹ BRASIL. Decreto 69.344, de 8 de outubro de 1971. Designa Comissão Nacional para programar e coordenar as comemorações do Sesquicentenário da Independência do Brasil e dá outras providências. Diário Oficial da União - Seção 1 - 8/10/1971, Página 8179.

¹² CORDEIRO, Janaína Martins. *A ditadura em tempos de milagre: comemorações, orgulho e consentimento*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015. p.11.

abril, dia de Tiradentes, e foram encerradas somente no dia 7 de setembro. Os festejos teriam início com os chamados “Encontros Cívicos Nacionais”, evento que deveria acontecer em todas as cidades do país e que, segundo o presidente da CEC, Antônio Jorge Corrêa, seria um acontecimento inédito, que mobilizaria “todo o país para, numa mesma hora, em praças públicas, escolas, hospitais e até penitenciárias ouvir a saudação e chamamento do presidente Médici (...) e cultivar a bandeira entoando o Hino Nacional”.¹³

Ao longo de 1972, as mais diversas associações civis, em todas as regiões do país, pretendiam dar sua contribuição e marcar sua presença nas comemorações. O desejo de participação nos festejos também contagiou várias entidades religiosas e, naturalmente, a Igreja Católica, através da CNBB, anunciou sua intenção de colaborar com o programa oficial do Sesquicentenário. Afinal, como afirmou o *Jornal do Brasil*, no editorial “Igreja e Independência”, de 28 de janeiro de 1972, “qualquer celebração histórica, neste país, só será autêntica com a presença da Igreja”.¹⁴ A ideia era realizar uma grande missa no Parque da Independência, em São Paulo, na presença de todo o episcopado nacional. Os preparativos para essa solenidade ficaram a cargo do arcebispo de São Paulo, dom Paulo Evaristo Arns que, em sua alocução semanal na rádio “9 de Julho”, lembrou a influência da Igreja Católica na formação do povo brasileiro e fez uma homenagem a São Paulo, berço do país independente, coração econômico e expressão do progresso do *milagre brasileiro*.¹⁵

no sesquicentenário da Independência,
temos a obrigação de lembrar que esta

¹³ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 51A. Recorte de jornal: “Todo o Brasil cantará o hino na mesma hora”. Jornal não identificado, 3 mar. 1972.

¹⁴ Ibid. Pasta 68. Recorte de jornal: “Igreja e Independência”, 28 jan. 1972.

¹⁵ CORDEIRO, op.cit., p.53.

mesma independência não se proclamou em nossa cidade por mero acaso, e sim porque aqui se prepara um clima favorável à nossa nacionalidade e à Nação que iria ter um papel decisivo na história das Américas e no concerto das nações¹⁶

Além da missa, a Cúria Metropolitana de São Paulo também prometeu reeditar o livro *O Clero e a Independência*, de dom Duarte Leopoldo e Silva, primeiro arcebispo paulista. O livro, publicado pela primeira vez em 1922, buscava narrar e documentar o apoio do clero brasileiro às lutas pela independência, numa grande defesa da ação da Igreja Católica no Brasil,¹⁷ serviria de inspiração para um documento a ser divulgado pela CNBB em 1972. Assim, de acordo com Kenneth Serbin, por ser uma festividade nacional, o Sesquicentenário dava à Igreja uma oportunidade de reforçar o catolicismo como religião semi-oficial do país, na medida em que os bispos acreditavam que a Igreja formava a base da nacionalidade brasileira.¹⁸

Sob esse aspecto a contribuição proposta pelo Santuário Nacional é bastante relevante. Até porque, antes mesmo que a CNBB manifestasse o seu desejo de participar das comemorações do Sesquicentenário, o clero de Aparecida já se preparava para integrar os festejos.¹⁹ Ainda em dezembro de 1971, logo após a inauguração da Passarela da Fé,²⁰ o arcebispo coadjutor de Aparecida, dom Antônio

¹⁶ Ibid., Recorte de jornal: “Independência é tema do Cardeal”. In: *Correio Brasiliense*, 23 jan. 1972.

¹⁷ Cf. MASCARENHAS, Christian. O Museu de Arte Sacra de São Paulo: História de um acervo. *Estudos Avançados*, [S. l.], v. 35, n. 103, p. 273-284, 2021.

¹⁸ SERBIN, op.cit., p.272.

¹⁹ “Aparecida quer ver os restos de D. Pedro I”, *O Estado de São Paulo*, 29 dez. 1971, p.11.

²⁰ Com 389 metros de comprimento e cerca de 35 metros de altura, a Passarela da Fé liga a Basílica histórica e o Santuário Nacional de Aparecida. A via foi inaugurada em 19 de dezembro de 1971, com a presença do então ministro dos Transportes, coronel Mário

Ferreira Macedo, convocou uma coletiva de imprensa para “levar ao conhecimento do público a celebração de um Ano Marial em Aparecida, durante todo o ano de 1972 por motivo do Sesquicentenário”.²¹

Na entrevista, dom Macedo lembrava que o Brasil havia se tornado livre com a “benção de Deus e a proteção da Virgem da Conceição”, pois em 22 de agosto de 1822, dom Pedro I, a caminho de São Paulo, se deteve por alguns momentos para rezar diante da imagem milagrosa de Nossa Senhora em Aparecida. Nessa ocasião, o príncipe regente do Brasil teria prometido à santa que se saísse bem diante “da luta fratricida que se prenunciava” faria de Aparecida rainha do Brasil.²² No dia 7 de setembro, veio o “Grito do Ipiranga” e no dia 8, festa da Natividade da Virgem, dom Pedro I deu de presente à Aparecida “não mais uma simples colônia lusa, mas a Pátria brasileira”.²³ Por isso, a Igreja Católica não poderia estar ausente nas comemorações do Sesquicentenário e o Santuário Nacional, como “maior centro religioso da nossa Pátria” não poderia “deixar de estar à frente desse grande certame de fé e patriotismo”.²⁴

O programa proposto pelo Santuário ao longo do ano foi idealizado por dom Motta e previa o lançamento do Ano Marial no dia 1º de janeiro de 1972, com uma grande missa em “ação de graças

Andreazza, que, junto ao governo militar, concedeu à passarela o status de interesse público e investiu recursos federais no empreendimento. Para uma análise mais aprofundada a respeito da construção da Passarela da Fé, ver: MATHIAS, Mathews Nunes. *Nossa Senhora da ditadura: o Santuário Nacional de Aparecida e o regime militar (1963-1972)*. 2023. Dissertação (mestrado). Universidade Federal Fluminense, Instituto de História, Niterói, 2023. p. 153-162.

²¹ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 32.

²² MAIA, Antônio C.M. *Nossa Senhora e a Independência (o “voto” de D. Pedro I)*, 1972. Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida. Pasta 55.

²³ Idem.

²⁴ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 32.

pela Pátria e para implorar as bênçãos de Deus em favor do povo brasileiro”. Assim, no primeiro dia do ano, enquanto a sociedade brasileira ainda ouvia os ecos do discurso otimista de Médici em sua mensagem de Ano Novo,²⁵ dom Macedo descia a Passarela da Fé em direção à Basílica Nova, carregando a imagem de Nossa Senhora Aparecida, à frente de milhares de fiéis. Era o momento de colocar no altar da padroeira as expectativas para um grande ano, no qual, segundo o programa do Santuário, os devotos teriam um encontro marcado com a Virgem todos os sábados para rezar o terço pelo Brasil. Não mais para afastar o comunismo, como em 1964, mas para celebrar os *mistérios gloriosos* do crescimento econômico, das perspectivas de ascensão social, do *futuro* que parecia estar cada vez mais ao alcance das mãos com as vitórias no esporte, as estradas e pontes se multiplicando e integrando as diversas regiões do país.²⁶ Para este grande conagraçamento, dom Motta fez questão de incentivar todos os bispos a organizarem romarias oficiais à Aparecida até o ponto alto da festa que seria no dia 12 de outubro, dedicado à padroeira.

O Santuário desejava colaborar com o regime para que o Sesquicentenário se tornasse uma festa popular, pois entendia que o clero de Aparecida sempre “acompanhou com seu trabalho, quer na ordem espiritual, quer na ordem social e material, todos os acontecimentos e realizações, que levaram o Brasil ao atual estado de

²⁵ Sobre o discurso de Médici em rede nacional de rádio e televisão no dia 31 de dezembro de 1971, ver: CORDEIRO, Janaina Martins. Milagre, Ordem e Progresso: naturalização da violência e crescimento econômico em tempos de ditadura. In: CARVALHO, Keila Auxiliadora, SOUZA, César Martins de, CORDEIRO, Janaina Martins. (Org.). *O País do Futuro: Modernidade, Modernização e Imaginário Coletivo no Brasil Republicano*. Curitiba: Prismas, 2018, p. 135-154.

²⁶ CORDEIRO, Janaina Martins. Anos de chumbo ou anos de ouro? A memória social sobre o governo Médici. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro) [online]. 2009, v. 22, n. 43, p.43.

progresso e grandeza”.²⁷ Por isso, em nome do cardeal Motta, dom Antônio Macedo escreveu à CEC, em março de 1972, solicitando que o esquife com os despojos de dom Pedro I fizesse uma breve parada, “que seria no máximo de uma hora” em Aparecida, quando estivessem seguindo para Pindamonhangaba. A ideia era celebrar uma missa no Santuário Nacional “em sufrágio do príncipe e de todos aqueles que tomaram parte no glorioso acontecimento da nossa Independência.”²⁸ Além disso, o arcebispo pediu ao ministro da Justiça, Alfredo Buzaid, que decretasse feriado nacional no dia 12 de outubro ao menos no ano do Sesquicentenário, em caráter excepcional.

Dom Macedo garantia que todas as medidas de segurança ficariam a cargo da Escola de Especialistas da Aeronáutica (EEAR) e do 5º Batalhão de Lorena, conforme entendimentos já feitos. A missa teria a presença de todos os bispos e demais clérigos da região. A carta informava, ademais, que os eventos realizados no Basílica de Aparecida contavam com “aprovação e bênção” do papa Paulo VI e que a iniciativa do Santuário atendia a um desejo do presidente Médici, que teria expressado pessoalmente ao cardeal Motta, o intuito de emprestar maior relevo às comemorações do Sesquicentenário com as bênçãos da padroeira do Brasil.²⁹ Segundo o arcebispo coadjutor de Aparecida, uma breve parada no Santuário não alteraria quase em nada os pontos do rigoroso programa elaborado pela CEC e daria um cunho especial às comemorações, “visto ser Aparecida o centro propulsor da vida religiosa na pátria brasileira”. Para dom Macedo, “a repercussão em todo o território nacional seria das mais favoráveis e significativas”.³⁰ Assim, ganharia o Santuário com um número

²⁷ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 3.

²⁸ Idem.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

recorde de romeiros em Aparecida e ganharia o governo com a celebração da festividade cívica, que mobilizava valores caros ao regime, como a religião, a hierarquia, o civismo, a moralidade e os *bons costumes*.

Nesse sentido, são muitos os aspectos que explicam a consonância entre a programação do Santuário Nacional para o Sesquicentenário e os festejos organizados pelo regime. Em primeiro lugar, tanto o clero de Aparecida quanto os militares apresentavam uma “história baseada na valorização dos grandes vultos nacionais; uma concepção de tempo linear, que unia passado, presente e futuro, de forma que o *progresso* aparecia como o *destino manifesto* da Nação”.³¹ Isso fica bastante evidente na mensagem pastoral de dom Motta por ocasião do Sesquicentenário, na qual o arcebispo de Aparecida faz elogios à colonização portuguesa que nos deu “a fé católica, com a qual fomos galardoados desde o momento bendito da Primeira Missa”.³² Ao mesmo tempo, o cardeal reforça que os festejos da Independência oferecem uma oportunidade para celebrar os sentimentos de cristianidade, latinidade, lusitanidade e brasilidade. Tais sentimentos teriam sido essenciais no passado, compunham o presente e deveriam modelar os horizontes de expectativa do Santuário e de todos os fiéis. Assim, a partir do encontro entre a imagem de Aparecida e dom Pedro I, seria possível realizar a “exaltação de uma história-Pátria que cultivava a ideia do povo brasileiro como ordeiro e avesso a conflitos”.³³

Sob esse aspecto, é interessante observar as constantes referências do Santuário ao mito da história incruenta, segundo o qual as grandes transformações na sociedade brasileira teriam se dado sem

³¹ CORDEIRO, op.cit., p.91.

³² Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 3.

³³ CORDEIRO, op.cit., p.91.

derramamento de sangue.³⁴ Na visão de Antônio Maia, congregado mariano e membro da Academia Marial de Aparecida, o Sesquicentenário era “a circunstância ideal desejada para repormos Aparecida no seu devido lugar nos fatos que nos antecederam, nos que constituíram e nos que precederam o famoso ‘Grito do Ipiranga’, a nossa emancipação política dentro de toda paz e harmonia, sem o derramamento de uma única gota de sangue”.³⁵

Portanto, na visão do Santuário Nacional, incluir Nossa Senhora Aparecida nas comemorações do Sesquicentenário era não só uma forma de contribuir com a reafirmação de uma história oficial da Independência do Brasil, mas também uma maneira de reconhecer a ação divina na história, mais precisamente, a ação de Nossa Senhora. Assim, recuperava-se uma longa sequência de eventos históricos nos quais a ação da padroeira teria sido providencial, evitando grandes conflitos e o “disparo de um único tiro”. Naquele momento, o Santuário mais uma vez oferecia ação de graças pela “mais recente prova desta presença” de Nossa Senhora nos “momentos decisivos” da história do Brasil, qual seja a *revolução* de 1964, que teria “escorraçado impiedosamente o comunismo, inimigo da civilização e de Deus”.³⁶

No entanto, mais do que reforçar o sentimento anticomunista, segundo dom Motta, era tempo de “louvar Aparecida e rogar por sua intercessão em favor de todas as graças extraordinárias das quais o Brasil vai precisar, cada vez mais, para o seu progresso material, para a sua ordem moral e a sua fidelidade de país verdadeiramente

³⁴ FICO, Carlos. *O golpe de 1964: momentos decisivos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014. p. 57-58.

³⁵ MAIA, Antônio C.M. *Nossa Senhora e a Independência (o “voto” de D. Pedro I)*, 1972. Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida. Pasta 55.

³⁶ Idem.

cristão”.³⁷ Ou seja, na perspectiva do Santuário, era tempo de acreditar que Aparecida continuaria derramando suas bênçãos sobre o país do milagre se os devotos permanecessem fiéis à Igreja e, em alguma medida, aos valores defendidos pelos arquitetos do *milagre*. Dessa forma, o programa do Santuário para o Sesquicentenário também servia como uma forma de legitimar o regime, que foi capaz de defender os valores cristãos contra o *comunismo ateu* e levar o progresso à cidade de Aparecida, com a construção da Passarela da Fé, por exemplo.

Nesse sentido, a posição do Santuário representa muito bem os novos contornos adquiridos pelo consenso social em torno da ditadura em tempos de milagre econômico. De acordo com Janaina Cordeiro, o pacto social que caracterizou o momento da intervenção militar e os primeiros anos da ditadura – dos quais as Marchas da Família com Deus pela Liberdade tenham sido talvez, a manifestação mais expressiva – era expressivamente anticomunista. Agregava, igualmente, outros elementos importantes e que constituem determinada cultura política nacional, retomando, por exemplo, certas tradições conservadoras, muitas das quais eminentemente antidemocráticas.³⁸

Porém, o mesmo não se pode dizer do consenso em torno do *milagre*. Nos anos do governo Médici o pacto construído em torno do regime se modificou profundamente. Com os órgãos de informação e repressão aperfeiçoados e agindo a todo vapor, de fato, a luta contra o comunismo não era mais prioridade dos segmentos sociais que se reuniam em torno do regime. Este, todavia, soube mobilizar, de uma só vez, sentimentos cívicos, nacionalistas e de

³⁷ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 3.

³⁸ CORDEIRO, Janaina Martins. Direitas e organização do consenso sob a ditadura no Brasil: o caso da Campanha da Mulher pela Democracia (Camde). *Nuevo Mundo-Mundos Nuevos*, v. 1, p. 1-19, 2017.

alívio – na medida em que a nação poderia se sentir livre da ameaça comunista. Uma grande euforia desenvolvimentista, aliada às expectativas de construção de um país moderno tomou lugar e o Santuário Nacional se sentiu uma das maiores testemunhas desse processo.

Ora, essa não era necessariamente a mesma perspectiva da CNBB, que nomeara o arcebispo dom Paulo Evaristo Arns para supervisionar a preparação da missa nacional do Sesquicentenário em São Paulo, onde dom Pedro I proclamara a separação de Portugal, em 1822. Inicialmente, o arcebispo de São Paulo buscou cooperar com as autoridades estaduais e municipais, sobretudo, os membros da Comissão Executiva Estadual (CEE), responsável pela integração de São Paulo aos eventos nacionais ao longo do Sesquicentenário. No entanto, em abril de 1972, o Centro de Informações *Ecclesia* – da arquidiocese de São Paulo – deu mostras de como seria a visão da CNBB, bastante crítica ao regime.

O editorial indagava ainda se “todos os brasileiros foram promovidos com a ascensão da pátria ao concerto das nações livres” e se “nosso nascimento como Estado independente e soberano foi seguido de um progresso global, de um desenvolvimento integral”.³⁹ O tom do boletim da arquidiocese de São Paulo alarmou parte da imprensa que passou a especular sobre o impacto político de um futuro pronunciamento da CNBB,⁴⁰ justamente no ano que marcava o centenário do início da Questão Religiosa, um dos mais sérios conflitos entre a Igreja Católica e o Estado da história do Brasil.⁴¹ Kenneth Serbin lembra que a arquidiocese de Olinda, palco da crise dos anos 1870, era governada, em 1972, “ironicamente, por dom

³⁹ Idem.

⁴⁰ PRANDINI, Fernando; PETRUCCI, Victor A. e DALE, Romeu (Orgs.). *As Relações Igreja- Estado no Brasil*. v.3. São Paulo: Loyola, 1988, p.102.

⁴¹ Cf. NEVES, Guilherme Pereira das. Questão Religiosa. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil imperial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 608-611.

Hélder Câmara, o símbolo das novas dificuldades entre a Igreja e o Estado”.⁴²

Em maio de 1972, os bispos integrantes da presidência e da comissão episcopal de pastoral da CNBB se reuniram para debater o documento oficial da Igreja sobre o Sesquicentenário. Coordenada pelo presidente da CNBB, dom Aloísio Lorscheider, a reunião contou com a presença do secretário-geral, dom Ivo Lorscheiter, do vice-presidente, dom Avelar Brandão Vilela, e dos membros da comissão de pastoral, dom Valfredo Tepe, dom Mário Gurgel e dom Lucas Moreira Neves. Após o encontro, os bispos disseram estar alinhados com o discurso de Médici, no qual o presidente afirmava que a “a independência de um país nunca é uma coisa conseguida de uma vez por todas; não é outorgado pelo poder soberano, mas realizado pelo povo”.⁴³ No entanto, os bispos e o presidente possuíam, claramente, sentidos diferentes para o mesmo discurso. Se para Médici, a independência estava sendo realizada por um povo generoso, cordial, tolerante e unido, que teria livrado o país do comunismo;⁴⁴ os bispos levantavam questões incômodas para a ditadura, ao apontarem, por exemplo, sua preocupação com a “preservação das terras indígenas, ameaçadas por tantas invasões”.⁴⁵

Naquele momento, tramitava no Congresso Nacional o projeto do Estatuto do Índio, documento que segundo o arcebispo de Belém, dom Alberto Ramos, reconhecia conquistas positivas, mas

⁴² SERBIN, op.cit., p.273.

⁴³ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Igreja celebra Independência e examina índios”, *Jornal do Comércio*, 27 abr. 1972.

⁴⁴ MÉDICI, Emílio Garrastazu. O sinal do amanhã. 2ª ed. Imprensa Nacional, 1973, p.76-77.

⁴⁵ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “CNBB recomenda reflexão sobre independência e preservação das tribos”, *A Província do Pará*, 28 abr. 1972.

possuía outros pontos considerados “perigosos que poderão, se aprovados, redundar em grave prejuízo à conservação dos grupos tribais ou anestesiar completamente a atividade das missões religiosas”.⁴⁶ No início de 1972, dom Aloísio Lorscheider e dom Ivo Lorscheiter se reuniram com o presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão oficial de proteção dos povos indígenas, para se manter informados sobre a política indigenista do governo federal. Paulo César Gomes lembra que, à época, a Agência Central do SNI (AC/SNI) desqualificou o encontro, dizendo que os religiosos estavam apenas “dissimulando” o interesse pelas questões indígenas, já que “demonstraram visível desinteresse pela documentação a eles apresentada”.⁴⁷ Ainda em 1972, as crescentes preocupações da CNBB com a situação dos indígenas motivaram a criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que se tornou um dos principais meios de articulação e fortalecimento dos povos indígenas durante a ditadura, sendo por esse mesmo motivo, constantemente vigiado pelos serviços de espionagem do regime. Portanto, para uma parte da CNBB, refletir sobre a independência era considerar também o sofrimento dos indígenas e as mazelas que assolavam o povo brasileiro, apesar do otimismo reinante na propaganda oficial do regime.

Além disso, em junho de 1972, em um encontro dos bispos do estado de São Paulo, em Brodowski, dom Paulo Evaristo Arns liderou a preparação de “Testemunho de paz”, um dos mais fortes protestos da Igreja contra a tortura – também conhecido como “Documento Brodowski”. Nele, os bispos de São Paulo convocavam os brasileiros a fazerem um “sincero exame de consciência” durante as comemorações do Sesquicentenário da Independência e, também, pedia às autoridades que respondessem pelos ataques à integridade

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ GOMES, op.cit., p.180.

humana provocados pela prática de tortura nos interrogatórios: “Não é lícito utilizar no interrogatório [...] tortura física, psíquica ou moral [...] Está isso em frontal desacordo com a Constituição”.⁴⁸ A censura impediu a divulgação do documento na imprensa, mas a arquidiocese de São Paulo conseguiu distribuir cerca de 50 mil cópias entre seus fiéis. Outras dioceses também imprimiram cópias e divulgaram o documento em suas paróquias. De acordo com Serbin, o serviço de informações do Exército observou que o protesto circulou entre estudantes e o considerou “um documento demagógico, provocador, que semeia “o ódio e instiga à luta, de caráter nitidamente subversivo”.⁴⁹

Nesse sentido, de acordo com Kenneth Serbin, é possível observar que o Sesquicentenário da Independência promoveu uma verdadeira “batalha pelo patriotismo”, envolvendo bispos e militares.⁵⁰ Tal disputa ficou bastante evidente em agosto de 1972, quando a CNBB e o regime chegaram a um impasse a respeito das datas e locais da missa nacional do Sesquicentenário. Em razão da disponibilidade da maioria dos bispos em colaborar com os festejos da Independência, o general Antônio Jorge Corrêa pressupôs que a Igreja participaria de um serviço nacional de ação de graças marcado para 7 de setembro, mas *esqueceu* de combinar com a CNBB, que já tinha escolhido 3 de setembro como Dia Nacional de Orações pela Pátria.⁵¹ De acordo com o editorial do jornal arquidiocesano *O São Paulo*, alguns poderiam achar estranha a separação de cerimônias, mas explicava que a CNBB queria evitar misturar religião com “o tom

⁴⁸ “Testemunho de paz”, *Sedoc 5* (julho de 1972), p.107-109 apud SERBIN, op.cit., p.277.

⁴⁹ *Ibid.*, p.276.

⁵⁰ SERBIN, op.cit., p.272.

⁵¹ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “3 de setembro será o Dia da Oração”, *O Globo*, 14 jun. 1972.

festivo, profano e até marcial” da comemoração do governo.⁵² A CNBB também considerava ser desejo de centenas de bispos, que partiriam de todas as regiões do Brasil em direção a São Paulo no dia 3, retornar para suas dioceses de origem a tempo para as missas de 7 de setembro, que sempre mobilizaram a Igreja Católica, sobretudo durante a ditadura.

Além disso, dom Aluísio Lorscheider e o governo discordavam quanto ao local para as cerimônias religiosas. Dom Paulo obtivera permissão por escrito do gabinete do prefeito de São Paulo, José Carlos de Figueiredo Ferraz, para realizar a missa da CNBB no monumento do Ipiranga, que comemorava a declaração de independência de dom Pedro I às margens do rio Ipiranga.⁵³ Em agosto, o general Corrêa ignorou a decisão do prefeito e disse que a remodelação do local para as cerimônias do governo não permitiria que ele fosse usado antes do dia 7. Na verdade, o presidente da CEC queria que os bispos mudassem o *te deum* para 7 de setembro, a fim de cumprir o programa oficial, mas não houve acordo e dom Ivo acabou decidindo que a missa seria celebrada na Praça da Sé no dia 3 de setembro.

Enquanto isso, dom Agnelo Rossi e o núncio dom Umberto Mozzoni faziam uma “visita de cortesia” ao presidente Médici para expressar seus “melhores votos de êxito nas comemorações do Sesquicentenário e no trabalho pelo progresso e grandeza do país”.⁵⁴ Desde o final de 1970, dom Agnelo ocupava o cargo de prefeito da Sagrada Congregação de Evangelização do Povos, posto importante

⁵² “3 de setembro”, *O São Paulo*, 12 ago. 1972, p.3.

⁵³ “Atas da II reunião da Comissão Representativa”, *CM 239* (agosto de 1972) apud SERBIN, op.cit., p.273.

⁵⁴ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Dom Agnelo vai a Médici falar do Sesquicentenário”, *Tribuna da Imprensa*, 23 ago. 1972.

no Vaticano, e como estava de passagem pelo Brasil, achou que seria indelicado da sua parte não desejar sucesso ao presidente. O bispo se preocupava muito com a imagem do Brasil no âmbito internacional e, por isso, sempre que podia, fazia questão de defender a legitimidade do regime. Em julho de 1972, dom Agnelo menosprezou aqueles que criticavam o governo fora do Brasil e afirmou que “muito do que se fala do Brasil no exterior deve-se a informações partidas de algumas pessoas banidas ou exiladas”; no fundo, o mundo e, especialmente, o Vaticano sabiam que o Brasil avançava.⁵⁵

Era um recado direto não só aos opositores da ditadura, como aos membros da própria Igreja, como dom Hélder Câmara, que participou com a Anistia Internacional de uma manifestação pública contra a ditadura, em Berlim Ocidental, fazendo menção ao Sesquicentenário da Independência. Durante a manifestação, foi montada uma barraca sobre uma calçada rodeada de fotografias e cartazes com dizeres críticos à miséria e à tortura no Brasil.⁵⁶ Para dom Agnelo, esse tipo de iniciativa contribuía com uma campanha difamatória contra o país e só estimulava discórdias entre os “herdeiros de uma história que se inicia com a celebração da Santa Missa” – bom para o país era celebrar o *Te Deum* em Roma como ele havia prometido ao presidente Médici, como uma forma de exaltar a unidade e de “promover realmente a grandeza do país”.⁵⁷

No Brasil, não houve nenhuma outra arquidiocese que tenha atendido tão diligentemente aos apelos de dom Agnelo quanto

⁵⁵ Ibid., Recorte de jornal: “D. Agnelo diz que mundo sabe que Brasil avança”, Jornal do Brasil, 28 jul. 1972.

⁵⁶ RODRIGUES, Sérgio Henrique da. *Entre a cruz e a espada: relações diplomáticas entre a ditadura militar brasileira e o Vaticano (1964-1977)*. Dissertação (mestrado) – UFRJ /IFCS/ Programa de Pós-graduação em História Social, 2006, p.149.

⁵⁷ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Agnelo Rossi quer unidade de todos os brasileiros na festa do Sesquicentenário”, *Jornal do Comércio*, 27 abr.1972.

Aparecida. As disputas internas da CNBB não ressoaram no Santuário Nacional, que recebeu mais de 1 milhão e meio de romeiros ao longo do ano de 1972, em peregrinações organizadas como parte do programa da Basílica para o Sesquicentenário.⁵⁸ Os mais diversos segmentos sociais se deslocaram até a Basílica de Aparecida para celebrar a Padroeira e rezar pelo progresso do país. Entre maio e dezembro de 1972, motoristas, empregadas domésticas, enfermeiros, professores e lavradores passaram pelo Santuário,⁵⁹ bem como fiéis acompanhados por párocos e bispos de suas dioceses, que atenderam ao pedido de dom Motta e conduziram dezenas de peregrinações até a Basílica. Segundo dom Antônio Macedo, as romarias de 1972 eram uma forma de retribuir a visita da imagem da padroeira a várias regiões do Brasil durante as peregrinações pelo país entre 1965 e 1968. Era também uma oportunidade de agradecer pelas bênçãos que Deus havia derramado sobre o país naquele período, pela intercessão de Aparecida.

Assim, durante as missas, que foram celebradas por dom Macedo e dom Motta, os romeiros eram convidados à reflexão sobre o papel fundamental que a padroeira teve ao longo dos séculos, livrando o país de grandes provações. Era o momento de celebrar a Generalíssima, que com seu braço forte, mas sem perder a ternura, foi capaz de defender o Brasil contra “a sanha dos inimigos de Deus e da Pátria” que queriam implantar no país o comunismo ateu.⁶⁰ Nos púlpitos, ouvia-se o arcebispo coadjutor de Aparecida bradar contra a “satânica propaganda do divórcio, que é um sacrilégio contra o

⁵⁸ MORENO, J. C. *A ação do Santuário Nacional de Nossa Senhora Aparecida e o fomento do Turismo religioso*. Tese. (Doutorado em Ciências da Comunicação). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009, p.72.

⁵⁹ “Romarias organizadas para o Ano Marial”. Pasta 55. Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida.

⁶⁰ “O Sesquicentenário da Independência do Brasil”, p.2. Pasta 55. Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida.

sacramento do matrimônio, um crime de lesa-pátria”.⁶¹ Para dom Motta e dom Macedo, ao “abençoar a nossa gloriosa independência nacional”:

Devemos pedir a Deus para salvaguardar as nossas famílias, a bem da ordem, do progresso, do desenvolvimento, da unidade e da paz da nossa querida e grande Pátria. Eis porque, ainda, nesta nossa Arquidiocese em todos os sábados deste Sesquicentenário, estão sendo celebradas missas “Pro Patria”: pela santificação da pátria e das famílias brasileiras. Eis porque, também, todos nós cidadãos brasileiros devemos estar dispostos a morrer, antes do que trair as santas leis de Deus e de nossa Pátria⁶²

Dessa forma, além do sentimento religioso absolutamente mobilizador, os fiéis eram instados a participar da grande comunhão cívica em torno de princípios cívicos que eram muito caros não apenas à ditadura, mas também a setores expressivos da sociedade, como por exemplo, “o trabalho, o respeito às autoridades, a obediência e a moralidade cristã”.⁶³ Ao mesmo tempo, a reunião de romeiros de todas as regiões do país diante do altar de Aparecida, representava a integração nacional, uma ideia muito cara aos militares naquele momento e que por séculos era associada à imagem da padroeira. Além disso, com os pés fincados no seu presente, os fiéis e

⁶¹ Idem.

⁶² Ibid., p.3.

o clero de Aparecida também ofereceriam ação de graças pelo “momento extraordinário pelo qual o Brasil estava passando” e rezavam pelo presidente Médiçi, que deveria contar com as orações de todos para continuar seu trabalho.⁶⁴

Portanto, em Aparecida, não houve batalha entre os bispos e o regime em torno do patriotismo. Pelo contrário, a visão de patriotismo defendida pelo Santuário Nacional complementava o discurso da ditadura em torno da coesão social em prol da construção da grandeza da nação. Tal grandeza era materializada na própria monumentalidade da Basílica, que embora ainda estivesse em fase de construção, já apresentava os traços de uma arquitetura que simbolizava a fé do Brasil grande. Ao mesmo tempo, a partir da devoção à Nossa Senhora Aparecida, o Santuário propunha uma leitura da história que pretendia “disciplinar a vida em sociedade, educar o povo, prepará-lo para a civilização”, como filhos da Pátria e como filhos da Igreja. Nesse sentido, o Santuário Nacional representou um dos setores da Igreja que compôs o clima de otimismo ao longo do Sesquicentenário sem que houvesse necessidade de renunciar a uma ideia de independência que não correspondia aos valores propalados pelo regime. Se alguns setores da CNBB se valiam da efeméride para propor reflexões profundas sobre “o verdadeiro significado da independência do Brasil”, o Santuário Nacional afirmava que o país estava no caminho certo.

É possível dizer que mesmo entre as vozes dissonantes da CNBB, houve busca por diálogo com os militares, o que acabou por tornar a tal batalha pelo patriotismo em mais uma batalha de Itararé. As disputas em torno de um folheto da missa do Sesquicentenário,

⁶³ ONGHERO, André Luiz. “O ensino de Educação Moral e Cívica: memórias de professores do Oeste de Santa Catarina (1969-1993)”. In: *Revista Horizontes*. Bragança Paulista, v. I, 2009, p.108.

que os militares consideraram “ambíguos e de fácil exploração por elementos subversivos”,⁶⁵ foram amainadas pela conciliação proposta por dom Luciano José Cabral Duarte, arcebispo de Aracaju e membro da Comissão Representativa da CNBB. Para o prelado, a cooperação era política exercida havia longo tempo pela CNBB e uma tradição histórica da Igreja Católica brasileira: “Por que deixaria de assim proceder num momento de extraordinária importância quando o país se lança decididamente na trilha do desenvolvimento, delineando no horizonte sua condição de grande potência?”.⁶⁶ Assim, se o documento preparado pela CNBB tinha por objetivo pedir aos brasileiros que refletissem sobre o verdadeiro significado da independência, a mensagem pastoral de dom Paulo Evaristo Arns compartilhava da mesma visão de história proposta pela ditadura. No texto, o cardeal Arns exalta os ideais de heroísmo e bravura de dom Pedro I da mesma forma que a CEC buscou retomar “as qualidades de um monarca forte, inteligente, audacioso, impetuoso, mas também sensível às necessidades do povo”,⁶⁷ visto que a escolha do imperador como o grande herói do Sesquicentenário não foi tão simples.⁶⁸ Ao mesmo tempo, dom Paulo além de enfatizar as noções de liberdade e patriotismo (associando-os às Forças Armadas), confirmava o mito de uma sociedade brasileira cordial e pacífica ao longo de toda a sua

⁶⁴ “O Sesquicentenário da Independência do Brasil”, p.1. Pasta 55. Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida.

⁶⁵ “Relatório especial”, FGV/CPDOC, ACM, rolo 1, doc. n° 985 apud SERBIN, op.cit., p.277.

⁶⁶ SERBIN, op.cit., p.282.

⁶⁷ CORDEIRO, op.cit., p.99.

⁶⁸ Janaina Cordeiro lembra que a personalidade de dom Pedro I era bastante controversa e ambivalente. O herói escolhido pela CEC tinha péssima fama de “intempestivo, violento e traidor”, mas seu gênio violento e seus casos extraconjugais foram solenemente contornados em prol de determinadas características como a autoridade e a audácia. A figura sisuda e militarizada de dom Pedro I combinou muito bem com as qualidades que vários segmentos sociais esperavam do líder máximo da nação. Cf. CORDEIRO, op.cit., p.99-101.

trajetória. Essa perspectiva não deve ser entendida apenas como uma trégua do arcebispo de São Paulo em relação ao regime, pois essa era, na verdade, a visão de história e de país que unia tanto os bispos quanto os militares, o que acabou contribuindo, ao fim e ao cabo, para que a grande missa na Praça da Sé ocorresse sem distúrbios e tivesse um papel essencial no ritual de legitimação do regime. Venceu, portanto, a ideia compartilhada por dom Lucas Moreira Neves – à época, bispo-auxiliar de São Paulo – e outros membros da CNBB, segunda a qual “o momento não pode ser de omissão e sim de participação”. Mesmo que porventura houvesse divergências entre os bispos e o regime, “a Igreja participou dos episódios que antecederam a Independência e o Governo” e, por isso, teria a sua parte nas comemorações. Afinal, “a festa é nitidamente popular” e, como tal, a Igreja Católica faria parte das festividades, exaltando os sentimentos religiosos.⁶⁹

“Viva o Sesquicentenário! Viva Nossa Senhora Aparecida! Viva Médiçi!”⁷⁰

No dia 3 de setembro, com o repicar dos sinos da Catedral da Sé, a imagem original de Nossa Senhora Aparecida, que estava exposta no interior do templo desde o dia 1º, vinda para a capital paulista especialmente para a missa do Sesquicentenário, foi conduzida por dom Macedo até o altar instalado no centro das escadarias da igreja. A pequena procissão da santa nas mãos do arcebispo coadjutor de Aparecida causou enorme comoção entre os mais de 50 mil fiéis que lotavam a praça da Sé. Palmas, acenos, vivas e

⁶⁹ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Igreja também no Sesquicentenário”, *A Notícia*, 5 ago. 1972.

⁷⁰ Saudações entoadas por um locutor que conduzia uma grande procissão com a imagem de Nossa Senhora Aparecida após a Missa do Sesquicentenário, na Praça da Sé, em 3 de setembro de 1972. *Ibid.*, Recorte de jornal: “A grande Missa do Sesquicentenário” In: *Jornal da Tarde*, 04 set.1972.

lágrimas deram um ar festivo à missa solene que seria celebrada por dom Aloísio Lorscheider, ao lado de dom Ivo Lorscheiter e dom Paulo Evaristo Arns.⁷¹ Durante o canto de entrada, mais de 80 bispos de várias dioceses espalhadas pelo país seguiam os celebrantes, entre eles, dom Hélder Câmara, que tinha vindo da Europa especialmente para participar da celebração. A longa fila de prelados contava também com a presença do Patriarca de Lisboa, dom António Ribeiro, que representava o país “que nos legou o catolicismo”.⁷²

À frente do altar, foi colocada uma bandeira do Brasil, com rosas amarelas formando o losango, miosótis azuis compondo o globo, cravos brancos representando as estrelas, palmas inscrevendo “Ordem e Progresso” e folhagens cobrindo o verde. Na tribuna de honra, havia cadeiras para algumas autoridades, como o secretário de Justiça de São Paulo, Oswaldo Muller, representando o governador Laudo Natel; Fernando Guedes, representando o prefeito da cidade, Figueiredo Ferraz; e o ex-vice-governador Porfírio da Paz. Não havia nenhum representante das Forças Armadas. Sinal de que as relações entre Igreja e Estado não estavam tão bem assim, quanto havia garantido dom Motta ao general Corrêa no dia anterior. De fato, o desgaste em relação à data e o local da missa, bem como sobre o conteúdo potencialmente “subversivo” dos sermões afastou os militares da cerimônia. Médici viajou para São Paulo naquele mesmo dia para assistir a uma corrida de cavalos no Jockey Clube, mas não apareceu na Praça da Sé.⁷³

⁷¹ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Bispos concelebram a missa do Sesquicentenário”, *Diário Popular*, 4 set. 1972.

⁷² “50 mil assistiram a missa de ontem na Praça da Sé”, *Folha de São Paulo*, 4 set. 1972, p.7.

⁷³ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Um dia de Médici em São Paulo”, *Jornal da Tarde*, 4 set. 1972.

Porém, mesmo deixando a tribuna de honra vazia, o presidente e os militares estiveram presentes nos discursos, sermões e orações entoados ao longo da missa. Após a leitura do Evangelho, ouviu-se uma mensagem especial do papa Paulo VI, transmitida diretamente de Castel Gandolfo. Na alocução, lida em português, o pontífice expressava seu contentamento ao se dirigir ao país que recebeu “o dom da fé, desde os alvares da sua descoberta” e exaltava a “gloriosa tradição cristã” do Brasil que teve início “na Primeira Missa, nas plagas de Porto Seguro”.⁷⁴ O papa reconhecia que a Independência era uma “aquisição a se renovar a cada dia”, mas confiava o Brasil à intercessão de Nossa Senhora Aparecida para que nos tornássemos uma “Nação cada vez mais próspera”.⁷⁵

Pouco antes da comunhão, o cardeal Arns lembrou a felicidade de “sermos uma só e grande família” e de “estarmos juntos no marco da cristandade do Brasil (...) para agradecer a Deus porque poucas nações do mundo tiveram tantos bons momentos, tanta felicidade como a nossa nos últimos 150 anos”.⁷⁶ Em seguida, os bispos distribuíram mais de 25 mil hóstias e contaram com a ajuda de Jô Soares como acólito. Ao final da missa, o humorista disse que “o cristianismo é uma fonte de vida” e elogiou a “belíssima” cerimônia, que foi encerrada com todos cantando o Hino Nacional.⁷⁷ Uma Chevrolet Veraneio azul teve dificuldade de passar pela multidão até chegar ao altar para conduzir a imagem de Aparecida entre os

⁷⁴ “Paulo VI aponta o dever de todos”, *O Estado de São Paulo*, 5 set. 1972, p.22.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ Fundo Comissão Executiva da Comemoração do Sesquicentenário da Independência. Arquivo Nacional/SDE - Documentos Públicos, código 1J. Pasta 68. Recorte de jornal: “Nossa Senhora Aparecida nos festejos do Sesquicentenário em São Paulo”, *Diário Popular*, 4 set. 1972.

⁷⁷ *Ibid.*, Recorte de jornal: “Papa diz que Brasil recebeu dom da fé”, *A Notícia*, 4 set. 1972.

devotos, que davam vivas à Nossa Senhora, ao Sesquicentenário e ao presidente Médici.⁷⁸

No dia 7, em todo o país as tradicionais paradas militares comemoraram os 150 anos de emancipação política e a festa foi grandiosa em todas as capitais. Médici assistiu às cerimônias oficiais, que incluíram um desfile de armamentos pesados e de 18 mil membros das Forças Armadas na Avenida Paulista, coração financeiro da nação independente. Pelo Brasil afora, fiéis compareceram a atos litúrgicos ao som das baladas de sinos e carrilhões de todas as igrejas do país.⁷⁹

No estado da Guanabara, o cardeal dom Eugênio Sales celebrou missa (promovida pela comissão estadual dos festejos) na Catedral Metropolitana em homenagem ao Sesquicentenário da Independência, à qual compareceram o governador Chagas Freitas e diversas autoridades civis e militares. Em sua homilia, o cardeal propôs uma reflexão sobre o julgamento que o futuro faria da Igreja: “no atual momento, somos construtores da unidade de todos os brasileiros ou alimentamos ódios e dissensões?”⁸⁰ Para o arcebispo do Rio, “as restrições que podem ser feitas ao presente devem ser examinadas no contexto da realidade nacional, com o muito que ela encerra de positivo”. Não era tempo de “pessimismo malsão”.⁸¹

É bem verdade que nem todas as autoridades eclesiásticas comungaram do mesmo júbilo frente ao Sesquicentenário. Dom Adriano Hipólito, por exemplo, à época, bispo de Nova Iguaçu, aproveitou a ocasião para criticar o descaso dos governantes para com a Baixada Fluminense e outras áreas que julgava abandonadas pelo poder público.⁸² Ao mesmo tempo, o bispo indagou os motivos pelos

⁷⁸ Ibid., “A grande missa do Sesquicentenário”, *Jornal da Tarde*, 4 set.1972.

⁷⁹ Ibid., “Sinos de todas as igrejas saudarão o sesquicentenário”, 22 ago. 1972.

⁸⁰ Ibid., Recorte de jornal: “A Igreja responde”, *Última Hora*, 4 set. 1972.

⁸¹ Idem.

⁸² Cf. *Boletim diocesano - Diocese de Nova Iguaçu*. Nova Iguaçu, abril de 1972, nº 40, p. 1-3.

quais, “em nossa região, povoada por tantos e tão dolorosos sofrimentos, pouca importância se tem dado aos festejos cívicos. Também nisso vivemos marginalizados”.⁸³

De outra parte, em instigante artigo sobre as atitudes sociais no contexto das comemorações do sesquicentenário da Independência, Janaina Cordeiro lembra o caso do frei Emiliano Soaede, denunciado ao SNI pelo tenente-coronel Pedro Pereira da Silva, por supostamente ter se negado a colaborar com o Encontro Cívico, realizado no município de Jequitinhonha, Minas Gerais, no dia 21 de abril de 1972, data de abertura dos festejos do sesquicentenário.⁸⁴ Frei Soaede era diretor da rádio local, a Rádio Emissora Santa Cruz, e, segundo a denúncia do delegado da cidade, teria negado acesso ao serviço de alto-falante, o que contribuiu para atrasar e prejudicar as celebrações. A atitude do frei, que era holandês, gerou uma série de críticas de teor xenófobo contra o religioso. Sua atitude também foi vista como essencialmente antipatriótica, mas dá bem a medida da “má vontade” de alguns membros da Igreja Católica com relação às festividades do sesquicentenário.

Porém, como busquei demonstrar, a partir do Santuário Nacional, a participação da Igreja Católica nos festejos do Sesquicentenário da Independência não foi marcada exclusivamente pela batalha pelo patriotismo, da qual fala Kenneth Serbin. Houve convergências notáveis entre a hierarquia católica e os militares em relação ao Sesquicentenário que devem ser consideradas. A festa da Independência em 1972, conforme concebida pela ditadura, incorporou uma determinada leitura sobre o passado e sobre o

⁸³ Cf. *Boletim diocesano - Diocese de Nova Iguaçu*. Nova Iguaçu, 16 de julho de 1972, nºs 44 e 45, p.1

⁸⁴ CORDEIRO, Janaina Martins. Comemorar e vigiar: o Sesquicentenário da Independência do Brasil, 1972. In: NUNES, João Paulo Avelãs; ABREU, Luciano Aronne de; SOUZA, Miliandre Garcia de; MAIA, Tatyana de Amaral (Orgs.). *A independência e o Brasil independente*. v.2. Porto Alegre: EdIPUCRS, 2022, p.305-327.

presente, que repercutiu vivamente entre figuras do clero católico. Nesse sentido, bispos e militares se aproximaram na medida que compartilhavam da crença em uma noção de história como a realização do plano de Deus para os brasileiros.

Tal noção, de acordo com Marilena Chauí, se estabelece a partir da ideia do “mito fundador” do Brasil “construído” e não descoberto. A construção do país, segundo a autora, é operada por meio de três elementos: “[...] a obra de Deus, isto é, a natureza, a palavra de Deus, isto é, a história, e a vontade de Deus, isto é, o Estado”.⁸⁵ Esses elementos estruturam uma narrativa de sacração do aspecto físico, das ações humanas e da condução da colonização e conquista do Brasil pelos portugueses como decorrentes da vontade de Deus e do desejo dos governantes lusos de expansão da fé. Assim, os festejos do Sesquicentenário deram à Igreja Católica uma oportunidade de reforçar uma construção histórica que primava pela identificação da unidade territorial, pela harmonia entre as raças, a crença religiosa comum, pela sublimação da ação evangelizadora e colonizadora no país realizada pelos valorosos portugueses.⁸⁶

Essa leitura ficou bastante evidente na forma como a figura de Nossa Senhora Aparecida foi mobilizada ao longo das festividades do Sesquicentenário e do Ano Marial no Santuário Nacional. A imagem da padroeira foi tomada pelo clero de Aparecida como sinal de união dos brasileiros em torno da pátria, que jamais havia sido abandonada por Deus e Nossa Senhora. A missa do Sesquicentenário na Praça da Sé, ainda que sem a presença de militares, também sintetiza perfeitamente a incorporação do discurso rememorativo em voga em 1972. As invocações à Aparecida em ação de graças pelo momento de

⁸⁵ CHAUI, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2000. p. 58.

⁸⁶ ZANOTTO, Gizele. *Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. 1. ed. Passo Fundo: Méritos, 2012.

crescimento econômico, bem como as saudações ao presidente Médici demonstram a relevância e o impacto que a associação criada pela ditadura entre a independência política realizada em 1822 e a independência econômica conquistada em 1972 adquiriu no seio da sociedade e da Igreja Católica. Apontam para o fato de que as associações entre passado e presente propostas pelo regime no ano do sesquicentenário puderam ser amplamente compartilhadas, tendo em vista determinado imaginário cívico-patriótico nacional, que via o dedo de Deus e de Nossa Senhora na construção de um país que, de certa forma, estava sintetizado na grandeza da fé católica expressa nas formas nova Basílica de Aparecida.

Dessa forma, o estudo do Santuário Nacional nos permite compreender os anos Médici para além das imagens bipolarizadas sobre o período, construídas e consolidadas em detrimento de uma percepção mais complexa. A participação de instituições como a Igreja Católica no Sesquicentenário, quando não silenciadas, são associadas a determinados setores conservadores da hierarquia eclesiástica. Ao mesmo tempo, o comparecimento de milhares de fiéis nas missas e orações pela Pátria aparecem como fruto da manipulação do regime e da Igreja. Tal memória está ligada à dificuldade de aceitação – mais do que de compreensão – de que, em determinado momento, parcelas significativas da sociedade se identificaram com valores e referências dos governos militares.

Por isso, ao apontar as diversas convergências entre o clero do Santuário Nacional e mesmo de bispos, que passaram à história como progressistas, e o regime militar, o objetivo deste capítulo foi apontar caminhos para a reflexão sobre os silêncios da memória da Igreja Católica sobre a ditadura. A participação do Santuário nas comemorações do Sesquicentenário da Independência, uma festa cívica de proporções nacionais e que se estendeu ao longo do ano de 1972, são expressivas das formas a partir das quais a ditadura

conseguiu reunir à sua volta apoios dos mais variados tipos. Todos, no entanto, concorrendo para a estabilização do pacto social naquele momento.

Para além dos apoios e adesões entusiasmadas, busquei compreender também outros tipos de comportamentos que conformaram o consenso ao longo dos anos Médici. Entre bispos e padres, também foi possível observar a simpatia silenciosa, a apatia e a indiferença, comportamentos distintos entre si, mas igualmente importantes para a compreensão do pacto ditatorial. Nesse sentido, percebemos que a religião católica foi um importante aspecto do *milagre* enquanto um evento social e cultural que transcende suas definições meramente econômicas.⁸⁷ Em 1972, Nossa Senhora Aparecida representou, mais uma vez, o sonho do Brasil grande e a ilusão de uma Igreja que, para manter se manter relevante na sociedade brasileira, pressionava pela continuação do reconhecimento do catolicismo como religião semi-oficial do país.

⁸⁷ CORDEIRO, op.cit. p.343.

Conservar integralmente a tradição: notas sobre os principais posicionamentos do catolicismo antimoderno

Paulo Jonas dos Santos Júnior¹

I INTRODUÇÃO

Uma das mais importantes tarefas quando se propõe empenhar em um estudo ou compreensão de algo é definir bem o objeto a ser analisado e os significados que compõem suas ações ou que expressam seus sentidos. No caso do catolicismo antimoderno, tema central deste trabalho, as palavras que são constantemente usadas para dar entendimento e descrever os adeptos dessa posição de fé são: conservadorismo, tradicionalismo e integrismo.

O assunto em questão é de suma importância para o desenvolvimento dos estudos relativos à compreensão das dinâmicas sociais no Brasil, uma vez que o catolicismo é a maior religião do país, e nessa empreitada, as alas intransigentes, como o Tradicionalismo, o Conservadorismo e o Integrismo ganharam certa exposição midiática nos últimos anos.

Na busca de uma maior compreensão acerca da temática, este trabalho parte de um pressuposto teórico-metodológico que se ancora em uma pesquisa bibliográfica de base exploratória. O suporte historiográfico se dá mediante uma revisão de literatura pautada em textos que abordam o assunto de forma acadêmica e específica.

¹ Doutor em Planejamento Regional e Gestão da Cidade (UCAM/ Campos); Doutorando em Ciências da Religião (PUC-Minas); Pós-Doutor pela Universidade Estadual Paulista (UNESP); Bolsista CAPES; E-mail: paulojsjunior@hotmail.com.

II CONSERVADORISMO, TRADICIONALISMO & INTEGRISMO: DEFINIÇÕES

Trabalhar com os grupos que compõem o bojo do catolicismo antimoderno requer uma especial atenção do pesquisador, uma vez que esses se estabelecem ao longo de um limiar muito sensível, o que pode conduzir o investigador a errar nas comparações e definições. De modo geral, cabe observar que o conceito de tradicionalismo e conservadorismo frequentemente vem à baila quando a questão é sobre a intransigência católica; e, ultimamente, o integrismo tem ganhado espaço nos debates acadêmicos (Moreira, 2023).

Nesse contexto, deve-se observar que o integrismo, apesar de compartilhar diversos pontos de similaridade com o *tradicionalismo* ou com o *conservadorismo*, se diferencia em sua prática (Panasiewicz, 2008). Dessa forma, Tradicionalismo pode ser compreendido como uma resistência natural e inconsciente acerca daquilo que é novo; assim, o sujeito é conduzido à se apegar ao passado e resistir às mudanças de sua época. Para Caldeira (2009), em proporções diferentes, todos os seres humanos possuem tendências tradicionalistas.

O conservadorismo é entendido como um movimento de oposição ao progressismo e ao modernismo. Nesse caso, o conservadorismo parte de um pressuposto consciente de um indivíduo que de maneira decidida tem em vista combater as ideias liberais e progressistas (Silva Junior, 2006).

Observa-se, entretanto, que, apesar de serem conceitos diferentes, o movimento integrista se enraíza a partir das propostas dos tradicionalistas e conservadores, e a partir de um radicalismo extremo, constrói uma prática religiosa diferenciada (Panasiewicz, 2008).

Ainda no âmbito da prática religiosa, deve-se perceber que os integristas se caracterizam pelo zelo extremo aos princípios

tradicionais, de forma que são conhecidos como católicos intransigentes (Daniel-Rops, 2006); e, na prática social, os integristas se colocam contra toda e quaisquer modificações na organização da sociedade ou em suas bases políticas, ou econômicas. Caldeira (2009) assevera que uma das mais relevantes diferenciações dos integristas para com outros grupos conservadores, é que os católicos integristas chegam ao ponto de se opor contra toda e qualquer possibilidade de abertura, em nome do apego ao passado; nesse caso são inflexíveis na defesa da autoridade papal, à Igreja romana e ao Magistério (Caldeira, 2009). Ressalta-se, nesta mesma perspectiva, que os integristas não se saciam apenas em seguir um modelo de vida antimoderna, mas, antes, demonstram um empenho em aplicar em a totalidade da sociedade o modelo de vida católico medievalizado.

No integrismo há uma inversão no funcionamento da tradição. Há inversão, quando a tradição, que consiste em dizer de outra maneira o dizer original, se apresenta como a origem mesma. A autoridade da tradição está contida pelo autoritarismo religioso. É ela quem define o enunciado da tradição sem permitir que haja a recriação marginal interpretativa do dado de origem e conforme as contingências do tempo histórico, porque tal atitude recai na heresia. A tradição, processo instituinte e constituinte, sempre em reconstrução criativa, degenera em tradicionalismo, norma instituída e constituída (Gonçalves, 2012, p. 97).

Em questões ligadas à fé e à doutrina da igreja, os integristas se colocam, principalmente, como defensores da tradição, da infalibilidade papal e do antiprotestantismo. Esses pontos são considerados base para as demais práticas de fé adotadas pelos

católicos (Mainwaring, 1989).

A natureza do integrismo católico é a rejeição a toda e quaisquer propostas de mudanças nas práticas ou na doutrina católica; nesse caso, alguns se dirigem a esse modelo de prática de fé como *intransigência católica*². Assim, as alas mais radicais da igreja católica tendem a se organizar de maneira similar, e buscam combater questões ligadas às pautas consideradas por eles como modernistas³, anticristãs⁴ ou heréticas.

De modo geral, observa-se que os integristas possuem uma visão conveniente⁵ acerca da vida e da sociedade contemporânea⁶. Nesse caso, o imaginário do grupo projeta a Idade Média⁷ como um modelo adequado de sociedade, política e cultura, uma vez que nessa época o catolicismo detinha o domínio social. Nessa esteira, o formato de uma estrutura sócio-política centrada na doutrina da Igreja Católica e com os costumes consoante as práticas do cristianismo se

² Há teóricos que utilizam o termo *católicos intransigentes* como forma de se referir ao grupo integrista, uma vez que se caracterizam como inflexíveis e contrários à quaisquer mudanças no modelo de vida e fé católica.

³ A nomenclatura *modernista* é usada no meio integrista para designar de forma pejorativa aqueles que são adeptos às mudanças sociais e religiosas advindas da mudança do tempo.

⁴ De modo geral, os integristas correlacionam as ações da modernidade à uma ideia de postura anticristã. Ressalta-se, que até mesmo atitudes descoladas do universo religioso e pertencente aos setores da política, educação, ciência ou economia, e que não reafirmam os preceitos da tradição católica, passam a ser duramente combatidas.

⁵ A visão de mundo dos integristas, como já descrita por Caldeira (2009), parte de um profundo saudosismo com a Idade Média e a sociedade passada; entretanto, esse apego ao passado se baseia em uma seletividade a partir daquilo que beneficia o catolicismo, como na predominância do catolicismo no império romano, na força da Tradição da Igreja e na influência do catolicismo no modo de vida da sociedade.

⁶ De acordo com a perspectiva integrista toda a sociedade pós Revolução Francesa é denominada como *moderna* ou *progressista*. Entretanto, ao contrário da maneira corriqueira, esses termos são utilizados como forma depreciativa às posturas daqueles que não adotam a integralidade da Tradição Católica.

⁷ Apesar de a Idade Média ser constantemente alvo da preferência social dos integristas; antes, porém, ressalta-se que esse tempo não é exatamente o cronológico, mas ao sistema social anterior à Revolução Francesa.

dá como o ideal vislumbrado pelos grupos integristas. Observa-se que, apesar de os tradicionalistas e os conservadores igualmente buscarem se inspirar na Idade Média, os integristas radicalizam essa proposta e a tornam como a única via possível.

No mesmo aspecto, pontos como a expansão dos direitos sociais⁸, o relacionamento com as modificações culturais de cada época e as mudanças advindas com a chegada da tecnologia, são assuntos que costumam ser duramente reprimidos no âmbito integrista. Ao se pronunciar sobre o assunto em pauta, Silva Júnior (2003, p.2) assevera que a ação integrista rompe os domínios da prática religiosa e age no âmbito político e social. Nesta empreitada, o integrismo se manifesta nas “atitudes de pessoas conservadoras a respeito de sua religião, trata-se de uma postura de radicalização de uma ideologia político-religiosa contra qualquer transformação que entre em choque com seus princípios” (Silva Junior, 2003, p.2). Do mesmo modo, no caso do cristianismo, Souza (2019) assegura que os integristas se caracterizam pela militância a favor do resgate dos valores cristãos ameaçados pelo avanço moderno na sociedade ocidental⁹, neste espeque é mister a observação que o século XX testemunhou consideráveis mudanças de paradigmas na cultura, na sociedade e na religião. Diversos conflitos, guerras e o rápido avanço da tecnologia levaram a humanidade a repensar os padrões até então julgados como normais (Hobsbawm, 2013).

Deve-se observar que, como movimento, o pensamento

⁸ Questões como perfil familiar, lugar da mulher na sociedade, difusão das igrejas cristãs de raízes protestantes e as aberturas no cenário político da Europa trouxeram diversas controvérsias para os integristas, uma vez que várias dessas novas propostas procuravam modificar o sistema estabelecido no padrão da Tradição Cristã e da Idade Média.

⁹ Os paradigmas sociais da chamada sociedade ocidental são duramente combatidos pelos adeptos do pensamento integrista. Nesse caso, cabe ressaltar que os parâmetros da sociedade ocidental se baseiam na livre consciência religiosa, na participação da mulher na política e na democracia.

integrista católico começa a ser estruturado “a partir da segunda metade do século XIX com o auge do embate entre o pensamento moderno-liberal aceito por setores da Igreja e o catolicismo tradicional” (Silva Junior, 2003, p.2).

A sensibilidade católica antimoderna e intransigente e seu antagonista, o catolicismo liberal ou progressista, tomaram novos rumos no século XX, reinventando-se e demonstrando novas facetas. Sem dúvida, a sensibilidade e o pensamento antimoderno católico saíram do século XIX vitoriosos. Pelo menos hipoteticamente, era ele que influenciava a política oficial vaticana, transparecendo assim a contradição entre Igreja *societas perfecta* e mundo. Se a modernidade surge e desenvolve-se tendo como uma de suas antagonistas principais a Igreja de Roma, interpretada como aquela instituição do período das “trevas” que se queria dissipar, não é de admirar-se que os “chefes” do catolicismo durante décadas se posicionassem contra tal movimento, com prudência acertada ou descabida, conforme o intérprete (Caldeira, 2009).

Assim, os intelectuais que fazem chegar esse modelo de ideário no Brasil a partir do século XX, estão ligados a um movimento anterior, “que surgiu em finais do século XIX contra o pensamento moderno, caracterizando-se pela intransigência a qualquer tipo de “novidades” no seio da Igreja Católica Romana” (Souza, 2019, p.9).

A palavra integrismo teve sua primeira utilização na França em 1910, por jornais que ao narrarem as disputas doutrinárias entre os católicos progressistas e os intransigentes, que desde então, passou-se a fazer emprego desse termo para denominar o grupo que combatia as mudanças propostas para o catolicismo (Souza, 2019, p.66). Essa compreensão é importante, uma vez que as expressões e sentidos fazem parte e influencia diretamente no comportamento e na psicologia social (Spink, 2010).

Nesse contexto, observa-se que a contenda entre os católicos progressistas e integristas, desde o início, não se limita ao ambiente religioso, mas antes, perpassa os limites da fé e se manifestam nas questões políticas, sociais e econômicas. No aspecto abordado, Caldeira (2004, p.101) expõe que o ideário integrista defende “a necessidade de os católicos manterem ‘fiéis’ as tradições e os documentos oficiais da Santa Sé contra os valores modernos”, uma vez que buscam serem os fiéis guardadores da fé se opõem a toda e qualquer proposta de mudança ou adaptação nos dogmas¹⁰, nas exigências morais ou a qualquer novidade cultural (Caldeira, 2009).

De acordo com Caldeira (2009), o processo de formação do catolicismo integrista se deu na própria igreja, quando a partir do século XIX, um grupo de fiéis começou a se opor “duramente à ideia de a Igreja conciliar-se com os princípios do mundo moderno” (2009, p.43). Nesse caso, durante a segunda metade do século XIX e início do século XX, enquanto parte da igreja estava na busca de um meio de aproximação da ciência e dos intelectuais da época, que na esteira da Revolução Francesa¹¹ teciam duras críticas ao sistema religioso

¹⁰ Um dogma é um ensinamento doutrinário da Igreja Católica e deve ser seguido e observado pelo fiel, uma vez que é considerado como um preceito indiscutível.

¹¹ A Revolução Francesa é considerada por historiadores como um dos mais importantes acontecimentos da história recente da humanidade. Cercada por uma série de ocorrências e acontecimentos importantes, a Queda da Bastilha em 14 de julho de 1789, se destaca como o evento central no contexto da Revolução. De forma geral, o

católico e no papado romano, os integristas se colocavam como defensores da tradição da igreja, das doutrinas da fé romana e exigiam total submissão ao papa. Caldeira (2009) assegura que entender este período é determinante para compreender o catolicismo integrista, uma vez que há um esforço desse grupo em lutar contra os ideais da Revolução Francesa e reestabelecer um modelo social anterior a essa época. Dessa maneira, deve-se observar que:

A Revolução Francesa pode ser também considerada um movimento de grande importância e centralidade para se perceber o embate do catolicismo com as novas forças advindas do processo histórico moderno. Parece que esse evento colocou em termos políticos explícitos e irreversíveis o fluxo de pensamentos que se processou a partir do século XVI. A revolução burguesa ocorrida na França tornou-se paradigmática na história da civilização ocidental. Ao elevar ao poder político a burguesia que se consolidava por alguns séculos, a revolução instaurou uma nova ordem social que viria, mais tarde, a se espalhar por todo o hemisfério. Por meio de violentos conflitos, iniciados em 1789, como quer a historiografia contemporânea, ela representou o último ato do cataclismo

movimento iniciado pelos franceses serviu de exemplo para outras revoltas que ocorreram em diversos países. Os reflexos da Revolução Francesa foram sentidos na economia mundial, na geopolítica, nas artes, na cultura, na filosofia, e em outros diversos aspectos sociais. Para a historiografia, esse acontecimento marca a transição do período moderno para o contemporâneo.

anunciado do *Ancien Régime* (Caldeira, 2009, p.49).

Para a análise em questão, deve-se trazer à baila que alguns adventos como o Cisma do Oriente e a Reforma Protestante, ocorridos no seio do Cristianismo, levaram a ala Católica às consideráveis baixas¹², e dessa maneira, para se resguardar, o papado romano passou a adotar atitudes para resguardar sua doutrina e se preservar de possíveis novas perdas. Observa-se, assim que:

A Igreja católica romana, durante toda a história moderna, principalmente com o advento da Reforma Protestante, tomou atitudes defensivas em relação ao mundo “hostil” que se apresentava. Pensando-se como Reino de Deus já estabelecido na terra e como uma entidade supramundana, veio tomando posições cada vez mais defensivas e desconfortáveis para sua legitimação. Da Contra-Reforma ao Concílio Vaticano I, a Igreja continuou a reafirmar sua hostilidade e a historicidade frente ao mundo novo que nascia. (CALDEIRA, 2004, p.102).

Não obstante a essa realidade, Caldeira (2004) afirma que nessa posição defensiva, a doutrinária da Igreja católica vai seguir na época moderna, o que poderá ser sentido no relacionamento interno para com as questões estritamente de fé, mas também em relação às

¹² Deve-se observar que esses dois eventos, o Grande Cisma e a Reforma Protestante, foram responsáveis por causar uma grande divisão no seio do cristianismo, que, até então mantinha uma unidade.

novas propostas sociais e políticas advindas com as mudanças paradigmáticas do desenvolvimento das ciências¹³.

O clima em que se desenvolve a suposta identidade “antimoderna” no século XIX é de hostilidade entre a instituição católico-romana e o mundo moderno. Várias são as atitudes do magistério eclesiástico que expressam tal sentimento. Em 1864, ocorre a publicação do Syllabus, que na esteira da Encíclica *Mirari Vos*, de 1832, do Papa Gregório XVI, rejeitava qualquer tipo de condescendência dos católicos com o espírito da época. Em 1907, o Papa Pio X publica a Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, que, ao condenar o modernismo, reforça o grupo conservador, que já vinha fortalecido desde a segunda metade do século XIX. A insegurança de alterar algum conteúdo dogmático ou permitir que o secularismo se adentrasse por entre as portas da Igreja, revisita o movimento designado integrista, o qual pretende, obstinadamente, defender a “Verdade” católica frente à “dúvida” moderna. (Caldeira, 2004, P.102).

¹³ O perfil das abordagens do método científico após a Idade Moderna, em especialmente depois dos pensadores iluministas, passou a incomodar os integristas, uma vez que, como na filosofia clássica, os filósofos passaram a se basear no questionamento e na dúvida; esse cenário é diferente daquele da Idade Média, quando os teóricos buscavam conciliar a fé com a ciência.

E sobre essa relação para com o passado, deve-se observar que os integristas insistem em projetar nos tempos remotos um ideário de vida social, religiosa, econômica e política. Nesse tom, Após a Reforma, diversos países da Europa, que até então mantinham uma ligação com a Igreja de Roma por meio da religião, rompem com a mesma e declaram apoio a novos formatos de cristianismo. Essa nova perspectiva cristã, sobretudo, possibilitou modificações em questões que, até então, eram intocáveis, tanto em temas de cunho social, como aqueles ligados diretamente aos dogmas da fé, como, por exemplo, o divórcio e a eucaristia (Caldeira, 2009). Nesse sentido, vale relembrar que, com objetivo de reafirmar a importância da integralidade da Tradição, a Igreja Católica realizou o Concílio de Trento (1545 – 1563). Como resultado do Concílio, todos os princípios do Protestantismo foram condenados pela Igreja, que corroborou princípios a serem considerados no âmbito católico, como Extrema Unção, Sacramentos, Relíquias, Imagens, Penitências, Santos, Santa Eucaristia, dentre outros. Na mesma linha de reafirmar os preceitos da Tradição da Igreja, o Primeiro Concílio do Vaticano (1846 – 1878) defendeu questões como a Infalibilidade Pontifícia, e combateu filosofias consideradas heréticas.

Após movimentos como o Iluminismo, Revolução Industrial, Revolução Francesa, e outros acontecimentos do mesmo caráter, a Igreja Católica Apostólica Romana viu florescer uma resistência às novas modificações propostas.

Um amontoado de novas ideias, advindas do liberalismo, desfilava sem cessar frente a muitos olhares católicos assustados e perplexos, os quais procuravam um porto seguro em que pudessem ancorar-se; perguntavam-se como deveriam agir frente

aos novos tempos. Os católicos foram, então, se dividindo e polarizando suas ideias: uns a favor de que a Igreja entrasse em diálogo e se adaptasse ao mundo moderno e outros rigidamente contra os princípios daquele mundo, exigindo da Igreja, por outro lado, condenação e afastamento [...]. O choque entre essas duas tendências marcou todo o século XIX, tendo sua exacerbação durante o pontificado de Gregório XVI (1831-1846) e chegando ao paroxismo no de Pio IX (1846-1878). Essa polarização assinalaria de forma particular a história da Igreja e marcaria toda a sua trajetória no século vindouro (Caldeira, 2005, p.37).

Nesse caso, a visão acerca da realidade e do futuro, passa, necessariamente, por críticas a partir das estruturas de ideias construídas sob uma ideologia romântica do passado. Sob essa mesma esteira, os integristas se ligam a uma “ordem social tipicamente medieval, ao mesmo tempo que insiste em defender a monarquia de origem divina como a única forma de governo aceitável” (Silva Junior, 2009, P.5).

III CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve em vista investigar a estrutura dos principais posicionamentos acerca do catolicismo intransigente e oferecer uma melhor definição de seus conceitos, em especial para as

palavras mais recorrentes sobre o assunto: tradicionalismo, conservadorismo e integrismo.

Ao buscar alcançar uma melhor compreensão acerca do assunto, foi possível se debruçar nos detalhes dogmáticos que marcam o modelo de fé do catolicismo antimoderno e correlacionar seus preceitos teóricos com suas práticas religiosas. Nesse caso, observa-se que os integristas partem de uma estrutura pavimentada pelos tradicionalistas e conservadores, de modo que em certos momentos os conceitos chegam a se confundir.

Nesse caso, a literatura acadêmica demonstra que o tradicionalismo é uma tendência que, em maior ou menor escala, é natural das pessoas; o conservadorismo é uma opção em seguir os preceitos do passado; e o integrismo é uma radicalização do tradicionalismo e do conservadorismo, uma vez que para o integrista, a única via aceitável é àquela defendida pela tradição.

Por fim, cabe ressaltar que o estudo em questão busca contribuir para uma melhor compreensão do assunto, em especial no âmbito acadêmico, sem, entretanto, esgotar as possibilidades de reflexão e compreensão da temática.

IV REFERÊNCIAS

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Domínios diferenciados e reflexos identitários: o pensamento católico “antimoderno” no Brasil. **Horizonte: revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 2, n. 4, p. 97-111, 2004.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O Influxo Ultramontano no Brasil: o Pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira**. Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. Tese (Doutorado em Ciência da religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. 331 f.

DANIEL-ROPS, Henri. **A Igreja das revoluções: um combate por Deus** (vol. 2). São Paulo: Quadrante, 2006.

GONÇALVES, Marcos. Integrismo católico e fundamentalismo protestante comparados: historicidade, aproximações e distanciamentos. **Revista Relegens Thréskeia**, v. 1, n. 2, p. 79-103, 2012.

HOBSBAWM, Eric. **Sobre história**. Companhia de Bolso: São Paulo, 2013.

LIMA, Lizanias de Souza. **Plínio Corrêa de Oliveira: Um cruzado do Século XX**. São Paulo, Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1984.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil: 1916-1985**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século vinte**. Paulinas: São Paulo. 1980.

MOREIRA, José Cristiano Mansur et al. **O cristofascismo, o integrista e a guerra cultural: um estudo sobre a Associação Cultural Monfort**. 2023.

PANASIEWICZ, Roberlei. Fundamentalismo Religioso: história e presença no cristianismo. **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões–“Migrações e Imigrações das Religiões”**. Assis: ABHR, 2008.

SPINK, Mary Jane. **Linguagem e produção de sentidos no cotidiano**. 2010.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. Conservadorismo e integrismo católico no Norte Paranaense 1947-1961: um estudo sobre a atuação político - religiosa de d. Geraldo Sigaud na diocese de jacarezinho. In: **SIMPÓSIO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES**, 5., 2003, S.I. Anais. p. 1-14.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. **Catolicismo, poder e tradição: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961)**. 2006.

SOUZA, Glauco Costa de. **Permanecer em mim e no meu 'itinerário': as interfaces do integrismo católico na trajetória dos intelectuais do grupo Permanência na França (1975-1989)**. 2019. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.