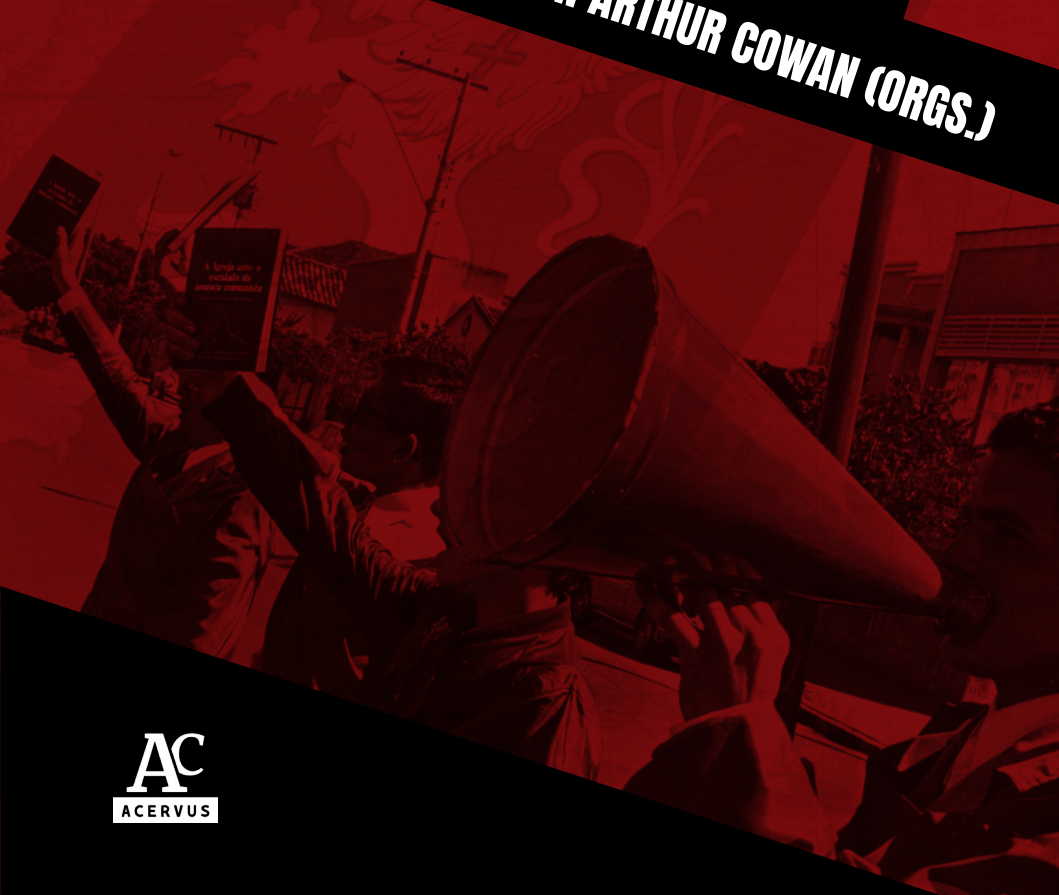


O PENSAMENTO DE PLINIO CORREA DE OLIVEIRA E A ATUAÇÃO TRANSNACIONAL DA TFP

VOLUME III

GIZELE ZANOTTO • BENJAMIN ARTHUR COWAN (ORGS.)



© Dos autores, 2024

Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

Os autores são integralmente responsáveis pela veracidade dos dados, pelas opiniões e pelo conteúdo do trabalho aqui publicado.

Editoração

Alex Antônio Vanin

Projeto Editorial

Acervus Editora

Imagem da 1ª Capa

Membros da TFP com o livro “A Igreja ante a escalada da ameaça comunista”, escrito em 1967. Fotografia não identificado. Fonte: Arquivo Público do Estado de São Paulo.

Ilustração

Lucas Pereira Rodrigues

Conselho Editorial

Alexandre Saggiorato (UPF)

Ancelmo Schörner (UNICENTRO)

Athany Gutierrez (UFFS – Passo Fundo)

Cristina Moraes (UDESC)

Diego Ferreto (UNISANTOS)

Eduardo Knack (UFCG)

Eduardo Pitthan (UFFS – Passo Fundo)

Federica Bertagna (Univr – Itália)

Felipe Cittolin Abal (UPF)

Helion Póvoa Neto (UFRJ)

Humberto da Rocha (UFFS – Erechim)

José Francisco Guelfi Campos (UFMG)

João Carlos Tedesco (UFFS – Chapecó)

Marta Chiappe (UdelaR – Uruguai)

Roberto Georg Uebel (ESPM)

Vinícius Borges Fortes (ATITUS)

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

P418 O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP [recurso eletrônico] : volume 3 / Gizele Zanotto, Benjamin Arthur Cowan (Orgs.). – Passo Fundo: Acervus, 2024.
5 MB ; PDF. – (Coleção Memória & Cultura-NEMEC/PPGH).

Inclui bibliografia.
Textos em português e espanhol.
ISBN 978-65-5230-009-6 (v.3).

1. Oliveira, Plínio Corrêa de, 1908-1995) - Pensamento crítico. 2. Religiosidade - História - Brasil. 3. Tradição, Família e Propriedade (TFP). I. Zanotto, Gizele, org. II. Cowan, Benjamin Arthur, org. III. Série.

CDU: 981
282(81)

Bibliotecária responsável Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo

Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil

Tel.: (54) 99676-9020

acervuseditora@gmail.com

acervuseditora.com.br

Gizele Zanotto
Benjamin Arthur Cowan
(Orgs.)

O pensamento de
**Plinio Correa
de Oliveira**
e a atuação
transnacional
da TFP

VOLUME III



Os estudos sobre Memória e Cultura (em suas variadas expressões materiais e imateriais) articulam várias abordagens, problemáticas e propostas de pesquisa desenvolvidas na área das Ciências Humanas. Coadunando perspectivas teórico-metodológicas com análises empíricas, suas repercussões incidem no perceber e compreender como as relações sociais e históricas se articulam, dinamizam, desenvolvem e se cristalizam na perspectiva de seus agentes e da sociedade ampla que integram. Neste sentido, as repercussões das pesquisas excedem o espectro específico das discussões historiográficas para abranger, também, análises sociológicas, filosóficas, institucionais, do cotidiano, das visões de mundo e das ações decorrentes de tais compreensões.

COORDENAÇÃO: João Carlos Tedesco e Gizele Zanotto

CONSELHO EDITORIAL: Alexandre Saggiorato, Arlene Anelia Renk, Cândido Moreira Rodrigues, Carla Portal Vasconcellos, Christiane Jalles de Paula, Claudia Mariza Mattos Brandão, Gerson Luís Trombetta, Gizele Zanotto, Jacqueline Ahlert, João Carlos Tedesco, José Zanca, Luiz Carlos Tau Golin, Marta Rosa Borin, Patrícia Carla de Melo Martins, Roberto Di Stefano, Rodrigo Coppe Caldeira, Teresa Maria Malatian.

Sumário

Apresentação	7
<i>Benjamin Arthur Cowan Gizele Zanotto</i>	
I. Do Tefepismo ao Olavismo: Vinho Velho em Odres Novos?	17
<i>Georg Wink</i>	
II. Para além das direitas e dos conservadorismos: o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira	59
<i>Marcos Paulo dos Reis Quadros</i>	
III. A <i>batalha cultural</i> dos militantes plinianos no Chile contemporâneo	85
<i>Javier Molina Johannes</i>	
IV. El ascenso de <i>Fiducia</i> : desentrañando el integristismo católico y su impacto en Chile – un análisis teórico-histórico, 1963-1970	115
<i>Fabián Bustamante Olguín</i>	
V. La traza aristocrática y antiestatista en <i>Cruzada</i> /TFP y su nexo con Plinio durante el “Onganiato”	149
<i>Elena Scirica</i>	
VI. Sociedad Cultural Covadonga: el nacimiento de Tradición, Familia y Propiedad en España (1969-1978)	181
<i>Juan Manuel González Sáez</i>	
VII. União Sacerdotal São João Maria Vianney e a TFP: encontros e despedidas	219
<i>Ronald Apolinario de Lira</i>	

VIII. O fundamentalismo cristão de Plínio Corrêa de Oliveira: desigualdade e neomedievalismo na obra Nobreza e elites tradicionais análogas...	257
<i>Clínio de Oliveira Amaral João Guilherme Lisboa Rangel</i>	
IX. Recepção do Concílio Vaticano II pela TFP: ambivalências e rupturas (1995-1998)	293
<i>Rodrigo Coppe Caldeira Victor Almeida Gama</i>	
X. “Eficácia formativa da iconografia”: a educação pelo olhar em Ambientes, Costumes, Civilizações	319
<i>Gizele Zanotto</i>	
XI. “ <i>Questão De Consciência</i> ”: atuação da TFP em Pernambuco a partir das páginas do Diário de Pernambuco (1960-1968)	343
<i>Geovane Augusto da Costa Tavares</i>	
Sobre os autores e autoras	377

Apresentação



Esta obra tem como mote a articulação dos trabalhos de um grupo internacional de pesquisadores, especialistas que contam com décadas de experiência debruçando-se acerca do pensamento do intelectual católico Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) e suas derivações, sejam elas em entidades específicas, grupos, movimentos, periódicos, enfim, em grupos de sociabilidade intelectual que bebem de sua postura conservadora e integrista católica. O esforço da publicação segue um projeto anteriormente iniciado que objetiva articular, aproximar e divulgar as pesquisas sobre o pensamento pliniano e suas derivações, visto que o tema é transnacional e que contribuições instigantes sobre o passado e presente da mobilização dessa perspectiva intelectual, tem marcado a história de vários países em diversos continentes. Nesse sentido, é uma grata satisfação dar cabo a mais um volume deste trabalho.

Dada a proficuidade da constituição de redes intelectuais, grupos de sociabilidade, entidades parceiras ou coirmãs, bem como

entidades de inspiração pliniana, teremos também nesta publicação diversas formas de abordagem, fontes de pesquisa, temporalidades e temáticas. Neste sentido, propomos a organização do volume a partir de um olhar que parte do contemporâneo ao passado, mais vinculado ao pensamento, instituições e temas em voga nos capítulos ora reunidos.

Iniciando o volume Georg Wink, em capítulo instigante, trata das aproximações e afastamentos entre o pensamento do ciberativista Olavo de Carvalho (1947-2022) e do leigo Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) e suas repercussões intelectuais à dita Nova Direita contemporânea. Cotejando a biografia dos intelectuais tematizados no capítulo, Wink evidencia elementos do integristismo e neotomismo que imprimiram, também no pensamento olavista, marca profunda. Afora pontuais referências entre tais pensadores, e seus herdeiros, o cotejo mais profundo que o autor se detém a investigar passa, em geral, inexplorado em textos que abordam suas filiações e matrizes intelectuais. Operando com a avaliação doutrinária, Wink desvela como a marca integrista que perpassa os discursos e práticas de Oliveira e Carvalho foram atualizadas e seguem marcando o cotidiano dos herdeiros desses líderes em sua atuação contemporânea. O autor defende que os pensamentos pliniano e olaviano derivam do paradigma integrista neotomista e se reproduzem atualizando temas e bandeiras em seus contextos de mobilizando, servindo como base ideológica para dizer/fazer no cenário político-cultural contemporâneo.

Na linha de cotejo entre o pensamento contemporâneo e a resignificação do discurso tefepista, Marcos Paulo dos Reis Quadros discute o pensamento pliniano e seu cotejo com o conceito de “revolução negativa” de Antony Quinton. A proposta é discutir como os elementos pré-políticos, distanciados e mesmo anteriores à moder-

nidade, servem de base ao proselitismo tefepista em seu anseio por restaurar a Igreja tridentina. Quadros analisa *Revolução e Contrarrevolução* (versão de 1988) e *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocações de Pio XII ao Patriciado e à Nobreza Romana* (1993) para aprofundar a questão. Para o autor, a TFP segue ativa e se mantém como polo de atração para grupos católicos tradicionalistas visto sua interpretação de tradição dar ensejo a demandas hodiernas do cenário político-cultural brasileiro.

Mobilizando o discurso da batalha cultural contemporânea no Chile, Javier Molina Johannes discutirá a ressonância do tradicionalismo católico pliniano no século XXI chileno pela avaliação das entidades seguidoras do pensamento do intelectual brasileiro. Assim, o autor volta-se à *Acción Familia* e *Credo Chile* em sua base doutrinária e operativa e suas articulações com o pensamento pliniano e tefepista. Tomando como eixo central de análise as categorias de batalha cultural, desigualdade e hierarquia e família tradicional, o autor se debruça a entender a atuação discursiva e operativa do tefepismo a partir, sobretudo, da intensa ocupação e mobilização digital desses grupos. Johannes evidencia como a retórica da batalha cultural segue sendo atualizada e reverberada no contexto atual, congregando descontentes de vários matizes que se alinham à interpretação dual da realidade e a mobilização ativa na retórica e agência em prol de bandeiras de luta afeitas ao espectro de direita.

Ainda na linha de reflexão sobre o Chile temos o capítulo de Fabián Bustamante Olguín. A transnacionalização tefepista desde o Brasil tornou-se efetiva a partir de contatos realizados entre Plínio Corrêa de Oliveira e seu séquito a católicos conservadores de países da América do Sul, inicialmente, também afeitos à luta anticomunistas e críticos às renovações e transformações da Igreja Católica quanto à liturgia, abertura a agência leiga, progressismo, opção pelos

pobres e outras iniciativas. Com relação aos chilenos, a articulação deu-se entre redatores da revista *Catolicismo*, fundada em 1951 pelo grupo que posteriormente fundará a TFP brasileira, e os redatores de *Fiducia*, periódico criado em 1962 por estudantes católicos vinculados à extrema direita e adeptos do integrismo católico. Bustamante Olguín defende no texto a carga pejorativa atribuída ao integrismo e, ao mesmo tempo, como seus elementos foram ressignificados para conectar *Fiducia* a este aparato conceitual e ideológico do catolicismo conservador e intransigente. Partindo da linha analítica da discussão do próprio integrismo, o autor discute como em *Fiducia* houve a positivação do conceito de integrismo articulando a defesa conservadora da religião, o intransigentismo, a reação ao liberalismo e modernismo, a ênfase na transcendência e moral, o antissecularismo e a militância e estratégia de exclusão.

No cenário de proliferação de movimentos transnacionais anticatólicos na Argentina, Elena Scirica evidencia enfatiza o teor aristocrático e antiestatal do grupo articulado na edição da revista *Cruzada*/TFP quanto ao governo do general Juan Carlos Onganía (1966-1970), conhecido por Revolução Argentina e também Onganiato. A autora se dedicará a avaliar elementos iconográficos e a posição de enunciação dos redatores de *Cruzada*, entendido como encadeador de uma rede de sociabilidade. Conjugando-se a estudos anteriores de autores diversos, Scirica problematiza e complexifica as análises sobre a atuação deste braço tefepista argentino, derivado de contatos com a equipe de *Cruzada* e que gerou a fundação da entidade coirmã TFP-ARG em 1967, e seu lugar no cenário conservador católico. O governo “revolucionário” foi recebido com ânimo pelo grupo de *Cruzada*, preocupado com as hostes e ampliação da “seita comunista” no país e com seu estancamento com o governo do general Onganía. Scirica argumenta que os redatores de *Cruzada*

aspiraram a uma “revolução nacional”, uma reorganização institucional, se destacando de modo único entre os grupos católicos de então em suas demandas e reflexões sobre o contexto do Onganiato. Articulando elementos como hierarquia, distinção, ordem e disciplina, os redatores embrenharam-se ao cenário político-cultural argentino com campanhas e caravanas que percorreram várias regiões do país. Scirica também evidencia as nuances do apoio ao Onganiato, considerando a perspectiva autoatribuída de intérpretes e defensores da proposta política ideal aos argentinos, num cenário em que discurso e prática, como evidencia a autora, colidem no cotidiano dos leigos católicos integrantes de *Cruzada*.

A transnacionalização da TFP à Espanha é o tema de análise de Juan Manuel González Sáez que se dedica a elucidar a constituição e desenvolvimento da Sociedade Cultural Covadonga (SCC), inspirada no pensamento pliniano e operatividade tefepista. Para dar conta da proposta o autor desvela o contexto de criação da SCC e sua criação, articulada a percepção da crescente ameaça do socialismo e comunismo no país. Por meio da divulgação de artigos de Oliveira em Espanha, da mobilização da juventude em prol da defesa católica em ações de propaganda e ativismo, do empreendimento de caravanas de cooperadores pelo país, da ênfase na formação contrarrevolucionária e publicações, Covadonga e suas publicações *Covadonga Informa* e revista *Resistência* colocam-se no espaço público como opção para formação da opinião pública. Lidando em suas campanhas e atividades com campanhas internacionais da TFP e nacionais, voltadas ao contexto espanhol, a SCC, mesmo como grupo minoritário de católicos tradicionalistas, obteve dada notoriedade, muito em função das campanhas anticomunistas, em voga e articuladas ao cenário internacional da Guerra Fria.

O capítulo de autoria de Ronald Apolinario de Lira trata dos

“encontros e despedidas” nas relações entre Plínio Corrêa de Oliveira e Dom Antônio de Castro Mayer (1904-1991), iniciadas na década de 1930, seu convívio perdurou intensa e proficuamente até a década de 1980, quando sua proximidade foi rompida efetivamente, apesar da defesa do integrismo e tradicionalismo seguir como bandeira de luta de ambos e de seus séquitos. Mobilizando os conceitos de campo e *habitus* de Bourdieu, o autor contextualiza a conformação do conservadorismo católicos da primeira metade do século XX e elementos caracterizadores do que será adotado por Mayer e Oliveira como suas bandeiras de luta pelo catolicismo “verdadeiro”, entendido como abalado pela modernidade e seus laivos deletérios e periclitante ante os avanços dos progressismos no país. Entre os elementos de convergência entre os dois intelectuais católicos, de Lira aponta o comunismo como catalizador de uma aproximação em defesa do modelo de fé defendido por ambos. De atuações diversas, suas trajetórias se unem cada vez mais e se consolidam com a institucionalização da revista *Catolicismo* em 1951, editada na Diocese de Campos de Goytacazes, capitaneada por Dom Mayer, e posteriormente com a fundação da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), em 1960. O autor analisa os primeiros desgastes e a separação entre Mayer e Oliveira, tendo por base casos em que houve algum “abalo” no crer, proceder ou interpretar e agir em prol do catolicismo, especialmente quando da publicização de práticas votivas internas que sobrepujavam a hegemonia e predomínio da Igreja Católica em prol da TFP em si.

Um olhar mais atento à reconstituição – idealizada – do medievalismo e sua atualização ao mundo contemporâneo é feita por Clínio de Oliveira Amaral e João Guilherme Lisbôa Rangel, ao analisarem temas específicos abordados na obra *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocuções de Pio XII ao Patriciado e à Nobreza*

Romana (1993), de Plínio Corrêa de Oliveira. Durante seu pontificado, Pio XII (1939-1958) retomou e consolidou para a doutrina católica o princípio de que qualquer sociedade autenticamente cristã deve ser encimada por elites, categoria que teria uma missão capital, pela ação e exemplo, na modelagem do espírito, da cultura e da índole das instituições, leis e costumes. Entre 1940 e 1952, e ainda em 1958, o pontífice proferiu 14 alocuções de felicitações pela passagem de ano ao Patriciado e à Nobreza romana, categoria social aristocrática que, afora a extinção de títulos de nobreza pelas consecutivas Constituições Italianas promulgadas a partir de 1947, conservou seu “valor” devido ao *Tratado de Latrão*, assinado no ano de 1929 e que, em seu artigo 42, garantia ao Papa o direito de continuar a conferir títulos nobiliárquicos assim como mantinha vigentes os já outorgados pela autoridade pontifícia. Em seu texto, Amaral e Rangel, a partir do conceito de fundamentalismo religioso cristão, problematizam a compreensão idílica da idade média feita pelo líder tefepista com base na releitura dessas alocuções bem como discutem a tese de que tal período histórico representaria o ápice da presença e vivência de valores cristãos pela sociedade. Tendo como mote as alocuções papais, Oliveira opera com a ressignificação e constituição de um medievo pautado pela ordem, desigualdade, hierarquia, preponderância da Igreja Católica Apostólica Romana. Atualizando tais princípios para o século XX, Amaral e Rangel evidenciam o quanto Oliveria retoma esse passado recriado, reconstruído, constituindo o que os autores denominam de neomedievalismo, e alçando-o à ideal a ser reinstaurado para lidar com as crises da sociedade contemporânea, rearticular o país ao seu liame histórico ordenador e unificador (o catolicismo) e resolver os problemas atuais, na linha da tradição.

Um olhar à participação dos tefepistas no contexto do Concílio Vaticano II (1962-1965) é produto das análises de Rodrigo

Coppe Caldeira e Victor Almeida Gama. Os autores se debruçaram em ampla documentação sobre a recepção do Concílio pela TFP. Acompanhando as sessões desde a Europa, membros da entidade produziram não só uma tentativa de influenciar membros da hierarquia quanto a temas em discussão, mas também analisar o andamento das sessões. Pela pouca repercussão de suas ações em Roma, os tefepistas logo deixaram de presenciar *in loco* a agenda conciliar e mantiveram-se como críticos distantes, que, quando das deliberações finais, consolidaram sua posição de oposição a decisões e encaminhamentos. Caldeira e Gama tratam do tema com base em documentos, relatos de membros e egressos, produções tefepistas e conferências proferidas por Plínio Corrêa de Oliveira, desvelando, a partir de material não público articulado ao público, nuances desse contexto rico e conturbado para o catolicismo mundial.

O texto de Gizele Zanotto aborda elementos de uma estética contrarrevolucionária tefepista, derivada do pensamento pliniano e de sua coluna *Ambientes, Costumes, Civilizações*, publicada regularmente nas primeiras décadas da Revista Catolicismo (1951) e posteriormente republicadas tanto na revista quanto em plataformas on-line e livro (2020). Desta forma, Zanotto coloca-se numa tarefa difícil, mas imprescindível: a de esboçar e analisar como a TFP construiu o imaginário social, notadamente forte, unificador, e às vezes monolítico, que marcou a atuação e os discursos dos seus membros no Brasil e afora—em outras palavras, como se ergueu uma identidade “totalizante” da sociedade. Considerando a preocupação dos tefepistas com a aparência, vestimentas, porte, formação durante as campanhas, músicas, simbologia e beleza dos seus emblemas e insígnias, etc., pretendemos destacar seus principais eixos nortecedores e a importância destes em sua formação (religiosa, política, moral e cultural). Mais do que preocupação estética em si, a TFP preconiza a

utilização do conhecimento sensível como instrumento de empatia, recrutamento e doutrinação, inserindo-a com destaque na semântica global que rege seu discurso.

Por fim, encerrando a publicação, temos um capítulo voltado à repercussão jornalística da atuação tefepista no estado de Pernambuco, de Geovane Augusto da Costa Tavares que investiga o papel do periódico *Diário de Pernambuco* na divulgação de iniciativas e ações da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). Tavares lembra a importância do jornal na luta anticomunista dos anos 1960, o que se articula ao espaço dado a divulgação de ações tefepistas naquele contexto em que associações, obras e ideias anticomunistas ganharam as páginas da publicação nesse esforço comum, das empresas dos *Diários Associados* de Assis Chateaubriand. Entre as pautas dos *Diários Associados*, logo, do *Diário de Pernambuco*, temos as questões agrárias, a reforma do Código Civil, as discussões sobre o divórcio e outras questões que acabaram por ser discutidas e interpretadas, por grupos e movimentos como a TFP, como indícios da ruína da Igreja Católica pela ação deletéria de ideias comunistas. Nessa seara, embates e críticas a líderes do episcopado, como Dom Helder Câmara, tido por apoiador do comunismo internacional, e o Ped. Joseph Comblim. Como veículo de imprensa que visa mobilizar e influenciar a opinião pública, o *Diário de Pernambuco*, ao dar espaço às demandas, críticas e interpretações tefepistas, propiciou um ambiente favorável a conformação discursiva e interpretativa da realidade como corrompida, como passível de ruína ante o avanço comunista no país, não apenas no âmbito político, mas também no religioso. Nessa linha, não apenas esse discurso ganhou relevo alçado à ampla população leitora, mas a própria TFP, que teve seu reconhecimento e mesmo legitimação pública por setores afeitos às suas práticas e interpretações da realidade.

A perícia individual e coletiva dos autores contribuintes, acrescentamos, faz com que este volume marque mais um passo rumo ao objetivo—cada vez mais necessário—de compreender profundamente a história e os legados da TFP e das suas organizações e instituições derivadas. Como se pode observar pelo acima exposto, os textos abrangem, geograficamente, vários países do hemisfério, e vêm analisando o desempenho tefepista (e de correligionários, para assim dizer) em diversas épocas, desde meados do século passado até a terceira década do presente. Até o presente, sim, porque como alguns de nossos colegas vêm assinalando, a TFP e os seus herdeiros ainda estão conosco. Nestes dias do muito comentado ressurgimento de direitas mundiais, e da reinvenção do populismo religioso e tradicionalista, nos parece mais importante do que nunca entender quando, como, e porque estes fenômenos começaram a tomar a forma que conhecemos—tão bem de perto—hoje. O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira, e os movimentos, publicações, figuras, e até identidades decorrentes dele, certamente fazem parte essencial dessa história.

Os Organizadores

I

Do Tefepismo ao Olavismo:

Vinho Velho em Odres Novos?

GEORG WINK

“A coisa mais nojenta que existe é a metafísica estatal.”
(CARVALHO, 1998a).

*“Para consertar o Brasil é preciso consertar duas coisas
primeiro: a Igreja Católica e a Maçonaria.”*
(CARVALHO, 2015).

Na ocasião do falecimento do assim chamado “guru da nova direita”, Olavo de Carvalho², no dia 24 de janeiro de 2022, o Instituto Plínio Correa de Oliveira (IPCO), um dos herdeiros institucionais da

¹ Professor Associado de Estudos Brasileiros, Fórum de Estudos Ibéricos e Latino-Americanos, Universidade de Copenhague, georg.wink@hum.ku.dk.

² Olavo de Carvalho (1947–2022) disseminou suas ideias por meio de livros especializados e aulas particulares de filosofia desde os anos 1980. Marcou presença como *enfant terrible* da intelectualidade no Brasil, no contexto político progressista, desde meados dos anos 1990, pelos polêmicos bestsellers e artigos nos principais meios impressos do Brasil. Se consagrou como predominante voz intelectual direitista em reação à mudança de governo de 2003, tendo emigrado para os Estados Unidos e atuado como influenciador ciberativista. Com o enfraquecimento do projeto político reformista e a ascensão da assim chamada nova direita, a partir de 2013, Olavo de Carvalho colheu os louros e, em 2018, se transformou em ideólogo-mor do governo Jair Bolsonaro. Para mais informações, veja, por exemplo, WINK (2023a, especialmente os capítulos 6 e 7).

antiga sociedade “Tradição, Família e Propriedade” (TFP), celebrou uma Santa Missa em sufrágio de sua alma e publicou uma nota de pesar. O conciso texto honra o “escritor e polemista [...] de intensa atividade literária e de posições políticas no campo conservador” e afirma que o “professor” teria compartilhado com o instituto a mesma posição ideológica contra a “hegemonia que os marxistas introduziram nos meios acadêmicos e na grande imprensa” e que ele teria sido um aliado na resistência contra a “sanha esquerdista” (IPCO, 2022). Também confirma algo de fácil imaginação: que Olavo de Carvalho teria visitado o IPCO “algumas vezes” e que ele teria mantido “cordial contato com nossos representantes, particularmente no Brasil e nos Estados Unidos” (IPCO, 2022). O único que, de fato, surpreende nesta nota é o uso de algumas palavras e quem tem familiaridade com a comunicação tefepista, marcada pelo *odium theologicum*, sabe que lá não se costuma escrever palavra nenhuma a toa. Por que o autor da nota limita Olavo de Carvalho a um escritor polemista se o próprio passou a vida toda tentando se afirmar como filósofo acima de qualquer ideologia? E, por que rotula a obra dele como literária – com a conotação de “apenas” literária – se o honrado sempre insistia na qualidade de seus textos como ou filosóficos ou de crítica social?

Por sua vez, Olavo de Carvalho manteve discrição sobre o seu contato com a TFP, seja morando ainda no Brasil ou já nos Estados Unidos, e se restringe a declarar que jamais teria havido “o menor conflito com os dirigentes da TFP” (Carvalho, 2015b³). Num dos seus livros principais, *O Jardim das Aflições*, homenageia o lendário líder da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira, como principal “ideólogo”

³ Aqui e em seguida, cito textos jornalísticos, sempre que possível, das plataformas online de Olavo de Carvalho porque são mais acessíveis ao leitor do que as versões impressas em jornais ou as reedições dos mesmos artigos em seus livros.

conservador do século XX, e o compara a Roger Scruton e Alain de Benoist (Carvalho, 2015 [1995], p. 260). Como Olavo de Carvalho também escolhe bem suas palavras, podemos supor que a localização no campo da ideologia tampouco seja à toa. Na verdade, isto explica por que a obra pliniana está retumbantemente ausente de seus próprios textos, pois, como veremos, o filósofo se vê impedido de dialogar com qualquer ideólogo. A relação entre os dois gigantes do conservadorismo brasileiro aparenta ser marcada por um mútuo distanciamento da polêmica ideológica do outro.

Às vezes, o distanciamento vira crítica, especialmente *ad personam*. Num blog, Olavo de Carvalho zomba do “Dr. Plínio”: “[...] ele viveu numa época em que era muito mais perigoso ser comunista do que anticomunista. O único risco que ele correu na vida foi o de que acabasse o seu estoque de água Perrier”. Ao contrário de Olavo de Carvalho, entenda-se de passagem, que viveu arriscando a sua vida na “ditadura mundial socialista” (Carvalho & Dugin, 2012, p. 59), tanto que teve que exilar-se no último reduto da liberdade, nos matos da Virgínia. Também relativiza o impacto do projeto tefepista, pois “[...] a instituição que ele fundou, com todo o dinheiro que recebeu do Lindenberg [Adolpho Lindenberg, 1924–2024, empresário, primo de Plínio Corrêa de Oliveira e presidente do IPCO] e de outros patrocinadores, nunca produziu os resultados práticos que eu produzi sem patrocinador nenhum”. Quantificar efeitos de agitação política é uma arte difícil. Para não cometer injustiça, podemos no mínimo concordar que cabe aos dois a honra duvidosa de terem igualmente desestabilizado, um nos anos 1960, outro na Nova República, o funcionamento da democracia liberal. Para o percebido sucesso maior de Olavo de Carvalho existiria um segredo, o populismo: Plínio Corrêa de Oliveira teria sido “chique demais”, enquanto ele, Olavo, teria o dom de “falar ao coração do povo” e

que para isto seria preciso “uma certa dose de breguice congênita” (Carvalho, 2015c).

O que estas alfinetadas mal conseguem camuflar é que, apesar das inegáveis diferenças de estilo, Plínio Corrêa de Oliveira e Olavo de Carvalho têm muito em comum. Seguem a mesma doutrina teológica, se orientam pelas mesmas posições filosóficas e defendem a mesma agenda política. Inclusive, me arrisco a propor que a ascensão do segundo não deve ter sido sem relação com a morte do primeiro, pois – junto com outras lacunas no jornalismo politicamente incorreto como, por exemplo, aquela deixada por Paulo Francis – este falecimento abriu espaço para o desabrochamento do epígono. Surpreendentemente, a relação entre tefepismo e olavismo é pouco estudada, talvez por ser subestimada na sua relevância atual. No volume anterior desta série sobre o pensamento pliniano apenas mencionou-se o nome de Olavo de Carvalho quanto aos encontros entre o governo Bolsonaro e representantes do IPCO na ocasião de um seminário na FUNAG (Fundação Alexandre de Gusmão) em 2020, organizado pelo então chanceler tradicionalista Ernesto Araújo (Alencar Jr., 2020: 174–75). Entretanto, a relação não é apenas pessoal e eventual, mas estrutural e permanente. Fora de pesquisa especializada (por exemplo, Puglia, 2023; Wink, 2023a; Gama, 2024a) não se tomou suficientemente em conta a continuidade que a nota de pesar também frisa: Olavo de Carvalho teria sido, ao mesmo tempo, “um fruto e um incentivador da luta anticomunista que o Prof. Plínio Corrêa de Oliveira travou desde os anos 30; e que o IPCO continua a travar” (IPCO, 2022).

Receio que o que relaciona intrinsecamente as duas personagens, agora históricas, não salta aos olhos porque está apenas perceptível nas profundezas das suas obras e menos nas suas fortunas críticas, especialmente no caso do “filósofo” Olavo de Carvalho, ainda

menos estudado com perspectiva apropriada do que o “Dr. Plínio”. Predominam as óbvias diferenças na representação discursiva e na respectiva organização do ativismo político-social tefepista e olavista, embora estas possam ser explicadas como adaptações oportunas, devido aos distintos contextos históricos e à evolução dos meios técnicos de comunicação.

A minha hipótese, que tento defender neste capítulo, é que não há apenas uma sobreposição ideológica, mas que os pensamentos pliniano e olaviano são variantes derivadas do mesmo paradigma anterior: o integrismo neotomista. O integrismo, ainda frequentemente confundido com o seu posterior braço militante, o integralismo, foi uma manobra estratégica principalmente dos papas Pio IX a Pio X de fortalecer a igreja contra a modernização e especialmente contra a secularização. Teve seu auge nos fins do século XIX e nas primeiras décadas do século XX (veja, por exemplo, Antoine, 1980; Zanotto, 2023, p. 2–6). A base teológico-filosófica oficial do integrismo foi o tomismo, a recepção cristianizadora da obra aristotélica principalmente pelo frei dominicano Tomás de Aquino (1225–1274) e a escola filosófica baseada em sua obra principal, *Suma Teológica* (para um resumo competente dos principais argumentos, ver Hugon 1998 [1914]). Reinterpretado e adaptado ao contexto histórico do *fin de siècle*, o neotomismo antimodernista chegou ao Brasil, onde inspirou a fundação do Centro Dom Vital em 1922. Este iniciou, nas décadas de 1920 e 1930, um processo de recristianização que atingiu uma autoridade moral quase hegemônica e uma posição política decisiva (veja, por exemplo, Mainwaring 1989 [1986]; Power 2010; Azzi 2003; Cowan 2016; Wink, 2023). Plínio Corrêa de Oliveira ocupou um papel central neste processo (Cowan, 2021; Caldeira, 2005).

Entender que o olavismo dos nossos tempos tem as mesmas

raízes integristas que o tefepismo permite enxergar que esta ideologia, que produtivamente alimenta a assim chamada “nova direita”, é mais complexa do que simplesmente rancor anti-intelectual, retórica do ódio ou alucinado terraplanismo. Ela tem relevância para muito além de uma momentânea reação antipetista e uma apologia ao autoritarismo bolsonarista. Ou seja, ajuda na compreensão do fenômeno – que não desaparecerá sozinho – perceber que Olavo de Carvalho é mais epígono de Plínio Corrêa de Oliveira do que “Napoleão de Hospício”, como ele é às vezes tachado. Portanto, o olavismo merece o mesmo tratamento que Zanotto (2010, p. 101) propunha em relação à TFP: avaliar as suas ideias por elas próprias e assim entender o porquê da sua força. Vou tentar demonstrar a relevância desta justaposição principalmente pela discussão da obra e da ação social de Olavo de Carvalho, ainda menos compreendidas no seu significado. Vou usar o método da comparação implícita com a obra e a atuação de Plínio Corrêa de Oliveira, objeto de estudos quase que exaustivos, nomeadamente pelos organizadores da presente série. Certamente, o tefepismo também será de bom conhecimento geral da leitora e do leitor deste volume temático.

Olavo, o epígono “brega”

O que contribui a ofuscar a semelhança entre Olavo de Carvalho e Plínio Corrêa de Oliveira é que a comparação das suas biografias só revela diferenças. Em vez de uma vida privilegiada no colo da mais tradicional elite brasileira e uma carreira profissional e política exemplar, facilitada pelo capital social da família aristocrática (TFP, 1989; Zanotto, 2009; Mattei, 1997, Gama, 2024b), Olavo de Carvalho foi um *outsider* social e autodidata intelectual. Segundo as informações autobiográficas disponíveis, Olavo de Carvalho passou

os primeiros sete anos da sua vida em casa, por causa de uma doença crônica, vivendo serenamente no mundo da imaginação. Segundo o próprio, isto o marcou pela experiência de dois sentidos de vida que se cruzaram na sua consciência: um horizontal – a vida externa, altamente restrita no seu caso – e outro vertical – a vida interna, “a solidão, a presença da morte, mas também a abertura para o céu infinito, numa paz sobre-humana” (Carvalho, 2004a). Quando curado, saiu para um mundo que percebia como “feio, tedioso e miserável” (Carvalho, 2003). Ele passou a frequentar uma escola religiosa, mas a abandonou ainda no ensino fundamental para se dedicar aos estudos autodidatas (Carvalho, 2013a). Quase adulto, começou a trabalhar na imprensa, como copidesque, revisor e repórter. Em paralelo, procurou uma formação com professores particulares.

No tocante à religiosidade e formação ideológica, as duas biografias também se distinguem. Plínio Corrêa de Oliveira, de família tradicional católica, apenas flertou com o conhecimento secreto – supostamente pela relação de sua família com a maçonaria e no seu grupo de estudo de certa tendência gnóstica com predisposição para uma sociedade iniciática (Introvigne, 2008; Valadares, 2007, p. 250–251). Olavo de Carvalho passou por uma longa experiência de busca esotérica que durou até a idade madura de mais de 40 anos. Para compreender como a sua trajetória o levou à “verdade sublime” de uma assim entendida fé cristã primordial, compatível com o neotomismo, é preciso considerar as etapas da sua busca como formação, não como desvio. Durante 20 anos ele estudou a Astrologia – não como predição comercial do futuro, mas no sentido de uma redescoberta “da visão do mundo baseado nos ciclos planetários e nas esferas que esteve em vigor durante milênios” (Carvalho, 2000). Na sua obra filosófica principal, *O Jardim das Aflições*, explica: “A escolástica inteira, até Sto. Tomás, pode ser considerada um gigan-

tesco esforço de absorção da cosmologia grega no contexto cristão (Carvalho, 2015 [1995], p. 209).

A partir destes conhecimentos astrológicos, Olavo de Carvalho direcionou a sua atenção ao campo de estudo do perenialismo, a orientação por formas tradicionais e eternas de sabedoria que revelariam verdades primordiais e universais. A sua porta de entrada foram os ensinamentos da principal autoridade espiritual do tradicionalismo, o esotérico sufi René Guénon, que criou nos anos 1920 a base para esta filosofia antimodernista (veja Sedgwick, 2004; 2018; 2020). Nesta fase, na primeira metade dos anos 1980, Olavo de Carvalho ainda acreditou que a alienação do homem moderno da dimensão esotérica seria devido à limitação da religião cristã à dimensão exotérica (com x) e que uma possível salvação do ocidente poderia vir apenas pela restauração de uma elite espiritual que assimilaria os princípios metafísicos ainda preservados no Vedanta e no sufismo. A sua posterior descoberta do catolicismo e seu afastamento do sufismo – que vou discutir em breve – será exatamente por entender que a dimensão esotérica (com s) faria parte inerente da fé cristã, quando buscando além da doutrina. Porém, ainda na sua fase sufista, Guénon era para Olavo de Carvalho o maior intelectual da contemporaneidade e ele entendia o próprio trabalho como um prolongamento de seus ensinamentos tradicionais (Carvalho, 1981, p. 17 e 1982, p. 8). Seguindo a recomendação de Guénon de suplementar conhecimento com práticas esotéricas, Olavo de Carvalho inclusive participou em vários grupos sufi e, conseqüentemente, se converteu ao islã – o que jamais será perdoado pelos católicos tefepistas e o que explica boa parte das ressalvas contra ele, das quais vou tratar no fim deste capítulo. Entretanto, logo desiludido com a experiência do que ele passa a chamar de “pseudo-esoterismo” e “modismo da Nova Era”, Olavo de Carvalho se distancia dos grupos

e, mais tarde, toma uma posição crítica em relação à ameaça do “globalismo islâmico”, justamente porque submeteria o Ocidente a uma autoridade espiritual para depois submetê-lo ao seu “poder temporal bárbaro”, numa colaboração íntima entre governos islâmicos e regimes comunistas, como ele supõe (Carvalho, 2007a e 2016; Teitelbaum, 2020, p. 175–176).

Apenas neste momento da sua vida, no fim dos anos 1980, Carvalho descobre o cristianismo. Pelo seu próprio relato, essa revelação se deveu a seus estudos dos bem-fazeres do padre Pio (1887–1968) que o fizeram perceber que “os milagres do grande santo escapavam de toda possibilidade de explicação ‘metafísica’, já que refletiam a liberdade divina e não as estruturas permanentes do mundo espiritual, e assim transcendiam, na prática, toda perspectiva esotérica e iniciática” (Carvalho, 2015d). Consequentemente, decidiu que a partir desse momento seu “único guru seria Nosso Senhor Jesus Cristo EM PESSOA e não a ‘função cósmica’ correspondente com a qual os tradicionalistas O confundiam” (Carvalho, 2015d, ênfase no original). Outro milagre, a aparição de Nossa Senhora em Fátima em 1917, foi para ele o acontecimento mais importante da história desde o Advento de Jesus Cristo, por ter anunciado a luta final contra o mal na sua figura do comunismo (Carvalho, 2009a e 2017). Obviamente, Fátima e o Marianismo em geral foram referências constitutivas no pensamento pliniano, tanto nas análises políticas da advinda “bagarre”, a culminação da degeneração civilizacional, como na profecia do “Reino de Maria” segundo às teses de São Luís Grignon de Montfort (Oliveira, 1967; Zannotto, 2023, p. 13–14). A invenção deste reino interino, num “dualismo apocalíptico” (Løland, 2020, p. 68), tem a importante função de justificar e incentivar a luta por um mundo melhor na insignificante vida temporal, em vez de simplesmente esperar pela salvação. O Marianismo,

misturado, no caso de Plínio Corrêa de Oliveira, com a veneração da sua própria mãe Lucília, nunca teve a mesma importância para Olavo de Carvalho. Porém, como será mostrado em breve, os milagres, com destaque para o de Fátima, configuram uma chave para o seu sistema de conhecimento.

Quem inicia Olavo de Carvalho nesta conversão religiosa, como aquisição da “verdade sublime” pela fé cristã, foi o filósofo católico Antônio Donato Paulo Rosa, autor de uma dissertação de mestrado de 1993 que circula ampla e anonimamente com o título *A educação segundo a filosofia perene*. Outra pessoa influente na vida de Olavo de Carvalho foi o padre letão neotomista Stanislav Ladusâns, fundador da Sociedade Brasileira dos Filósofos Católicos (1970), do jornal *Presença Filosófica* (1973) e do Conjunto de Pesquisa Filosófica, CONPEFIL, estabelecido em 1974 em São Paulo e, entre 1981 e 1983, transferido para o Rio de Janeiro (Jaime, 1991). Carvalho começou a visitar os cursos de extensão de Ladusâns, ministrados nos estabelecimentos da PUC-Rio, no início dos anos 1990 (Carvalho, 1998b, p. 17–20). Entretanto, seus estudos logo foram interrompidos quando Ladusâns em 1991 decidiu dissolver o CONPEFIL e retornar ao seu país natal. Ladusâns também era uma autoridade para Plínio Corrêa de Oliveira que tentou várias vezes incluir o seu ensaio naïf “Auto-retrato filosófico” na *Enciclopédia do Pensamento Filosófico Brasileiro*, organizada por Ladusâns em 1976 e 1989, mas não teve êxito, oficialmente por questões técnicas, terminando a publicá-lo por meios próprios (Oliveira, 1996a).

Olavo de Carvalho passou por experiência parecida, embora com efeitos mais drásticos. Logo depois da sua conversão católica, em 1994, ele submeteu um ensaio à renomada revista *Ciência Hoje* da Sociedade Brasileira pelo Progresso da Ciência. A proposta de publicação foi rejeitada (o que provocou o seu rompimento defini-

tivo com o mundo científico) por ignorar a diferença epistemológica entre ciência, filosofia, teologia e arte. Por ironia, o texto “Uma Filosofia Aristotélica da Cultura” (logo publicado independentemente como *Aristóteles em Nova Perspectiva*) tratou justamente da redescoberta olaviana de uma unidade aristotélica das quatro ciências (Poesia, Retórica, Dialética, Lógica), constituindo uma “ciência única”. Na sua estrutura, Olavo de Carvalho reconhece, como intuitivamente já desde a sua infância sofrida, os dois braços da Cruz cristã. A unidade metafísica do eixo vertical da necessidade, entre as pontas do poético/possível e do analítico-lógico/verdadeiro, corresponderia à eternidade que é o lugar de Deus e da alma. O eixo horizontal da contingência, entre as pontas do retórico/verossímil e do dialético/possível, corresponderia à temporalidade que inclui o mundo humano e natural (Carvalho, 1996a, p. 41–48). Esta descoberta, perfeitamente no espírito neotomista, constitui para Olavo de Carvalho a “verdade” que é reproduzida em um diagrama, em forma de cruz, nos três livros centrais da sua obra: *A Nova Era e a revolução cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci* (1994: 13), *O Jardim das Aflições: De Epicuro à ressurreição de César – ensaio sobre o materialismo e a religião civil* (2015 [1995], p. 251) e *O imbecil coletivo* (1998b, p. 30). É esta verdade absoluta revelada que vou discutir, em seguida, como o implícito cerne, ou melhor, como a premissa base do pensamento, tanto de Olavo de Carvalho como de Plínio Corrêa de Oliveira.

Dois donos, uma verdade

Plínio Corrêa de Oliveira se autodefinia explicitamente como tomista. Segundo o seu biógrafo Roberto de Mattei (1997, p. 182–183) era fiel ao Magistério da Igreja que “não cessou de indicar o

Doctor Communis Ecclesiae como ponto de referência dos estudos filosóficos para os católicos” e sempre afirmava a inconciliabilidade entre “a philosophia perennis e o pensamento moderno [...] desde Descartes até Kant, do existencialismo ao nihilismo contemporâneo”.

Olavo de Carvalho, sempre menos modesto, não se identifica como tomista. Na verdade, isto é pouco significativo, pois tende a minimizar a sua formação por extensas leituras (Carvalho, 2015e) para frisar o seu próprio mérito: “Eu não estou falando do pensamento dos outros. Agora é o meu, é a minha filosofia”.⁴ Raras vezes menciona São Tomás, por exemplo como “um desses tesouros [...] que a atual geração precisa redescobrir mais urgentemente” (Carvalho, 2018a). Porém, como acima mencionado, o tomismo indicada por Donato e Ladusâns não deixa de ser a principal fonte da qual Olavo de Carvalho bebe, embora implicitamente. A passagem a seguir, escrita por Farias Brito, o primeiro grande neotomista brasileiro do início do século XX e principal referência do Centro Dom Vital, mostra de onde Olavo de Carvalho tirou a sua ideia da “verdade”:

Aristóteles, estudando sob a denominação de silogismo, o mecanismo do raciocínio, acrescenta como condição da verdade científica, ao silogismo a demonstração. Isto equivale a dizer: não basta ser coerente; é preciso ser verdadeiro. A verdade é, pois, a condição essencial da ciência. Como se reconhece, porém, a verdade da conclusão no silogismo? Pela verdade das premissas. Mas não basta a verdade accidental, ligada ao indivíduo, ligada, por conseguinte ao que passa e desaparece, ao elemento transitório da existência: é necessário que a verdade seja eterna, isto é, redutível a proposições em que a ligação do atributo ao sujeito seja essencial e universal e para

⁴ Declaração feita em vídeo no Youtube, 13 dez. 2020, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=unMpVTz3mVE>.

todo o tempo e para todas as circunstâncias possíveis (Farias Brito, 2006 [1912], p. 99, pontuação como no original).

Ao contrário dos seus críticos, Carvalho acredita que suas experiências no misticismo islâmico apenas fortaleceram sua fé cristã incondicional. Entender esta declaração é imprescindível para uma compreensão do olavismo como semelhante ao tefepismo. A essência, que Olavo de Carvalho, como todo dono de conhecimento secreto, afirma de forma apodítica, é que existe uma única e perene verdade. Esta, ao contrário do que ele tinha imaginado na sua fase sufista, seria acessível pela convergência universal metafísica, inclusive pela porta de entrada do catolicismo. Isto significa que atrás de toda complexidade, seja no campo da religião, filosofia, ciência ou do próprio mundo manifesto, existiria uma “unidade metafísica”, o “primeiro princípio” infinito, eterno e divino. Essa “realidade universal” regeria o mundo através de inumeráveis reflexões em todos os níveis e planos da existência (Carvalho, 2016). Entretanto, ao contrário das sociedades iniciáticas, Olavo de Carvalho promete que o conhecimento desta realidade seria possível a todos e individualmente. A consciência individual do significado espiritual dos fenômenos empíricos possibilitaria a percepção da realidade pela intuição sem abstração, o que ele conceituou como “conhecimento por presença”. Equivale à experiência intuitiva da presença revelada de Deus, objetiva e fisicamente, não teologicamente, mas como “fato”, igual aos milagres:

As provas experimentais da ação divina no mundo são tão abundantes, que qualquer um que se meta a discutir a existência de Deus sem tê-las estudado deve ser considerado um charlatão incurável. Que é um santo da Igreja Católica? É um cidadão que atra-

vés de uma vida de orações, jejuns, concentração moral e sacrifícios removeu os obstáculos que impediam que Deus se manifestasse nele. Então ele começa a atravessar o fogo sem se queimar, curar as doenças mais temíveis por meio da oração, ou, como S. Vicente Ferrer, pregar o Evangelho durante quarenta dias e quarenta noites sem dormir, comer ou ir ao banheiro. Quando ele morre, seu corpo se conserva intacto por mais de um milênio, e sua intercessão, desde o outro mundo, continua a operar milagres. Tudo isso testado e documentado com os critérios científicos mais exigentes por uma instituição que se empenha mais em afastar os falsos milagres do que em apregoar os verdadeiros (Carvalho, 2017).

A “evidência”, manifestada por exemplo na ressurreição de Cristo e desde então nos santos e milagres, oferece ao consciente a certeza completa da verdade e o emancipa da necessidade de prova e lógica. Esta verdade é transmissível apenas através do método cognitivo de vivenciar diretamente a universalidade de Deus e “extrair de si mesmo, por dedução, a ciência inteira de Deus, do cosmos e dele próprio” (Carvalho, 1999 e 1982, p. 68). Esta ciência das ciências concederia uma “autoridade superior”, pois “o portador da verdade esotérica [...] é o porta-voz de um Deus verdadeiro, do qual aqueles deuses que aparecem no culto público – ou seja, no exoterismo – não são senão ecos e imagens distantes” (Carvalho, 2015 [1995], p. 241). Por definição não falsificável, obviamente consolidou a incompatibilidade do pensamento olaviano com o sistema científico moderno que simplesmente o ignora (Wink, 2022). Em relação à frequente acusação de qualquer opinião divergente do pensamento olaviano como “ideológica”, que mencionei no início, é importante perceber que, pela perspectiva de Olavo de Carvalho, a sua exposição da “verdade” só coincidentemente implica em posições políticas,

e consequentemente não é ideológica. Negá-la, tal como fizeram os doutrinadores ideológicos do materialismo, evolucionismo, pragmatismo, positivismo e relativismo, ou a ciência contemporânea, seria simplesmente uma heresia (Carvalho, 2016 e 2020).

Aqui chegamos ao diagnóstico da modernidade errante, principal motivo de resistência, igualmente para Plínio Corrêa de Oliveira e Olavo de Carvalho. Ambos partem da premissa integrista que o homem ocidental e cristão sofre de uma degeneração cultural e especialmente espiritual desde o medievo. A principal referência do tefepismo é *Revolução e contra-revolução* (1959, atualizada em 1976 e 1992), base da ideologia promovida até hoje pela TFP transnacional e, no Brasil, pelos herdeiros institucionais IPCO e Arautos do Evangelho (o segundo explorado em outro estudo, WINK, 2024).

⁵ Neste livro, Plínio Corrêa de Oliveira explica a degeneração como efeito de um longo processo de relativização da doutrina católica, impulsionado por um processo único no qual sistemas ideológicos se estabelecem por meio de uma cadeia de “revoluções”: a primeira religiosa (“pseudo-reforma” protestante, humanismo, renascença), a segunda política (enciclopedismo, absolutismo, revolução francesa), a terceira socioeconômica (comunismo utópico da igualdade social) e a quarta cultural (marxismo cultural, tribalismo New Age e pentecostal) (Oliveira 2017 [1959], p. 21–28). O efeito acumulado, tal como profetizado por Plínio Corrêa de Oliveira, seria a “bagarre”. Em analogia, a “bagarre” de Olavo de Carvalho é a conspiração globalista que consistiria em três projetos de dominação do mundo que representariam as três forças básicas (dinheiro, fé e poder) do processo histórico: o projeto dos “metacapitalistas”, bilionários não mais submetidos à competição do livre mercado e que, portan-

⁵ *Revolução e Contra-Revolução* foi publicado em 15 línguas e distribuído em 22 países, num total de 167,000 cópias (Oliveira 2017 [1959], p. 117, nota 67).

to, buscariam privilégios junto ao Estado intervencionista; o projeto do terrorismo islâmico para implementar um suposto “Califado Universal”; e o projeto dos “neocomunistas inimigos do Ocidente”, oriundos do complexo geopolítico russo-chinês. O último agente histórico seria o mais poderoso, pois controlaria os dois anteriores, e estaria em plena atividade (Carvalho & Dugin 2012; Carvalho 2013b: 220, 2004b; 2007b; 2016; 2018b).

Para Olavo de Carvalho, o progresso materialista da modernidade e a subjacente ideologia científica seriam as forças motrizes deste cenário, alienando o ser humano das raízes da certeza e da experiência verdadeira, persuadindo-o a acreditar cegamente num futuro utópico sem Deus. Igualmente, qualquer busca de uma “verdade” além da sublime verdade de Deus implicaria no erro de querer desafiar a perfeição da ordem criada por Deus. Em *A nova era e a revolução cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci* (1994), ele mostra como, pelo “pseudoesoterismo New Age” – o principal competidor no mercado das verdades – e pelo “marxismo cultural”, a manipulação secular de consciências funcionaria em paralelo, alcançando uma hegemonia global no pós-1989. *O imbecil coletivo* (1996b) ilustra o principal efeito do marxismo cultural gramsciano: não a emergência de um “intelectual coletivo”, intelectuais orgânicos organizados com a função de representar o não representado, mas o “idiota coletivo”, a massa amorfa de pseudointelectuais ideologicamente intoxicados a apoiar a supressão da verdade em nome do “progresso”.

O que já era o diagnóstico de Guénon, agora é evidenciado por um pensador caro aos católicos conservadores nos Estados Unidos, Eric Voegelin, e sua obra central *A Nova Ciência da Política* (1952). Dele, Carvalho aprende a rotular a degeneração do mundo desde o século XII de “gnosticismo” que deixaria o ser humano “eunuco espiritual” e vulnerável a “religiões políticas”, tais como progressismo,

positivismo, marxismo, comunismo, fascismo e nacional-socialismo, e seus “regimes satânicos”. Ele adota o veredito voegeliano, inclusive no subtítulo da sua obra magna – e única monografia e não coleção de textos – *O Jardim das Aflições*: “ensaio sobre o materialismo e a religião civil” (Carvalho, 2015 [1995], p. 253 e notas de rodapé 138, 247, 357). Nesta, explica a crise moderna através da substituição, desde o século XII, de um conjunto de comunidades orgânicas e a individual consciência cristã da divindade pelo fortalecimento do aparato do Estado e sua doutrinação do “progresso”. Esta ideologia, especialmente veiculada pelo discurso científico, teria subvertido a tradicional harmonia da ordem social pelas reivindicações sem transcendência, tais como direitos de cidadania, trabalhistas, de gênero, raciais e de outras minorias. Hoje estaria onipresente na educação, na formação psicológica das massas, nas relações de família, na moral pública e privada, onde estaria implementando sua agenda: entre outras questões, o aborto sob proteção do Estado, o fornecimento estatal de drogas à população, a destruição das religiões tradicionais, o controle estatal da posse de armas, a intervenção do Estado na conduta privada, a criação de identidades culturais sustentadas na separação das raças (Carvalho, 2015 [1995]: 116).

É importante observar que Olavo de Carvalho jamais poupou a igreja, bem ao contrário de Plínio Oliveira de Corrêa. A igreja teria contribuído à degeneração, substituindo a hierarquia espiritual “esotérica” por uma hierarquia eclesiástica secular “exotérica”, e assim ela teria cometido o erro histórico de se unir ao Estado no objetivo gnóstico de estabelecer um império cristão unificado (Carvalho, 1987, p.72). Corrompida pelo Estado, o que se tornou ululante com o Concílio Vaticano II, a igreja teria tomado o lado dos progressistas modernos em vez de resistir contra “os ataques cada vez mais virulentos que a religião sofre da parte de gayzistas, abortistas, feministas

enragées, neocomunistas, iluministas deslumbrados etc.” (Carvalho, 2011). Certamente, Plínio Corrêa de Oliveira vê a igreja menos como agente do que vítima da modernização, pelo menos até o seu *aggiornamento* dos anos 1960. Mas ele concorda plenamente sobre o estado ideal da idade média quando “a Igreja e a civilização cristã alcançaram historicamente o fastígio de sua influência benfazeja” (Oliveira, 1985, p. 235–236.)

A semelhança entre os traços principais do diagnóstico da degeneração olaviano e pliniano é bastante óbvia. A diferença é apenas que Plínio Corrêa de Oliveira vê a principal causa na “explosão de orgulho e sensualidade”, paixões desordenadas do satanás, que levariam ao “suicídio metafísico”, inclusive afetando a igreja, como pela mundanização do culto pelo Concílio Vaticano II (Zanotto, 2009, p. 60). Enquanto isto, Olavo de Carvalho vê o diabo agindo pelo “gnosticismo”. Mas para ambos é uma oposição de forças concretas, do bem e do mal, conforme a dialética agostiniana. O primeiro vê o remédio na fé católica que induz ao amor da ordem, da austeridade e da hierarquia da Santa Igreja Católica Apostólica Romana (antes da traição em 1962 quando “a fumaça de satanás” entrou no templo de Deus, como infere o tefepista Guercio, 2018). O segundo o vê mais na fé celeste em Jesus, “naturalmente” católica, do que na doutrina que se formou ao longo dos séculos pela autoridade textual de alguns Papas (Carvalho, 2019, p. 160). Mas ambos veem como única terapia efetiva a reconquista do mundo para o catolicismo por uma estratégia de convergência política e religiosa. Plínio Corrêa de Oliveira conclama à “contra-revolução” que seria executada pelo homem *miles christi*, soldado de Deus, e providenciaria novamente a unidade do mundo temporal e espiritual, sob o domínio do segundo, ou seja, uma teocracia monárquica. Olavo de Carvalho prega a reconquista da autonomia da consciência individual que novamen-

te habilitaria para inferir os princípios primordiais, revelados por Deus, e experienciar a “realidade”. Assim munido, um exército de intelectuais poderia vencer a hegemonia modernista – similar a uma guerra de posição gramsciana invertida.

A contra-revolução católico-gramsciana

Como vimos acima, tanto Plínio Corrêa de Oliveira, quanto Olavo de Carvalho, concordam que os indivíduos humanos, naturalmente e inocentemente inclinados ao conhecimento objetivo do “real” divino, foram alienados por um processo de modernização que tenha deturpado o seu senso comum e os seduzido a acreditar em produtos ideológicos artificiosos que ambos costumam chamar de “satânicos”. Ora, a “verdade” de Deus se defende contra a manipulação moderna do Diabo só em combate aberto. O tefepismo já foi caracterizado como um movimento na tradição da ação católica de orientação integrista, uma “extensão do braço da hierarquia eclesiástica” (Zanotto, 2010, p. 92). A contrarrevolução, tal como desenhada por Oliveira (2017 [1959], p. 113) combina o apostolado laico com a ação cívico-partidária e empreendimento econômico. O olavismo é também um apostolado de conquista e movimento militante, inclusive de rua, embora oriundo do ciberespaço e, por não ser institucionalizado e patrocinado, limitado nos quesitos ação e empreendimento. Ambos os movimentos são marcados por lideranças fortes e únicas e em ambos os casos há analogias com seitas, sejam no sentido tradicional ou como ciberseitas (Valadares, 2007; Pedriali, 1985; Santos Jr., 2008; Hussne, 2020).

A característica mais importante que quero explorar aqui é que não visam a uma tomada do poder político e, portanto, não seguem a lógica da participação política mediante formação de partidos e

participação em eleições. No tefepismo, o alvo é o lobbying de líderes políticos “não-infectados” ou que já mostraram abertura para suas ideias, e a batalha gramsciana pelas ideias que sustentam o senso comum, principalmente pelos meios de comunicação. A razão é que a “revolução” sempre se manifesta em três estágios e níveis: como tendências desordenadas no nível das mentalidades; como novas ideias e doutrinas no nível das ideologias; e como fatos criados por instituições, leis e costumes transformados, tanto na esfera espiritual como na secular. Perspicaz, Plínio Corrêa de Oliveira viu o primeiro como o mais eficiente e perigoso porque o que impulsionava a revolução era a emergência de novas “formas de ser”, novas expressões das artes, mudanças nos costumes e nas tradições – todas certamente um reflexo de novas ideias, mas sobretudo desencadeando-as. De modo bastante revelador, em seus comentários da edição de 1992 (Oliveira, 2017 [1959], p. 124–126), ele estava alarmado, não aliviado, com o fracasso do comunismo e o fim da guerra fria.

O que Plínio Corrêa de Oliveira chamou “revolução nas tendências”, já em 1959, antecipou o conceito de marxismo cultural tal como usado por Olavo de Carvalho:

Depois do marxismo clássico, do marxismo soviético e do marxismo revisionista [...], a quarta modalidade de marxismo: o marxismo cultural. Como não falava em revolução proletária nem pregava abertamente nenhuma truculência, a nova escola foi bem aceita nos meios encarregados de defender a cultura ocidental que ela professava destruir. Expulsos da Alemanha pela concorrência desleal do nazismo, os frankfurtianos encontraram nos EUA a atmosfera de liberdade ideal para a destruição da sociedade que os acolhera. Empenharam-se então em demonstrar que a democracia para a qual fugiram era igualzinha ao fascismo que os pusera em fuga. Denominaram sua filosofia de

“teoria crítica” porque se abstinha de propor qualquer remédio para os males do mundo e buscava apenas destruir: destruir a cultura, destruir a confiança entre as pessoas e os grupos, destruir a fé religiosa, destruir a linguagem, destruir a capacidade lógica, espalhar por toda parte uma atmosfera de suspeita, confusão e ódio. Uma vez atingido esse objetivo, alegavam que a suspeita, a confusão e o ódio eram a prova da maldade do capitalismo (Carvalho, 2002).

Na segunda metade dos anos 1990, Olavo de Carvalho ficou conhecido como colunista polêmico (o que o IPCO quis lembrar na sua nota de pesar) pela notória e ostensiva guerra discursiva que começou a travar contra a intelligentsia brasileira nos principais jornais do país. A colaboração entrou em declínio e terminou com a sua demissão destes jornais por viver acusando toda a classe jornalística de terem apoiado durante anos, pelo menos por negligência, a atuação “revolucionária” (procedente na sua lógica do gnosticismo, acima descrita) e “criminoso” (procedente se aplicarmos, como ele, o decreto anticomunista de Pio XII de 1949) do Foro de São Paulo, uma cooperação internacional de partidos e organizações ditos de centro-esquerda, com reuniões anuais desde 1990. Restou apenas o *Jornal do Comércio*, órgão interno da Câmara de Comércio de São Paulo e dirigido pelo monarquista integrista João de Scantimburgo, que possibilitou a Olavo de Carvalho, em 2005 e já com 58 anos, que se mudasse para os Estados Unidos na função de correspondente.

Surpreendentemente, o rompimento com a grande mídia ampliou o seu alcance por forçá-lo a criar suas próprias plataformas para a divulgação online. Em 2002, na ocasião das eleições, fundou o observatório de imprensa “Mídia Sem Máscara” e nos anos seguintes, intensifica o seu ciberativismo político, via Twitter, Facebook, fanpage, boletim, canal no Youtube, um programa de rádio online

True outspoke e o *blogdoolavo*, além do jornal online *Brasil sem Medo* em 2019. Apenas pela presença virtual e a força da palavra, sem qualquer sofisticação técnica ou artística, chega a ter mais de um milhão de seguidores, o que faz dele um pioneiro do ciberativismo. Hoje em dia, muitos o imitam, por exemplo o IPCO com seu canal de vídeos, seguido por mais de 200.000 seguidores. Outro modelo, amplamente copiado por instituições de inspiração olavista, foi a criação de um sistema de cursos online. Desde a sua rejeição pela ciência, Olavo de Carvalho vinha tentando construindo a sua própria Academia; primeiro em institutos independentes (Instituto de Artes Liberais, Instituto Brasileiro de Humanidades), depois, como colaborador com notório saber, nas extensões da emergente universidade privada Faculdade da Cidade (depois Centro Universitário do Rio de Janeiro – UniverCidade) e da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Nestas instituições chega a oferecer, inclusive, cursos integrais com duração de dois anos, sempre na grande área de Filosofia e Humanidades. Realizou o plano, já influenciador online de grande alcance, quando em 2009 cria o “Curso Online de Filosofia” (COF), uma “fábrica de gênios” que visava à formação de uma nova geração superior de intelectuais (Cunha, 2019; Burgierman, 2019; Ribeiro, 2020). O COF providencia um catálogo de 585 aulas pagas e segundo informações oficiais chegou a “formar” mais de 80.000 alunos.

As guerras culturais pliniana e olaviana são parecidas. Ambos entendem que para combater a revolução se faz necessário enfrentar, antes de tudo, a “guerra psicológica” nas tendências e nas ideias, para prevenir que elas se institucionalizem. Concordam que apenas uma resposta à altura, a “guerra cultural”, possibilitaria a longo prazo novamente a dominação política (Oliveira, 2017 [1959]: 132; Carvalho, 1998b, p. 182). A única diferença é que para Olavo de Carvalho a reconquista do mundo para a igreja não seria um remédio

sustentável. Precisaria ser acompanhada pela vacina da tomada de consciência individual do ser humano, sintonizando-o novamente com os princípios primordiais, a “realidade universal”. Este processo seria de longo prazo, ocupando várias gerações, mas exigiria a criação e a liderança de uma nova casta espiritual e intelectual para mudar o referencial ideário na sociedade. Sob esta condição favorável, calcula como 30 anos o tempo necessário para transformar a “guerra cultural” pelas ideias em ganhos políticos (Carvalho, 1998b, p. 182).

Militância, por seu lado, não se cria da noite para o dia. Ela começa com círculos muito pequenos de intelectuais que, por anos nada fazem, senão discutir e discutir, analisando diariamente, com minúcia obsessiva, uma conjuntura política na qual não têm o mínimo poder de interferir. É do seu debate interminável que emergem, aos poucos, certas maneiras de pensar e falar que, consolidadas e simplificadas em esquemas repetitivos, se tornam espontaneamente a linguagem dos insatisfeitos em geral. Quando estes aceitam a linguagem do núcleo intelectual como expressão de suas queixas (por mais inadequada que essa linguagem seja objetivamente), é então que começa o adestramento da militância propriamente dita (Carvalho, 2010).

Como Olavo de Carvalho não estava integrado numa rede de influência que permitia o lobbying discreto das elites, tal como fazia a TFP e continua fazendo o IPCO, ele tinha que investir na criação desta elite. Contudo, a conjuntura política fortuita o faz abandonar esta cautela. Assim que Carvalho percebeu a virada à direita no contexto dos protestos de junho de 2013, ele convocou sua militância a agir.⁶ No caso da TFP e do posterior IPCO, que segue marcando

⁶ “Hangout” com Olavo de Carvalho, Jair Bolsonaro, Flávio Bolsonaro e Carlos Bolsonaro, 14 fev. 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=ZMpoOJ-NAzg&t=0s>.

presença nas ruas com as notórias caravanas, a mobilização era constante e não condicionada por um plano a longo prazo. Inclusive, tratou a militância com um pragmatismo inusitado para o pensamento pliniano que apesar do dogma *omnes dii gentium daemonia* (Salmo 95, 5) sugeriu a “aproveitar a cooperação” até de acatólicos (Oliveira, 2017 [1959], p. 114, 145). No caso de Olavo de Carvalho, foi uma mudança de estratégia, priorizando a militância. Sem dúvida, isto contribuiu substancialmente para a disseminação de suas ideias na opinião pública, antes estigmatizadas, embora nunca ausentes (Santos Jr., 2019). Com a eleição de Bolsonaro, evento tipificado por ele como “milagre” (no sentido literal), ele ganhou acesso repentino à mais alta classe política, passou a negligenciar as aulas do COF e se preocupou muito mais em influenciar o governo, algo que na retrospectiva ele mesmo julgou um fracasso⁷.

Comparando apenas a agenda política do tefepismo (veja, Zannotto, 2010, p. 95) e do olavismo, é possível constatar uma grande sobreposição, considerando os desafios diferentes em cada época. Décadas depois, Olavo de Carvalho continua se opondo veementemente à reforma agrária que, pela sua interpretação do princípio sagrado da propriedade, equivaleria a um roubo (Wink, 2023b). Inclusive, atribui ao Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), inimigo íntimo do tefepismo, qualidades de terrorismo internacional em conluio com o globalismo. Ambos olavistas e tefepistas ga-

⁷ Olavo de Carvalho sempre tentou relativizar a sua influência pessoal sobre a política do governo, alegando a escassez de contatos entre ele e a família Bolsonaro. De fato, há registro de “apenas” duas visitas de filhos de Bolsonaro a Olavo de Carvalho e um encontro com o pai na Embaixada do Brasil em Washington DC (17 mar. 2019). Virtualmente, o diálogo é de longa data, como mostram as sessões de debate por Skype (“Hangouts”) nos dias 14 fev. 2014 (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ZMpoOJ-NAzg>), 26 jul. 2015 (disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Rr6OdEhphAg>) e 21 mar. 2016 (disponível em https://www.youtube.com/watch?v=SAPjn_5gvMQ), acesso a todos em 12 jul. 2020. Entretanto, ele sempre concordou que “um grande escritor é como segundo governo”, citando Aleksandr Soljenitsin (Carvalho, 2018c).

bam da sua fascinação por armas e pelo direito à autodefesa – na ausência de um Estado corrompido ou para enfrentar o saque de um Estado ladrão – e se opõem ao desarmamento da população. Ambos denunciam o “abortismo” e a sistemática destruição da “família tradicional”, ao qual hoje se acrescenta a “ideologia de gênero”. Compartilham a convicção que o Marxismo cultural promove uma lavagem cerebral, seja pela televisão (Plínio), pelo cinema hollywoodiano (Olavo), ou pela moda – o primeiro obcecado com certa calça americana; o segundo fez as pazes com a vestimenta tradicional, apenas para invocar com o sapatênis (Carvalho, 2022). E, para finalizar, concordam que na raiz de todos os problemas está a modernização da igreja, especialmente após o Concílio Vaticano II (ambos são defensores explícitos do padre Marcel Lefebvre), mas todo o processo de depravação temporal e espiritual já começando na idade média pela perda de domínio da igreja frente ao estado.

Rugas entre irmãos

A denúncia de um supostamente hegemônico “Marxismo cultural” e a estratégia de subversão pelo “politicamente incorreto”, disseminadas por Olavo de Carvalho, teve ampla repercussão no mainstream da mídia brasileira que adotou o olavismo – nem sempre citando a fonte – para apimentar a sua oposição ao câmbio de governo de 2003 (Chaloub & Perlatto, 2015; Puglia, 2018, p. 40–54). Na mesma época, os círculos próximos ao IPCO, desde 1995 órfãos de um líder intelectual próprio e enfraquecidos pelo cisma institucional, subitamente viram seus temas voltando a ser manchete. Recuperados com a “saída do armário” da direita durante o primeiro governo Dilma Rousseff, também assumiram o discurso olavista, por exemplo, em *Psicose ambientalista* (2012) de Bertrand

de Orléans e Bragança (do grupo de fundadores da TFP) e *Por que o Brasil é um país atrasado?* (2017) de seu sobrinho, o atual deputado Luiz Philippe de Orléans e Bragança; aliás, vale lembrar que este último sempre defendeu Olavo publicamente e quase chegou a ser candidato à vice-presidência de Jair Bolsonaro.

Em contraste, a obra filosófica olaviana tem passado praticamente despercebida pelos discípulos mais influentes do Dr. Plínio, embora encontrem-se indícios que houve ampla recepção entre a geração mais nova. O desinteresse talvez seja pela familiaridade com as premissas e, ao mesmo tempo, pelo desconforto de dialogar com as veredas do seu raciocínio. Aprová-lo como polemista social e manter distância do seu pensamento filosófico, tal como fez a nota de pensar, tem a vantagem de não ter de problematizar as excrescências do “neotomismo à brasileira”, seja no pensamento olaviano ou pliniano. Pois estas também beiram os estreitos limites da doutrina eclesiástica e podem ser interpretados como erro. Isto é o que sugerem os estudos teológicos de dissidentes do tefepismo (Fedeli, 2001; Coelho, s/d; Fedeli & Schlithler, 2019; Guimarães, 2019) que há tempo denunciavam o sectarismo da TFP e a veneração herética do seu auto-declarado profeta. De certa forma, providenciaram a forma que será reciclada nas acusações contra Olavo de Carvalho. Uma crítica original, porém, é que o seu passado sufi tornaria Olavo de Carvalho um herético que, nas suas circunstâncias de escolha deliberada do mal, equivaleria a um pecado mortal. O ex-discípulo de Carvalho e posteriormente renegado, Carlos Velasco (2014 e 2017) colecionou e expôs toda uma documentação intrigante sobre esse período em várias plataformas online, incluindo cartas que comprovam a conversão de Carvalho – ou melhor Sidi Muhammad Ibrahim – para o islã.⁸ Po-

⁸ Um dos filhos de Carvalho, Muhammad ‘Isa, segue liderando uma unidade da tariqa “Alaviyya” em São Paulo (SILVA FILHO, 2012: 147) enquanto outro filho, Luiz Gonzaga de Car-

rém, este não é o problema principal. Quem o aceita como católico arrependido, como é a regra, continua encontrando o mesmo defeito nele como já anteriormente no profeta Plínio: a heresia gnóstica.

Por que se acusa estes lutadores antignósticos por excelência do próprio erro que tanto combatem? Vale a pena examinar com mais detalhe esta principal acusação, tanto por parte da dissidência pliniana como olaviana. Para um fiel tefepista que está à frente da inquisição antiolavista é a prepotência: Olavo de Carvalho teria chamado – contra-testemunho! – seu Mestre Antônio Donato de “santo”. A objeção parece algo pedante e vira comédia quando a acusação alega uma gravidade elevada por Olavo de Carvalho sempre ter rejeitado veementemente a ideia de Plínio Corrêa de Oliveira ser “santo” (Príncipe dos Cruzados, 2020), aparentemente outra história. Já que pelas fontes disponíveis nenhum dos dois está em processo de beatificação, equivale a uma discussão do sexo dos anjos. Também pouco substancial e menos interessante é a sua condenação do pensar independente: “É notório que Olavo separa a filosofia da teologia. Muitos alegam que seus erros teológicos são irrelevantes por causa disso, mas é preciso mostrar que tal erro é o racionalismo combatido há séculos pela Igreja e seus santos filósofos como S. Tomás e São Boaventura” (Príncipe dos Cruzados, 2017a). A preocupação parece pouco fundada, considerando a base tomista do pensamento olaviano e a sua proximidade com o pliniano, provavelmente ignoradas pelo crítico.

Entretanto, há denúncias de “heresia” que são de grande interesse, pois apontam corretamente para a linha tênue que separa o exotérico do esotérico. A principal, veiculada pelos representantes da Associação Cultural Montfort, dissidente da TFP, é sobre a busca

“gnóstica” do próprio caminho para a espiritualidade fora da doutrina. As réplicas de Carvalho (2001) revelam uma importante distinção que ajuda a entender a diferença na comparação com o pensamento pliniano: para Olavo de Carvalho a doutrina é um produto da história da religião e da instituição igreja, enquanto a “verdade” foi revelada diretamente por Deus e sempre está acessível pela espiritualidade cristã. Na réplica, aproveita para criticar a teoria – que ele chama de ideologia – da *Revolução e Contra-Revolução* porque teria reduzido erroneamente a contra-revolução apenas ao catolicismo doutrinário. Já que assim Olavo de Carvalho afirma a relativização da doutrina, é menos surpreendente que costumeiramente falte com respeito à instituição da igreja, especialmente no tocante à sua hierarquia eclesiástica, já fortemente criticada no *Jardim das Aflições*. Evidentemente, para os seus críticos, assim ele incorre em mais um pecado de heresia. Por outro lado, a descrença algo velada na infalibilidade dos Papas talvez seja justamente o que ele compartilha com Plínio Corrêa de Oliveira, como mencionado, um opositor feroz do Concílio Vaticano II. Também o aproxima ao IPCO que nas entrelinhas ataca o Papa Francisco com a mesma rigidez que Olavo de Carvalho.

Chama a atenção que quem acusa Olavo de Carvalho de heresia, o faz igualmente com o padre Paulo Ricardo, um pop star no mundo católico carismático tradicionalista e alguém altamente estimado por ambos Olavo de Carvalho e o IPCO – que, inclusive, chegou a batizá-lo de “Plínio de batina”.⁹ Segundo um *syllabus* detalhado de dissidência tefepista (Príncipe dos Cruzados, 2017b), igual a Olavo o padre Paulo Ricardo erraria por ser generoso na atribuição de santidade a pessoas merecedoras, eclético em relação às fontes

⁹ Frederico Viotti e Bertrand de Orléans e Bragança, entrevista com autor, São Paulo, 11 nov. 2020.

de espiritualidade e por exagerar o papel da mística. Considerando o mérito que os dois ganharam pela causa católica tradicionalista, a crítica parece pouco justificada e – possivelmente – afetada pela inveja. Inclusive, se poderia discutir se Olavo de Carvalho e Paulo Ricardo não representariam justamente a “radicalidade” que Plínio Corrêa de Oliveira sempre exigiu da TFP. Por outro lado, é inegável que o flanco aberto do tefepismo continua sendo o mesmo do olavismo: a suspeita, plausível embora mal aproveitada pela crítica, de ser uma seita com analogias a sociedades iniciáticas ou “idênticas à maçonaria” e seus ensinamentos secretos (Leão XIII, 1884). É difícil não reconhecer que a TFP, o IPCO e os Arautos do Evangelho têm em comum a característica de “uma elite religiosa esotérica” (Zucchi, 2018) – igual como a ciberseita olavista, vale acrescentar. Uma prova cabal seria a declaração do ex-secretário do Dr. Plínio e fundador dos Arautos, Monsenhor João Scognamiglio Clá Dias, que confessa – em terceira pessoa – sobre o misticismo tefepista:

Em certo momento, compreendeu ele [Monsenhor João] com toda a nitidez como o que a mística ensinava sobre o papel dos dons do Espírito Santo na santificação da alma se aplicava inteiramente ao que tinha ocasião de comprovar, no dia a dia, em Dr. Plínio. A partir desse instante, houve como que uma súbita mutação. A Teologia deixou de estar restrita ao campo teórico para se tornar viva e concreta, quase palpável, personificada num varão virtuoso. E seu verdadeiro livro de Teologia passou a ser Dr. Plínio” (Clá Dias, 2016, p. 23).

É interessante que esta experiência mística combina perfeitamente com o conhecido argumento de Olavo de Carvalho que a igreja teria perdido junto com a tradição primordial a dimensão eso-

térica. O problema seria, como ele explica no texto chave “As garras da esfinge”, que caminhos espirituais viáveis apenas existiriam sob a forma das presentes religiões. O problema seria apenas que estes levariam somente à “salvação” numa vida post mortem. Na vida presente, só organizações esotéricas permitiriam praticar a religiosidade além dos ritos exotéricos (Carvalho, 2016). O resultado seria um dilema:

O fiel católico que lesse René Guénon e acreditasse nele, vendo na perda da dimensão iniciática a raiz de todos os males do mundo moderno, era espremido contra a parede pela opção entre desistir de vez do esoterismo, contentando-se com o exoterismo cada vez mais reduzido a um moralismo exterior, e aceitando portanto ser cúmplice da degradação espiritual moderna, ou então buscar uma iniciação maçônica e ser excomungado, isto é, perder a filiação exotérica que, segundo o mesmo Guénon, era a condição *sine qua non* do ingresso no esoterismo.

Nos deveria fazer refletir o fato que, pela perspectiva doutrinária, os pensamentos pliniano e olaviano revelam semelhanças esotéricas, apesar das rusgas. De um ponto de vista de crítica social, o problema é menos a sua tendência gnóstica, mas a possibilidade que venham a preencher uma lacuna que a religião moderna já não pode oferecer. Poderíamos, inclusive, estender a discussão para além do catolicismo pós Concílio Vaticano II e pensar no movimento carismático do catolicismo e nas variantes pentecostais do protestantismo. A “Análise de conjuntura eclesial” da 60ª Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) adverte para o risco do crescimento de grupos “cujo imaginário religioso e perfil ideológico se prestam facilmente a ser manipulados por discursos mais fechados ao diálogo com o mundo” (CNBB, 2023: 38), men-

cionando, no decorrer do relatório, todos os grupos presentes neste capítulo e, em especial, os seguidores da herança de Plínio Corrêa de Oliveira e Olavo de Carvalho.

Conclusão

Como já foi amplamente demonstrado pela literatura especializada, Plínio Corrêa de Oliveira escolheu para si o papel de profeta secreto para falar a um círculo privilegiado da elite política e econômica. Aparentemente, a estratégia funcionou bem, pois até hoje seus discípulos dão à sua profecia o mesmo valor que à profecia de Simeão sobre o Menino Jesus (Oliveira, 2017 [1959], p. 7). Olavo de Carvalho olha para trás, e não para frente, mesmo assim oferece a chave para explicar o futuro como consequência previsível da depravação moderna. A principal diferença entre eles é a estratégica comunicativa: Olavo não dispunha de um púlpito aristocrático, portanto ele tinha de botar a boca no trombone e falar para as massas, usufruindo as novas possibilidades do meio cibernético e se posicionando como voz marginalizada.

Esta “verdade secreta” de Olavo de Carvalho, profetizada por meio de canais variados é – salvo alguns detalhes de firula teológica – a mesma que já salvou a Plínio Corrêa de Oliveira. Investigando as premissas, a matriz do pensamento pliniano e olaviano é infalivelmente a tradição neotomista. Ambos reabilitam o que entendem como conhecimento absoluto e universal, reprimido desde o início da modernidade: Plínio Corrêa de Oliveira numa “original” doutrina católica, Olavo de Carvalho pelo desvio da filosofia perene e de outras tradições religiosas esotéricas, antes de chegar à fé católica na sua variante medieval “pré-exotérica”. A diferença é apenas que assumem a dimensão da sua espiritualidade esotérica em grau menor ou

maior. O olavismo tem sua base na mesma concepção primordial da cristandade que o pensamento pliniano, só que volta ainda mais às suas raízes místicas. Vimos como o olavismo não só reproduz premissa, análise e conclusão do pensamento pliniano, como também concorda sobre os detalhes da argumentação que sustenta a tese.

Em ambos os casos, o argumento é defendido necessariamente de forma apodítica. Inclusive, os dois donos da verdade recorrem à mesma estratégia de defesa contra qualquer crítica: que o prerequisite para a crítica era a leitura das respectivas obras completas (no caso de Plínio, alegadamente 2.300 títulos publicados, veja Oliveira, 1985, p. 13, no caso de Olavo não só os livros, como milhares de páginas de notas das suas aulas). Se alguém cumprir o prerequisite, o que volta e meia acontece, objetavam no caso de Olavo que o melhor dos seus pensamentos ainda não tenha sido publicado, o que faria o ensino pessoal (Olavo de Carvalho usava o termo “convívio”, como no caso de Aristóteles e Platão) imprescindível – e impossível, após o seu falecimento. Há de se entender que seus segredos são agora de conhecimento exclusivo de um grupo privilegiado de discípulos de longa data, similar aos “ex-escravos” de Plínio que ainda estão vivos.

Por fim, ambos seguem a estratégia integrista da reconquista contra a secularização. Para os dois, esta reconquista tem de ser promovida por uma guerra pelas ideias, a longo prazo, com forte inspiração gramsciana. É difícil não ver que seguem meticulosamente a receita: ocupar posições na sociedade civil, influenciar a opinião pública, estabelecer uma nova hegemonia cultural. Mas apenas Olavo de Carvalho o assume abertamente, embora seja apenas pela condenação do “profeta da imbecilidade, o guia de hordas de imbecis para quem a verdade é a mentira e a mentira a verdade” (Carvalho, 1994a, p. 55).

Por que então o distanciamento mútuo? O tefepismo certa-

mente se lembra bem do passado “gnóstico” de Olavo, sendo este o argumento conveniente. Além disto, o considera imprevisível demais em suas opiniões e obviamente um concorrente; não apenas laico, como Plínio, mas na sua doutrinação, independente e de certa forma acima da igreja institucionalizada. Por isto é interessante requalificá-lo como “literato conservador”. Porém, diferente do que Carvalho pensa, isso não significa que os católicos conservadores não tenham adotado as ideias dele em massa (Carvalho, 2012).

Plínio Corrêa de Oliveira durante o pós-guerra e Olavo de Carvalho no mundo pós-1989 são agentes reacionários da mesma tradição integrista. Esta comparação pode contribuir para uma melhor compreensão da resiliência do pensamento direitista no Brasil. Ao se revisitar a tradição, fica claro como, apesar da competição e das rixas entre os vários ideólogos direitistas, muitos compartilham a mesma base do pensamento, e entre eles os dois principais líderes direitistas contemporâneos. A novidade é que, no caso de Olavo de Carvalho, este pensamento é disseminado não como doutrina, mas como “ciência única”, online e em linguagem popular. Ou seja, retornando à parábola bíblica no título deste capítulo: O vinho continua velho e é cada vez mais azedo, mas em vez de odres novos o olavismo o serve em copo descartável e com muito gelo.

Referências

ALENCAR JR., Moacir Pereira. O pensamento conservador de Plínio Corrêa de Oliveira e o governo Bolsonaro no Brasil: Paralelos e alinhamentos. In: ZANOTTO, Gizele; COWAN, Benjamin Arthur. (orgs.). *O pensamento de Plínio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP – Volume II*. Passo Fundo: Acervus, 2020. p. 143–180.

ANTOINE, Charles. *O integrismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

AZZI, Riolando. *Os Pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: EducaM, 2003.

BRAGANÇA, Bertrand de Orléans e. *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma religião ecológica, igualitária e anticristã*. São Paulo: IPCO, 2012.

BRAGANÇA, Luiz Philippe de Orléans e. *Por que o Brasil é um país atrasado?* Ribeirão Preto: Novo Conceito, 2017.

BURGIERMANN, Denis Russo. O que aprendi com Olavo. *Época*, 14 mar. 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/o-que-aprendi-com-olavo-23521309>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *O Influxo Ultramontano no Brasil: O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira*. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CARVALHO, Olavo de. O Mestre da Tradição contra o Reino da Deturpação. *Revista Planeta*, 107, agosto de 1981. p. 14–17.

CARVALHO, Olavo de. *Astrologia e Religião*. São Paulo: Nova Stella, 1982.

CARVALHO, Olavo de. *Fronteiras da Tradição*. São Paulo: Nova Stella, 1987.

CARVALHO, Olavo de. *A Nova Era e a revolução cultural: Fritjof Capra & Antonio Gramsci*. Rio de Janeiro: Instituto de Artes Liberais & Stella Caymmi, 1994.

CARVALHO, Olavo de. *Aristóteles em Nova Perspectiva: Introdução à teoria dos quatro discursos*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996a.

CARVALHO, Olavo de. *O Imbecil coletivo: Actualidades Inculturais Brasileiras*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade Editora, 1996b.

CARVALHO, Olavo de. “Fórmula da minha composição ideológica”. 1998a. *Olavo de Carvalho Website Oficial*. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/textos/compideo.htm>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. *O imbecil coletivo II*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1998b.

CARVALHO, Olavo de. A unidade de sujeito e objeto. *Seminário de Filosofia*, 15 jul. 1999. Disponível em: <http://olavodecarvalho.org/a-unidade-de-sujeito-e-objeto>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Um acerto de contas com a astrologia. Entrevista a Roberta Tórtora. *Porto do Céu*, Recife, junho de 2000. Disponível em <https://olavodecarvalho.org/um-acerto-de-contas-com-a-astrologia>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Fé, ciência e ideologia: o fundo da questão Fedeli. 18 jul. 2001. *Olavo de Carvalho Website Oficial*. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/fe-ciencia-e-ideologia-o-fundo-da-questao-fedeli>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Do Marxismo Cultural. *O Globo*, 8 jun. 2002b. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/do-marxismo-cultural>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Confissões de um brontossauro. *Olavo de Carvalho Website Oficial*, <http://www.olavodecarvalho.org>, 24 out. 2003. Disponível em <https://copy-paste.blogspot.com/2003/09/confisses-de-um-brontossauro-o-destino.html>, acesso em 02/06/2020. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. O filósofo-mirim. *Olavo de Carvalho Website Oficial*, <http://www.olavodecarvalho.org>, 26 fev. 2004a. Disponível em <http://archive.vn/elJIX>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Lula planetário. *O Globo*, 3 jan. 2004b. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/lula-planetario>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. O segredo da invasão islâmica. *Diário do Comércio*, 12 mar. 2007a. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/o-segredo-da-invasao-islamica>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. O Ocidente islamizado. *Diário do Comércio*, 5 mar. 2007b. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/o-ocidente-islamizado>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. What Is a Miracle? *VoegelinView*, 25 jan. 2009. Disponível em: <https://voegelinview.com/what-is-a-miracle>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. A falta que a militância faz. *Diário do Comércio*

cio, 5 jul. 2010. Disponível em: <http://www.olavodecarvalho.org/a-falta-que-a-miliancia-faz>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Má conselheira. *Diário do Comércio*, 30 maio 2011. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/ma-conselheira>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de; DUGIN, Alexandre Dugin. *Os EUA e a Nova Ordem Mundial*. Campinas: Vide, 2012.

CARVALHO, Olavo de. Demolindo Otávio de Ramalho. *Mídia Sem Máscara*, 4 maio 2012. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/demolindo-otavio-de-ramalho>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Informo aos interessados que jamais prestei um vestibular. *Facebook*, 5 nov. 2013a. Disponível em: <https://www.facebook.com/olavo.decarvalho/posts/410151960117307192>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. *O mínimo que você precisa saber para não ser um idiota*. Rio de Janeiro: Record, 2013b.

CARVALHO, Olavo de. *O Jardim das Aflições: De Epicuro à ressurreição de César – ensaio sobre o materialismo e a religião civil*. Campinas: Vide, 2015 [1995].

CARVALHO, Olavo de. Para consertar o Brasil é preciso consertar duas coisas primeiro: a Igreja Católica e a Maçonaria. *Twitter Olavo de Carvalho*, 11 abr. 2015a. Disponível em: <https://twitter.com/OdeCarvalho/status/586954805362429952>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Igreja, humildade e futilidade. Notas das redes sociais reunidas, 25 maio 2015b. Disponível em: <https://olavodecarvalhofb.wordpress.com/tag/igreja-catolica>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Dr. Plínio. Notas das redes sociais reunidas, 7 jun. 2015c. Disponível em: <https://olavodecarvalhofb.wordpress.com/2015/06/07/dr-plinio>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Em pleno surto de deslumbramento pela escola tradicionalista de Guénon e Schuon. *Facebook*, 24 jan. 2015d. Disponível em: <https://www.facebook.com/carvalho.olavo/photos/em-pleno-surto-de-deslumbramento-pela-escola-tradicionalista-de-gu%C3%A9non-e-schuon-/438251306326949>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Merquior para idiotas. *Diário do Comércio*,

21 ago. 2015e. Disponível em: <https://olavodecarvalho.org/merquior-para-idiotas>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. As garras da Esfinge: René Guénon e a islamização do Ocidente. *Verbum* 1, no. 1–2 (julho–outubro de 2016). Disponível em: <http://old.olavodecarvalho.org/semana/julhoverbum.html>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. O milagre de Fátima. Notas das redes sociais reunidas, 14 maio 2017. Disponível em: <https://olavodecarvalhofb.wordpress.com/2017/05/14/o-milagre-de-fatima>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Sto. Tomás, a vaca voadora e nós. *Blog sapientiam autem non vincit militia*, 30 ago. 2018a. Disponível em: <https://blogdoolavo.com/tag/escolastica>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. A raiz do problema. 29 jun. 2018b. Disponível em: <https://olavodecarvalhofb.wordpress.com/2018/06/30/29-6-2018>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Um grande escritor é como segundo governo. *Facebook*, 03 nov. 2018c. Disponível em: <https://www.facebook.com/carvalho.olavo/posts/1158608520957887>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Sob a máscara: as polêmicas de Orlando “Fedelho” & Fernando “Chilique” contra Olavo de Carvalho. [s.n.]: [s.l.], 2019. Disponível em: <https://pdfcoffee.com>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Uma distinção fundamental. *Facebook*, 14 set. 2020. Disponível em: <https://facebook.com/carvalho.olavo/posts/1741212239364176>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CARVALHO, Olavo de. Na viagem da Flórida para Richmond. *Twitter*, 6 jan. 2022. Disponível em: <https://x.com/opropriolavo/status/1478873854126739459>. Acesso em: 12 jul. 2024.

CHALOUB, Jorge; PERLATTO, Fernando. A Nova Direita Brasileira: Ideias, Retórica e Prática. *Política. Insight Inteligência*, 19, no. 72 (janeiro a março de 2016). p. 24–41.

CLÁ DIAS, João Scognamiglio. *O dom de sabedoria na mente, vida e obra de Plínio Corrêa de Oliveira*. Volume 1 – inocência, o início da sabedoria. São Paulo: Lúmen Católica, 2016.

CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Os grandes desa-

fios da sociedade brasileira. Uma análise de conjuntura, 2023. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/analisedeconjuntura>. Acesso em: 12 jul. 2024.

COELHO, Felipe. Gnosticismo e Modernismo em Eric Voegelin. Medium, s/d. Disponível em: <https://medium.com/@marinermars71/gnosticismo-e-modernismo-em-eric-voegelin-por-felipe-coelho-914d42911abd>. Acesso em: 2 set. 2021.

COWAN, Benjamin A. *Securing Sex: Morality and Repression in the Making of Cold War Brazil*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016.

COWAN, Benjamin A. *Moral Majorities across the Americas: Brazil, United States, and the Creation of the Religious Right*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2021.

CUNHA, Martim Vasques da. *A tirania dos especialistas: Desde a revolta das elites do PT até a revolta do subsolo de Olavo de Carvalho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

FARIAS BRITO, Raymundo. *A base física do espírito*. Brasília: Senado Federal, 2006 [1912].

FEDELI, Orlando. A Gnose ‘Tradicionalista’ de René Guénon e Olavo de Carvalho. *Associação Cultural Monfort*, 2 jul. 2001. Disponível em: <http://www.monfort.org.br/bra/cadernos/religiao/guenon>. Acesso em: 12 jul. 2024.

FEDELI, Orlando; Schlithler, Fernando. *Sob a Máscara – as Polêmicas de Orlando Fedeli e Fernando Schlithler Contra Olavo de Carvalho*. São Paulo: Flos Carmeli, 2019.

GAMA, Víctor Almeida. Direitas católicas no Brasil: um projeto de longa duração. *Nexo Jornal*, 6 mar. 2024. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/opiniaio/2024/03/06/direitas-catolicas-no-brasil-um-projeto-de-longa-duracao>. Acesso em: 12 jul. 2024a.

GAMA, Víctor Almeida. “OS ARDIS DA SEITA COMUNISTA”: a construção das representações religiosas no anticomunismo da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). 2024. 1 vol. (Doutor em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024b.

GUERCIO, Gelsomino Del. “A fumaça de Satanás entrou na Igreja”:

o que o Papa quis dizer com isso? Aleteia, 8 jun. 2018. Disponível em: <https://pt.aleteia.org/2018/06/08/a-fumaca-de-satanas-entrou-na-igreja-o-que-o-papa-quis-dizer-com-isso>. Acesso em: 12 jul. 2024.

GUIMARÃES, João Pedro Sabino [pseudônimo]. A derradeira análise de Olavo de Carvalho, para nunca ter de lê-lo [em três partes]. *Época*, 28 mar. 2019, 4 apr. 2019, 11 apr. 2019. Disponível em: <https://epoca.globo.com/a-derradeira-analise-da-obra-de-olavo-de-carvalho-para-nunca-ter-de-le-lo-23556545>. Acesso em: 12 jul. 2024.

HUGON, Édouard. *Os princípios da filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Trad. Odilon Moura. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998 [1914].

HUSSNE, Arthur. Olavismo e bolsonarismo. *Revista Rosa*, vol. 1, no. 1, 3 mar. 2020. Disponível em: <http://revistarosa.com/1/olavismo-e-bolsonarismo>. Acesso em: 12 jul. 2024.

IPCO – Instituto Plínio Corrêa de Oliveira. Nota de pesar pelo falecimento do Prof. Olavo de Carvalho, 26 jan. 2022. Disponível em: <https://www.ipco.org.br/nota-de-pesar-pelo-falecimento-do-prof-olavo-de-carvalho>. Acesso em: 12 jul. 2024.

INTROVIGNE, Massimo. *Una Bataglia nella notte*. Plínio Corrêa de Oliveira e la crise del secolo XX nella Chiesa. Milano, Sugarco Edizioni, 2008.

JAIME, Jorge. A volta de Ladusâns a sua Letônia, hoje, livre. *Tribuna da Imprensa*, 18 set. 1991.

LEÃO XIII. Carta encíclica *Humanum Genus*: Sobre a Maçonaria. Disponível em: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18840420_humanum-genus.html. Acesso em: 12 jul. 2024.

LØLAND, Ole Jakob. The Political Conditions and Theological Foundations of the New Christian Right in Brazil. *Iberoamericana: Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies* 49 (1), 2020. p. 63–73.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916–1985)*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989 [1986].

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX*: Plínio Corrêa de Oliveira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de Fátima, numa visão de conjunto. *Catoli-*

cismo, no. 197, maio de 1967. Disponível em: https://www.pliniocorreadeoliveira.info/1967_197_CAT_Fatima_numa_visao_de_conjunto.htm. Acesso em: 12 jul. 2024.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Guerreiros da Virgem*: A Réplique da Autenticidade. A TFP sem Segredos. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1985.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Plínio Corrêa de Oliveira Auto-Retrato Filosófico. *Catolicismo*, no. 550, out. 1996.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Revolução e contra-revolução*. São Paulo: Artpress, 2017 [1959].

PEDRIALI, José Antônio. *Guerreiros da virgem*: a vida secreta na TFP. São Paulo: EMW, 1985.

PRÍNCIPE DOS CRUZADOS, o [pseudónimo]. Syllabus Olavo de Carvalho, 2017a. Disponível em: <http://www.oprincipedoscruzados.com.br/2017/07/o-falsa-direita-olavo-de-carvalho-ma.html>. Acesso em: 12 jul. 2024.

PRÍNCIPE DOS CRUZADOS, o [pseudónimo]. Syllabus Pe. Paulo Ricardo, 2017b. Disponível em: <http://www.oprincipedoscruzados.com.br/2017/07/syllabus-pepaulo-ricardo-abencoando.html>. Acesso em: 12 jul. 2024.

PRÍNCIPE DOS CRUZADOS, o [pseudónimo]. Syllabus Donato, 2020. Disponível em: <http://www.oprincipedoscruzados.com.br/2020/08/syllabus-donato-pai-dos-centros-tido.html>. Acesso em: 12 jul. 2024.

POWER, Margaret. Transnational, Conservative, Catholic, and Anti-Communist: Tradition, Family, and Property (TFP). In: DURHAM, Martin; POWER, Margaret Power (orgs.). *New Perspectives on the Transnational Right*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. p. 85–105.

PUGLIA, Leonardo. Gramsci e os Intelectuais de Direita no Brasil Contemporâneo. *Teoria e Cultura*, vol. 13, no. 12 (dezembro 2018). p. 40–54.

PUGLIA, Leonardo. *Reação Conectada*: As Direitas Brasileiras em Perspectiva Histórica. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2023.

RIBEIRO, Josué. *Verdades e Crenças*: Um Contraponto a Olavo de Carvalho. São Paulo: Arte Impressa Editora, 2020.

SANTOS JR., Marcelo Alvis dos. #vaipracuba: A gênese das redes de direita no facebook. Curitiba: Appris, 2019.

SEDGWICK, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press, 2004.

SEDGWICK, Mark. Sufism in Latin America: A Preliminary Survey. Melancolia: *Revista de Historia del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR* 3, novembro de 2018: p. 4–34.

SEDGWICK, Mark. Traditionalism in Brazil: Sufism, Ta'i Chi, and Olavo de Carvalho. *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, vol. 21, no. 2, jun. 2021. p. 159–184.

SILVA FILHO, Mário Alves da. *A Mística Islâmica em terre brasilis: o Sufismo e as Ordens Sufis em São Paulo*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC-SP, 2012.

TEITELBAUM, Benjamin R. *War for Eternity: The Return of Traditionalism and the Rise of the Populist Right*. London: Penguin, 2020.

TFP – Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade. *Um homem, uma obra, uma gesta: homenagem das TFPs a Plínio Corrêa de Oliveira*. São Paulo: Edições Brasil de Amanhã, 1989.

VALADARES, Paulo. *A presença oculta: genealogia, identidade e cultura Cristã-nova brasileira nos séculos XIX–XX*. Fortaleza: Fundação Ana Lima, 2007.

VELASCO, Carlos. O processo que o Sr. Olavo de Carvalho, ou Sidi Muhammad, deseja esconder do público. *Blog Prometheo Liberto*, 28 fev. 2014. Disponível em: <http://libertoprometheo.blogspot.com/2014/02/o-processo-que-o-sr-olavo-de-carvalho.html>.

Velasco, Carlos 2017. “Aduando o Jardim das Aflições: Olavo de Carvalho, um caso de Polícia?” <https://ojardimdasaflicoes.wordpress.com>. Acesso em: 12 jul. 2024.

WINK, Georg. Olavo de Carvalho. In: SZWAKO, José.; RATTON, José Luiz. (orgs.). *Dicionário dos negacionismos no Brasil*. Recife: CEPE, 2022. p. 227-229

WINK, Georg. *Conservadorismo à brasileira*. Belo Horizonte: Emcomum, 2023a.

WINK, Georg. *Angels at the Top, Rocks at the Bottom*: Naturalized Inequality in Brazilian Conservative Thought. *Social Sciences*, vol. 12, no. 692, 2023b. 15 p.

WINK, Georg. *The Heralds of the Gospel*: Centenary Catholic Antimodernism as New Right Ideology and Lifestyle Practice in Brazil. *Journal of Political Ideologies*, vol. 29, no. 3, 2024 [no prelo].

ZANOTTO, Gizele. Ortodoxias, heterodoxias: Os tênues limites da religiosidade católica na TFP. In: ISAIA, Artur Cesar. (org.). *Crenças, sacralidades e religiosidades*. Florianópolis: Insular, 2009. p. 103–122.

ZANOTTO, Gizele. Normatizações, controle e disciplina: a TFP enquanto instituição total (1960–1995). *História*, vol. 29, no. 2, dez. 2010. p. 206–220.

ZANOTTO, Gizele. O integrismo tefepista da segunda metade do século XX. *Revista Reflexão*, Campinas, no. 48, 2023. p. 1–17.

ZUCCHI, Alberto. Será que as garras da Esfinge fizeram mais uma vítima? *Associação Cultural Montfort*, 2018. Disponível em: https://www.montfort.org.br/bra/veritas/religiao/professor_donato/#01-Intro. Acesso em: 12 jul. 2024.

II

Para além das direitas e dos conservadorismos:

o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira

MARCOS PAULO DOS REIS QUADROS¹

O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira inegavelmente se concretiza e é confundido com a *magnum opus* de sua vida, a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). Fundada em 1960, a TFP, a julgar pela atividade religiosa, cultural e política que desde então desenvolveu, jamais parece ter se distanciado dos princípios que animavam a cosmovisão de seu principal idealizador.

Tal *Weltanschauung*, em suma, esteve fundada na disposição de salvaguardar o catolicismo tradicional/ortodoxo, com todo o arcabouço teológico, ritualístico, estético, axiológico, institucional e político que historicamente lhe conferiu guarida e sentido. Isso reclamaria a promoção de uma acepção sacral, aristocrática e marcial da vida, sem a qual a reconstrução daquele *modus vivendi* do cristianismo medieval que a modernidade fulminou tornar-se-ia impossível.

¹ Pró-reitor de Graduação do Centro Universitário Estácio/Belo Horizonte (MG). E-mail: marcos.quadros@estacio.br.

A síntese acima proposta, ainda que elástica e genérica, nos permite supor a existência de algumas ideias-força (também em termos genéricos) que Oliveira e a TFP necessariamente assumiriam em sua empresa de proselitismo. Assim, no campo religioso, estaria a contraposição ao progressismo e ao espírito do Concílio Vaticano II, urgindo restaurar-se a Igreja de liturgia tridentina, alheia ao ecumenismo, entendida como depositária exclusiva do legado de Pedro e de Cristo, fiel aos dogmas, mariana, papista, solar e oposta à ênfase na piedade típica da Igreja lunar da atualidade. Culturalmente, advogaria um apreço pelas hierarquias, pelas tradições multisseculares, pela ordem tradicional e pelo que é “clássico”, um espírito cruzado, de soldado que carrega o rosário em uma mão e a espada n’outra. Na esfera política, por fim, emerge propriamente a sede pela restituição da cristandade e das instituições que a acompanhavam, o que encerra a prevalência da Cidade de Deus sobre a Cidade dos homens (para lembrarmos dos conceitos de Agostinho de Hipona), uma lealdade normativa ao Vigário de Roma – tido como núcleo de irradiação do Império missionário que transcende as conveniências políticas locais, mas resguarda o comunitarismo e a autonomia de corporações orgânicas – e um pendor monárquico/nobiliárquico, intrinsecamente incompatível com o igualitarismo, com a democracia de massas, com o liberalismo e, sobretudo, com o marxismo e suas variantes.

Diante deste quadro, no século XXI para muitos soaria razoável inserir Oliveira e a TFP no rol daqueles que compõem o universo ideológico das direitas, no interior do qual se poderia vislumbrar correntes tão distintas quanto conservadores e reacionários, nacional-revolucionários e democrata-cristãos, militantes da *nouvelle droite*/populistas antissistema e, em uma classificação ainda menos exigente, liberais clássico-lockeanos e randianos.

Este parece ser, com efeito, o paradigma que norteia parte da literatura acadêmica dedicada ao exame da TFP e de seu líder, pelo menos no Brasil. Assim, por exemplo, afirma-se que, “ao longo de sua vida, Oliveira sempre frisou que era um conservador” (Foresti, 2017, p. 316), ou, fazendo-se referência a “uma visão aristocrática e conservadora, tão cara a Plínio” (Santos Júnior, 2008, p. 15), anuncia-se intuítos de pesquisa: “relacionaremos o pensamento do fundador da associação com a corrente conservadora e caracterizaremos a TFP como representante da ideologia de direita” (Altoé, 2006, p. 10). A TFP seria uma “organização católica integrista de extrema-direita” (Santos, 1991, p. 68) e mesmo, já com flagrante imprecisão, uma “notória agremiação de ultra direita (*sic*), segundo consta afiliada à Opus Dei” (Almeida, 2011, p. 13)².

Haveria fundamentação fática ou teórica para referendar semelhantes diagnósticos? Em face desta inquietação, o presente capítulo almejará fornecer subsídios para se verificar a (in)viabilidade de uma efetiva associação entre o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira e os plurivalentes conceitos de “direita” e “conservadorismo”. Se pode, para o *doxa*, restar evidente que a obra do fundador da TFP encerraria ampla aderência aos valores políticos defendidos pelas direitas (das quais um dos ramos é o conservadorismo), ponderaremos que essa ligação precisa ser examinada com maior rigor.

Logo, lança-se mão de conceitos como “revolução negativa” (Quinton, 1976) e tradicionalismo para aventar que o pensamento de Oliveira estaria alicerçado em elementos pré-políticos, possuindo

² Não estamos a formular rasa crítica: busca-se atingir alguma de precisão científica. Frisando que, à primeira vista, tenderia a ser natural conceder o rótulo de direitista ou conservador a Oliveira (e, por extensão, a TFP), o autor destas linhas, não obstante, aqui revisará um juízo que ele próprio forjou, em trabalho publicado em 2013, no qual consta, por exemplo, que Oliveira esteve “encampando desde cedo uma posição francamente conservadora na esfera política” (Quadros, 2013: 197).

um cariz essencialmente apartado da modernidade que impediria sua categorização a partir de primas que têm como lastro os estalões contemporâneos de aferição. Para tanto, analisaremos excertos de duas das obras centrais de Oliveira (*Revolução e Contrarrevolução e Nobreza e Elites Tradicionais Análogas*), cotejando-os com os conceitos acima citados.

*Sobre direitas, conservadorismos e tradicionalismos:
uma brevíssima digressão*

O mercedamente famoso trabalho do cientista político Norberto Bobbio consta como base quase consensual quando se está a abordar o tema dos significados políticos contidos nos conceitos “direita” e “esquerda”. Por meio de uma leitura simultaneamente abrangente e precisa, Bobbio erigiu marcos bastante alentadores para diferenciar uma vertente ideológica da outra, ainda que ciente do intrincado circuito de sutilezas e variações que se fazem notar entre e no interior de cada um dos polos da díade.

Sob a ótica de Bobbio, enquanto as esquerdas tomariam para si as bandeiras da “igualdade” e da “emancipação”, às direitas caberia a defesa da “hierarquia” e da “tradição” (Bobbio, 1995). Se “igualdade” pressupõe promover políticas públicas ativas de forja de direitos antes inexistentes para fomentar a equidade social, e “emancipação” conduz ao princípio de que as pessoas devem buscar o progresso e a superação do desenho sociopolítico reinante, o motriz “hierarquia” leva a respeitar as desigualdades naturais desde sempre instaladas, necessárias que seriam à saúde do corpo social conforme demonstrado por imemorial experiência, enquanto preservar a “tradição” sinaliza para o apeço pela ordem plantada por gerações de antepas-

sados e para a aversão ao revolucionarismo que intenta introduzir métodos de engenharia social anunciadores de futuras tiranias.

Uma vez que o objetivo da presente seção é tão somente trazer à luz conceitos gerais de modo muito sucinto, acrescentaríamos apenas uma outra baliza, proposta por Nogueira Pinto (1996): “otimismo antropológico” *versus* “pessimismo antropológico”. À esquerda, vigoraria a velha máxima de Rousseau, segundo a qual o Homem é bom por natureza, sendo a sociedade e suas convenções as responsáveis pela corrupção daquilo que nasceu para o bem. Ao governo, cabe, um tanto paradoxalmente, o papel de agente, de feitor de políticas capazes de apressar a criação de um novo mundo condizente com a perfeição em potencial. Já as direitas, menos otimistas e não tão distantes de algum hobbesianismo, creriam que o Homem é irremediavelmente imperfeito e inclinado ao erro, o que demandaria um governo desprovido de grande voluntarismo que deveria deter-se no trabalho impor sanções a fim de coibir as paixões e a anomia sempre latente.

Os conservadorismos obviamente pertencem às linhagens direitistas. Se empregamos o termo no plural, tomando por válida a admoestação de Pereira Coutinho (2014), é porque também julgamos que há muitos modos de ser conservador, inexistindo uma ortodoxia teórica ou ideológica capaz de materializar um *codex* canônico de crenças “legitimamente” conservadoras. Ao contrário do marxismo (as obras de Marx e de continuadores como Lênin se prestam a expor o ideário de sorte que a adesão se torna condição imprescindível para tornar-se um “verdadeiro” socialista ortodoxo) ou do liberalismo (Locke e continuadores como Mises adquirem o mesmo grau de reconhecimento), o conservadorismo, desde Edmund Burke, foi apropriado de modos tão múltiplos que não raro beiraram a incompatibilidade, haja vista que a leveza de um Michael Oakeshott

é, por exemplo, considerada tão conservadora quanto a certa higidez de um Miguel Ayuso.

Ainda assim, como veremos adiante, algumas das ideias que determinados contemporâneos associam ao conservadorismo adequar-se-iam melhor em outras categorias. Vale lembrar dos “Dez Princípios Conservadores”, texto no qual Russel Kirk não se evade de elencar os seguintes itens, que obteriam o mínimo beneplácito (pelo menos entre os conservadores anglo-saxões): crença em uma ordem moral duradoura, aderência aos costumes enraizados, respeito ao legado do passado e evasão da inovação abrupta e prepotente, prudência/moderação política, consciência da variedade inerente à sociedade, reconhecimento da imperfeição humana, liberdade e propriedade estão intimamente relacionadas, valorização das comunidades em detrimento do coletivismo de iniciativa estatal, necessidade de impor limites às paixões dos Homens, oposição ao “progresso místico”, preferindo antes as mudanças graduais, testadas, céticas (Kirk, 2014).

Mister se faz acrescentarmos que o conservadorismo teve gênese na modernidade, reagindo a um evento lapidar dessa mesma modernidade: a revolução francesa. A reação burkeana deplora o fenômeno jacobino *stricto sensu*, consentindo, entretanto, com as linhas gerais da moderna sociedade ocidental. Trata-se de um inconformismo diante da intemperividade dos “*literary caballers and intriguing philosophers*” (Burke, 2014, p. 33), vistos como arautos de uma abstração política divorciada do realismo, não de um estranhamento irreconciliável com o modo de vida moderno e suas instituições, como a democracia parlamentar, o livre mercado, a garantia dos direitos individuais, o constitucionalismo e o Estado laico, todos defendidos por Burke e pelos conservadores em geral.

Eis o motivo pelo qual esse conservadorismo muitíssimo distinto é de outras históricas correntes de pensamento, as quais, não obstante, por vezes são inseridas no mesmo amálgama conservador. É assim que ideias ventiladas por autores como Julius Evola, De Bonald, De Maistre e Donoso Cortés (e também Plínio Corrêa de Oliveira) são comumente reconhecidas como conservadoras, ou, no máximo, “reacionárias”.

Vincent (1995) argumenta que uma das vertentes do conservadorismo seria a “ideologia aristocrática”, que reage ao fim dos valores da sociedade tradicional e de seus aparelhos sociais e políticos, espousando uma tendência à nostalgia ou ao passadismo. Mas nos valeremos do termo “tradicionalismo”³, aqui entendido como uma espécie de ida às essências do “reacionarismo” ou da “ideologia aristocrática”, deles diferindo à medida que não se esgota na mera reação ou na nostalgia lamurienta de cariz elitista, formulando, pelo contrário, visões propositivas e antissistêmicas de uma ordem ideal que uma vez teria existido.

Trata-se, no campo político, de decidida aversão às transformações sociais contemporâneas, mas sem se limitar à antipatia passiva ou à contestação intelectual: transforma-se o tradicionalismo em atitude radical de regresso, no sentido pleno evocado pela etimologia da palavra “radical” (raíz). O foco não é frear as transformações promovidas pelo progressismo e pelo *aggiornamento*, temperando-as à moda do conservadorismo anglo-saxão. Não se trata de preservar o *status quo* nem de simplesmente reagir aos centos de mudança, como faz o reacionarismo. Almeja o tradicionalismo reconduzir a ordem política para um estágio anterior, para uma fase na qual a mesma da transformação sequer havia sido semeada, negando tudo o

³ Parte das ideias acerca deste tema em particular, revisadas e atualizadas, foram retiradas da tese de doutorado defendida pelo autor (Quadros, 2015: 39-44).

que surgiu na modernidade. Em suma, na feliz expressão de Antony Quinton (1976), o objetivo é desencadear uma “revolução negativa”.

Logo, o tradicionalismo não representa sequer a contrarrevolução, mas o *contrário* de uma revolução. Não é uma reação à revolução, mas sua negação total. Em outros termos, o tradicionalismo aqui aludido ambiciona deslegitimar os sistemas políticos baseados no sufrágio universal, no secularismo e na igualdade, restaurando os anteriores instrumentos de governo e os valores socio-culturais que os escoltavam, tendo a religião papel de grande destaque.

A mentalidade ora referida é essencial e inflexivelmente anti-moderna, mas – o que é importantíssimo – pertence a uma mundividência que é pré-moderna. Não é um feitiço produzido pela modernidade que acaba por voltar-se contra ela própria; é algo que vem, pelos princípios que alude e nos quais finca raízes e pertencimentos, de fora dela. Se insurge contra o *ethos* mesmo da modernidade, sendo antissistêmica e sem concessões a batalha que abraça. Seu mundo não é o que hoje temos. Aquele que Aleksandr Dugin classifica como “conservadorismo fundamental” (novamente no sentido etimológico da palavra “fundamental”), portanto, “nega o vetor fundamental do progresso histórico” e “*per se* se opõe ao tempo” (Dugin, 2013, p. 131), diferenciando-se do conservadorismo clássico e das direitas que operam nos sistemas políticos contemporâneos⁴.

Negando-se à genuflexão diante da passagem do tempo e da conformação social existente, o tradicionalismo alimenta concepções claramente idealistas, imaginativas e ordenadoras, em quase tudo opostas ao realismo e à atitude de desconfiança diante das abstrações políticas que caracteriza os conservadorismos desde Burke.

⁴ O que obviamente compreende aqueles partidos e movimentos que muito imprecisamente e com viés jornalístico tende-se a rotular como pertencentes à “extrema-direita” nos dias que correm.

Embora preze as tradições e a hierarquia – valores que Bobbio creditou às direitas – exige mais do que isso: volta-se a reconstruir tradições e hierarquias que apenas reflexos muito pálidos deixaram no tempo presente. Há uma mística de combate, um algo da esperança que inspira os eleitos, os anunciadores de um novo tempo, os avatares que aterrorizam o erro, a apostasia, o pecado, o mal. Tudo o que é moderno é visto como degenerado, escatológico.

Adquirindo um *status* quase providencial e redentor, a política tradicionalista é a política “da fé” tão criticada pelo conservadorismo cético de Oakeshott (2019), afastada da prudência burkeana e norteada pela reintrodução da “idade de ouro” que outrora iluminou o mundo (ou o Ocidente, em particular).

De acordo com Charles Maurras, o medievo foi o período no qual “a velha França professou este catolicismo tradicional”, que baseado no “sentimento cristão e na disciplina recebida do mundo grego e romano, traz com ele a ordem natural da humanidade” (Maurras, 2008, p. 4 – tradução nossa). O instrumento necessário para suprimir a modernidade errática não seria exatamente a contrarrevolução: “o restabelecimento da Monarquia, a que se dá o nome de contrarrevolução, não será de forma alguma uma revolução contrária, mas o contrário da revolução” (Maistre, 1989, p. 201, tradução nossa).

Surge então a ideia de que comunismo e liberalismo são igualmente detestáveis, conforme observa Nisbet a respeito dos pressupostos alimentados por esta corrente: “o capitalismo e seus plutocratas são tão culpados pela destruição da sociedade tradicional como os democratas radicais e os socialistas” (Nisbet, 1987, p. 113). Como nós, Nisbet parece discordar da postulação de Vincent, segundo a qual a vertente que estamos a analisar (em suas palavras, a “ideologia aristocrática”) seria uma variação do conservadorismo:

Para esses (os *founding fathers* do conservadorismo), a religião era, acima de tudo, pública e institucional, algo a que eram devidas lealdade e consideração apropriada – um pilar valioso para o Estado e para a sociedade, mas não uma doutrina profunda e convincente, e muito menos uma experiência total (Nisbet, 1987, p. 116).

Ora, para Plínio Corrêa de Oliveira, como veremos adiante, a religião é justamente uma “experiência total”, e sua condenação simultânea ao liberalismo e ao comunismo tem lastro nisso antes de tudo. Quando o catolicismo tradicional deixou de reinar, a perdição teria se instalado.

Não é de todo diferente o caso de intelectuais como Julius Evola, um dos expoentes mais conhecidos do tradicionalismo. Evola tornou-se emblemático crítico ao substrato mesmo modernidade. Em uma de suas obras – não por acaso intitulada *Revolta Contra o Mundo Moderno* –, o pensador italiano sustenta que “as primeiras forças da decadência no sentido anti-tradicional começaram a manifestar-se de maneira palpável logo entre os séculos VIII e VI A.C.” (Evola, 2010, p. 12). A “decadência”, portanto, remonta a tempos muito mais distantes⁵.

Assim, a modernidade deveria ser sucedida, em um processo de refluxo, pela civilização alicerçada pela tradição e pelo pilar social hierárquico-aristocrático. Além disso, a espiritualidade/religiosidade ocupa lugar de destaque nesta acepção, que manifesta franca ojeira ao materialismo e ao agnosticismo contemporâneos, referidos

⁵ A distância desta interpretação em relação às considerações de conservadores como Burke é enorme. O autor irlandês, por exemplo, aponta os erros do iluminismo e da Revolução Francesa e positiva o Antigo Regime que vigorara na Europa poucos anos antes (o que incluía a sociedade mercantil e tudo o que ela representa). Evola, por seu turno, vê a gênese primeira do mal ainda no período que a História classifica como “mundo antigo”, o que nos leva a crer que apenas um retorno ao *ethos* anterior a esta época nos livraria da decadência.

por Evola como o “último degrau” da degeneração moral inerente à *psique* das “castas” mais baixas (Idem, 2010).

Ainda que as teses do fundador do “Tradicionalismo Integral” tenham recebido enorme adesão de círculos neopagãos e neofascistas, o fato é que este intelectual foi, acima de tudo, um tradicionalista que vislumbrava nas religiões os derradeiros vestígios dos recursos morais das sociedades tradicionais, avalizando-as à condição de protagonistas na guerra sacra contra a modernidade decadente⁶.

Logo, não se trata do conservadorismo de Burke, de Kirk, de Oakeshott. Não é, como a consciência conservadora brasileira examinada por Paulo Mercadante, “uma ideologia da mediação” caracterizada por “feições conciliatórias” (Mercadante, 1965, p. 7).

Aquilo que aqui denominamos “tradicionalismo” não se vê representado pela contemporaneidade e não acata seus aparatos e valores. É “uma categoria metapolítica”, “distinta das direitas liberais e conservadoras, que de algum modo, são expressões da *Weltanschauung* iluminista” (Ranquetat, 2017, p. 312).

Ainda que acatemos as afirmativas de Ranquetat acerca de uma genealogia quase imemorial e “metapolítica” que existe quando estão em causa os sentidos mais profundos e simbólicos da “direita” e da “esquerda”, aventamos que o tradicionalismo aqui delineado deve ser compreendido também como pré-político, exclusivamente no sen-

⁶ Na esteira de tal raciocínio, Evola considera que “a Europa conheceu, em mais de um aspecto, na Idade Média, uma última imagem de um mundo de tipo tradicional” (Evola, 2010, p. 141). Porém, este tipo tradicional, fundado no “espírito de cavalaria”, teria ocorrido apenas porque a Igreja Romana, consentindo na incorporação de valores pré-cristãos enraizados na mentalidade dos povos europeus, variou naquele. Logo, “a direita conservadora não é a direita tradicional”, visto que a última “não se esgota em um conservadorismo defensivo”, mas peleia para “retornar às origens” e para “fazer ressurgir no tempo presente o espírito tradicional” (Ranquetat, 2017, p. 238-39). Estamos a mirar “determinada orientação espiritual e uma concepção de homem, da sociedade e do mundo”, a “direita que sempre existiu”, aquela que tem como “centro ordenador um elemento supratemporal de origem não humana” (Ranquetat, 2017, p. 240-41).

tido de ser anterior à política como a conhecemos na modernidade. Essa corrente está situada em um universo de crenças tão descolado da modernidade que o emprego de termos modernos para caracterizá-la poderia, aventamos, embaraçar uma reta interpretação.

Se os símbolos da diáde direita-esquerda podem guardar origens mais remotas (e por isso calam tão fundo no imaginário social), também é verdade que foi a partir da revolução francesa que se passou à forja de um novo desenho para o enquadramento das forças políticas. Só no bojo dos traumas de 1789 é que surgiram as ideologias como condutoras explícitas e organizadas de amplos projetos de arquitetura social, de modo a justificar a referência mental coletiva a um *continuum* ideológico em linha reta, igualmente utilizado para situar os partidos políticos (outra ideia que se cristalizou plenamente apenas na modernidade).

O tradicionalismo vive no antes, não se sente girondino. O pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira está encravado justamente nessas bases mais profundas, consoante sugeriremos a seguir a partir no exame de excertos de dois dos principais livros de sua autoria.

Contrarrevolução e elites tradicionais

Revolução e Contrarrevolução, publicado pela primeira vez em 1959, é o mais difundido livro de Oliveira, com 47 edições em 16 idiomas⁷. De fato, trata-se de uma escrita que, de certo modo, sintetiza a cosmovisão do líder para a TFP que nascia, materializando uma espécie de “manifesto”. É um pliniano diagnóstico acerca dos erros creditados à modernidade (um processo amplo, denominado

⁷ Conforme <https://www.pliniocorreadeoliveira.info/RCR_0000_indice.htm#.XaTN-1JJKjIU>. Acesso 14 abr. 2024.

“revolução”) e um manual de ação para o católico tradicionalista que almeja regenerar o Ocidente (a “contrarrevolução”).

Já *Nobreza e Elites Tradicionais Análogas*, publicado em 1993, embora bem menos difundido, encerra significados cruciais para a compreensão do pensamento de Oliveira. Tendo como centro inspirador as alocuções do Papa Pio XII endereçadas ao patriciado e à nobreza romana, o livro possui edição de luxo, fartamente ilustrada, advogando, em suma, a “opção preferencial pelos nobres” – em franco antagonismo às inclinações da Teologia da Libertação – e um profundo apreço pelo velho papado e pela hierarquia social outrora existente.

A partir destas singularidades, porém, ambas as obras se completam, denotando com clareza o quão antimoderno e o quão alheio às categorias políticas atuais está o universo intelectual e o discurso externo do fundador da TFP. Já nas primeiras linhas de *Revolução e Contrarrevolução* Oliveira frisa que a “causa profunda (da revolução, como macroprocesso histórico) é uma explosão de orgulho e sensualidade que inspirou, não diríamos um sistema, mas toda uma cadeia de sistemas ideológicos” (Oliveira, 1998, p. 13). Logo, poder-se-ia inferir que as ideologias seriam, em si, filhas da modernidade postas à serviço da destruição da cristandade, já que “É uma visão do universo e um modo de ser do Homem que a Revolução pretende abolir, com o intuito de substituí-los por outros radicalmente contrários” (idem: 56).

Assim, a oposição a esse processo, a contrarrevolução, não pode ser, nas palavras do próprio Oliveira, conservadora:

A Contrarrevolução é conservadora? Em um sentido, sim, e profundamente. Em outro sentido, não, também profundamente. Se se trata de conservar, do presente, algo que é bom e merece viver, a Contrarre-

volução é conservadora. Mas se se trata de perpetuar a situação híbrida em que nos encontramos, de sustar o processo revolucionário nesta etapa, mantendo-nos imóveis como uma estátua de sal [...], procurando assim uma coexistência perpétua e harmônica do bem e do mal, a Contrarrevolução não é, e não pode ser, conservadora (ibidem, p. 97).

A passagem é de grande importância para nosso argumento. O espírito de moderação e de acatamento das mudanças graduais, o pendor de acomodação intrínseco ao conservadorismo, é inteiramente rechaçado por Oliveira. A “revolução” gerada pela modernidade é o mal, e tudo o que dela provém é igualmente perverso. A primeira revolução, a “pseudo-reforma” de Lutero, trouxe o “espírito de dúvida”, a segunda, a revolução francesa, deixou nascer o “igualitarismo”, e a terceira, a revolução bolchevista, levou esses valores para todo “o campo social e econômico”, formando “uma só Revolução” (Oliveira, 1998, p. 14).

Os resquícios do bem que se poderia vislumbrar na atualidade decorrem não dos “testes do tempo” tão prezados por Oakeshott, mas da ordem que antecedeu a modernidade (a Cristandade), eis que importa que “o contrarrevolucionário seja o defensor nato do tesouro das tradições, porque elas são os valores do passado cristão ainda existentes e que se trata exatamente de salvar” (idem, p. 96).

Se Burke, como vimos, protestou contra os excessos dos jacobinos sem deixar de aderir às conformações sociais de seu tempo, Oliveira faz questão de distanciar-se da axiologia moderna, negando-se a com ela pactuar: “a Contrarrevolução não pactua com o tecnicismo hipertrofiado de hoje, com a adoração das novidades, das velocidades e das máquinas, nem com a deplorável tendência a organizar *more mechanico* a sociedade humana” (ibidem, p. 97).

Mas a incompatibilidade sentida por Oliveira tem gênese em camadas ainda mais profundas:

Já no século XIV começa-se a observar, na Europa cristã, uma transformação de mentalidades [...]. O apetite dos prazeres terrenos se vai transformando em ânsia. As diversões vão se tornando mais frequentes e mais suntuosas. Os homens se preocupam sempre mais com elas. Nos trajes, nas maneiras, na linguagem, na literatura e na arte o anelo crescente de uma vida cheia de deleites da fantasia e dos sentidos vai produzindo progressivas manifestações de sensualidade e moleza. Há um paulatino desaparecimento da seriedade e da austeridade dos antigos tempos. Tudo tende ao risonho, ao gracioso, ao festivo. Os corações se desprendem gradualmente do amor ao sacrifício, da verdadeira devoção à Cruz, e das aspirações de santidade e vida eterna. A Cavalaria, outrora uma das mais altas expressões da austeridade cristão, se torna amorosa e sentimental, a literatura de amor invade todos os países, os excessos do luzo e a consequente avidez de livros se estendem por todas as classes sociais (Oliveira, 1988, p. 26-27).

Uma vez mais, o excerto é esclarecedor. A revolução, que é “universal”, “una”, “total”, “dominante” e “processiva”, remonta, portanto, ao século XIV⁸. As concepções religiosas, políticas e culturais surgidas após esse período não podem ser outra coisa senão ramos daquela mesma árvore, de sorte que o católico verdadeiro, para Oliveira, deve ser necessariamente um tradicionalista, jamais um reformista ou um conservador que almeja temperar alguns ímpetos da modernidade sem destruir suas raízes.

⁸ Contudo, como se sabe, é comum nos círculos da TFP se afirmar que a primeira revolução em verdade teria sido protagonizada pelo próprio Lúcifer, durante a guerra celeste narrada na Bíblia.

A base de toda a insurgência pliniana não é cultural ou mesmo política, mas religiosa, tendo como centro a Igreja Católica, Apostólica, Romana, em seus moldes tradicionais: “se a Revolução é o contrário da Igreja, é impossível odiar a Revolução (considerada globalmente, e não em algum aspecto isolado) e combatê-la sem *ipso facto* ter por ideal a exaltação da Igreja” (idem, p. 138).

Contudo, a citada Igreja é a Igreja de ontem, que talvez sobreviva no século XXI apenas muito residualmente. Assim, em *Nobreza e Elites Tradicionais Análogas* tem-se acesso a uma interpretação hoje particular desta instituição. No livro, há uma profusão de imagens de antigas guardas pontifícias com seus adornos, de castelos esplendorosos, de brasões de grandes estirpes, de príncipes, de reis, de papas em trajes cerimoniais. Oliveira considera a Igreja como imbuída de um “ministério sagrado”, cabendo-lhe “assentar e manter firmes os próprios fundamentos morais da civilização perfeita, que é a cristã” (Oliveira, 1993, p. 54).

A ideia de “civilização perfeita” que já teria existido constitui um idealismo inteiramente divorciado dos pressupostos conservadores, naturalmente avessos à ideia de perfeição e de abstração política.

Se “sem dúvida que jamais existiu um conservador – no sentido de Burke – que pudesse encarar com serenidade” a confusão “entre o secular e transcendentalmente religioso” (Nisbet, 1987, p. 124), Corrêa de Olivera considera que a distinção entre Igreja e Estado “não obsta, entretanto, a que o clero possa ter no Estado uma participação na função governativa” (idem, p. 53). A Idade Média europeia (Oliveira preferiria “cristandade”) teria cristalizado essa integração, espalhando organicidade por meio de hierarquias funcionais e naturais, com papéis definidos para clero, governantes, nobreza e povo. No entanto, este arranjo desgraçadamente se desfez:

Na época da Luzes, outras doutrinas de filosofia política e social começaram a conquistar certos setores dirigentes dos países europeus. Então, sob o efeito de uma mal compreendida noção de liberdade, o velho continente começou a caminhar para a destruição dos corpos intermediários, a inteira laicização do Estado e da Nação, e a formação de sociedade anorgânicas, representadas por um critério unicamente quantitativo: o número de votos. Esta transformação, que se estendeu das últimas décadas do século XVIII até aos nossos dias, facilitou perigosamente o fenômeno de degenerescência povo-massa, tão sabiamente apontado por Pio XII (Oliveira, 1993, p. 58).

O autor refere-se à introdução de “doutrinas” (em excerto abaixo avaliado, o vocábulo utilizado será “ideologias”) para definir a quebra do pacto medieval e o consequente ocaso da cristandade, sucedida que foi pelo “democratismo” e pela massificação social, em tudo antagônicas em relação ao espírito tradicional.

Por isso, Oliveira saúda a pompa do velho papado e a “opção pelos nobres”, sendo “de grande alento para o verdadeiro aristocrata católico saber que seu modo tradicional de pensar, de sentir e de agir, precisamente enquanto aristocrata, encontra base ampla e firme nos ensinamentos do Vigário de Cristo”. Convém essa mensagem à atualidade porque “o nobre, nos dias de democratismo neopagão em que vive, fica sujeito a incompreensões”, e poderia “sentir-se exposto à tentação de uma vil vergonha de ser nobre” (Oliveira, 1993, p. 32). A nobreza seria fundamentalmente antimoderna, eis que “fundada na tradição, e transmitida do modo que a demagogia igualitária mais odeia, isto é, pelo sangue e pelo berço” (idem, p. 43).

O enfraquecimento da nobreza, portanto, seria um sintoma dos males causados pela revolução em uma sociedade em flerte com

o neopaganismo, no âmbito da qual a mensagem da velha Igreja já pouco ecoaria. Referindo-se ao Papa Pio XII, o autor assinala:

Também realça ele o papel legítimo da nobreza, numa doutrina social inspirada no Direito Natural bem como na Revelação. Ao mesmo tempo, mostra todas as riquezas de alma que, no passado cristão, se tornaram características da nobreza, e assevera que esta última continua guardiã de tais riquezas, acrescentando que lhe toca a elevada missão de afirmá-las e irradiá-las no mundo contemporâneo. Isto, até mesmo quando a ação devastadora das revoluções ideológicas, das guerras mundiais e das crises socioeconômicas hajam reduzido muitos nobres *in concreto* a uma condição modesta (idem, p. 31).

O nobre, pois, guarda indelével relação com a ordem natural, com os mandamentos divinos e com a civilização cristã ideal, cabendo-lhe o dever de contrapor-se aos ventos hodiernos. Diante disso, Oliveira deplora as “revoluções ideológicas” e os “clérigos entusiastas da trilogia revolucionária Liberdade-Igualdade-Fraternidade, des-cuidados de que ela era então interpretada num sentido frontalmente oposto à doutrina católica” (Oliveira, 1993, p. 30).

Como ser autêntico católico diante destes obstáculos (vindos do mundo e do próprio clero)? Responde o fundador da TFP:

A integridade moral do católico, ou se funda no conhecimento lúcido e amoroso dos ensinamentos da Igreja e na enraizada adesão a estes, ou é falha de base séria. Pelo que está exposta a ruir de um momento para outro, máxime nos dias conturbados e saturados de incitamentos ao pecado e à revolução social da atual sociedade pós-cristã. Contra as seduições e pressões desta sociedade, a suave e profunda influência da formação doméstica não basta, a não ser que

se esteie nos ensinamentos na fé e na observância efetiva dos Mandamentos, como na prática assídua dos deveres de piedade e no recurso frequente aos Sacramentos (idem, p. 32)

Observe-se que a realidade dos dias que correm tão afastada estaria da doutrina católica tradicional (e, portanto, da única verdadeira) que merece a alcunha de “pós- cristã” por parte de Oliveira. Para contrapor-se a isso, mister seria voltar a sociedade à intensa exposição à Igreja-instituição, com seu arcabouço de ensinamentos e sacramentos, com a sua primazia social que produzia um *ethos* em toda a comunidade, com o seu poder garantido também na esfera dos governos. Como uma “experiência total” alheia à modernidade e todos os seus signos.

Fecho

Em outro trabalho (Quadros, 2013), advertimos que a TFP, ao menos no Brasil, está fragilizada em decorrência de múltiplos fatores, tendo perdido o vigor que um dia possuiu. Ainda assim, o a entidade segue ativa, e o pensamento de Oliveira permanece sendo um polo de atração para grupos católicos tradicionalistas.

O argumento central do presente capítulo residiu na ideia de que os sentidos da tradição desejada pelos aludidos grupos – e delineados por Plínio Corrêa de Oliveira por meio de suas obras – não se exaure nos valores cultivados pelas direitas (consoante a interpretação de Bobbio) e nas bandeiras políticas dos conservadorismos (especialmente daqueles, hoje dominantes, originados em terras anglo-saxônicas). Mais do que isso: seria mesmo incorreto classificar Oliveira nesses termos.

O líder da TFP, absorve, é verdade, o apreço pela tradição e pela hierarquia/ordem típico das diferentes direitas. Porém, defensor da idade de ouro denominada “cristandade” e da Igreja que a formou (aquela Igreja, em tudo diferente da atual), Oliveira reclamou a preservação das tradições e das hierarquias tão somente quando e se essas tradições refletissem algo ainda vivo de uma ordem idealizada extraída de tempos idos. Ao contrário de Burke e seus continuadores, não havia no pensamento do líder da TFP espaço para a acomodação, para a moderação política, para o realismo, para os testes do tempo, para as reformas.

Pelo contrário: não é possível identificar nos escritos de Oliveira outra coisa senão um fundo de irreconciliável estranhamento diante do tempo presente, uma disposição ao enfrentamento sem tréguas, um pendor apologético de quem possui a Palavra divina, de quem conduz uma mensagem profética e salvífica, revelada, ordenadora e total.

A mente de Oliveira, a julgar pelas obras analisadas, não tinha como referência o presente (senão para fulminá-lo), e menos ainda estava condicionada aos modos cognitivos de projetar a política advindos do humanismo, do iluminismo e da revolução francesa.

Daí ganha fundamento o motivo pelo qual inferimos que seria pouco adequado inserir sem reflexão este personagem em categorias de classificação que passaram a fazer sentido apenas na modernidade, e isso inclui os conceitos de “direita”, de “conservadorismo” e mesmo de “reacionarismo”.

Se os dois primeiros acolhem, em sentido macro, sistema político-cultural do presente e dele são filhos pacíficos, o terceiro a ele apenas reage, sem, via de regra, propor uma cosmovisão alternativa e ampla que ultrapasse o saudosismo ou a revolta. Em contrapartida, a obra intelectual de Oliveira, fazendo parte de uma linhagem *sui ge-*

neris que aqui denominamos “tradicionalismo”, bebe em fontes pré-políticas, dado que seu intuito é restabelecer um sistema axiológico muito mais complexo, no interior do qual a política é um elemento meramente derivativo e de importância secundária. Seu desígnio foi, realmente, o de mudar o mundo em nível essencial/espiritual precisamente porque a atualidade já seria, nos seus próprios termos, “pós-cristã” e “neopagã”. Não se trata apenas de reagir, mas de fazer renascer o cristianismo medieval e o Ocidente que o sustentava, em uma “revolução negativa” (Quinton) que é “o contrário de uma revolução” (De Maistre).

Porém, importa frisar que essas bandeiras pertencem à obra intelectual de Oliveira. Interessado em formar uma entidade de leigos dedicados à promoção do catolicismo tradicional, o seu “jogo” era religioso, não primordialmente político. Por isso, as mensagens de seus livros também eram religiosas. Mas a tendência de tornar a política subordinada aos valores mais altos da religiosidade não impediu que a TFP e seu líder se inserissem na militância política prática. A TFP invariavelmente opôs-se às esquerdas e não raro deu suporte declarado a determinados grupos de direita, no Brasil e nas mais diversas regiões do mundo onde mantém presença.

Logo, se nos valermos de termos político-ideológicos para avaliar sua atuação político-ideológica *in concreto*, é provável que as categorias usuais façam sentido. O paradigma “situacional ou posicional” aventado por Vincent (1995) a isso se prestaria: Plínio e a TFP são conservadores *em relação* aos movimentos progressistas, liberais, vanguardistas etc., ocupando uma *posição* à direita *em comparação* a eles no *continuum* ideológico. A aversão às esquerdas, sem a mesma ênfase crítica direcionada aos grupos de direita, conduziria, na perspectiva posicional, à classificação de Oliveira como pertencente à direita.

Mas o fato é que as ações em conjunto com forças políticas modernas de direita empreendidas por Oliveira e sua TFP serviram aos seus interesses maiores de fundo religioso. Assim, o apoio da entidade a partidos e movimentos que atuavam para destruir o socialismo no leste europeu, como ocorreu na Lituânia e na Polônia, visou o dever de combater o comunismo ateu que fora firmemente condenado pelo Papa Leão XIII e pelo magistério tradicional da Igreja. De igual modo, a participação da TFP, com seus inconfundíveis estandartes, em inúmeras marchas pela proibição do aborto ao redor do mundo tem o objetivo de defender valores morais do cristianismo antes de jogar o jogo da política atual ou associar-se às suas correntes.

É por isso que argumentamos que a mensagem contida nas obras analisadas nutre a pretensão de pairar à margem da política, espraçando uma autêntica “pregação” religiosa de combate ao mundo moderno enquanto tal. Nesse sentido específico, insistimos, “direita” e “conservadorismo” não bastam para explicar a mentalidade e o discurso do chefe tefepista, que, aliás, jamais empregou tais termos para se definir ideologicamente, preferindo invariavelmente o rótulo de “católico”.

Julgamos que nisso ele foi coerente, eis que a ideia de ser um católico tradicional pautou sua vida e sua obra. Nessa acepção tão específica do que é ser católico, não havia espaço para segundas identidades criadas pela “revolução”.

A fim de fechar nosso raciocínio, mencionamos o caso de um livro de homenagem quase devota à figura de Plínio Corrêa de Oliveira, denominado *O Cruzado do Século XX* (Mattei, 1997). Muito embora se possa fazer anteparos às eventuais exaltações menos contidas naquelas páginas existentes, o título nos parece de algum modo espelhar certa realidade: a de que o autor de *Revolução e Contrarrevolução* e de *Nobreza e Elites Tradicionais Análogas* foi realmente

alguém culturalmente (“ideologicamente” não seria um termo adequado) muito deslocado em relação ao tempo que em viveu, como um cavaleiro cruzado que abruptamente voltasse à vida em plena atualidade.

É próprio do tradicionalismo, e não da direita conservadora, assim ser.

Referências

ALMEIDA, Gilberto. Moralismo na política brasileira: manifestações recentes. *IV Encontro da Compolítica*. Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://www.compolitica.org/home/wp-content/uploads/2011/03/Gilberto-Almeida.pd-f>>.

ALTOÉ, André Pizetta. *Tradição família e propriedade (TFP): uma instituição em movimento*. 106 fl. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2006.

BOBBIO, Norberto. *Direita e Esquerda: razões e significados de uma distinção política*. São Paulo: UNESP, 1995.

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. São Paulo: Edipro, 2014.

COUTINHO, João Pereira. *Conservadorismo*. Lisboa: Dom Quixote, 2014.

DE MAISTRE, Joseph. Considérations sur la France. In: *Écrits sur la Révolution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

DUGIN, Aleksandr. *A quarta teoria política*. Curitiba: Editora Austral, 2013. EVOLA, Julius. *Revolta Contra o Mundo Moderno*. Curitiba: IRGET, 2010.

FORESTI, Luiz Felipe Loureiro. Revolução e contrarrevolução: O mundo lido por Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP. *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*. Ano XII, nov. 2017 v. 23. n. 2. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/contentudo/0.37329610751317-45.pdf>>.

KIRK, Russel. *A Política da Prudência*. São Paulo: É Realizações, 2014.

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do século XX – Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

MAURRAS, Charles. *Trois idées politiques*. Paris: l'Association des Amis de la Maison du Chemin de Paradis, 2008.

MERCADANTE, Paulo. *A Consciência Conservadora no Brasil*. Rio de Janeiro: Saga, 1965.

NISBET, Robert. *O conservadorismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1987.

OAKESHOTT, Michael. *A política da fé e a política do ceticismo*. São Paulo: É Realizações, 2019.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa. *Nobreza e Elites Tradicionais Análogas nas alocações de Pio XII ao patriciado e à nobreza romana*. Porto, Portugal: Livraria Civilização-Editora, 1993.

. *Revolução e Contrarrevolução*. São Paulo: Artpress, 1988.

PINTO, Jaime Nogueira. Direitas e Nova Direita no Portugal democrático. In: MARCHI, Riccardo (coord.). *Raízes profundas não gelam? Ideias e Percursos das direitas portuguesas*. Lisboa: Texto, 2012, pp. 359-373.

QUADROS, Marcos Paulo dos Reis. *Conservadorismo à brasileira. Sociedade e atores políticos na contemporaneidade*. 273 fls. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

. O conservadorismo católico na política brasileira: considerações sobre as atividades da TFP ontem e hoje. *Estudos de Sociologia*. Araquara v. 18 n. 34 p. 193-208 jan.-jun. 2013. Disponível em: <<https://periodicos.fcl-ar.unesp.br/estudos/article/viewFile/5219/4663>>. Acesso: 17 jun. 2019.

QUINTON, Antony. *The politics of imperfection*. The religious and secular traditions of conservative thought in England from Hooker to Oakeshott. London: Faber e Faber, 1976.

RANQUETAT, César Alberto. *Da direita moderna à direita tradicional. Análise de uma categoria metapolítica*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

SANTOS, José Vicente Tavares dos. As novas terras como forma de do-

minação. *Lua Nova*, São Paulo, n. 23, p. 67-82, 1991. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.-php?script=sci_arttext&pid=S010>.

SANTOS JÚNIOR, João Geraldo dos. *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP): um movimento ultramontano na Igreja Católica do Brasil?* 114 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

VINCENT, Andrew. *As ideologias políticas modernas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

III

A batalha cultural dos militantes plinianos no Chile contemporâneo

JAVIER MOLINA JOHANNES¹

Em 1ª instância, cabe destacar que o pensamento pliniano foi difundido no Chile já na década de sessenta por meio da revista *Fiducia*, projeto que tinha como horizonte justamente a propagação daquele *Tradicionalismo católico* (Molina-Johannes, 2023; Zanutto e Bustamante, 2021). Nessa linha, e como temos trabalhado, a criação do grupo-revista permitiu uma experimentação ideológica dentro das camadas conservadoras chilenas, o que impactou à direita política do país. De fato, chegamos a expor que, entre outras associações, foi graças aos fiducianos que a direita chilena conseguiu uma renovação do seu discurso político, especialmente após a criação do gremialismo encabeçado pelo ex-fiduciano Jaime Guzmán Errázuriz (Molina-Johannes, 2022).

Tanto a formação de *Fiducia* quanto à transnacionalização do discurso tefepista/pliniano (Molina-Johannes, 2022; Zanutto e Bus-

¹ Doutorando em Estudos Latino-americanos, Universidade do Chile. E-mail: jmolina.joh@gmail.com

tamante, 2021) – que tendem a se sobrepor, dada sua imensa coincidência (Zanotto, 2012) – têm sido tratadas, mas não como aquele pensamento perdura até hoje no Chile por meio de determinados agrupamentos civis. Assim, através deste trabalho pretendemos dar as primeiras pinceladas nessa trajetória, ou seja, a ressonância do *Tradicionalismo católico pliniano* no século XXI chileno. Para isso, revisamos as associações que se autodenominam como *continuadoras*, o que também pode ser corroborado pelos seus militantes e o vínculo delas com a TFP chilena. É por isso que, nesta ocasião, analisamos documentos publicados por *Acción Familia* [AF] e *Credo Chile* [CC], duas organizações civis que disseminam o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira no Chile². Consequentemente, veremos como um grupo de ex-fiducianos continua a *batalha cultural* dentro do campo político chileno.

Com base nos casos selecionados, definimos atores e documentos-chave para realizar nossa análise daquelas *redes de sociabilidade* (Molina-Johannes, 2023). Nesse sentido, delineamos três elementos tratados por esses grupos: (a) a *revolução cultural*, com a qual vemos brevemente a posição pliniana sobre a *Revolução* e as diferentes etapas dela (Oliveira, 2005 [1959]), (b) a defesa da *desigualdade* e da *hierarquia social*, que se baseia nos preceitos papais e tomistas e, por fim, (c) a noção da *Família tradicional*, com o correspondente ataque às políticas de gênero e sobre o aborto.

O pensamento pliniano mantém certa ressonância entre diferentes poderes chilenos, mesmo que seus mecanismos fossem transformados: chegando hoje por meio do *YouTube*, *Facebook*, *Instagram* e, inclusive, desenvolvendo o posicionamento dos ex-fiducianos nos

² Portanto, decidimos excluir da análise os *Arautos do Evangelho*, por se tratar de uma associação eclesial, fazendo parte da estrutura da Igreja Católica. De qualquer forma, para aprofundar a ligação dos Arautos com o pensamento pliniano, recomendamos os trabalhos de Gizele Zanotto e George Wink, entre outros.

últimos debates constitucionais por meio dos seus intelectuais como Juan Antonio Montes Varas (Credo Chile, 2021a; 2021b), representante da *Acción Familia*. Deve-se notar que, apesar de ter mudado as plataformas de discurso, usando as novas tecnologias para fazer videoconferências ou entrevistas, a narrativa parece *imutável*. Não só parece, senão que se defende desde uma posição essencialista, como ficou esclarecido na intervenção na Convenção Constitucional quanto ao *anacronismo* de manter uma posição medievalista no século XXI. Encerrando a fala dele, na *Subcomissão nº 2 de Direitos Fundamentais*, Juan Antonio Montes Varas comentou que, na perspectiva de seus adeptos, “la naturaleza es la misma y los derechos y deberes vienen de ahí (...) como Dios nos hizo, la naturaleza no es fruto de una ideología, la naturaleza es fruto de la creación, como Dios nos hizo, y de ahí vienen los derechos y deberes que están perfectamente enmarcados en los diez mandamientos de la Ley de Dios (...)” (Credo Chile, 2021b, p. 5.30).

Por fim, buscando definir a noção de *batalha cultural*, utilizamos suas próprias conceptualizações. Primeiramente, deve-se lembrar de que quando falam da *revolução cultural*, citando Freud, Reich e Marcuse (Acción Familia [AF], 2001), ao mesmo tempo, estão comentando o *fim da luta de classes* e a preponderância de outra guerra. Algo bastante semelhante ao que defendem outros intelectuais da direita contemporânea, o que nos lembra do quão assertivo seria o pensamento pliniano para aquele campo.

Então, atualizamos aspectos daquele pensamento, dessa *elite político-cultural* que delineamos (Molina-Johannes, 2023), para mostrar como funcionam estes grupos, o que promovem, quais são seus campos de batalha, em quais problemas se intrometem e quais são os principais objetivos ideológicos deles hoje. Por fim, desenhamos o amálgama desse discurso, com seus nomes próprios, com al-

guns dos seus principais documentos para refletir sobre esse grupo do *Tradicionalismo católico latino-americano*, que se junta ao campo da direita política. Em outras palavras, como eles alcançam validade e ressonância no debate público, mesmo que seus princípios sejam retrógrados: o que eles fazem para permanecer de pé, quais são algumas das suas disputas, com as vitórias e derrotas deles; em suma, como eles resistem ao tempo. Em suma, revisamos algumas continuidades e diferenças com relação ao pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira e descrevemos os elementos-chave da *batalha cultural* proposta por essas organizações.

Breves comentários sobre Fiducia

Anteriormente, já discutimos a formação de *Fiducia*, destacando a colaboração do grupo *Catolicismo*, as viagens dos estudantes conservadores chilenos ao Brasil e as apresentações dos militantes plinianos brasileiros em Santiago do Chile (Molina-Johannes, 2023). No entanto, agora gostaríamos de mostrar a breve resenha sobre *Revolução e Contra-Revolução* (Oliveira, 1959) feita por Jorge Iván Hübner Gallo (1960) em *El Diario Ilustrado* e a carta enviada por Jaime Guzmán (1961), onde expressa o forte apoio dele à luta contrarrevolucionária. Em grande medida, interessam-nos nesses documentos, pois demonstram a rápida difusão do pensamento pliniano nas elites chilenas, expondo parte das redes de sociabilidade do grupo durante os anos sessenta. Nessa mesma linha, primeiro, vale destacar o relato chamado *Epopéia de um Gênesis*, onde Juan Antonio Montes Varas comenta:

“Esa tarde en que sonó el teléfono de la casa del diputado y profesor universitario, Jorge Iván Hübner

Gallo marcó la historia de Chile. Era el mes de junio de 1961 y lo llamaban dos brasileños que estaban de visita en el país realizando conferencias y tomando contacto con personas de pensamiento afín” (Montes, 2020, p. 11).

Aqueles visitantes foram Fernando Furquim de Almeida e Paulo Corrêa de Brito Filho, ambos integrantes da TFP brasileira, que realizaram uma exposição na *Academia Literária* da Escola dos Sagrados Corações da Alameda, em Santiago. Ressalte-se que neste estabelecimento estudava Jaime Guzmán, que também era o diretor da *Revista Escolar*, publicação onde, da sua caneta, foi registrada aquela exposição de Corrêa de Brito, fazendo um apelo explícito à mobilização: “(...) nos ha traído un mensaje que no debemos dejar dormir, hasta que quizá sea demasiado tarde. La contrarrevolución, valiente y decidida, no admite demoras” (Guzmán, 1962, p. 8).

Por sua vez, Jorge Iván Hübner (1960) expressou que o livro do Plínio possuía uma *solidez doutrinária*, aliada a uma *clarividência* sobre os problemas da época, razão pela qual sua obra “(...) no sólo es necesario leer, sino también meditar, estudiar, y divulgar para comprender y utilizar mejor, en un siglo socavado por las ideologías disolventes, las armas de la Verdad y de la Fe” (Hübner, 1960). Deve-se dizer que a posição de Hübner (1960) sobre a solidez doutrinária de Oliveira, também endossada por Osvaldo Lira (1960), é até hoje irrestritamente defendida pelas organizações que estudamos. Consequentemente, a promoção do livro (Oliveira, 1959) entre o público católico conservador tinha interesse não apenas na erudição, mas especialmente para defender uma ação contrarrevolucionária. Nesse sentido, as resenhas tanto de Hübner (1960) quanto de Lira (1960) incentivaram essa divulgação:

el libro les servirá, en el plano inmediato, como guía para revertir la situación de decadencia que veían en su propio campo de acción, y el mejor modo de contravenir esa tendencia que hasta entonces les parecía ser irreversible y, a largo plazo, para unirse a la cruzada promovida por Plínio Corrêa de Oliveira en el mundo entero en aras de derrotar la Revolución y alcanzar el triunfo de María, prometido por la Virgen en Fátima (Montes, 2020, p. 24).

Dessa forma, a publicação de RCR não só incentivou o grupo brasileiro, como conseguiu mobilizar – em certa medida – à juventude católica tradicionalista da América Latina. Isso, obviamente, graças à gestão realizada pelos tefepistas brasileiros e suas redes de sociabilidade nas diferentes elites católicas do continente (Molina-Johannes, 2023; Zanotto e Bustamante, 2021).

Por outro lado, em uma das cartas a Antonio Marcelino Pereira de Almeida, Jaime Guzmán explicava a posição dele, e junto com ela, a proposta coletiva que emergia no ambiente dele:

Sin duda todos los que formamos parte de la Juventud del Partido Conservador de Chile, por nuestra doctrina católica y nuestro respeto y aprecio a la tradición, concordamos plenamente con Ud., en el sentido de luchar vivamente contra el comunismo para defender los valores espirituales del hombre y de nuestra fe católica (Guzmán, 1961).

Além disso, na *versão preliminar* da mesma carta, ele tinha acrescentado:

“Nos interesaría [s] también saber, que posibilidad habría de [~~iniciar algo semejante en~~] conectar “Catolicismo” a Chile y al respecto, si hubiera alguna,

creo que muy conveniente sería, que se dirigieran al Presidente de la Juventud Conservadora de Chile, don Gonzalo Eguiguren, a quien conoce el Señor Correa de Brito” (Guzmán, 1961b).

A conexão estava sendo feita, e pela documentação, Guzmán não era um mero espectador de *Fiducia*, mas mantinha um papel fundamental na constituição da revista, bem como nos primeiros anos do grupo (Molina-Johannes, 2022; 2023). De fato, conseguiu acomodar vários dos princípios fundamentais do *Tradicionalismo católico* para que fossem materializados no sistema político-econômico chileno por meio da *Comissão Ortúzar* na implementação da Constituição de 1980. Por conseguinte, até certo ponto, Guzmán teria conseguido uma transformação contrarrevolucionária da sociedade civil chilena – protegida pela ditadura – e, em certa medida, teria institucionalizado vários dos princípios plinianos. Embora a centralidade de Guzmán, ele não foi a única deriva dos fiducianos, mas ele serve para mostrar a *ponta do iceberg* dessas conexões que passamos a analisar.

As organizações plinianas no Chile contemporâneo

Em continuidade ao exposto, “pocas semanas después de la elección de Allende, los socios de la TFP se volverían a encontrar en la ciudad de Buenos Aires para recomenzar el combate ideológico” (Montes, 2020, p. 186). Na mesma linha, a TFP chilena tinha esclarecido que, após a derrota do *regime marxista*, diferentes líderes da filial chilena que estavam no exílio, *consideraram apropiado aumentar sua ação no país* para continuar atuando no *debate público e ideológico* (TFP, 1990). Sob estes termos, a posição quanto à *batalha ideológica*, e não militarizada, é consistente.

Desta forma, outros militantes plinianos passaram a fazer parte nas organizações civis e culturais, o que não implica que não tivessem influência na legitimação do sistema econômico-social implementado durante a ditadura, o que complementou bastante suas reivindicações como organização anticomunista (Montes, 2020). De fato, esse grupo, promoveu uma *verdadeira cruzada* contra o comunismo “(...) a fin de proteger la propiedad y ciertos valores que se juzgaban ligados a lo más esencial de las tradiciones chilenas y cristianas” (Ramírez, 1978, p. 27). Consequentemente, como discutimos antes, estabeleceu-se uma *teologização da política* (Molina-Johannes, 2022), onde o comunismo foi caracterizado como a *verdadeira catástrofe civilizacional*. Assim, os diferentes artigos de *Fiducia* já o descreviam como um *mal espiritual*, expondo uma suposta *perversidade intrínseca* do marxismo.

Então, noções que tinham sido elaboradas na revista *Fiducia*, uma reprodução do dito nas obras do Plínio a maioria delas, foram incorporadas no debate público chileno posteriormente, onde o alvo principal foi a promoção do *anticomunismo* na população (Montes, 2020), mesmo quando não tinha sido o único horizonte da proposta pliniana (Zanotto, 2012). Deve-se notar que até o momento os militantes plinianos se manifestaram como “(...) la mayor organización civil anticomunista de inspiración católica conocida en Chile (...) que prestaba una importante misión para el bien común” (Montes, 2020, p. 397). Assim, conseguiram ancorar certas conceptualizações tanto nas instituições chilenas quanto na sociedade civil, reforçando certo *senso comum conservador*.

De fato, os artigos de *Fiducia* exibem aspectos que, até hoje, são defendidos por esses militantes tradicionalistas. No documento fundacional da TFP chilena (1967) afirmavam os princípios que defenderão: “(...) la propiedad privada como uno de los pilares del

derecho natural (...) la familia basada en la indisolubilidad del vínculo conyugal (....) es a través de la tradición familiar que la Nación conserva la identidad consigo misma a través de los siglos” (TFP, 1976, p. 438). Estes últimos permanecem válidos com a *batalha cultural* que *Acción Familia* [AF] e *Credo Chile* [CC] continuam realizando explicitamente. Isto, não significa que não encontremos relações em alguns partidos políticos ou outras associações culturais (*Identidad y Futuro*, por exemplo), como projetos editoriais, livrarias e movimentos sociais que promovam os princípios tefepistas. Portanto, agora vamos mostrar algumas relações para aprofundar no pensamento difundido pelas associações AF e CC.

Em primeira instância, deve-se notar que na seção “*quiénes somos*” de *Acción Familia*, expõe-se que compõem o conselho de administração da organização são: Luis Montes Bezanilla, Juan Antonio Montes Varas, Alfredo Mac Hale Espinoza, José Antonio Ureta Zañartu, Fernando Antúñez Aldunate, Juan Miguel Montes Cousiño, Carlos del Campo García Huidobro, Marta Cecilia Vargas de Lamoliatte, Alfonso Riesco Valdés. Da mesma forma, os objetivos da organização são descritos:

“Preservar los principios y tradiciones cristianas de la Familia chilena Acción Familia es una iniciativa que busca preservar los principios y tradiciones cristianas de la Familia chilena, inspirándose en las enseñanzas del Magisterio tradicional de la Santa Iglesia Católica, Apostólica, Romana. Desde su fundación, Acción Familia viene distinguiéndose por ser una voz de alerta ante las diversas iniciativas legales u otras que constituyen un peligro para esa institución. Para ello, entre otras acciones, ha hecho uso de envíos masivos por correo y email, inserciones de prensa, conferencias, publicación de libros y de su boletín Informativo” (AF, s.d.b)

Por sua vez, na seção “*quiénes somos*” do site de *Credo Chile*, a conexão é explicitada: “Credo, pasado y futuro de Chile, es una iniciativa de fundadores de la Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP-Fiducia)” (CC, s. d.). Da mesma forma, é apresentado o diretório da organização, o qual é composto por: Carlos del Campo García Huidobro, Alfredo Mac Hale Espinosa, Juan Antonio Montes Varas, José Antonio Ureta Zañartu, Fernando Antúnez Aldunate e Mathias von Gersdorff. Além disso, cabe ressaltar que no mesmo site do *Credo Chile*, a constante referência ao autor paulistano pode ser corroborada, destacando vários dos fragmentos dele como “frases da semana”. Por fim, ressaltamos que vários dos conselheiros possuem vínculos com o *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* [IPCO] no Brasil, produzindo conjuntamente conteúdo digital.

O que já se viu nos documentos da TFP chilena quanto ao *fechamento social*, está reproduzido nas atuais organizações, evidenciando uma reprodução dessa elite (Molina-Johannes, 2023). Nesse sentido, em consonância com seus princípios, as organizações plinianas contemporâneas continuam com aquelas práticas de fechamento social. De fato, com exceção de Von Gersdorff, todos os outros membros de *Credo Chile* [CC] também fazem parte de *Acción Familia* [AF], alterando apenas a *ordem* da lista, pela qual podemos assumir uma mudança na influência de cada um, como também pode ser corroborado por aqueles que assinam as publicações. Da mesma forma, de AF apenas Luis Montes Bezanilla, Juan Miguel Montes Cousiño, Marta Cecilia Vargas de Lamoliatte e Alfonso Riesco Valdés, não possuem *dupla filiação* em CC.

No entanto, para quem estuda as diferentes filiais e as derivas dos tefepistas, pode não ser nenhuma novidade, mas o que pode ser de interesse é a manutenção do *elitismo* aristocrático nas associações

atuais. Porém, o mais relevante seria a mistura que mantêm com outras agrupações da sociedade civil, as formas de intervir na opinião pública, a capacidade destas organizações de incorporar conceptualizações ao debate político e como interferem nas discussões sobre aborto, casamento igualitário, identidades de gênero, etc.

Em seguida, analisamos as principais propostas e problemas abordados pelas organizações caracterizadas. Em primeira instância, é necessário definir o que eles querem dizer com *Revolução*, que se tornou *Revolução Cultural*. Em grande medida, porque isso também funciona para entender a *Contra-Revolução Cultural*. Em seguida, revisamos a defesa da *ordem natural* e as consequentes *desigualdades sociais* justificadas em certa noção da *hierarquia*. Posteriormente, passo a desagregar o conceito de *Família* que eles defendem, atacando o *aborto* e o *casamento igualitário* como exemplos da destruição daquela. A raiz disso, expomos o apelo dos plinianos a uma necessária *purificação* da Igreja Católica a este respeito. Consequentemente, conceituações-chave que permitem exibir o discurso deles no Chile contemporâneo. Para isso, focamos na análise dos seus livros, documentos e intervenções, mostrando-nos uma continuidade com o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira, portanto também com a defesa daquela tríade: *Tradição, Família e Propriedade*.

A Revolução cultural

Podemos encontrar diferentes análises sobre a RCR (Oliveira, 1959), que destacam a sistematização que o trabalho realiza sobre a doutrina contrarrevolucionária católica, exibindo a luta entre o *Bem* e o *mal* (Zanotto, 2012), portanto nos concentramos na ressonância dessa luta nessas organizações, bem como na transmutação específica da *Revolução* na *quarta etapa* dela. Em um comentário adicionado

pelo autor na última edição de RCR da sua vida (1992), ele comentou sobre essa *metamorfose*:

“Como una modalidad de guerra psicológica revolucionaria, a partir de la rebelión estudiantil de La Sorbona, en mayo de 1968, numerosos autores socialistas y marxistas en general pasaron a reconocer la necesidad de una forma de revolución previa a las transformaciones políticas y socio-económicas, que operase en la vida cotidiana, en las costumbres, en las mentalidades, en los modos de ser, de sentir y de vivir. Es la llamada *revolución cultural*” (Oliveira, 2005: , p. 146).

Nessa linha, Plínio Corrêa de Oliveira (1959) explicita que a *revolução cultural* engloba os mesmos campos da *Revolução* e da *Contra-Revolução*, de modo que sua tendência *psicológica e tendencial* faz parte das etapas indispensáveis para a transformação da *mentalidade* que, conseqüentemente, possibilitaria mudanças estruturais para impor o igualitarismo. Portanto, o chamado feito ao *contrarrevolucionário* é *observar, analisar e prever* todas as novas etapas do processo, uma vez que cada etapa revolucionária seria mais complexa que a anterior, forçando que os esforços para combatê-la fossem mais detalhados (Oliveira, 2005, p. 166).

Nestes termos, no final de 2001, *Acción Familia*³ publicou “*La Revolución cultural: Un smog que envenena a la Familia chilena. Tolerancia – No discriminación – Derechos humanos*” como uma de suas primeiras intervenções, desde que a associação surgiu em 1999. Como evidenciado pelo título do livro, vemos a incorporação dos

³ De acordo com a edição do livro (Acción Familia, 2001: 2), foi realizado pela *Comissão de Estudos de Acción Familia*: Luis Montes Bezanilla e Juan Antonio Montes Varas, que agradeceram a colaboração especial de Alfredo Mac Hale Espinosa e José Antonio Ureta Zañartu.

preceitos plinianos na discussão e desde o prólogo o horizonte dele já é exibido: “¿Sabía Ud. que Chile está sufriendo una profunda *revolución cultural* que tiene por fin demoler la principal de nuestras instituciones, la familia cristiana, y que esto tendrá como corolario un grave deterioro del tejido social, con efectos nefastos para el futuro del País?” (Acción Familia, 2001, p. 3). Mais de vinte anos depois dessa avaliação, ainda não sabemos quais seriam os efeitos nocivos e nem é reconhecível que a instituição familiar cristã esteja em clara decomposição. De qualquer forma, são dúvidas que os mesmos autores neguem algumas páginas depois.

Assim, apesar da suposta *hegemonização* cultural das esquerdas junto a uma perda da *Tradição* (Acción Familia, 2001; Montes, 2020), esses princípios permanecem em vigor. Além disso, a *propriedade privada* no Chile tende a ser sacralizada constitucionalmente e tanto a *Família tradicional* quanto os valores que a sustentam têm sido mantidos por mais tempo do que em outros países ocidentais, o que foi apoiado por *Acción Familia* (2001) no mesmo livro, onde, referindo-se ao contexto das eleições presidenciais que confrontaram Ricardo Lagos com Joaquín Lavín, comentaram que “este lado conservador del país en materia de costumbres, quedó en evidencia en la última elección presidencial, cuyo embate terminó centrándose en las cuestiones morales. El candidato de la Concertación [Lagos], adalid de la “liberación”, perdió simpatías (...)” (Acción Familia, 2001, p. 28). De fato, esta centralidade das *questões morais* também nos lembra dos debates do último processo constitucional liderado pelo *Partido Republicano*, e é até visível na atual discussão realizada pelos setores mais conservadores do Parlamento chileno para *recuar* na legislação do aborto sobre as três causais. Além disso, retomando o livro, os autores comentam que num estudo realizado em mais de trinta países pelo *Programa Internacional de Serviço Social* (ISSP),

sobre *aborto*, *homossexualidade* [sic] e *infidelidade*, a sociedade chilena ficou em segundo lugar em conservadorismo (Acción Familia, 2001). É por isso que,

las fuerzas contrarias a la familia saben, pues, que el terreno está minado y que la única posibilidad que tienen es avanzar paso a paso y cautelosamente, evitando que una aceleración excesiva desencadene una reacción. Para que esta *revolución cultural* sea digerida por todos los chilenos, debe ser cocinada a ‘fuego lento’ (Acción Familia, 2001, p. 29).

Na perspectiva da organização, a *Revolução*, que se tornou uma *revolução cultural*, estaria mascarada em *dogmas seculares* como a *tolerância* e a *não discriminação*, uma vez que abrem caminho *clandestinamente* (AF, 2001, p. 3). Algo que nos lembra do que afirmou Plínio Corrêa de Oliveira em *Baldeação ideológica inadvertida e diálogo* (1966), o que também era divulgado pela revista *Fiducia*. Sob esses termos, reforçando o discurso de que a *Revolução* mudaria apenas em roupas, mas não em horizontes, se mantém a coerência discursiva na obra de Montes Varas: “La Revolución (...) no es sino una eterna ‘mona’ que no sabe ni quiere otra cosa que no sea repetir sus mismas mentiras utópicas, bajo distintos ropajes y nombres, para llevar a los hombres a su perdición y así estropear el plan salvífico de Dios” (Montes, 2020, p. 426). Entretanto, na linha do exposto, o autor comenta que a raiz da Contra-Revolução está baseada em duas virtudes: a *pureza* e a *humildade*, as quais têm como referência o céu e Deus (Montes, 2020, p. 427).

Em outras palavras, essa luta entre o *Bem* e o *mal*, é representada pela Contra-Revolução e pela Revolução (Oliveira, 1959) respectivamente, é atualizada nas páginas de *Acción Familia* (2001) e seu principal militante, Montes Varas (2020), bem como no livro

recentemente publicado por Ureta e Loredó (2024). Neste sentido, a *teologização da política* continua vigente (Molina-Johannes, 2022), pois “(...) tanto el aspecto satánico de la Revolución, cuanto el carácter sobrenatural de la Contra Revolución, se harán cada vez más perceptibles para las generaciones futuras” (Montes, 2020, p. 427). Desta forma, a Teologia da História pliniana permanece inalterada (Oliveira, 1959) e, apesar de não termos exposto aqui os fragmentos do Plínio em comparação com as publicações das organizações chilenas contemporâneas, é possível dar conta da sua continuidade ideológica.

Assim, após comentar brevemente sobre as transformações sociais que produziram o maio do 68, a revolução cultural chinesa, a influência de autores como H. Marcuse, W. Reich e S. Freud, conclui-se que a *luta de classes* teve que se tornar uma revolução cultural (AF, 2001). Nesse caminho revolucionário, se encontraria desde o governo da época com as políticas de *tolerância*, o apoio de ONGs com discursos *antifamilia* à FLACSO com seus estudos (AF, 2001). O exposto, em razão do Programa de Tolerância que foi promovido naquela época, que será chamado de propagador de uma *ideologia permissiva* por *Acción Familia*, pois o que o Programa realmente buscava “(...) es abrir camino a homosexuales, prostitutas, lesbianas y adeptos de otras formas de depravación, para que hagan propaganda de sus aberraciones, gocen en esto de impunidad y vayan derribando todas las barreras, para impregnar la sociedad de su amoralidad” (AF, 2001, p. 10). Deste modo, destacam quais são os *inimigos* deles, ou seja, inimigos da *Familia tradicional cristã*, delineando os valores defendidos pelos militantes plinianos.

Mais tarde, eles esclarecem o *ataque do divórcio* e a agenda de educação sexual que estava começando a ser discutida mais detalhadamente. E fazendo uma conexão de matiz pliniano, eles expõem:

“¿Cómo se engendró esta ideología que propicia un libertinaje agresivo y corrosivo? Como veremos, el proceso se inició poco después del fracaso del gobierno marxista de la *Unidad Popular* (...)” (AF, 2001, p. 12). Consequentemente, eles conseguem exibir uma narrativa linear que viria da *via chilena para o socialismo* até a *desconstrução do socialismo* por meio da sua *renovação* e da disputa pelos Direitos Humanos, o que levaria inexoravelmente a uma *luta antirreligiosa* (AF, 2001). Precisamente, apresentam esse livro “para alertar sobre esta revolución que se está gestando y convocar a nuestros compatriotas a una Cruzada en defensa de la familia y de la Moral cristiana (...)” (AF, 2001, p. 13).

Ora, para realizar essa *democratização cultural*, seria realizada uma política gradual que ocultaria seus verdadeiros propósitos (AF, 2001, p. 27), o que concordaria com a *desintegração difusa* do sistema promovida por Marcuse (AF, 2001: 32). No entanto, o *igualitarismo* seria contrário à doutrina tradicional católica, uma vez que promoveria a *harmonia* entre as diferentes classes sociais, apoiando-se no que Pio XII disse sobre a legitimidade das desigualdades (AF, 2001, p. 43). Em outras palavras, novamente em continuidade com Plínio Corrêa de Oliveira, o bem comum *exige* que “(...) los más capaces tengan, además de aquello que produjeron o recibieron de sus mayores, la preeminencia y autoridad que les corresponde” (AF, 2001, p. 52), pois mudar aquela *desigualdade* implicaria uma *decadência geral* (AF, 2001). Além do mais, aquele *igualitarismo* levaria à formação de uma *nova casta de privilegiados*, “(...) formada por los que a algún título alegan ser discriminados, o sea, homosexuales, punks, travestís, enfermos de Sida, etc.” (AF, 2001, p. 135), pois poderiam recorrer à proteção estatal por meio da sua condição de *discriminados* (AF, 2001).

Acción Familia (2001) insiste que as políticas de *tolerância* e

não-discriminação imporiam uma *contracultura* baseada no relativismo moral, o que levaria à *desordem*, isto é, a *comportamentos viciosos*, por isso será cada vez mais difícil praticar a *Lei de Deus*. No entanto, como vimos analisando, esta *Revolução* não busca “(...) convencer ni tampoco suscitar entusiasmos que desemboquen en movimientos guerrilleros. Ella quiere adormecer las conciencias e ir transformándolas sin sobresaltos ni traumas (...)” (AF, 2001, p. 137). Consequentemente, estaríamos naquela *nova etapa revolucionária* respeito à caracterização do Plínio (2005), onde a *Revolução* operaria através dos costumes, nos modos de ser e viver, razão pela qual a *Contra-Revolução* também deve ser apresentada naqueles campos e sob aqueles códigos, ou seja, uma *Contra-Revolução Cultural*. Este último foi entendido e desenvolvido por *Acción Familia*, conforme delineamos. Portanto, mais tarde, referindo-se à disputa interna que existia entre os tefepistas, J. A. Montes Varas destaca que os cooperadores mais jovens da TFP brasileira teriam uma *supervalorização* de aspectos da vida interna e que mostrariam menos interesse no combate contrarrevolucionário, que era a verdadeira vocação tefepista e do Plínio (Montes, 2020, p. 393).

A ordem natural

Recorde-se que este grupo, cujo horizonte é *refundar* a ordem divina, evidencia um discurso que separa entre a *nobreza* e o *povo*, prevalecendo a manutenção de hierarquias sociais, a partir de uma interpretação tomista do mundo (TFP, 1990; Oliveira, 1959). De fato, ainda hoje em *Desigualdades justas y necesarias* (Acción Familia [AF], s.d.) se aponta que as criaturas seriam ordenadas por *graus*, criticando o *igualitarismo*, pois ele corresponderia à consequente eliminação do *conhecer, amar e servir a Deus*. Assim, com base na *Sum-*

ma contra Gentiles de São Tomás de Aquino, *Acción Familia* afirma que o *escalonamento hierárquico das criaturas é um bem em si*, como a diferenciação que existiria entre homens e anjos, porque a criação brilha melhor: “es por esto que un universo de criaturas iguales eliminaría en toda la medida de lo posible la semejanza de las criaturas con su Creador” (AF, s.d. , p. 10). Então, odiar a *desigualdade* seria se opor metafisicamente, isto é, odiar a Deus (AF, s.d. , p. 10).

Anteriormente, no mesmo documento, faziam uma ligação entre imanentismo, ateísmo, secularismo e igualitarismo. Em outras palavras, eles exibiram como o secularismo é uma forma de ateísmo e, portanto, de *igualitarismo*, o que implicaria afirmar que Deus não existe (AF, s.d. , p. 9). Assim, qualquer ânsia de *mudar para nivelar* expõe aquele horizonte *igualitário* que buscaria acabar com Deus, e qualquer *igualitarismo* deve ser atacado, uma vez que exhibe uma espécie de “(...) misticismo religioso y, como todo misticismo, es intolerante” (AF, s.d. , p. 11).

Deste modo, seria a *inveja*, o *ciúme*, o motor daquele *igualitarismo*, porque busca *miséria generalizada*, já que supostamente para que não haja ninguém superior, só seria possível nivelar para *baixo* (AF, s.d. , p. 17). Sob esses parâmetros, e não por acaso, citam o materialismo de Marx como referência daquele igualitarismo, o que não passaria de uma atualização do *antigo paganismo* que “(...) contamina amplios sectores de nuestros conciudadanos con mentalidad socialista, incluyendo, desgraciadamente, algunos en los medios católicos” (AF, s.d. , p. 17). Em resumo, esse fundamento tomista seria reforçado pelo ataque ao marxismo, teologizando a discussão mais uma vez, pois a concepção igualitária produziria *ruína e desespero*. Nessa linha,

“el mundo no saldrá de la crisis, profunda en todos los dominios, en la cual está sumergida mientras que

la concepción heredada de la Civilización Cristiana no haya vencido sobre la devoradora envidia igualitaria; que no hayamos regresado al ideal católico de una sociedad fraterna, puesto que armoniosamente desigual” (AF, s.d., p. 17).

Ora, seria justamente essa *Tradição* que se rompeu com os *tumultos e abismos* da Revolução Francesa, a que teria tornado o mundo muito pobre de símbolos, regras e compostura (AF, s.d., p. 48). Esta última foi a mesma linha argumentativa de Plínio Corrêa de Oliveira em *Nobleza y élites tradicionales análogas en las alocuciones de Pío XII*, onde fez um chamado para preservar as respectivas aristocracias nos países de nobre tradição. Além disso, o Plínio destaca a tarefa das elites em todos os setores da sociedade, sublinhando o valor religioso e cultural das tradições, para salvaguardar o *bem comum* (Oliveira, 2005: 18). Por isso, uma *alma generosa* venera a hierarquia, pois ela estaria mais próxima de Deus, ao contrário do *rebelde*. Em resumo, enquanto o primeiro seria um *filho da luz*, o segundo é um *filho das trevas*; enquanto um *admira*, torna-se iluminado e cheio de alegria, o outro *inveja*, torna-se amargo e cheio de ciúme (AF, s.d., p. 16).

O Aborto

Como sabemos, uma das principais disputas que esses grupos empreenderam é a defesa da *Família tradicional católica*, o que, por sua vez, implica uma batalha contra os direitos reprodutivos das mulheres. Sob esses parâmetros, eles já haviam se intrometido nas discussões a respeito da *pílula do dia seguinte* como também sobre o *divórcio* (Acción Familia, 2001). E nos últimos anos, aprofundaram as intervenções contra o *aborto*. Nesse sentido, *Credo Chile*

[CC] publicou *Los muertos no callan* (CC, 2015), uma revista onde expõem sua visão da vida sob a perspectiva de Francisco Stegmeier Schmidlin, Bispo de Villarrica, Felipe Bacarreza, Bispo de Santa María de los Ángeles, e Jorge Becker Valdivieso, Médico Chefe do Serviço de Obstetrícia e Ginecologia do Hospital Regional de Talca, que esclarecem as razões pelas quais consideram que o aborto não deve ser legislado. Além disso, o documento é assinado por Carlos del Campo García-Huidobro, diretor de *Credo Chile*, bem como membro de *Acción Familia*, que abre a publicação dirigindo-se ao leitor com a seguinte interpelação:

Sí, los niños que están por nacer podrán morir, si se aprueba el aborto, pero sus gritos silenciosos no callarán. *Su voz seguirá golpeando la conciencia de aquellos que no los dejaron vivir. En efecto, los promotores del aborto se han coludido para legalizar la matanza de inocentes.* Ellos quieren a toda costa imponer el “derecho” de poder matar a los no nacidos (Del Campo, 2015, p. 3, grifo nosso).

Da mesma forma, no início desta publicação, foi incluída uma carta de *bênção* para Carlos Del Campo do Bispo de Chillán, Carlos Pellegrin, onde ele explica que tem o prazer de expressar seus sinceros *parabéns* e *apoio* à iniciativa (Pellegrin, 2015). Nela, comenta que a *caridade*, o *diálogo* e o *respeito mútuo* entre as pessoas devem sempre prevalecer, mas “(...) algo muy diferente es callar y aceptar lo que va contra la ley natural y atenta contra la vida” (Pellegrin, 2015: 2). E encerra sua carta, com a recomendação de ler esta revista a todos os católicos da sua diocese para conhecer “(...) los serios argumentos por los cuales todo católico está obligado moralmente a oponerse a tal legislación” (Pellegrin, 2015: 2). Em grande medida, como fala o diretor de *Credo Chile*, porque “con el aborto así ‘legitimado’ se abre

una puerta por donde la corrupción desenfrenada de las costumbres entrará en forma torrencial” (Del Campo, 2015, p. 3).

O ginecologista Jorge Becker Valdivieso, que foi entrevistado diretamente no Hospital de Talca, tem a mais extensa intervenção na revista (mais de quinze páginas) e começa apontando que o *início da vida* é um *fato biológico indiscutível*, argumentando que “(...) no es un invento de alguna creencia religiosa ni de un partido político ni una corriente filosófica (...)” (Becker, 2015, p. 20). Portanto, para ele, é *profundamente* marcante que a fecundação não seja reconhecida como o início da vida, uma vez que seria algo que ocorre em todas as espécies sexuadas (Becker, 2015, p. 20). Além disso, segundo ele, só seriam *mitos* constantemente repetidos os que convencem às sociedades a legislar sobre o aborto (Becker, 2015). Em seguida, expõe a tática de Bernard Nathanson, a quem chama como *o rei do aborto*, e que caracteriza em três momentos: assumir a mídia, ridicularizar a Igreja Católica e, por fim, ignorar os estudos científicos [sic] que defendem o *início da vida* na fecundação (Becker, 2015, p. 22-23). Consequentemente, embora este médico busque argumentar baseado em posições neutras, ele termina apontando que “el aborto es la introducción en la sociedad de una ideología donde la vida humana pierde valor y es el punto de partida para otros tipos de legalización de la muerte (...)” (Becker, 2015: 31). Claramente, há uma avaliação de outros campos não-científicos para definir o que ele quer dizer com a *vida* e a *morte*. Por isso, não há razão para não entender a oposição ao aborto também como ideologia. De qualquer forma, Becker (2015, p. 34-35) conclui sua entrevista falando sobre o *certo* e o *bom*, e como esses princípios – supostamente neutrais – seriam interrompidos ao legislar em favor do aborto.

Desta forma, a posição de Becker Valdivieso, que ele apresenta como científica, está realmente baseada nas mesmas crenças sobre

o *Bem* e a *ordem divina* que os outros Bispos no documento. De fato, Francisco Stegmeier comenta com quanta razão devem rejeitar o aborto “(...) quienes hemos recibido y conservado, por gracia de Dios, el don de la fe, pues tenemos, además de la razón natural, la autoridad de la divina Revelación y la enseñanza constante, ininterumpida y unánime de la Tradición (...)” (Stegmeier, 2015, p. 6). Na mesma linha, o Bispo de Villarrica aponta que, se qualquer lei a favor do aborto for aprovada, o sistema político chileno se torna essencialmente um *totalitarismo encoberto* (Stegmeier, 2015). Portanto, seu chamado explícito é estudar o Evangelho e a Tradição *para impedir que as mulheres pensem na alternativa do aborto* (Stegmeier, 2015, p. 16). Em suma, na mesma linha de Felipe Bacarreza, o outro Bispo convocado na publicação, que explica que a referida legislação propõe *matar a criança*, ou seja, um “(...) proyecto de ley de una sociedad anticristiana. En los tres casos el proyecto de ley propone matar a un inocente y va contra la ley de Dios que dice: ‘No matarás’” (Bacarreza, 2015, p. 18).

O documento analisado guarda forte semelhança com o “*Aborto. 50 perguntas, 50 respostas - Em defesa da vida inocente*” (1996) de *O Amanhã de Nossos Filhos*, uma iniciativa dos tefepistas brasileiros. Naquela proposta convertida em livro, eles comentam sobre *o culto à alegria sexual* que a legislação sobre o aborto implicaria, onde defendem que as práticas sexuais sem consequências reprodutivas teriam o nome de *erotismo*, e que o horizonte delas não seria outro senão o *egoísmo*, o que deveria ser claramente evitado (Nossos Filhos, 1996). E fecham com um chamado, muito semelhante ao que *Credo Chile* (2015) fará vinte anos depois, para distinguir entre *cristãos mornos* e *cristãos combativos*, com a clara intenção de converter aos leitores em cristãos que não *se acovardam para defender seus princípios* (Nossos Filhos, 1996, p. 83). Além do combate proposto, eles defenderam as

posições teológicas com a ciência médica. Por conseguinte, a publicação de *Los muertos no callan* (CC, 2015) já tinha sido experimentada, uma modalidade de ressonância discursiva que os militantes plinianos usavam desde a década dos sessenta.

O casamento igualitário

Desde o livro “*Desde la Teología de la Liberación a la Teología eco-feminista, una revolución enquistada en la Iglesia*” (Montes, 2011), estava se analisando a incorporação do que chamam de *ideologia de gênero* no seio da Igreja Católica chilena, onde se revisa as atividades que identifica relacionadas ao feminismo dentro da instituição eclesiástica. Ou seja, uma disputa para *purificar* o catolicismo (tradicional) daquela *Revolução*, o que concorda com a batalha dos tefepistas contra o *esquerdismo* na Igreja Católica durante os anos sessenta (Montes, 2011; 2020). Por isso, a argumentação do “*El Dique roto*” (Ureta e Loredó, 2024) não é nova senão uma continuidade com aquela linha discursiva. Isto é, os autores mostram como as teorias feministas são contrárias aos valores conservadores, razão pela qual devem ser atacadas (Ureta e Loredó, 2024).

Cabe lembrar que José Antonio Ureta Zañartu é membro fundador de *Fundação Roma*, denominação legal de *Acción Familia*, assessor da TFP francesa e membro do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira [IPCO] no Brasil. Julio Augusto Loredó de Izcue é membro de *Tradição e Ação para um Grande Peru*, o nome da TFP peruana, e atualmente preside a TFP italiana (Ureta e Loredó, 2024). Em conclusão, são vozes representativas da militância pliniana atual que, como vimos nos documentos anteriores, mantém continuidade na defesa da *Tradição*, da *Família* e da *Propriedade* – como pode ser visto no texto sobre as “*Desigualdades justas e necessárias*” de *Acción*

Familia ou na intervenção dentro do debate constitucional de J. A. Montes Varas (Credo Chile, 2021a).

Em seguida, o livro de Ureta e Loredó (2024)⁴ expõe a transformação das posições eclesiais – a partir do Vaticano – em relação ao movimento homossexual. Sob esses termos, já no prólogo feito por Rob Mutsaert, Bispo Auxiliar de Bolduque (Países Baixos), diz-se que tanto a Bíblia quanto a *Tradição* se opõem ao que é oferecido por *Fiducia supplicans* [FS], ou seja, “(...) la posibilidad de bendecir una relación pecaminosa en nombre de Dios. [...] No hay ningún fundamento en las Sagradas Escrituras o en la Tradición para tal bendición” (Mutsaerts em Ureta y Loredó, 2024, p. 6).

Após descrever certos eventos, os autores ressaltam que Joseph Ratzinger já tinha comentado que, desde o Concílio Vaticano II, a *Revelação* foi distorcida, porque a partir daí a *lei natural* teria sido abandonada para basear a teologia na Bíblia, portanto “(...) ya no podía haber nada que constituya un bien absoluto, ni nada que fuera fundamentalmente malo” (Ureta y Loredó, 2024, p. 34). Como consequência do exposto, vemos novamente uma atualização das posições fiducianas, quando enfrentaram as reformas eclesiais que as propostas conciliares estavam exigindo. Um processo quase idêntico ao descrito por Ureta e Loredó (2024) em relação às mudanças culturais que seriam vivenciadas dentro da Igreja Católica. Neste sentido, segundo esses tradicionalistas, haveria uma *invasão da homossexualidade* na Igreja Católica, uma *infiltração* que teria sido planejada através dos seminários e por meio do *relativismo moral* que teria sido incorporado aos ambientes católicos, alcançando uma *normalização da homossexualidade* (Ureta e Loredó, 2024):

⁴ Acrescente-se que “los autores agradecen la valiosa colaboración de Juan Miguel Montes, Raymond Drake, Robert Ritchie, Benjamin Hiebert y Samuele Maniscalco” (Ureta y Loredó, 2024, p. 4).

en la guerra cultural para normalizar la homosexualidad, los hechos simbólicos son tan importantes como la difusión de ideas, quizá incluso más, porque movilizan las emociones y los sentimientos de las personas, que hoy en día importan más que los principios para gran parte de la opinión pública (Ureta y Loredó, 2024, p. 100).

Este último está diretamente relacionado ao dito sobre a transformação do modo revolucionário, isto é, como o programa revolucionário é realizado (Montes, 2020; Oliveira, 1959). De fato, José Antonio Ureta e Julio Augusto Loredó (2024, p. 9) argumentam que a Igreja Católica é o *grande reservatório* que protegeria a sociedade ocidental da *revolução neopagã*. Por isso o título do livro, *o dique quebrado*, mostra como a instituição eclesiástica seria atravessada por aquela *Revolução*. Na mesma linha, afirmam que Plínio Corrêa de Oliveira tinha comentado há trinta anos que haveria um *embate interno* na Igreja Católica e que seria uma das maiores *convulsões da história* (Ureta e Loredó, 2024, p. 125).

J. A. Ureta e J. A. Loredó (2024) apontam que certa *corrupção intelectual* sofrida dentro da instituição eclesiástica teria aberto o caminho para a *revolução sexual* e quebrar a teologia moral católica. Nesse sentido, “bastará una tormenta con la consiguiente acumulación de descontento para que el torrente de las pasiones desbocadas derribe las estructuras humanas del edificio sagrado que sigue siendo el baluarte de lo poco que queda de la civilización cristiana occidental” (Ureta y Loredó, 2024, p. 10). Assim, como a Igreja Católica seria o último bastião da *civilização cristã ocidental*, o que está por vir é a *catástrofe*; lembrando-nos da perspectiva pliniana em plenitude (Oliveira, 1959).

Apesar do que podemos imaginar, os autores explicam que sua posição contra o movimento homossexual não é homofóbica, por-

que “se trata, más bien, de que la homosexualidad es contraria a los designios de Dios y una grave ofensa contra el sexto mandamiento de su ley” (Ureta y Loredó, 2024, p. 124). No entanto, entendemos a posição deles como uma homofobia teologicamente fundada, mesmo que digam que a *homofobia* é uma “(...) arma semántica que el movimiento homosexual desplegó para denigrar y paralizar a sus oponentes” (Ureta y Loredó, 2024: 124). Caso não tenha ficado claro, os autores repetem que *não seriam homofóbicos, porque a condenação da homossexualidade*

(...) forma parte del magisterio ordinario universal de la Iglesia y, como tal, es irreformable. En consecuencia, la noción de que las uniones homosexuales pueden tener algo que merezca ser santificado por una bendición —como *Fiducia supplicans* se esfuerza por imponer a la disciplina pastoral de la Iglesia— es inaceptable. (Ureta e Loredó, 2024, p. 125).

Em grande medida, vemos um discurso coerente sobre a forma como esses grupos vinham tratando a *Revolução Cultural* (Montes, 2020; Credo Chile, 2015; Acción Familia, 2001). Não há uma mínima renovação discursiva, e mesmo que não tenha aprofundado demais, encontramos uma linearidade desde o discurso fiduciano; parece que o tempo não passou (Molina-Johannes, 2022; 2023).

Conclusões

A *batalha cultural* realizada pelas organizações analisadas está diretamente relacionada à *IV etapa da Revolução* descrita por Plínio Corrêa de Oliveira (2005), ou seja, a mutação do *comunismo* desde a *luta de classes* a uma *revolução cultural*, o que é descrito tanto por

Acción Familia (2001) quanto por *Credo Chile* (2015), sistematizado por Montes (2011; 2020) e aprofundado por Ureta e Loredó (2024). Por conseguinte, destacamos a coerência do discurso dos militantes plinianos no Chile contemporâneo com o mestre deles. Deste modo, a *Tradição* defendida pelos tefepistas nos anos sessenta é a mesma que os militantes atuais buscam *preservar*, e deve-se lembrar de que são praticamente os mesmos senhores de outrora: não há uma *renovação* da militância. Talvez seja por isso que os princípios do Plínio mantêm uma grande invariabilidade, é só uma *atualização*. Ora, talvez seja essa mesma razão, a que possibilita que a obra pliniana não ficasse limitada exclusivamente ao fenômeno do *Tradicionalismo católico*, e tenha influência ainda hoje.

Anteriormente, sugeri que o discurso fiduciano possibilitou a renovação do discurso político das direitas chilenas através duma *teologização* daquele (Molina-Johannes, 2022; 2023). As trajetórias dessa elite não foram inequívocas, por isso, neste artigo revisamos como o pensamento pliniano através de duas organizações civis teria se incorporado nas discussões atuais da sociedade chilena. Da mesma forma, expus a defesa de conceitos como *desigualdade* e *hierarquia social*, da *Família tradicional católica* com os supostos ataques que sofreria ela e, por fim, a *purificação* que buscam dessas correntes dentro da Igreja Católica. Em resumo, analisamos processos e conceitos que atualizam a *disputa contrarrevolucionária* que os fiducianos começaram nos anos sessenta. A mesma que hoje foi convertida numa *batalha cultural* contra o *igualitarismo* e a *ideologia de gênero*, ou seja, uma defesa irrestrita da ordem social baseada na criação divina contra qualquer mudança proposta pelos progressismos e os feminismos. Isto é, se mantêm o horizonte da *teologização das discussões políticas*.

Referências

ACCIÓN FAMILIA. (2001). *La Revolución cultural: Un smog que envenena a la familia chilena. Tolerancia – No discriminación – Derechos humanos*. Comisión de Estudios de Acción Familia. Chile.

ACCIÓN FAMILIA [AF]. (s.d.). *Desigualdades justas y necesarias*. Société française pour la défense de la Tradition, Famille et Propriété. Trad. Acción Familia: Chile.

ACCIÓN FAMILIA [AF]. (s.d.b). *Quiénes somos - Acción Familia*. <https://www.accionfamilia.org/finalidades-de-accion-familia/>

BACARREZA, Felipe. (2015). “Proyecto de ley de aborto: un engaño a la ciudadanía”. Em Credo Chile. (2015). *Los muertos no callan*. Credo Chile: Chile.

BECKER VALDIVIESO, Jorge. (2015). “Los promotores del aborto lo quieren libre, gratuito y general”. Em Credo Chile. (2015). *Los muertos no callan*. Credo Chile: Chile.

CREDO CHILE [CC]. (2021a, 29 de dezembro). *Debate en la Convención Constitucional - I PARTE* [Vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=xQvGEVB1ISo>

CREDO CHILE [CC]. (2021b, 29 de dezembro). *Respondiendo preguntas en la Convención Constitucional - II PARTE* [Vídeo]. <https://www.youtube.com/watch?v=muH1tI4Os4o>

CREDO CHILE [CC]. (2015). *Los muertos no callan*. Credo Chile: Chile.

CREDO CHILE [CC]. (s.d.). Credo Chile – El derecho de saber, juzgar y actuar. <https://www.credochile.cl>

DEL CAMPO GARCÍA-HUIDOBRO, Carlos. (2015). “Estimado Lector, ¿Los muertos no callan?”. Em Credo Chile. (2015). *Los muertos no callan*. Credo Chile: Chile.

GUZMÁN ERRÁZURIZ, Jaime. (1962). Revolución y Contrarrevolución. Bolchevización de Brasil. *Revista Escolar*, 437. Colegio de los Sagrados Corazones: Santiago.

GUZMÁN ERRÁZURIZ, Jaime. (1961a). *Carta a Marcelino Pereira de Almeida*. Archivo Fundación Jaime Guzmán: Chile.

GUZMÁN ERRÁZURIZ, Jaime. (1961b). *Borrador carta a Marcelino Pereira de Almeida*. Archivo Fundación Jaime Guzmán: Chile.

HÜBNER GALLO, Jorge Iván. (1960). Revolución y Contra-Revolución: “obra que no sólo es necesario leer, sino también meditar, estudiar y divulgar”. *El Diario Ilustrado*, 06 de marzo de 1960.

LIRA PÉREZ, Osvaldo. (1960). Revolución y Contra-revolución: En la obra se manifiesta una actitud decididamente católica. *Finis Terrae*, 26.

MOLINA-JOHANNES, Javier. (2023). “Redes y trayectorias de una élite intelectual: Resonancia del pensamiento tradicionalista del grupo-revista Fiducia (1962-1966)”. *Psicoperspectivas. Individuo y Sociedad*, 22(2). <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol22-issue2-fulltext-2865>

MOLINA-JOHANNES, Javier. (2022). “Por una teologización de la política: La propuesta de Jaime Guzmán Errázuriz en la revista *Fiducia* (1964-1965)”. *Divergencia*, 19(1).

MONTES VARAS, Juan Antonio. (2020). *Un combate Contra-Revolucionario y Anticomunista en Chile a lo largo de medio siglo 1967 – 2020*. Fundación de Estudios Culturales Roma: Chile.

MONTES VARAS, Juan Antonio. (2011). *Desde la Teología de la Liberación a la Teología eco-feminista, una revolución enquistada en la Iglesia*. Acción Familia: Santiago.

O AMANHÃ DE NOSSOS FILHOS [Nossos Filhos]. (1996). *Aborto. 50 perguntas, 50 respostas - Em defesa da vida inocente*. Iniciativa uma da TFP. Editor Camargo Soares: São Paulo.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. (2005) [1959] *Revolución y Contra-Revolución*. Lima: Tradición y Acción.

PELLEGRIN, Carlos. (2015). “Carta”. Em Credo Chile. (2015). *Los muertos no callan*. Credo Chile: Chile.

RAMÍREZ NECOCHEA, Hernán. (1978). El fascismo en la evolución política de Chile hasta 1970. *Araucaria de Chile*, 1.

STEGMEIER SCHMIDLIN, Francisco. (2015). “Reflexiones en torno a la vida”. Em Credo Chile. (2015). *Los muertos no callan*. Credo Chile: Chile.

TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD [TFP]. (1990). *Un ideal, un lema, una gesta. La Cruzada del Siglo XX*. Santiago: Comisión de Estudios TFP's.

TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD [TFP]. (1976). *La TFP proclama la verdad entera: la Iglesia del silencio en Chile*. Santiago: Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad.

URETA ZAÑARTU, José Antonio e Loredo de Izcue, Julio. (2024). *El dique roto: La rendición de Fiducia supplicans al movimiento homosexual*. Tradición y Acción por un Perú Mayor: Lima.

ZANOTTO, Gizele e BUSTAMANTE OLGUÍN, Fabián. (2021). A transnacionalização do integrismo tefepista e a atuação dos membros de Fiducia no Chile (1967-1973). *Revista Territórios & Fronteiras*, 14. <https://doi.org/10.22228/rt-f.v14i1.1030>

ZANOTTO, Gizele. (2012). “Plínio Corrêa de Oliveira: intelectual da reação, militante do conservadorismo e cruzado da contrarrevolução”. Em Moreira Rodrigues, Cândido e Jalles de Paula, Christiane (orgs.). (2012). *Intelectuais e militância católica no Brasil*. EdUFMT: Cuiabá.

IV

El ascenso de *Fiducia*: *desentrañando el integrismo católico y su impacto en Chile – un análisis teórico-histórico, 1963-1970*¹

FABIÁN BUSTAMANTE OLGUÍN²

En septiembre de 1962, un grupo de jóvenes estudiantes católicos de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad de Chile se reunieron para formar la revista *Fiducia*, definiéndose como una organización católica de ultra derecha. Entre sus fundadores estaban Eduardo Larraín Bustamante, Maximiliano Griffin Ríos y Alfredo Mac Hale Espinoza, todos ellos miembros del Partido Conservador (Zanotto y Bustamante 2021; Etchepare 1997, p. 164). La creación de *Fiducia* estuvo influenciada por la *TFP*, una organización brasileña fundada por el intelectual católico Plinio Correa de Oliveira en 1960 (Power 2011, p. 95).³ Este profesor de

¹ Este artículo fue financiado en el marco del proyecto de investigación “El Integrismo Católico en la Vida Política de Chile en el Siglo XX”, como parte de la Beca C año 2024 otorgada por Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V./ICALA.

² Doctor en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Académico del Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía, Universidad Católica del Norte, Coquimbo. Correo electrónico: fabian.bustamante@ucn.cl

³ En una entrevista concedida al diario *The Clinic*, Maximiliano Griffin señaló que la revista

derecho e historia de la Universidad de São Paulo y de la Universidad Pontificia de São Paulo, formado en las congregaciones marianistas y posteriormente en la Acción Católica Brasileña, fue elegido diputado por la Liga Electoral Católica en 1933. Quedó fascinado por las formas de devoción marianista, en particular por la obra de Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716). Convencido de que la nación brasileña se hundía en la decadencia bajo la influencia de fuerzas hostiles y materialistas, dedicó la mayor parte de su vida al activismo católico. Dirigió o creó numerosas publicaciones, destacándose “Catolicismo”, cuyo primer número apareció en 1951 y que se convirtió en el principal órgano de difusión de la ideología y actividades de la TFP (Matta, 2008). Con el deseo de defender un catolicismo que consideraba en peligro, así como las formas puras de su práctica, reclutó a jóvenes de la Congregación Marianista del Colegio São Luis – una institución que agrupa a los hijos de las familias más privilegiadas de São Paulo – y fundó con ellos el movimiento denominado *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, da Família e da Propriedade* (Matta, 2008).

La TFP se estableció para resistir los cambios políticos y sociales promovidos por el presidente brasileño Joao Goulart, especialmente su reforma agraria de 1961, que fue vista como una amenaza por los terratenientes y denunciada por la TFP como “agro-socialismo”. La organización adoptó una postura violenta y apoyó el golpe de Estado de 1964. Criticó también el progresismo dentro del catolicismo brasileño, al que acusaba de promover la reforma agraria. Plinio Correa de Oliveira escribió “Reforma Agraria. Cuestión de

se formó gracias a la invitación del profesor Fernando Furquín de Almeida, miembro de TFP de Brasil, quien convocó a seis personas, entre las que se encontraban Oscar Godoy Arcaya y Cristián Zegers. Posteriormente, Griffin mencionó que la revista dejó de publicarse en 1970 durante el gobierno de la UP, y que él se dedicó al trabajo agrícola en la ciudad de Los Ángeles.

Conciencia”, donde calificaba dicha reforma como igualitaria y anticristiana, ganando apoyo de los terratenientes. Este libro se tradujo a varios idiomas (Power, 2011, p. 93).

Anteriormente, Correa de Oliveira había publicado “Revolución y Contrarrevolución” en 1959, coincidiendo con la victoria de Fidel Castro en Cuba. En esta obra, Correa de Oliveira desarrolló una “teología de guerra” que sirvió como base ideológica tanto para la TFP como para *Fiducia*. Según su visión, la revolución buscaba destruir el orden legítimo de la sociedad medieval cristiana para reemplazarlo por un poder ilegítimo. Identificó tres etapas de esta revolución: la Reforma Protestante y el Humanismo, la Revolución Francesa y la Revolución Rusa, todas vistas como iniciativas demoníacas que alteraban el orden divino (Zanotto, 2006, p. 3). La Contrarrevolución surgió para defender el orden cristiano medieval, siendo un esfuerzo por conocer y destruir la revolución en todas sus formas. La obra de Correa de Oliveira se dedicó a la Virgen María, patrona de los contrarrevolucionarios.

La revista *Fiducia*, con un marcado carácter contrarrevolucionario, utilizó las tesis de Correa para dar un sustento ideológico a su visión de la realidad nacional. Mezclaba temas teológicos con análisis de la coyuntura política, articulando un mensaje dogmático pero actualizado. Su público objetivo era la clase alta, propietaria, intelectual católico y antimarxista, preocupada por la amenaza del comunismo en la región. La revista se financiaba mediante suscripciones de sus lectores y la autogestión de sus miembros.

Fiducia presentaba una estructura que incluía un tema principal en la editorial y columnas de opinión sobre temas actuales en secciones fijas. Estas secciones abarcaban desde reproducciones bíblicas y papales, extractos de autores integristas extranjeros, fotografías del catolicismo medieval, fragmentos de “Revolución y Contrarrevolu-

ción” de Plinio Correa de Oliveira, hasta un apartado sobre “ambientes”, “costumbres” y “secciones doctrinales”.

A lo largo de su existencia, *Fiducia* tuvo varios directores. En 1963, el director fue Carlos Patricio del Campo, estudiante de Economía en la Universidad Católica y luego profesor en el Departamento de Economía Agraria.⁴ Durante la Unidad Popular, Del Campo se exilió en Argentina y trabajó en Shell; más tarde, asesoró al Ministro de Agricultura durante la dictadura militar y en 1987 publicó “Chile 1987: olvidos y confusiones amenazan la propiedad privada y la libre iniciativa”. Entre 1964 y 1970, Patricio Larraín Bustamante, terrateniente y posteriormente Presidente Nacional de la Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, fue el director de la revista.

Fiducia, una publicación mensual, cesó su emisión a principios de 1970 con su número 31 de enero de ese año. Durante la dictadura militar, la revista inició una nueva etapa. Su logotipo, un caballo cruzado con un lienzo con el nombre de la revista, permaneció constante. En 1967, *Fiducia* adquirió personalidad jurídica y pasó a llamarse Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), aunque continuó siendo conocida como *Fiducia*.

Ahora bien, dicho todo lo anterior, la importancia de *Fiducia* como revista y como movimiento de extrema derecha radica en su capacidad para generar una primera reacción dentro de las derechas en un momento en que sus partidos políticos, el Partido Liberal y el Partido Conservador, entraron en crisis en 1965 por la baja vota-

⁴ Además, posee además un doctorado y una maestría en Economía Agraria otorgada por la Universidad de California (Berkeley, EE. UU.). Es autor del libro *Is Brazil Sliding Toward the Extreme Left?* (¿Está el Brasil resbalando hacia la extrema izquierda? – 1986) y de las partes técnicas y económicas de otras dos obras en las que fue coautor junto con Plinio Corrêa de Oliveira: *Soy católico: ¿puedo estar contra la Reforma Agraria?* (1981) y *La propiedad privada y la libre iniciativa*, en el títón agro reformista (1985).

ción parlamentaria. *Fiducia* permitió fortalecer una identidad conservadora reaccionaria en un sector social con sensibilidad hacia la derecha, en particular terratenientes y militares, construyendo un discurso de fácil integración e incorporación que otorgó a estos actores de clase alta una identidad subjetiva, generando una sensación de cruzada y lucha contra quienes consideraban enemigos del catolicismo y la sociedad tradicional (Bustamante Olguín, 2014).

Está claro que en esa lectura que ellos realizan está presente la dicotomía entre bien absoluto y mal absoluto. Por lo tanto, lo que subyace a todo ese discurso es la justificación no solo de un régimen de autoridad, sino también la destrucción de lo que consideran el mal absoluto, representado por sectores católicos que apoyan al gobierno de la Democracia Cristiana y su política de reforma agraria, así como por los sectores de izquierda, que ellos ven como la perversidad moral total.

Para ellos, la única vía alternativa posible es destruir ese sistema político-social que permitía la inclusión de varios sectores sociales excluidos, especialmente el sistema político democrático. Por eso es relevante estudiar la revista *Fiducia*, y esa es también una de las contribuciones de este capítulo: la importancia del integrismo católico, que, aunque tiene un papel marginal dentro del sistema político chileno, contribuye de alguna forma con ciertos discursos que tienen una afinidad electiva con otras corrientes de la derecha, promoviendo la exclusión de sectores sociales y políticos considerados como enemigos (democracia cristiana y las izquierdas).

Integrismo católico

En este apartado se construirá un aparato teórico-conceptual acerca del integrismo para luego poder darle una operacionalización

en el transcurso histórico en el cual se insertó *Fiducia* en Chile durante los periodos entre 1963 y 1970. El principal objetivo de esta construcción teórico-conceptual es captar los elementos principales que permitan comprobar esta teorización en la práctica político-discursiva de *Fiducia*.

El término “integrismo católico” es controvertido con una fuerte connotación peyorativa y ha perdido gran parte de su fuerza en la cultura occidental debido a su confusión o sinonimia con el fundamentalismo (Velasco Fernández, 2013). Sin embargo, el integrismo se ha analizado principalmente en la literatura especializada francesa (Michel, 2009; Poulat, 1989; Camus, 1988; Congar, 1950). El término se refiere a una corriente dentro del catolicismo que promueve una interpretación estricta y conservadora de los dogmas y principios de la religión (Laboa, 1988). En otra interpretación del término, denota una actitud intransigente hacia una idea, valor o principio religioso, político o social, que se defiende agresivamente (Mallimacci, 1988). Esta actitud ha tenido una importante presencia en la sociedad chilena durante décadas y ha ejercido influencia en la política partidista.

Además, el término “integrismo” se originó desde una perspectiva liberal católica francesa en el siglo XVIII. Fue acuñado por círculos católicos progresistas durante la Revolución Francesa y se usó peyorativamente para referirse a aquellos que se oponían a la apertura social y política del cristianismo a favor del catolicismo romano integral. Según Poulat (1985), los católicos integrales tienen como objetivo adherirse estrictamente a las enseñanzas del Papa, mientras que los católicos “liberales” argumentan que su papel es anticipar el pensamiento del Papa. Por lo tanto, el término “integrismo” tiene connotaciones negativas ya que es utilizado por los adversarios de los adversarios (Goffroy & Vaillacourt, 2001).

Rémond (1989) observa que el integrismo católico es una “ideología de la repetición” que santifica un momento de la historia (el período del absolutismo) y lo congela en el tiempo. Así, en el integrismo católico existe una separación radical entre lo que pertenece al orden de la verdad revelada, expresada en la tradición cristiana, y el orden de la contingencia, que proviene de todas las iniciativas de la sociedad civil. Esta “ideología de la repetición” implica una constante referencia y vuelta a un pasado idealizado, visto como un tiempo de pureza y autenticidad religiosa. La veneración de este período histórico específico establece un patrón rígido que se resiste al cambio y a la adaptación, considerando cualquier evolución o innovación como una desviación de la verdad sagrada. El integrismo católico, por lo tanto, no solo rechaza las transformaciones modernas, sino que también impone una visión estática y ahistórica de la fe y de la vida social. Al hacerlo, crea una dicotomía inflexible entre la permanencia de la verdad revelada y la transitoriedad de las realidades sociales, dificultando el diálogo con el mundo contemporáneo y la integración de nuevas realidades sociales y culturales dentro del marco religioso tradicional.

Asimismo, el integrismo católico aboga por la salvación a través de un retorno a la tradición católica pura que está asociada al Antiguo Régimen. Por eso se opone a todas las formas de liberalismo intelectual y religioso, e incluso al liberalismo económico. Además, el integrismo es antisocialista y anticomunista, ya que los considera consecuencias del liberalismo (Geoffroy y Vaillancourt, 2001, p. 9). Según Rémond (1989), uno de los rasgos constitutivos del razonamiento del integrismo católico es la creación de formas abstractas de amenazas que refuerzan su sistema ideológico, lo cual conduce a un comportamiento militante por parte de los integristas y a una estrategia de exclusión de todo lo que está fuera de su movimiento.

Una de las paradojas importantes del integrismo es que, a pesar de su rechazo a las instituciones sociales en las que vive, está preocupado por el reconocimiento legal de los derechos de Dios y de su milicia terrena. Por lo tanto, se muestra como antisecular, ya que considera que el laicismo conduce al pluralismo religioso. Según Geoffroy y Vaillancourt (2001), los integristas pueden llegar a desobedecer las leyes civiles que consideren contrarias a la moral católica e incluso consideran que la Iglesia no defiende suficientemente la tradición. En este sentido, el integrismo católico difiere del tradicionalismo católico, en el sentido de que el primero puede llegar a desconocer a la máxima autoridad de la Iglesia (el Papa), mientras que el tradicionalismo prefiere obedecerlo y conservar la tradición preconcilio Vaticano II (Cfr. Blanc, 2021; Willaime, 2010; Cfr. Corvalán, 2009). Además, el tradicionalismo no necesariamente rechaza los cambios como los ocurridos en el Concilio Vaticano II, sino que prefiere realizarlos paulatinamente.

En España, por otro lado, el integrismo constituye una de las tres corrientes más destacadas dentro del catolicismo político español, junto con el carlismo y el catolicismo liberal. Su denominación se deriva de su inflexible defensa de la integridad de la verdad católica y su completa adhesión a ella, sin reservas, así como de su absoluta intransigencia hacia el error. Efectivamente, surgió un partido católico nacional cuyo presidente fue su fundador, Ramón Nocedal, y cuyos miembros provenían del carlismo (Focroulle y Su, 2022). El diario *El Siglo Futuro* fue el medio de difusión de sus doctrinas. La postura de este partido siempre fue la de presentarse como un enemigo irreconciliable de la sociedad surgida del liberalismo, oponiéndose a los procesos de modernización que se estaban produciendo en España. Hacia 1906, experimentó un declive debido a la desaparición de Ramón Nocedal. No obstante, durante la república

española, el integrismo volvió a fusionarse con las filas carlistas y fue el conde quien lideró el tradicionalismo a partir de 1934. Durante la guerra civil española de 1936 a 1939, apoyaron al bando nacional (Velasco Fernández, 2012).

En consecuencia, el integrismo católico representó una tendencia europea del catolicismo ubicada políticamente en la extrema derecha, con mayor presencia en Francia, España, Italia y Bélgica. Este movimiento se caracterizó por una estricta defensa de los valores tradicionales y una oposición vehemente a las ideologías liberales y progresistas que ganaban terreno en el continente. En estos países, las tendencias de izquierda, tanto en el ámbito político como intelectual, influyeron de manera significativa en la organización católica, provocando una reacción que buscaba preservar la identidad religiosa frente a los cambios sociales y culturales (Ainz Galende, 2020).

En suma, el integrismo católico promovía la idea de una sociedad regida por principios religiosos, rechazando la secularización y cualquier forma de modernismo que considerara contraria a la doctrina católica. En Francia, el movimiento se entrelazó con el nacionalismo conservador, mientras que en España se alió estrechamente con el franquismo. En Italia, encontró eco en sectores monárquicos y tradicionalistas, y en Bélgica, se manifestó en una resistencia a las políticas liberales del Estado. Este fenómeno no solo tuvo implicaciones políticas, sino también culturales, afectando la educación, la moral pública y las relaciones Iglesia-Estado.

Relación entre el integrismo católico y Fiducia

De acuerdo con la construcción del aparato teórico-conceptual sobre el integrismo católico, ahora vamos a aplicar y hacer operativa esa construcción al caso de *Fiducia*, que es uno de los representantes

del integrismo católico en Chile. En este sentido, a continuación, ordenaremos esta operacionalización conforme con los elementos que hemos construido en seis ejes: 1) *Interpretación estricta y conservadora de la religión católica*. 2) *Actitud intransigente*. 3) *Reacción contra el liberalismo y modernismo*. 4) *Enfoque en la trascendencia y la moral*. 5) *Antisecularismo*. 6) *Militancia y estrategia de exclusión*.

1) Interpretación estricta y conservadora de la religión:

Fiducia, al igual que los movimientos integristas católicos, promueve una interpretación estricta y conservadora de los dogmas y principios de la religión católica. Se opone vehementemente a las corrientes modernistas dentro de la Iglesia y busca preservar una versión “pura” y tradicional del catolicismo.

En este sentido, el principal eje de preocupación de *Fiducia* está relacionado con los cambios que experimentó la Iglesia Católica a partir del Concilio Vaticano II y su aggiornamento, que significó la puesta al día de la Iglesia en torno a los problemas contemporáneos. Esto trajo consigo cambios en la institución y en la manera en que la Iglesia Católica enfrentaba estos asuntos, adoptando un compromiso mucho más activo con los problemas sociales. Esta mayor involucración superó el nivel de compromiso que la Iglesia Católica había tenido hasta entonces.

Además, uno de los elementos que el Concilio Vaticano II destacó fue el protagonismo de los laicos dentro de la institución, lo cual, para el integrismo católico, representaba una afrenta al poder y superioridad del sacerdote y las altas autoridades eclesásticas. Los resultados del Concilio Vaticano II no dejaron satisfechos a los miembros de *Fiducia*, especialmente por este mayor involucramiento en cuestiones sociales que incentivaban el compromiso político y

social, considerado por *Fiducia* como un atentado contra Dios y la civilización cristiana (Bustamante Olguín, 2014).

Uno de los principales enemigos de *Fiducia* durante los años previos a 1963 fue la revista Mensaje, fundada por el padre Alberto Hurtado en 1951. Esta publicación jesuita representaba el catolicismo social y expresó de una manera clara el lenguaje de la Iglesia conciliar. En diciembre de 1962, la revista Mensaje dedicó una editorial titulada “Revolución en América” en la que se revelaba el auge de los movimientos revolucionarios que estaban creciendo y tomando conciencia de la miseria y la injusticia del orden político, económico y social vigente.

La editorial exponía que había una revolución en marcha y que el cristianismo no podía desentenderse de esa situación. Esto se alineaba con la interpretación de algunos, como la de una corriente de liberación que veía en las revoluciones desde la Reforma Protestante (XV) un desafío constante al catolicismo más tradicional. La editorial de Mensaje, de manera implícita, parecía adherirse a la revolución en marcha e instaba a los católicos a decidirse por un cambio de estructura.

Frente a esto, los articulistas de la revista *Fiducia* reaccionaron e intentaron responder de manera peyorativa al término “Revolución” semantizado por la revista jesuita.

Pero, cosa curiosa, quizás no debe haberle dado la misma importancia ya anotada, aquel editorialista de la revista “Mensaje”, que ante los insistentes reproches de los lectores por el uso del término Revolución, respondió entre numerosas consideraciones doctrinarias que no creía la pena “continuar con la querella de diccionario” [...] A mí me ha parecido, sin embargo, de alguna importancia la discusión sobre la palabra Revolución [...] el uso de la palabra Revo-

lución o del titular “Revolución en América Latina” cuando sólo se habría querido expresar: Evolución en América Latina [...] el vocablo revolución, sirve generalmente para dar nombre a una realidad de cambio radical, ya sea actualmente violento o potencialmente violento; pero es, además, una palabra cargada de sentido histórico y doctrinario, sobre todo si se la usa como movimiento continental o universal. Nos desconcertaría entonces que fuera una segunda explicación la más acertada, porque nos resultaría inusitada la afición a dicho término, más aún como camino de salvación histórica, cuando tantas y tan graves desgracias ha causado a la Iglesia, a Occidente y a la Cultura (...) ¿No se podría invocar para ellos la Caridad? Porque es también Caridad iluminar con precisión el camino de los hombres y mujeres de una época que parece marchar en tinieblas [...].⁵

Corvalán Márquez (2016b) señala que una de las tesis tradicionalistas sobre la desigualdad natural de los seres humanos, que tiene su arraigo en pensadores como Joseph de Maistre, condena abiertamente el sufragio universal. Además, conectando con lo señalado anteriormente por el articulista de *Fiducia*, plantean que la solución para enfrentar la dicotomía entre ricos y pobres es la *caridad cristiana*, especialmente propugnada por la derecha y la extrema derecha católica.

En este sentido, la tesis se basa en el supuesto de que la existencia de ricos y pobres responde a una ley “natural”. Por lo tanto, según esta tesis, existe un orden natural que el régimen democrático liberal y la democracia violarían. Por otro lado, el supuesto sobre la desi-

⁵ Patricio Amunátegui Monckeberg, en su columna “Acerca de lo que se lee y se escribe”, publicada en la Revista *Fiducia* en agosto de 1963 (p. 11), parafraseaba algunas palabras del presbítero catalán Félix Salvá i Salvany, autor del libro “El liberalismo es pecado. Cuestiones candentes”, considerado como la Biblia del integrismo.

gualdad natural entre los hombres, que incluiría la dicotomía entre ricos y pobres, y la naturalidad del gobierno de las élites, también sería violado por los regímenes democráticos liberales y la democracia.

Estas son las tesis que plantea el tradicionalismo católico, que rechaza a los católicos que intentan conciliar democracia y catolicismo, como el pensador francés Jacques Maritain y el Partido Demócrata Cristiano fundado en 1957, y su gobierno bajo Eduardo Frei Montalva.

Durante el gobierno de Frei Montalva (1964-1970), hubo un proyecto de modificación al artículo 10, número 10, de la Constitución de 1925, concerniente a la función social de la propiedad, que abría la posibilidad de expropiación para expandir la reforma agraria iniciada años antes (1962) por el presidente derechista Jorge Alessandri. Para *Fiducia*, el gobierno de Frei Montalva estaba en contra del orden social natural y de la propiedad, considerada sacrosanta para el integrismo católico.

Ante la gran expectativa generada por la reforma agraria y el proyecto de modificación del artículo 10, todos los partidos de derecha, y específicamente el integrismo católico, apelaron a un discurso irrestricto en defensa de la propiedad privada. Consideraban que la propiedad no podía estar sujeta a discusión o modificación, ya que al hacerlo se atentaba contra Dios y la civilización. Para ellos, Frei Montalva estaba abriendo el camino a la revolución marxista, que no solo atacaba la propiedad, sino también a Dios.

Debido a ello, la revista integrista semantizó a los católicos demócratacristianos como de ‘tercera posición’. En esa línea, Héctor Riesle Contreras, escribió un artículo titulado “El derecho de propiedad privada y la ‘Tercera Posición’”, que data de noviembre de 1964, en el que apuntaba la incompatibilidad existente entre catolicismo y marxismo, adoptada por algunos militantes demócratacristianos.

El igualitarismo revolucionario reinante en nuestros tiempos parece haber elegido a la propiedad privada como el objetivo predilecto de sus ataques. Y esto se ve no solo entre los revolucionarios más virulentos, como los marxistas, sino también en aquellos otros que [...] pretenden constituir una “tercera posición” frente al problema [...] No caben, lógicamente, caminos intermedios. (*Fiducia*, N° 13, nov., 1964, p. 4)

Además, todos los católicos que apoyaban este proyecto político demócrata cristiano, y aquellos que apoyaban la opción preferencial por los pobres, como la Teología de la Liberación, eran considerados como “no católicos”. Esto se debía a que, de alguna forma, estaban rechazando el legítimo derecho natural a la propiedad de las personas propietarias católicas, lo cual era visto como una blasfemia para el integrismo católico.

2) *Actitud intransigente:*

La intransigencia hacia cualquier idea, valor o principio que perciban como una amenaza a la ortodoxia católica es una característica compartida por TFP y el integrismo católico. TFP ha sido conocida por su postura inflexible contra el comunismo, el socialismo, el liberalismo y otras ideologías que considera contrarias a la doctrina católica tradicional.

Claramente, estas ideologías que surgieron al calor de la Ilustración y como consecuencia de la Revolución Francesa de 1789, reaccionan ante la pérdida de la influencia de la Iglesia Católica sobre la sociedad civil y un cierto tipo de orden social estamental en el cual el rey y la Iglesia estaban sumamente compenetrados. Por lo tanto, todas estas ideologías rompen la armonía social y promueven

la lucha de clases y la movilidad social, lo cual el integrismo católico considera nocivo porque el orden fáctico de las cosas es el que quería Dios. Por esta razón, el integrismo católico está en contra de cualquier tipo de constructivismo social.

Por esta razón, los miembros de *Fiducia* adoptan una postura contrarrevolucionaria, como expresan en las páginas de la revista. Su objetivo era consolidar una utopía autoritaria, la cual debía ser liderada por jóvenes universitarios católicos, quienes encarnaban la persistente búsqueda de restaurar la autoridad.

Nuestra revista, sin dudas, no está ajena a las posiciones combativas y desoye las voces de falsa tolerancia [...] Traemos un pensamiento de lucha, el pensamiento de universitarios jóvenes que se inscriben decididamente y sin ambages en la acción contrarrevolucionaria, porque no creemos en la paz mediocre de los escépticos, ni en las utopías más o menos revolucionarias de quienes tras la búsqueda de un desarrollo para América Latina, han olvidado los auténticos valores y exigencias del hombre y la sociedad [...] creemos que hoy más que nunca es necesario traer limpia y claramente, exponer sin temores ni mal entendida prudencia, las verdaderas hoy olvidadas del catolicismo [...].⁶

Las exhortaciones a practicar la contrarrevolución fueron construyendo imágenes dualistas en torno a la élite (orden, calidad, amor) versus la masa (desorden, revolución). Pero, sobre todo, esta idea de restablecer el orden “querido por Dios”, muy propia de la ideología tradicionalista católica, se expresaba de manera dicotómica como una lucha entre el bien y el mal (Corvalán, 2016).

⁶ Editorial “En esta situación histórica”, Revista *Fiducia*, Octubre, 1963, p.2.

Y en esta época atravesada por la Revolución, la que a los ojos sin vista de la gran masa parece darles la razón, es este siglo el que parece alentarlos con aquella tendencia igualitaria de arrasar con las jerarquías y con las tradiciones, de acabar con las individualidades y los destinos particulares, en la búsqueda de una falseada comunidad sin verdaderas personas [...] La Paz y la Justicia existirán en el sociedad cuando pongamos el Orden en nosotros mismos [...].⁷

3) *Reacción contra el liberalismo y modernismo:*

En consonancia con lo anterior, TFP rechaza todas las formas de liberalismo intelectual y religioso. Esto incluye una oposición a las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II, que TFP y otros grupos tradicionalistas ven como una desviación de la verdadera fe católica. Sin embargo, en el caso del integrismo católico el rechazo a las reformas introducidas por el Concilio Vaticano II son tajantes, a diferencias del tradicionalismo católico que eventualmente podría aceptarlas de manera gradual. Por esta razón, *Fiducia* combate cualquier atisbo de elementos “liberales” y “modernos” al interior de la institución católica y fuera de ésta.

Entonces, *Fiducia* percibe en el liberalismo y el modernismo una inclinación constante hacia el cambio y la revolución, que consideran desestabilizadora y destructora del orden social “querido por Dios”. Por consiguiente, las construcciones artificiales lideradas por intelectuales o grupos teóricos alteraban la nación católica perfecta. Desde esta óptica, el orden natural del país no requería ninguna modificación. Además, consideraban que cualquier cambio era más bien el resultado de influencias extranjeras.

⁷ Raúl Atria Benaprés, “La caridad, un valor sobrenatural”, Revista *Fiducia*, septiembre, 1963, p.2.

[...] No fue en la casa del campesino o en la boca del obrero en donde resonó primero el grito de las conciencias teñidas de marxismo [...] Fueron postulados ajenos a la exigencia legítima, nacidas en cenáculos de intelectuales, gestados y propagados entre grupos de teóricos. Esos gritos fueron traídos por revistas y periódicos, vinieron muchas veces desde organismos, presiones o personajes extranjeros, fueron cultivados y expandidos en las Universidades.⁸

En esa misma línea, en la mencionada reforma constitucional del número 10 del artículo 10, que consagró la función social de la propiedad a fines de 1965, *Fiducia* entró en escena elaborando una respuesta para frenar lo que consideraban un verdadero apocalipsis. Para *Fiducia*, la propiedad privada era un principio básico de derecho natural que no podía cuestionarse ni mucho menos modificarse; de lo contrario, se estaría atentando contra Dios y la civilización cristiana occidental.

Siguiendo esta línea, Héctor Riesle Contreras, en su artículo “El Derecho de Propiedad Privada y la ‘Tercera Posición’”, publicado en noviembre de 1964, realizó una síntesis ideológica de las advertencias hechas por *Fiducia* el año anterior. Este artículo enfatizaba la incompatibilidad entre el catolicismo y el marxismo, que algunos militantes de la Democracia Cristiana estaban intentando conciliar.

El igualitarismo revolucionario reinante en nuestros tiempos parece haber elegido a la propiedad privada como el objetivo predilecto de sus ataques. Y esto se ve no sólo entre los revolucionarios más virulentos,

⁸ Patricio Amunátegui Monckeberg, en su artículo “Chile en vías de la Revolución”, publicado en la Revista *Fiducia* en agosto de 1964 (páginas 4-5), hace referencia a una frase interesante en uno de sus subtítulos: “Dios, que buen vasallo si hubiese buen señor”. Cabe destacar que esta misma frase fue utilizada años después por la revista *Tizona*.

como los marxistas, sino también en aquellos otros que [...] pretenden constituir una “tercera posición” frente al problema [...] No caben, lógicamente, caminos intermedios. Pero en el proceso revolucionario se sigue más a las pasiones que a la lógica, y nunca faltan quienes, contaminados por el virus de la Revolución y sin atreverse a romper formalmente con la Iglesia, pretenden encontrar una vía de encuentro, una tercera posición.

Esa línea de pensamiento buscaba descalificar y deslegitimar abiertamente el gobierno de Frei Montalva. Para ello, el autor destacaba que la ciudadanía desconocía que detrás de esa “tercera posición” se ocultaba un “socialismo igualitario” que: “[...] pretendía asestar un golpe artero a los derechos más sagrados. Y es así como, hablando de reformas de estructura, de cogestión y coparticipación obligatorias, y de redistribución, o proponiendo expropiaciones indiscriminadas y confiscatorias, [buscaba] atacar el derecho de propiedad privada, sancionado por la Ley de Dios”.⁹

4) Enfoque en la trascendencia y la moral:

En este apartado, argumento que *Fiducia* enfatiza la importancia de la trascendencia y los valores morales tradicionales. La revista integrista promueve una visión de la sociedad donde los valores y la moral católica deben guiar tanto la vida pública como privada, similar a la forma en que los integristas abogan por la integración de la fe en todos los aspectos de la vida social y política.

⁹ Héctor Riesle Contreras, “El derecho de propiedad privada y la Tercera Posición”, Revista *Fiducia*, noviembre, 1964, p.4-5.

Nuestra revista, sin dudas, no está ajena a las posiciones combativas y desoye las voces de falsa tolerancia [...] Traemos un pensamiento de lucha, el pensamiento de universitarios jóvenes que se inscriben decididamente y sin ambages en la acción contrarrevolucionaria, porque no creemos en la paz mediocre de los escépticos, ni en las utopías más o menos revolucionarias de quienes tras la búsqueda de un desarrollo para América Latina, han olvidado los auténticos valores y exigencias del hombre y la sociedad [...] creemos que hoy más que nunca es necesario traer limpia y claramente, exponer sin temores ni mal entendida prudencia, las verdaderas hoy olvidadas del catolicismo [...].¹⁰

Los jóvenes contrarrevolucionarios de *Fiducia* se fundamentan en las enseñanzas tradicionales de la Iglesia Católica, promoviendo una visión del mundo que enfatiza la primacía de lo espiritual sobre lo material. En aquel entonces, la sociedad chilena y mundial se estaba volviendo cada vez más materialista y alejándose de la espiritualidad y de los valores católicos tradicionales. Con el fin de contrarrestar esta tendencia, en las páginas de la revista se promovía el rezo del rosario y la devoción a la Virgen del Carmen, descrita como “tan célebre y tan rica en generosidad”.¹¹

En relación con esta estrategia, Salinas señala que, en Chile, durante los siglos XVIII y XIX, se acentuó la devoción a la imagen de la Virgen del Carmen como medio de consolación para los marginados y de control social para la élite (Salinas 1987, p. 161-165).

La difusión de imágenes de la Virgen en *Fiducia* reflejaba una conexión con el pasado, representando una respuesta a los cambios

¹⁰ Editorial “En esta situación histórica,” Revista *Fiducia*, Octubre, 1963, p.2.

¹¹ “Nuestra señora del Carmen, Reina y Patrona de Chile,” Revista *Fiducia*, octubre, 1963, p.3.

introducidos en el catolicismo por el Concilio Vaticano II. Aunque las resoluciones del concilio redujeron la piedad interiorizada del medioevo, así como la obsesión por la culpa, el pecado y la resignación, entre otros elementos, estos aspectos aún resonaban en *Fiducia*, como se evidenciaba en sus imágenes y artículos a lo largo de su publicación. Además, la veneración hacia la Virgen del Carmen exhibía una ética conservadora, defendiendo una visión tradicional de la mujer en un rol de madre y abogando por la preservación de la familia tradicional como núcleo de la sociedad chilena.

5) *Antisecularismo:*

La actitud antisecular de *Fiducia* se alinea con la del integristismo católico. *Fiducia* considera que el secularismo y el pluralismo religioso debilitan la sociedad cristiana y, por lo tanto, busca reestablecer un orden social basado en principios católicos tradicionales.

En la página de *Fiducia* se hacen referencias a gobernantes católicos, como García Moreno, quien gobernó Ecuador durante el siglo XIX e intentó establecer una teocracia en el país.¹² Se le otorga

¹² Según Corvalán (2016, p. 131-133), a lo largo de la década de los 50, en Ecuador y otros lugares de América Latina, se produjeron violentos enfrentamientos entre conservadores y liberales, lo que resultó en una notable inestabilidad. De estos conflictos emergió la figura de Gabriel García Moreno, quien en 1859 logró dominar la situación. Dos años después, en 1861, García fue elegido presidente de la república, estableciendo un régimen de corte teocrático. Es importante destacar que García Moreno tenía una sólida formación teológica, aunque también había adquirido conocimientos científicos durante su estancia en Francia. En la práctica, su gobierno estaba completamente alineado con la Iglesia. El mismo año en que asumió la presidencia, firmó un concordato con la Santa Sede, mediante el cual el país renunciaba a su derecho de patronato en beneficio de Roma. Además, García Moreno entregó la educación a órdenes religiosas, especialmente a los jesuitas, con la intención de llevar a cabo una labor civilizatoria y de progreso bajo dirección católica. Su proyecto incluía la sensibilización de los pueblos indígenas, a quienes tenía en baja estima. Sin embargo, su objetivo más ambicioso fue la incorporación de Ecuador al Imperio Católico que Napoleón III soñaba. Aunque este último concentraba sus esfuerzos en México, Ecuador recibió menos atención en este aspecto. Tras cumplir su período presidencial entre 1861 y 1865, García

una exposición destacada en la revista, lo que revela claramente que la vida social, tanto en Chile como en el resto de los países latinoamericanos, debe estar en consonancia con el orden católico, lo que implica excluir todo lo que no sea católico.

En la presentación de García Moreno, se menciona que los católicos se enfrentaban a una realidad a menudo triste y desalentadora al ver la prevalencia de ideas contrarias a la doctrina de la Iglesia en el ámbito político. A veces, esto lo llevaba a intentar imitar sistemas empleados por doctrinas adversas. Sin embargo, la historia nos enseña que aquellos que mantienen su mirada en lo alto y confían en la Providencia eventualmente encontrarán una aurora feliz, incluso si parece distante.¹³

Es interesante que *Fiducia* destaque en sus páginas modelos teocráticos católicos como ejemplos de la vida política y social. En este sentido, no queríamos dejar fuera de esta edición el gobierno de Gabriel García Moreno en Ecuador. Además, en el mismo número donde se destaca la figura del gobernante ecuatoriano, *Fiducia* también resalta el mes del Rosario y cómo este símbolo católico encarna el ideal de sociedad. Esto se explica porque, para *Fiducia*, la sociedad está volviéndose extremadamente secular y materialista, con la amenaza de ideologías perversas como el marxismo. Además,

Moreno fue sucedido por Jerónimo Carrión, pero mantuvo una influencia significativa en la política ecuatoriana. Regresó al gobierno en 1869 y durante su segunda administración acentuó los rasgos teocráticos, dando un papel predominante a la educación dirigida por sacerdotes, principalmente franceses.

El episcopado intervino en la revisión de las leyes para asegurar su conformidad con el concordato, se restablecieron los tribunales eclesiásticos y se cerró la Universidad de Quito. Se agregó una cláusula a la Constitución que establecía la profesión de fe católica como requisito para tener derechos políticos. García Moreno consideraba indispensable crear una concepción común en la población para superar la heterogeneidad del país. En 1873, Ecuador fue consagrado al Sagrado Corazón de Jesús. García Moreno fue asesinado en febrero de 1875 por grupos de opositores, quienes lo tildaban de fanático religioso al igual que los liberales.

¹³ “García Moreno, gobernante ejemplar”. Revista *Fiducia*, N°12, octubre 1964, p.9.

se observan transformaciones en el campo católico, donde algunos intentan adaptarse al mundo moderno, lo cual es inaceptable para el integrismo católico de *Fiducia*.

6) *Militancia y estrategia de exclusión:*

Por otro lado, *Fiducia* utiliza una estrategia militante para defender y promover sus principios, a menudo excluyendo y combatiendo activamente cualquier ideología que perciban como amenazante para la tradición católica. Esta militancia se refleja en sus campañas y publicaciones que buscan influir en la opinión pública y las políticas sociales.

La revista en su editorial de agosto de 1964 titulada *Chile en vías de la Revolución*: “Comenzamos a vivir uno de aquellos momentos decisivos en la historia de las naciones [...] No podemos equivocarnos porque lo que se ha gestado en el seno de nuestra Patria, es demasiado grave: y no se nos diga, por torpe y miope, que es esto sólo un problema económico [...]”. Luego señala que: “Y junto a nuestros lectores no podemos tampoco dejar de preguntarnos. ¿Por qué absurdo, por qué traición, por qué caída, Chile ha llegado a vivir lo de hoy, ¿agosto de 1964? ¿Por qué esta nación católica ha sido llevada a olvidar su destino hasta querer hacerse pragmática e indiferente?”

En mayo de 1965, en el contexto mencionado anteriormente, *Fiducia* tomó la decisión pública de confrontar a Eduardo Frei Montalva, a través de un examen de conciencia realizado en las páginas de El Mercurio, contando con el respaldo de los partidos de la derecha y los gremios de la derecha económica, entre los que se incluían: la Junta Ejecutiva del Partido Conservador, el Presidente del Partido Liberal, la Sociedad Nacional de Agricultura, la Sociedad de Fo-

mento Fabril, la Sociedad Nacional de Minería, la Cámara Central de Comercio, la Confederación Interamericana de la Producción y del Comercio, la Unión Social de Empresarios Católicos, el Instituto Chileno de Administración de Empresas y la Sociedad de Propietarios Urbanos.¹⁴

La interpretación de *Fiducia* describía a la revista integrista como un grupo conformado por jóvenes universitarios, defensores de los principios cristianos de la patria, quienes se oponían a la aprobación de la ley de reforma agraria, considerada como un desconocimiento del derecho de propiedad, corolario de la dignidad humana y del derecho natural deseado por Dios. De este modo, no podían permitir que la supresión de la propiedad condujera a un orden contrario a la dignidad humana y a la misión de la iglesia. Así, los integristas solicitaron al presidente::

I.- ¿Vuestra Excelencia considera la propiedad privada no es un fundamento de la civilización cristiana? II.- ¿Vuestra Excelencia niega la conexión entre el derecho de propiedad y la libertad de culto, que claramente se deduce de tantas razones fundadas en la doctrina católica y que la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades acaba de afirmar de modo tan expreso a propósito del ensayo “La libertad de la Iglesia en el Estado comunista” del catedrático universitario Dr. Plinio Correa de Oliveira? III.- ¿O Vuestra Excelencia es indiferente a todo esto y desea realmente, cueste lo que costare, abrir barreras a la mutilación o incluso a la abolición de la propiedad privada?¹⁵

¹⁴ *El Mercurio*, 15 de mayo, 1965, p.25.

¹⁵ “Respetuosa interpelación a su excelencia el Presidente de la República Don Eduardo Frei M.”, *Revista Fiducia*, N°17, mayo-junio, 1965, Santiago, p.2.

Esta interpelación no recibió respuesta por parte del presidente Frei Montalva,¹⁶ lo que, en consecuencia, enardeció a sus columnistas, quienes lo calificaron de “grosero” y “mal católico”. Tales descalificaciones, por cierto, tuvieron un efecto aglutinador en la derecha y en las clases propietarias. Finalmente, la revista llegó a dos conclusiones sobre el silencio del presidente Frei:

En primer lugar, tanto el fragor de la polémica cuanto lo profundo del silencio ponen en evidencia la posición ambigua del PDC y el malestar producido en dicha colectividad política [...] puede decirse que “*Fiducia*” puso el dedo en la llaga al mostrar basándose en el estudio del Catedrático Dr. Plinio Correa de Oliveira [...] que la reforma constitucional del Sr. Frei prestaba al Comunismo y el peligro que de ahí provenía para la Iglesia en Chile [...] Con esto quedaba apuntada la posición paradójica de que un Presidente demócrata cristiano, esté buscando aprobar una reforma constitucional anti-cristiana [...] El, demócrata cristiano, no actuó ni como demócrata ni como cristiano.

La segunda señalaba:

Se hizo patente la ambigüedad de la posición pseudo-centrista de ese partido y a los ojos de muchos que no son “demócrata-cristianos” se hizo claro que no es un deber de los católicos el ser “demócrata-cristianos” y que ese deber consiste a veces en combatir actitudes del PDC. Esto quiebra el mito del papel

¹⁶ El director de *Fiducia*, Patricio Larraín Bustamante, escribió cartas al lector en *El Diario Ilustrado*, esperando la respuesta del presidente Frei a la interpelación hecha por su revista, al mismo tiempo que criticaba el “ataque” del diario de gobierno *La Nación* al Arzobispo de La Serena, Alfredo Cifuentes, quien firmó a favor de *Fiducia*. Se puede consultar *El Diario Ilustrado* del 23 de mayo de 1965, página 3.

salvador del PDC frente a la civilización cristiana en Chile, mito éste sin el cual no habría alcanzado sus mejores victorias. Con la quiebra de ese mito, pierde el avance comunista su punta de lanza.¹⁷

En marzo de 1966, *Fiducia* volvió con otra estrategia ofensiva contra Frei, publicando un extenso documento titulado *Manifiesto a la Nación chilena sobre el proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei*, que se publicó en *El Mercurio* el 26 de febrero de 1966¹⁸ (también se incluyó en las primeras cinco páginas del número febrero-marzo de la revista integrista). En este texto, la agrupación acusó a dicho proyecto de ser un “trasbordo ideológico hacia el marxismo”. En esta manera, *Fiducia* decidió iniciar una campaña nacional de “esclarecimiento ideológico” contras las ideas del “agro-reformismo” de izquierda de los cuales se inspiraba el gobierno democratacristiano. Cabe señalar que el concepto de “agro-reformismo” no era original, ya que correspondía al utilizado por Correa de Oliveira en su libro *La reforma Agraria. Una cuestión de conciencia*, donde había combatido el proyecto agrario del presidente Joao Goulart.

Al inicio del documento, *Fiducia* dejaba en evidencia la disputa que estaban llevando a cabo en contra de todo un contexto político-social abierto a los cambios estructurales (Dooner 1989: 73).¹⁹ En este sentido, declaraba: “Es que sopla sobre Chile como un viento, una tendencia de antipatía hacia la propiedad privada [...] la opinión pública había visto como se presentó un proyecto de reforma

¹⁷ Editorial, “Alcances al término de una campaña: ante la intensa polémica desarrollada y ante el elocuente silencio de Frei”, Revista *Fiducia*, mayo-junio, 1965, p.1.

¹⁸ *El Mercurio*, 26 de febrero de 1966, pp.23-25.

¹⁹ En relación con esto, Patricio Dooner señala que las federaciones estudiantiles democratacristianas, por ejemplo, desempeñaron un papel en la difusión a favor de los cambios mediante pintadas en los muros, tales como “Viva la Reforma Agraria; Muerte al Latifundio”, “Tierra para los campesinos con la Reforma Agraria del Gobierno”, o “Abajo la Oligarquía”.

constitucional que deja al derecho natural de propiedad privada, sin garantías al arbitrio del Estado”.

El esclarecimiento buscaba desentrañar los verdaderos principios ocultos tras la reforma agraria. Por lo tanto, *Fiducia* asumía la labor que el resto de las fuerzas de derecha, especialmente los partidos tradicionales de ese sector no estaban llevando a cabo. En ese contexto, la revista realizaba esfuerzos significativos por argumentar doctrinariamente las verdaderas consecuencias de la reforma agraria. Además, *Fiducia* era consciente de su rol protagónico en esta lucha contra Frei:

[...] “Fiducia” cree, sin desconocer la significación o el alcance de tales argumentos, que la “Reforma Agraria” debe ser encarada desde el prisma terminante y definitorio de los principios; ya que, de otro modo, carecerá de fuerza cualquier patriótico movimiento de opinión que se levante en contra de las tesis ideológicas del gobierno y no alcanzará así el que, desde el fondo de nuestra alma de chilenos, anhelamos quienes para nuestra patria queremos la grandeza y prosperidad [...].²⁰

Por otro lado, la campaña en contra del proyecto de reforma agraria continuó avanzando. En 1967 se publicó el libro “Frei, el Kerensky Chileno”, escrito por Fabio Vidigal Xavier Da Silveira, un integrante brasileño de TFP, publicado en Buenos Aires y distribuido en Santiago por *Fiducia*.²¹ Este libro fue el resultado de un viaje de Vidigal a Temuco, donde se reunió con hacendados y agricultores para conocer sus experiencias frente a la reforma agraria. Basado en

²⁰ “Manifiesto a la Nación Chilena sobre el Proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei”, Revista *Fiducia*, febrero-marzo, 1966, p.2.

²¹ Fabio Vidigal Xavier da Silveira, *Frei, el Kerensky chileno*, Editorial Cruzada, Buenos Aires, 1967.

estas reuniones y en las ideas de Correa de Oliveira, Vidigal argumentó que el gobierno de Frei Montalva y su reforma agraria eran la antesala del comunismo, comparándolo con el papel de Alexander Kerensky en Rusia.²²

A partir de este libro, se pueden constatar dos cosas: en primer lugar, la tesis de “Frei, el Kerensky chileno” fue utilizada por las derechas para fortalecer la idea de que Frei representaba una puerta de entrada al comunismo.²³ Sin embargo, esta tesis no fue bien recibida por Frei, un conocido anticomunista, quien prohibió la circulación del libro de Vidigal y ordenó la detención de los miembros de la TFP chilena. En segundo lugar, es posible hipotetizar que el libro de Vidigal sugiere una relación entre *Fiducia* y la dictadura militar brasileña, que pudo haber apoyado a grupos opositores como *Fiducia* para derrocar posteriormente al presidente Allende.²⁴ Al menos, queda la interrogante sobre la injerencia de TFP de Brasil en Chile.

En 1968, *Fiducia* adoptó una nueva táctica pedagógica estructurada en una serie de diálogos ficticios que defendían el derecho a la propiedad, la libre iniciativa y un orden jerárquico en la sociedad. Esta estrategia incluía imágenes y discursos que infundían miedo a la intervención estatal en la propiedad, asociándola con socialismo y totalitarismo. Con un lenguaje sencillo y accesible para un público popular, *Fiducia* difundió estos cuadernos titulados “Diálogos So-

²² Según un aviso publicado en El Mercurio, TFP extendía una invitación al “pueblo católico” para asistir a una misa en honor a las víctimas del comunismo en Rusia, el día 7 de noviembre de 1967, en la Basílica de Nuestra Señora de la Merced en Santiago (véase El Mercurio, 7 de noviembre de 1967, p.23).

²³ Según Corvalán, el general Pinochet utilizó la expresión “los Kerensky” para referirse a aquellos que buscaban derrocar la dictadura. Además, afirma que el libro de Vidigal fue reeditado y distribuido gratuitamente entre amplios sectores de la población (véase Luis Corvalán, “Del anticapitalismo al neoliberalismo”, p. 313).

²⁴ En julio de 2012, el diario Folha de São Paulo publicó telegramas entre la Embajada de Brasil en Santiago que revelaban el respaldo financiero del general Emilio Médici a la dictadura de Pinochet.

ciales”, de los cuales se publicaron seis ejemplares, cada uno reeditado debido al “éxito” de las publicaciones.²⁵ La distribución de estos cuadernos parece haber sido gratuita, y entre los títulos se encontraban: 1) Propiedad privada: ¿cómo puede servir al bien común? ¿Cuál es su función social?; 2) La propiedad privada es un robo; 3) Dirigismo estatal: ¿favorable o nocivo para la libre iniciativa y la dignidad humana?; 4) ¿Ud. debe trabajar solo para el Estado?; 5) Ahorrar para los hijos, ¿es antisocial?; 6) Un solo patrón y todos proletarios, ideal socialista (Zanotto y Bustamante 2021: 240).²⁶

Es interesante señalar que la estrategia de *Fiducia* con estos “Diálogos Sociales” tiene un notable parecido con la “Revista Popular” dirigida por el sacerdote catalán Félix Sardá i Salvany. En esta publicación catalana, se proponía a los lectores españoles una sólida fe nacional y un código de conducta “íntegramente católica”, condenando cualquier concesión al liberalismo durante la Restauración. Esta influencia en *Fiducia* del principal exponente del integrismo católico español y mundial no resulta extraña, considerando que algunos de sus números referidos a los católicos del siglo XIX resaltaban algunos de sus planteamientos (Hibbs-Lissourgues, 2009).²⁷

Conclusión

Para concluir este capítulo, es importante destacar que la revista *Fiducia*, en el período comprendido entre 1963 y 1970, sirve como un claro ejemplo de muchas de las características asociadas al

²⁵ Esta aseveración es de acuerdo con lo expresado por el grupo.

²⁶ Todos estos ejemplares pueden consultarse en la Biblioteca Nacional bajo el nombre de Tradición, Familia y Propiedad.

²⁷ “Sardá i Salvany publicó una obra altamente polémica en España: “El Liberalismo es Pecado”, en 1884, la cual se convirtió en un punto de referencia no solo para la dictadura franquista y su nacionalcatolicismo, sino también para el resto de Europa y América Latina.

integrismo católico, tal como se han descrito a lo largo de este texto. A través de un análisis detallado de sus publicaciones, hemos podido evidenciar que esta revista se enfoca de manera intransigente en la defensa de la doctrina católica, manifestando un rechazo firme tanto al liberalismo como al modernismo. Esta postura militante y antisecular que adopta *Fiducia* se alinea estrechamente con el fenómeno del integrismo católico, que se caracteriza por su resistencia a las tendencias modernizadoras y liberales.

El objetivo principal de este capítulo ha sido construir un marco teórico conceptual sobre el integrismo católico y luego aplicar este marco a la revista *Fiducia*. A través de este análisis, hemos logrado comprender mejor el papel y el impacto que tuvo esta publicación en la sociedad chilena durante un período de profundos cambios políticos y sociales. La revista no solo reaccionó ante estos cambios, sino que también propuso una alternativa violenta y decisiva para contrarrestar todo lo que consideraba contrario a los valores católicos tradicionales.

En sus páginas, *Fiducia* defendía con vehemencia la doctrina católica, presentando una resistencia activa a cualquier forma de liberalismo y modernismo que percibía como amenazas a la pureza de la fe y a la moral tradicional. Esta postura no solo se reflejaba en sus artículos y editoriales, sino también en la selección de temas y en la manera en que se abordaban los problemas contemporáneos.

Además, la revista desempeñó un papel significativo en la configuración de la opinión pública dentro de ciertos sectores de la sociedad chilena. Al proporcionar una plataforma para la difusión de ideas integristas, *Fiducia* contribuyó a mantener viva una corriente de pensamiento que se oponía radicalmente a las reformas y a los cambios que estaban transformando tanto la Iglesia como la sociedad en general.

En resumen, *Fiducia* no solo documenta una época específica en la historia de Chile, sino que también representa un ejemplo claro de cómo el integrismo católico se manifiesta en la práctica. La revista, con su enfoque decidido y su resistencia activa al cambio, se erige como un testimonio del fervor con el que sus autores defendían su visión del catolicismo. Este estudio nos permite apreciar la complejidad de las dinámicas religiosas y políticas de la época, subrayando la importancia de comprender las múltiples voces que participan en el debate sobre el rumbo de la sociedad y la Iglesia.

De esta manera, al analizar *Fiducia*, no solo hemos enriquecido nuestra comprensión del integrismo católico, sino que también hemos iluminado aspectos cruciales de la historia social y religiosa de Chile durante los años sesenta y setenta. Este capítulo, por tanto, contribuye a una visión más completa y matizada de un período caracterizado por la confrontación entre tradición y modernidad, y resalta la relevancia continua de estudiar estos fenómenos para entender mejor el presente.

Referências

Revista Fiducia

Amunátegui Monckeberg, Patricio. “Acerca de lo que se lee y se escribe”. Revista *Fiducia*, agosto, 1963.

Amunátegui Monckeberg, Patricio. “Chile en vías de la Revolución”. Revista *Fiducia*, agosto, 1964.

Atria Benaprés, Raúl. “La caridad, un valor sobrenatural”. Revista *Fiducia*, septiembre, 1963.

Editorial. “En esta situación histórica”. Revista *Fiducia*, octubre, 1963.

Editorial. “Alcances al término de una campaña: ante la intensa polémica”.

mica desarrollada y ante el elocuente silencio de Frei”. Revista *Fiducia*, mayo-junio, 1965.

“Manifiesto a la Nación Chilena sobre el Proyecto de Reforma Agraria del Presidente Frei”. Revista *Fiducia*, febrero-marzo, 1966.

“Nuestra señora del Carmen, Reina y Patrona de Chile”. Revista *Fiducia*, octubre, 1963.

Riesle Contreras, Héctor. “El derecho de propiedad privada y la Tercera Posición”. Revista *Fiducia*, noviembre, 1964.

Diarios

El Diario Ilustrado. 23 de mayo 1965.

El Mercurio. 15 de mayo, 1965.

El Mercurio. 26 de febrero de 1966.

El Mercurio. 7 de noviembre de 1967.

Libros

AINZ GALENDE, A. (2020). *Terrorismos fundamentalistas medieval armado a través de la web 2.0*. CIS, Madrid.

BLANC, Catherine (2021). “Traditionalisme catholique et blogosphère militante: structure et caractéristiques d’un réseau de communication”, *Essais* [En ligne], 7 | 2015, mis en ligne le 26 février 2021. URL: <http://journals.openedition.org/essais/6285>

BUSTAMANTE OLGUÍN, Fabián (2014). “La construcción del enemigo en sus usos lingüísticos del integrismo católico en la justificación del golpe de Estado en Chile. El caso de las revistas *Fiducia* y *Tizona*, 1965-1973”. *Persona y Sociedad*, 28(1), 57-84.

CAMUS, Yves. (1988). Intégrisme catholique et extrême droite en France. Le parti de la contre-révolution (1945-1988). *Lignes* 1988/3 (n° 4), pages 76-89.

CONGAR, Y. (1950). Mentalité “de droite” et intégrisme en France, repris dans Vraie et fausse réforme dans l’Eglise, *Le Cerf*, 1950, p. 604-

CORVALÁN MÁRQUEZ, L. (2016a). *El que no lo vea, renuncie al porvenir. Historia de América Contemporánea. Una visión latinoamericanista*. Tomo I. Valparaíso: Editorial Ceibo.

CORVALÁN MÁRQUEZ, L. (2016b) “El giro ideológico y político del Partido Conservador a comienzos de los Años treinta”. *Historia* 396, Vol. 6, N°. 1, pp. 75-110

CORVALÁN MARQUEZ, L. (2009). *Nacionalismo y Autoritarismo en Chile durante el siglo XX en Chile. Los orígenes, 1903-1931*. Santiago: Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez.

CORVALÁN MÁRQUEZ, L. (2001). *Del anticapitalismo al neoliberalismo*. Santiago: Editorial Sudamericana.

DOONER, P (1989). *Periodismo y política: la prensa política en Chile: 1970-1973*. Santiago: Andante.

ETCHEPARE, Jaime (1997). “Decadencia y extinción del Partido Conservador chileno, 1938-1966”. En: *Importancia del Partido Conservador en la evolución política chilena*, Área de Ciencia Política. Santiago: Universidad Bernardo O’Higgins.

FOCCROULLE, Xavier y Su, Anna. Liberalism, Catholic Integralism, and the Question of Religious Freedom. 47 *BYU L. Rev.* 1171. Available at: <https://digitalcommons.law.byu.edu/lawreview/vol47/iss4/7>

GEOFFROY, Martin y VAILLANCOURT, Jean (2001). “Les groupes catholiques intégristes. Un danger pour les institutions sociales?”. En: Jean Duhaime et Guy-Robert St-Arnaud, *La peur des sectes*, pp. 127-141. Montréal : Les Éditions Fi-des.

LÓPEZ, Marcelo (2005). *Iglesia y modernidad: antecedentes del integrismo católico chileno, 1860-1930*. Tesis para obtener el grado de Licenciado en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile.

MALLIMACCI, Fortunato (1988). *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1936)*. Buenos Aires: Biblos.

MICHEL, Florian (2009). Integrisme catholique et politique. S.E.R. « Études » 9 Tome 411: 211- 222. <https://www.cairn.info/revue-etudes-2009-9-page-211.htm>

MILOT, Micheline (1998). Religion et intégrisme, ou les paradoxes du désenchantement du monde. Cahiers de recherche sociologique. Numéro 30, 1998, p. 153–178.

MATTA, Raúl «Tradition, Famille et Propriété», *L'Ordinaire des Amériques* [En ligne], 210 | 2008, mis en ligne le 01 novembre 2015, consulté le 08 juin 2024. URL : [http://journals.openedition.org/ora/2642](http://journals.openedition.org/orda/2642) ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ora.2642>

POULAT, Émile (1985). “La querelle de l’intégrisme en France”, *Social Compass*, vol. 32, no 4.

POWER, Margaret “Transnational, Conservative, Catholic, and Anti-communist: Tradition, Family, and Property (TFP),” in *New Perspectives on the Transnational Right*, ed. M. Durham and Margaret Power (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 85–105.

RÉMOND, René (1989). “L’intégrisme catholique: portrait intellectuel”, *Études*, vol- 370, no 1, janvier.

SALINAS, M. *Historia del pueblo de Dios en Chile*. Santiago: Ediciones Rehue.

VELASCO FERNÁNDEZ, Fernando. “Integrismo” (2013). En: *Diccionario de Sociología*, editado por GINER, Salvador, LAMO DE ESPINOSA, Emilio y TORRES, Cristóbal. Alianza Editorial, Madrid.

VIDIGAL XAVIER DA SILVEIRA, F. *Frei, el Kerensky chileno*. Editorial Cruzada: Buenos Aires, 1967.

ZANOTTO, G. “Tradição, Família e Propriedade: Cristianismo, sociedade e salvação”. *Anais do XI Congresso Latino-Americano sobre Religião e Etnicidade* - Mundos Religiosos: Identidades e Convergências. São Bernardo do Campo/SP:UMESP / ALER, 2006.

ZANOTTO, G. y BUSTAMANTE OLGUÍN, F. “A TRANSNACIONALIZAÇÃO DO INTEGRISMO TEFEPISTA E A ATUAÇÃO DOS MEMBROS DE *Fiducia* NO CHILE (1967-1973)”. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 14, n. 1, jan.-jun., 2021, pp.220-242.

V

La traza aristocrática y antiestatista en *Cruzada*/ TFP y su nexa con Plinio durante el “Onganiato”

ELENA SCIRICA¹

En la Argentina, en un marco de crisis de legitimidad política, conflictividad social y constantes reorientaciones económicas, desde fines de la década de 1950 se expandieron novedosas redes transnacionales del anticomunismo católico. Entre ellas, la más visible fue la que, bajo la impronta de Plinio Corrêa de Oliveira, integró el grupo redactor del mensuario *Cruzada*, que en 1967 instituyó –a remedo de la entidad brasilera creada siete años antes– la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP). Al respecto, una novel producción académica ha explorado el surgimiento y el despliegue del equipo redactor de aquella revista hasta el golpe de Estado de 1966, así como otras pesquisas dieron cuenta de ciertas campañas emprendidas por la TFP durante la “Revolución Ar-

¹ Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente regular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en la Universidad Nacional de las Artes. E-mail: elenascirica@yahoo.com.ar

gentina” (1966-1973) (Bett, 2015; Dalmazzo, 2004; Scirica, 2014 y 2019a; Zanotto, 2014 y 2015) y de sus planteos durante la última dictadura militar (1976–1983) (Cersósimo, 2022; Ruderer, 2012). Esos abordajes ahondaron en las particularidades de este grupo; su despliegue mediático y las repercusiones de sus contiendas; su contribución al desarrollo de un imaginario anticomunista; su defensa acérrima del derecho de propiedad y las bases religiosas que sustentaron sus posicionamientos políticos.

Con estos análisis se ha avanzado no sólo en el conocimiento del grupo sino en las controversias, incertidumbres y pugnas del agitado escenario político argentino. Tensiones surcadas, a su vez, por las interpretaciones divergentes que, en el campo católico, suscitó la apertura generada por el Concilio Vaticano II, así como por el temor al avance del comunismo en el continente. Pero la existencia de temores y apuestas comunes entre los sectores y redes asumidas como tradicionalistas, nacionalistas y católicas no dio lugar a una efectiva articulación de posturas. En este sentido, *Cruzada*/TFP puede oficiar como una vidriera para reflexionar sobre la heterogeneidad de posiciones y prácticas de sectores inscriptos, en términos genéricos, bajo el aura del tradicionalismo y nacionalismo católico. ¿Cuánto se sabe sobre este grupo y la entidad que creó? ¿Cómo se posicionó ante el gobierno presidido por el general Juan Carlos Onganía (1966-1970)? ¿En qué dispositivos y representaciones abrevó para dar a conocer sus posturas? ¿Pueden escrutarse elementos propios de la impronta de Plinio en ese devenir? ¿La creación de TFP tuvo alguna repercusión en los vínculos de este núcleo con otros círculos, redes y sectores del nacionalismo y tradicionalismo vernáculos?

Con miras a explorar en esos interrogantes, en una primera parte haremos una presentación somera del grupo de *Cruzada* y del modo en que fue abordado por los estudios académicos. A conti-

nuación, abrevaremos en una faceta poco escrutada, esto es, en los posicionamientos de ese medio durante los primeros años del gobierno militar del general Onganía. En particular, nos concentraremos en determinados elementos de la iconografía y de la posición de enunciación asumida por los redactores del mensuario, junto con sus reorientaciones al fragor de las disyuntivas locales y de países vecinos. De este modo, recuperaremos sus especificidades respecto de otros situados en el universo del nacionalismo católico vernáculo, en las que vislumbraremos la impronta aristocrática, antiestatista y proselitista de Plinio. Para ello, haremos un relevamiento de la revista *Cruzada* –a cuyo equipo redactor lo evaluaremos como condensación de una red de sociabilidad (Orbe, 2015)– en forma articulada con algunas menciones sobre los mismos sucesos en la prensa periódica, lo que permitirá contrastar posiciones de enunciación. En este marco, tendremos en cuenta las reflexiones de Beatriz Sarlo (1992) sobre las cualidades coyunturales para las que se plantean estas publicaciones. A su vez, prestaremos atención tanto al contenido textual como al material (portada, logo, fotografías, entre otras), al que evaluaremos con algunas nociones básicas de las teorías del análisis del discurso y, en particular, del discurso político, a partir de los planteos de Eliseo Verón (1987 y 2004).

Estudios y abordajes sobre los orígenes de Cruzada y TFP

Bajo el impulso de Cosme Beccar Varela (h.) (1938-2020) y de otros estudiantes que en su mayoría se orientaban a seguir la carrera de Derecho, en julio de 1956 salió a la venta, en Buenos Aires, el primer número de *Cruzada*. Su aparición –así como la de otros impresos del período– se situaba en el clima de efervescencia desatado por el previo enfrentamiento de la Iglesia católica con el peronismo

y las expectativas e incertidumbres abiertas a partir de la caída de ese gobierno, en septiembre del año anterior.

De presentación modesta y sin avisos publicitarios, la portada de la revista llevaba el logo de un caballero medieval acompañado por una frase de “El Victorial”, de inicios del siglo XV, que remitía al deber de luchar en defensa de la Fe. De hecho, el equipo redactor de *Cruzada* reunía a jóvenes laicos de identidad católica asumida como tradicionalista, hispanista, antiliberal y virulentamente anti-comunista, decididos a sentar posición ante los avatares nacionales e internacionales. Al mismo tiempo, denunciaban todas las actitudes falaces, hipócritas o mojigatas que, según sus convicciones, acechaban la defensa de Occidente, en general, y del ser nacional, en particular, ante el avance del laicismo y el liberalismo, puerta de entrada al comunismo. Ante ello, con una mirada integral e intransigente, pugnaban por la necesidad de restaurar las verdades eternas –de la doctrina eclesiástica– en cada una de las esferas humanas, individuales y colectivas. Pero su prosapia y su énfasis católico totalizador, así como lo novel de sus integrantes y lo selecto de sus espacios de pertenencia –en su mayoría, de linajes patricios–² no contribuían a una difusión mayor. Así, en sus primeros tiempos, por más que divulgaran su revista en los atrios de prestigiosas Iglesias o en peatonales céntricas de la Capital –en particular, la calle Florida, surcada por boutiques e instituciones bancarias y financieras– tuvieron una difusión limitada a sus propios espacios de pertenencia y sociabilidades de elite, confesional o estudiantil. De todas formas, su empeño por denunciar cualquier atisbo de postura que –según sus coordenadas– fuera desviada o incorrecta, dio lugar a debates o reyertas internas

² En el caso de Beccar Varela (h.), “Cosmín”, su familia poseía una vasta trayectoria en el espacio público y dirigía un estudio jurídico vinculado a empresas y bancos (SCIRICA, 2019b, p.193-196).

dentro del universo nacionalista católico. Ello se evidenció, en 1960, en su polémica con Alberto Ezcurra Uriburu. Este joven, líder de la agrupación nacionalista, católica, antisemita y filofascista “Tacuara”, bogaba por una reorganización empresarial a partir de una estructura “comunitaria” –jerárquica pero armónicamente integrada, en una suerte de remedo corporativista–, como alternativa al individualismo liberal y al colectivismo estatista. Propuesta que, para *Cruzada*, tenía un viso marxista y constituía una avanzada de la revolución anticristiana, en tanto afectaba la libertad patronal, su derecho propietario absoluto, y diluía las “legítimas desigualdades sociales” (Padrón, 2012; Scirica, 2019a). Así, la prioridad otorgada por este grupo al derecho propietario constituyó una fuente de fricciones con otros círculos, en un momento en que algunos de esos sectores se interesaban por granjearse el apoyo de las masas peronistas.

En ese marco, los redactores del impreso brasileiro *Catolicismo* –oriundo de la diócesis de Campos y regido por el equipo aglutinado en torno a Plinio Corrêa de Oliveira, mentor de la primigenia TFP en el país lusófono– entraron en contacto con los jóvenes redactores argentinos. El vínculo entre ambos quedó sellado en *Cruzada* en 1962, cuando comenzó a presentarse como agente oficioso de la revista brasileira. A partir de entonces, en forma creciente, el núcleo rioplatense fue adoptando las estrategias de difusión desarrolladas por Plinio y su equipo en su suelo natal, en una operatoria que, poco a poco, adquirió un carácter transnacional.

El origen de esas publicaciones, el nexo inicial entre sendos núcleos editores, así como sus orientaciones religiosas, ideológicas y políticas, ha sido objeto de un creciente interés académico. De hecho, la historiografía brasileira –cuyos estudios sobre el anticomunismo son centrales en los análisis sobre el golpe de Estado de 1964– cuenta con múltiples pesquisas sobre la trayectoria de Plinio,

el despliegue de *Catolicismo* y el desarrollo de la Sociedad Brasileira de Defesa de la Tradición, Familia y Propiedad (SBDTFP), insertas en las luchas sociales, políticas y religiosas de ese país.

Entre las investigaciones comparativas y relacionales, la más profusa es la realizada por Ianko Bett (2015). Este historiador brasileño, interesado por el discurso anticomunista de base católica en Brasil y Argentina, abordó los nexos de *Catolicismo* y *Cruzada*, desde sus orígenes hasta 1967. Para ello tomó casos específicos de controversias (como las denuncias contra las propuestas de reforma agraria en suelo brasileño, o las iniciativas reformistas del gobierno demócrata cristiano, en Chile, o el proyecto de reforma de la empresa en la Argentina, entre otros), situados a su vez en los respectivos contextos político culturales que a la postre decantaron en los golpes de Estado de 1964, en Brasil, y 1966, en Argentina. Contextos surcados, a su vez, por las polémicas religiosas intensificadas por las lecturas y apropiaciones que desde estas latitudes se hicieron de las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) bajo el trasfondo del Concilio Vaticano II (1962-1965). En su examen, Bett evidenció el modo en que las virulentas estrategias de confrontación de ambos impresos, que exacerbaban representaciones negativas del comunismo y de su supuesta infiltración, contribuyeron a la difusión de un intenso imaginario anticomunista.

También interesado en el análisis comparativo, el historiador alemán Stephan Ruderer (2012 y 2020) acometió estudios sobre las TFP chilena y argentina, pero concentrado en el período de las últimas dictaduras militares que aquejaron a estos países. Al respecto, buscó desentrañar la contribución de sendas entidades al ideario represivo anticomunista, así como la relación que ellas tuvieron con la jerarquía eclesial.

Por su parte, entre las vastas pesquisas realizadas sobre los orí-

genes, derrotero y expansión de la SBDTFP se destacan los exhaustivos estudios de Gizele Zanotto, quien con elementos de análisis de la historia intelectual y, sobre todo, de las redes de sociabilidad, abrevó en la trayectoria de Plinio y la sociedad tefepista que dirigió. El núcleo central de sus investigaciones se condensó en la obra surgida de su tesis doctoral (2012), donde analizó la doctrina, la práctica y las creencias de los miembros de la entidad brasilera entre 1960 –año de creación de la SBDTFP– hasta 1995 –con el fallecimiento de su mentor, Corrêa de Oliveira–. Al hacerlo, ahondó en la configuración interna de ese grupo –que a la postre adoptó modalidades propias de una orden monástica–, a la par que examinó su inserción en el movimiento católico vernáculo y en el escenario político cultural. En su análisis, así como en sus estudios sobre la expansión de la entidad a la Argentina (2014 y 2015) y a Chile (en coautoría con Bustamante Olguín, 2021), Zanotto asignó un rol clave a la correlación entre la formación doctrinaria de la SBDTFP (imbuida de convicciones intransigentes, integristas, totalizadoras y soteriológicas) y su actuación combativa contrarrevolucionaria. Del mismo modo, su estudio sobre el impulso opositor de Plinio y su entidad a las propuestas de reforma agraria (2009 y 2020), dio cuenta del modo en que su discurso religioso, de fuerte base maniquea –el pecado, Satanás, la revolución y el comunismo ligados en un mismo campo, opuesto al del sagrado derecho de propiedad, la civilización cristiana, el orden y Cristo– transfirió una problemática política de dominio público a otra de dimensión moral y religiosa.

En la Argentina –cuyo campo académico, durante mucho tiempo, priorizó la problemática vinculada a la proscripción del peronismo, lo que opacó la del anticomunismo– las primeras menciones sobre *Cruzada* fueron testimoniales o periodísticas (Armada; Habbeger y Mayol, 1970). Pero en los últimos años, fruto del interés

por la historia reciente, por las articulaciones entre sociedad y religión y por los estudios sobre las derechas, diversas investigaciones han dado cuenta del despliegue de este grupo en forma articulada con las disputas políticas locales y del impacto, en ellas, de las diversas orientaciones del universo nacionalista católico intransigente –más diversificado y heterogéneo que el de otros países del Cono sur–. De este modo, ya poseemos conocimientos sobre las trayectorias de sus miembros y sus interacciones, afinidades y fricciones con otras figuras y círculos de aquel universo durante los primeros años de *Cruzada* (Scirica, 2019a; 2019b, y 2022). Estos abordajes tomaron en consideración sus marcos doctrinarios y sus sociabilidades, a la vez que realzaron los lugares sociales ocupados por estas figuras y sus eventuales nexos con factores de poder. Al mismo tiempo, abrevaron en los desafíos que planteaban la proscripción del peronismo y las lecturas que hacían diversos sectores del nacionalismo católico respecto de las masas obreras sindicalizadas, visualizadas ya sea como eventuales aliadas para contener al comunismo o, por el contrario, como vías para potenciarlo. Perspectivas disímiles que, junto con sus matices sobre el rol del Estado –entre otras miradas diversas–, contribuyeron a la fragmentación de posiciones. En este marco, las pesquisas dieron cuenta de la intensidad de las campañas de difusión propiciadas por *Cruzada* –en forma articulada con su creciente enlace con Plinio y la SBDTFP–, así como las denuncias mancomunadas con otros grupos intransigentes sobre la “infiltración marxista” en medios católicos (Scirica, 2014; Lacombe, 2016). A su vez, los estudios también marcaron las diferencias entre los círculos del catolicismo intransigente a partir de las derivas que el Concilio Vaticano II tuvo en la misma institución eclesiástica; en este sentido, marcaron el modo en que la misma defensa del principio de autoridad derivó, en algunos casos, en un iracundo cuestiona-

miento a la misma autoridad religiosa (Pattin, 2019). Por otra parte, la meticulosa investigación de Facundo Cersósimo (2022) expuso las especificidades de TFP respecto de otros núcleos del tradicionalismo católico durante la última dictadura militar argentina (1976-1983) y la diversidad de posturas de cada uno de los círculos de ese espectro. De este modo, no solo evidenció la heterogeneidad entre ellos, sino también las tensiones con las políticas adoptadas por el “Proceso de Reorganización Nacional”, al que en definitiva tildaron de liberal. Aspecto, este último, que marca una clara diferencia con las miradas sobre el primer presidente de la “Revolución Argentina”, general Onganía, al cual nos abocaremos a continuación.

*El grupo de Cruzada ante el gobierno de Onganía³:
entre “consejeros del príncipe” y grupo de presión*

El golpe de Estado de junio de 1966 gozó de una amplia y diversa gama de apoyos. Uno de los pocos puntos en común de ese conglomerado tan heterogéneo era el anticomunismo y el cuestionamiento a la “partidocracia”. A tono con ello, junto con la prohibición de la actividad política y de la anulación de la autonomía universitaria, la “Revolución Argentina” se propuso el ordenamiento y despolitización de las problemáticas sociales. Para ello, en las actividades de gestión incorporó “técnicos”, cuyo supuesto conocimiento experto y objetivo garantizaría la implementación de soluciones eficientes (O'Donnell, 1982). A su vez, en conjunción con la mirada militar y mesiánica de Onganía, algunos sectores realzaron

³ En este apartado y el siguiente retomo planteos del último capítulo de mi tesis doctoral, publicados en Scirica, 2024. Otro tratamiento sobre *Cruzada* y sus orientaciones durante el primer año del gobierno de Onganía, con énfasis en los discursos y representaciones anticomunistas, en Bett, 2013.

los “valores naturales” de jerarquía y orden; la primordialidad de la familia; la necesidad de limitar la información “deformante” y de aplicar políticas para materializar esos pilares en todos los ámbitos. Entre quienes defendían estas posturas, muchos círculos vinculados al nacionalismo católico “tradicionalista” expresaron su ansia por una reestructuración de la comunidad que diera lugar a nuevas formas de representación de los intereses por medio de una reestructuración “comunitaria” –por no decir neo corporativista–. Para ello, buscaron insertarse en tareas de gestión gubernamental. Un área clave, al respecto, fue la flamante Secretaría de Estado de Promoción y Asistencia a la Comunidad (Giorgi y Mallimaci, 2012).

Si bien el grupo de *Cruzada* no bogó por esa última orientación, acogió con enorme beneplácito la asunción del nuevo gobernante, imbuido de la doctrina de la seguridad nacional. Ese fervor quedó plasmado en la portada de la revista, que sólo contuvo el título “El general Onganía ataca al comunismo”, acompañado por una imagen antigua de Cristo y una inscripción con la frase del libro de los Proverbios, “Por mí reinan los reyes...” (CRUZADA, n°.63, julio 1966: 1). El enlace entre estos paratextos evidenciaba la misión salvadora y providencial que –según daba a entender el impreso– venía a cumplir el nuevo gobernante. Esa lógica era explicada en la página siguiente, cuyo título continuaba la inscripción de la portada: “...por Mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la Tierra...” (Cruzada, n°.63, julio 1966: 2).

En su fundamento explicativo, el artículo advertía sobre el progresivo avance de la “secta de los comunistas”. En ese despliegue, orientado a “alcanzar una sociedad sin Dios, sin clases, sin propiedad privada, sin libertad, sin familia y sin tradición”, los prosélitos desarrollaban –según consignaba *Cruzada*– una estrategia que, a través de una obra de persuasión, debilitaba, corrumpía, neutralizaba y

finalmente destruía esos pilares neurálgicos del orden social. Ante ello, el impreso no sólo encomiaba el estudio de Plinio “El trasbordo ideológico inadvertido y el Diálogo” –que advertía sobre el avance del comunismo a través de esa estratagema–,⁴ sino que puntualizaba las iniciativas “izquierdistas”, del recién destituido gobierno de Illia (1963-1966), que el grupo había denunciado.⁵ Esa lectura de la realidad contenía un primado descriptivo (retomamos las categorías analíticas planteadas por Verón, 1987, p. 20), en tanto los redactores ejercitaban una constatación que articulaba una lectura del pasado con la de la situación actual. Así, se construían a sí mismos como fuente privilegiada de inteligibilidad. Desde esta posición de enunciación, el impreso exhibía, tal como veremos, un fuerte componente programático y prescriptivo. De este modo, ponderaba que la intervención de las Fuerzas Armadas creaba un “hecho nuevo”, plasmado en la declaración de los objetivos políticos del gobierno de Onganía. En particular, expresaba sus coincidencias con la defensa de la civilización occidental y cristiana; el combate contra el comunismo; la afirmación del principio de subsidiariedad y la proclamación del principio de propiedad privada como condición de la libertad individual y del verdadero progreso social. Principios “in-

⁴ El libelo de la figura máxima de la TFP –aparecido en *Catolicismo* al año siguiente de la encíclica *Eclessiam Suam* (1964) y su llamado al diálogo interreligioso y entre la Iglesia y el mundo–, denunciaba lo que en su perspectiva era el recurso del “diálogo” como una estrategia propia de la guerra psicológica montada por el marxismo para introducir el relativismo entre los católicos y corroer las verdades esenciales en el seno de la Iglesia, lo que constituía un peligroso avance de la revolución anticristiana. En diciembre de 1965, *Cruzada* destinó un “número especial” a la traducción plena de esa obra. Luego, bajo sello editorial propio, editó el texto en un librito. Corrêa De Oliveira, n.º, 60, diciembre, 1965, pp. 2-20.

⁵ Entre ellas, la Ley de abastecimiento, que para los redactores amparaba la confiscación y desconocía el derecho de la propiedad privada; la Ley de contratos de trabajo, que en su perspectiva protegía los abusos de una clase contra otra –en tanto el patrono quedaba en inferioridad frente al obrero, subvirtiendo así el orden legítimo–; la Ley de transformación agraria, que consideraban avalaba la injusticia, así como la tolerancia ante el Plan de Lucha de la CGT y los conflictos azucareros. Denuncias previas en la revista, en *Cruzada*, n.º 61, mayo, 1966, p. 1; *Cruzada*, n.º 62, junio, 1966, p. 1.

compatibles con la legislación heredada” y que por sí mismos constituían “un programa de acción”. De allí su alborozo y perspectiva promisorio.

Pero esa aprobación quedaba subordinada al cumplimiento de las metas, de las que el grupo se posicionaba como centinela riguroso. Por lo tanto, tres meses después, marcó sus aprensiones. Para ello *Cruzada* publicó una “Carta abierta al presidente” en los diarios *La Nación* y *La Razón*, el 27 de septiembre de 1966, y luego la reprodujo en su revista (*Cruzada*, n° 65, noviembre, 1966, pp. 1-3).

En sus fundamentos –en ejercicio de su libertad, como hijos de la Iglesia, a opinar sobre cuestiones temporales– el impreso exponía una analogía entre la Europa decimonónica y el espacio sudamericano, donde las fuerzas revolucionarias avanzaban de forma larvada. Ante ese cuadro, aclamaba la misión argentina de luchar contra el comunismo, haciendo prevalecer los valores morales y la iniciativa privada. El requerimiento del grupo, pues, constituía un llamado de atención, con componentes prescriptivos, ante una autoridad con la cual se posicionaba como interlocutor. Posicionamiento que, si bien remitía a la estrategia discursiva desarrollada por el impreso, gozaba de una permisividad de la que carecían otros emprendimientos.

Si bien con tono respetuoso, *Cruzada* indicaba la distancia entre el programa y las realizaciones gubernamentales. En este sentido, confrontaba los objetivos originarios con el contenido de los discursos presidenciales –cuya frase “cambio de estructuras” entendían que poseía un conato contrario a la propiedad privada– y con la falta de envergadura de las medidas adoptadas.⁶ A partir de ese diag-

⁶ Entre los reparos expuestos por el grupo, la misiva especificaba que el Plan de Desarrollo y Seguridad omitía referencias a una política anticomunista expresa, a la par que sus lineamientos eran tan exhaustivos que podían causar una hipertrofia del Estado; el mantenimiento de legislación del gobierno precedente sobre hidrocarburos, locaciones urbanas, despidos y abastecimiento; la falta de referencia al modo en que daría primacía a los valores morales y

nóstico, los miembros del grupo, “seguros de representar a una gran parte del pueblo argentino, especialmente de la juventud”, concluían con un “llamamiento patriótico” al Jefe de Estado. Así, apelaban a que se concretara “más la llama de un pensamiento que solamente la obra fría de técnicos haciendo administración”.⁷ Este último requerimiento, atinente a la primacía de los valores espirituales propios de la “misión histórica” que debía desarrollarse, resultaba congruente con la prédica amplia del nacionalismo católico. Sin embargo, se diferenciaba de ella en sus peticiones específicas, en sintonía con las proclamas antiestatistas, privatistas y desreguladoras de la SBDTFP, y en correspondencia con las orientaciones económicas de los sectores más liberales del gobierno y el *establishment*.

Tras esa solicitada, los redactores se ufanaron de haber obtenido “una respuesta implícita del Jefe de Estado” (Cruzada, n° 65, noviembre, 1966, p. 3), proferida en la temática abordada por el mandatario en el V Congreso de Ingeniería, dos semanas después de la “Carta Pública”. En este sentido, valoraron que el discurso presidencial no evidenciaba ningún lineamiento “socialista y confiscatorio”, así como tampoco lo tenían los nuevos funcionarios que acababan asumir.⁸ Sin embargo, encontraban en la disertación “formulaciones muy genéricas que no eliminan las esperanzas pero tampoco las preocupaciones”. Con ese cierre, el impreso reafirmaba ante sus lectores

a la “verdadera religión”; las declaraciones e iniciativas del Subsecretario de Trabajo que, con la derogación del decreto 969/66, volvían al centralismo y verticalidad sindical, proveyendo así armas para la lucha de clases, entre otras objeciones.

⁷ La firma de esta Carta a “V. E.” no solo estaba rubricada por Cruzada, sino también por los integrantes del consejo de redacción: Cosme Beccar Varela (H), Francisco Javier Tost Torres, Julio F. C. Ubbelohde, Juan Carlos Klausen Kinkelin, Carlos Alberto Díaz Velez, Carlos Federico Ibarguren (h), Carlos Alberto H. Viano, Jorge María Storni, José Antonio Tost Torres.

⁸ Aunque no estaba especificado, es probable que la mención a los recientes nombramientos refiriera al cambio en la conducción del Banco Central, que fortaleció al ala económica más liberal. Véase O’donnell, 1982, Cap. 2 y Selser, 1986, T. I, pp. 235-240.

–y pretendidamente ante la “opinión pública” y el presidente– su lugar de vigía intachable.

El 29 de marzo de 1967, el círculo publicó una solicitada en *La Nación* y *La Prensa*. Ese texto, encabezado por el exhorto “Cruzada pide al gobierno que abra un diálogo con el país” (Beccar Varela, C. (h.); Ubbelohde, J. C. y Tost Torres, F. J., n.º. 68, febrero-marzo, 1967, p. 2), también fue entregado en Presidencia de la Nación⁹ y encabezó otro número de su revista. En este último caso, el requerimiento fue acompañado por una imagen medieval de un rey en el trono, rodeado de cortesanos, frente al cual aparecía arrodillada una figura, que podemos interpretar como un eventual peticionante.

El mentado “pedido de diálogo” se hallaba distante de cualquier interpretación que aludiera a un retorno a una institucionalidad democrática liberal. Para los redactores, esta última constituía una “dictadura de masas”. Frente a ella, ponderaban al “liderazgo que se inspira en lo que el país tiene de mejor en todos los niveles [...] que es la proyección proporcionada de todas sus elites”. Pero si bien el elitismo y el realce del ordenamiento jerárquico formaban parte del *corpus* del nacionalismo católico asumido como tradicionalista, en el caso de este grupo se estaba constituyendo en un *leit motiv* específico. Quizás no tan transparente en la solicitada, pero sí en forma creciente en su revista, diversos artículos – varios de ellos rubricados por Plinio y publicados también en *Catolicismo*, acompañados por imágenes alusivas– realzaban el *modus* aristocrático y nobiliario. En rigor, la solicitud apelaba a que la voz de este círculo, así como la de “personalidades de gran saber en la materia” –según lo estimaban los redactores–, en tanto “fuerzas vivas de la Nación” y representantes de “corrientes ideológicas o de instituciones de gran proyección”,

⁹ Según los redactores, entregaron el texto en Presidencia de la Nación el 27 de marzo, y dos días después apareció publicada la solicitada.

participaran en la elaboración de las leyes. Ese apremio devenía de la inquietud generada por nuevas normativas que involucrarían, de una u otra forma, al derecho de propiedad.

Noticias aparecidas en estas últimas semanas, informan que se estaría preparando en el gobierno de V. E. sendas leyes de Arrendamientos Rurales, de Alquileres Urbanos y de Impuesto a la Renta Potencial de la Tierra [...] por medio de ellas se puede socavar el derecho de propiedad privada, y allí puede ser minada la propia concepción del hombre [...]. Cruzada pide que los Proyectos de Ley sean publicados en el Boletín Oficial y que la opinión pública debata en un “diálogo político” y estimule a las “fuerzas vivas” de la Nación a pronunciarse (Beccar Varela; Ubbelohde. y Tost Torres, n° 68, febrero-marzo, 1967, p. 2).

Ante esta inminencia, otro artículo del impreso abordó específicamente los riesgos que entrañaba la afectación a la propiedad (Pereda, n° 68, febrero-marzo, 1967, p. 2). Entre ellos, el modo en que perturbaría el patrimonio familiar –y consecuentemente avanzaría en la desintegración de la familia, célula básica de la sociedad–, así como el hecho de que constituiría una primera medida hacia la socialización, de por sí contraria al orden natural. Esta encomiada defensa del derecho de propiedad, aunque se hallaba en correspondencia con los intereses de otros sectores organizados –desde 1965, *Cruzada* participaba en las exposiciones de la selecta Sociedad Rural Argentina–, formaba parte de una agenda específica del núcleo. Así, su recuperación de la doctrina social de la Iglesia, no exenta de controversias, se articulaba con una briosa denuncia de cualquier tipo de política que interviniera o incluso fiscalizara la estructura de la propiedad. En esa acometida, contaron con el sustento de Plinio y la SBDTFP. De hecho, siete años antes, Corrêa de Oliveira, junto con

otros pensadores, había impulsado una obra fervorosamente crítica de las iniciativas reformistas respecto de la estructura latifundista de Brasil (Zanotto, 2020). Obra que, junto con el texto “Revolución y Contrarrevolución”, de Plinio, signaron el inicio de la recién creada SBDTFP, a la par que oficiaron de base argumentativa y estratégica para otras asociaciones. Sus resonancias pronto llegaron a Uruguay, donde el tenaz promotor contrarrevolucionario brasileño recibió la invitación de Benito Nardone –líder de la Liga Federal de Acción Ruralista– para disertar sobre el tema. En Chile, también los jóvenes redactores del impreso *Fiducia* reprodujeron sus apreciaciones contra la Reforma Agraria del país trasandino.¹⁰ Los integrantes de *Cruzada*, pues, contaban con un sólido acervo y apoyatura para expresar y difundir sus posicionamientos.

“Cruzada por la Tradición, Familia y Propiedad” en Argentina¹¹

Con pendones rojos que portaban la imagen de un león y, en letras góticas, la inscripción “Tradición, Familia y Propiedad”, el 3 de abril de 1967 los redactores de *Cruzada* fundaron la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP), la primera entidad fundada fuera de Brasil. De este modo, instituyeron un “movimiento de ideas y opiniones que durante mucho tiempo se expresó a través de ‘Cruzada’” (S/A, n° 228, 21 de septiembre, 1967, p. 10) –revista que continuó editándose como expresión del grupo hasta 1969, cuando trocó su denominación por la de *Tradición*,

¹⁰ El gobierno demócrata cristiano de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) promulgó las leyes 16.640 y 16.625 de Reforma Agraria y de sindicalización campesina (Garrido; Guerrero y Valdés, 1988, Cap. 4).

¹¹ El entrecomillado corresponde al título del semanario sensacionalista *Así* en su cobertura de una conferencia de prensa brindada por la Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad. (*Así 2da.*, Nro. 228, 21 de septiembre, 1967, p. 10).

Familia y Propiedad—. Presentada como una entidad cívica y doctrinaria, no política, que se proponía una tarea de esclarecimiento de la opinión pública, los miembros de su junta directiva enfatizaron que los tres apelativos aunaban los pilares básicos de la civilización cristiana. Al mismo tiempo, y por eso mismo, constituían la barrera neurálgica de oposición “al comunismo y al avance siempre creciente de las ideas izquierdistas, socialistas y las llamadas ‘progresistas cristianas’” (Ibíd). Con estas convicciones, los miembros de *Cruzada* —término con el que aludimos no sólo al equipo redactor, sino al grupo forjado en torno de este emprendimiento— reconocían su filiación e incluso fuente de inspiración en Plinio y la SBDTFP. Así, a la par que las obras de Corrêa de Oliveira eran ensalzadas por su aporte a la causa católica, también eran enaltecidas sus iniciativas programáticas, sus valoraciones estéticas e incluso sus gestos y comportamientos.

La primera sede de TFP fue decorada, ex profeso, con un “‘tonus’ acentuadamente aristocrático”¹². Tres semanas después —el 28 de abril de 1967—, los editores de *Fiducia* crearon la respectiva entidad local en Chile. A su acto de inauguración, que se realizó en el “más prestigioso y aristocrático club de esa capital”¹³, enviaron sus saluciones los representantes de las distintas sedes de la entidad brasileña. Por su parte, Cosmín acudió al evento y expuso en nombre de la TFP argentina.

La creación de estas dos entidades implicó la organización formal, como sociedad civil, de los mismos círculos redactores que ve-

¹² La sede inicial se ubicó en la calle 11 de Septiembre, en el barrio de Belgrano, de la Capital Federal (tres años después, la entidad se trasladó a la que sería su segunda y definitiva residencia, una casona estilo Tudor, en la avenida Figueroa Alcorta 3260, de esta misma ciudad (Cruzada, n° 69, abril-mayo, 1967, p. 1).

¹³ Los impresos de la entidad argentina y brasileña emitieron el mismo informe sobre el acta inaugural de la TFP de Chile. Cfr. S/A, n° 70, junio-julio, 1967, p. 3 y S/A n° 198-199, junio-julio, 1967, p. 18.

nían acentuando su despliegue en la esfera pública, no sólo con la difusión de su revista, sino con la publicación de solicitadas, petitorios y volantes, entre otros dispositivos. En ese derrotero, habían consolidado su estrategia organizativa en forma articulada con el ideario y propuestas vertidas por “los de *Catolicismo*” y, particularmente, por Plinio. Al mes siguiente tuvo lugar la fundación de la homónima sociedad uruguaya. A diferencia de las dos primeras –surgidas a partir de núcleos constituidos en torno de soportes impresos, y ya experimentados en campañas de difusión– el impulso para la creación del grupo oriental provino tanto de la matriz brasileña como de militantes argentinos. Desde ese período, continuaron expandiéndose por otras naciones. Según rememoró María Josefina Amadeo, esposa de Cosme Beccar Varela (h.), (1998, p. 186):

La T.F.P. se empieza a expandir por Latinoamérica. Se comienza a hacer propaganda en Uruguay, Venezuela y Colombia. Para esto se van para allá Francisco Javier Tost y un chileno Gonzalo Larrain, también lo hace Alejandro Ezcurra Naón; este último muy inteligente y capaz. A Uruguay iba Cosmín. Así es como empezó a salir gente de la T.F.P. argentina para expandir a la T.F.P. en todos los países.

Cada entidad constituía una asociación independiente, estructurada en un Consejo nacional y una Dirección nacional administrativa y financiera, a la par que se ocupaba de la implementación de las campañas locales. Pero su identificación con la sociedad madre las integraba en una red transnacional que eventualmente organizaba acciones comunes. Así, ya en 1967 el núcleo surgido de *Cruzada* articuló algunas de sus acometidas con la TFP de Brasil, Chile y, en menor medida, Uruguay.¹⁴ Por otra parte, el vínculo entre ellas distó

¹⁴ La tarea más celebrada en ese momento se hizo para ingresar en el país trasandino la

de ser simétrico. De hecho, la SBDTFP obró como principal núcleo de formación y articulación de estrategias. Así, los viajes a San Pablo, Brasil, se instituyeron como importantes instancias de intercambio, adoctrinamiento y, cada vez más, progresiva devoción hacia Corrêa de Oliveira, visualizado como luchador cristiano ideal –varón, católico, infalible, santo–. De este modo, tal como analizaron Gizele Zanotto (2012) y Raúl Matta (2020), esta organización adquirió un doble carácter. En efecto, junto con su cualidad pública como institución civil confesional anticomunista, en los años siguientes adquirió, en forma progresiva, una configuración interna exclusiva y excluyente. Sus miembros activos –taxativamente masculinos– se identificaron como “familia de almas” y obraron como una suerte de grupo religioso, con creencias y prácticas propias. Ellas incluyeron la vida comunitaria en “Éremos” –lugares de estudio, adiestramiento disciplinario y devoción–; “Camándulas” –espacios de recogimiento más severos–; culto a textos cuasi sagrados –de Plinio– y a santos propios –el mentor de la entidad y, más tarde, su madre, doña Lucilia, con un ensalzamiento de sus virtudes marianas–, acompañado por el desarrollo de aristas escatológicas y apocalípticas. A su vez, en tanto la adscripción al grupo implicaba un compromiso vital, las mujeres eran vistas con desconfianza o desprecio. Algo similar podía presentarse con la familia en caso de que no apoyara la causa contrarrevolucionaria en los términos propalados por esta organización.

En la década de 1960, sin embargo, ello estaba en ciernes.¹⁵ En

obra “Frei, el Kerensky chileno”, del brasileño Fabio Vidigal Xavier Da Silveira, miembro de la SBDTFP. Luego, la TFP argentina lo tradujo y organizó su ingreso a Chile, ya sea por vía terrestre o a través de Uruguay, desde donde era enviado por correo postal (Amadeo de Beccar Varela, 1998, pp. 184-186). Antes de ser editado como libro, el opúsculo apareció en *Catolicismo*, Nro., 198-199, junio-Julio, 1967.

¹⁵ Según rememoró Alfonso Veccar Varela, “un joven universitario con intereses anti-comunistas, podía compatibilizar una carrera y hasta una vida de familia, con seguir sus ideales por el camino que la TFP sugería. Y esa era la norma a principio de los años 60 [...]. Pero con

su actuación pública, el grupo argentino había desplegado estrategias propias de la SBDTFP antes de la creación de la sociedad civil local. Ellas no sólo se verificaron en las formidables campañas de difusión con solicitudes públicas, petitorios y recolección de firmas, reparto de volantes, impresión de afiches, participación de programas radiales, disertación en foros, sino también, desde 1966, en la realización de caravanas por diversos pueblos o ciudades. Actividades acompañadas, a su vez, con el empleo de símbolos y heráldica de resonancias medievales. Operatoria performática que combinaba el ensalzamiento de valores medievales con técnicas de democracia de masas para llegar al gran público. Pero el tono laudatorio de TFP sobre sus exitosas campañas en ocasiones contrastaba con los registros de otros medios de prensa. Los mismos daban cuenta –en ocasiones, con tono irónico– de eventual desinterés o de reyertas suscitadas en esos episodios¹⁶. Ello se produjo, incluso, en interacciones con eclesiásticos y hasta con algún miembro de la jerarquía¹⁷. Este tipo de conflictos no solo evidenciaba las crecientes divergencias en el campo católico, sino que –paradojalmente, en un núcleo laico asumido como tradicionalista y que ensalzaba la jerarquía y desigualdad– ponía en entredicho el reconocimiento de la autoridad eclesiástica, por más que lo hiciera en nombre la de defensa de la verdad asentada

el pasar del tiempo, la TFP no se conformaba con ser un jugador más en la lucha anticomunista. Empezó a verse como el último bastión del bien en un mundo cada vez más corrupto. Es más, empezó a verse como lo único que quedaba sano dentro de la misma Iglesia [...]. Una lucha así sólo podría ser llevada a cabo por almas dedicadas, que hayan entregado todo a la causa. Ahí surge la vida comunitaria, los votos imitando a los de la vida religiosa, y un complejo de superioridad que nos llevó a ver a cualquier otro grupo conservador como la ‘falsa derecha’. <https://recuerdosnuestros.blogspot.com/2006/10/el-gran-xodo-de-la-rioja-tenerife.html>. .

¹⁶ S/A, 23 de mayo, 1967, p. 16 y 17; S/A, 3 de mayo, 1967, p. 10; S/A, n° 70, junio-julio, 1967, p. 4-5.

¹⁷ El 2 de mayo de 1967, una conferencia de Cosme Beccar Varela (h.) en el Jockey Club de Santa Fe fue interrumpida por el sacerdote jesuita Juan Dáhbar, al que la TFP luego calificó como “conciliar procomunista”. S/A, 23 de mayo, 1967, p. 16.

en los textos pontificios. Pero ese mismo aspecto, a su vez, fue objetado por quienes cuestionaban la legitimidad de *Cruzada* / TFP para adjudicarse la lectura correcta de la doctrina social de la Iglesia. Cuestión, esta última, expresada por monseñor Alberto Devoto, obispo de Goya (Corrientes), quien en forma pública desautorizó a ese grupo¹⁸.

Las progresivas controversias al interior del movimiento católico –en sentido amplio y no sólo las protagonizadas por *Cruzada*/TFP–, acicateadas por la apertura discursiva generada por el Concilio Vaticano II y por las diferencias entre una jerarquía que brindaba su apoyo al gobierno de Onganía y otros sectores que expresaban su “opción preferencial por los pobres”, daban cuenta de formas distintas de concebir la Iglesia y su relación con el mundo. Al mismo tiempo, su despliegue evidenciaba una exteriorización cada vez más intensa de esas diferencias, con argumentaciones religiosas que remitían a posiciones políticas concretas (Obregón, 2005). Para los sectores más intransigentes, la sucesión de conflictos intraeclesiales en algunas diócesis –entre sacerdotes renovadores y obispos reacios a implementar reformas (Touris, 2012)–¹⁹; la “opción preferencial por los pobres” de los sacerdotes tercermundistas y el estallido de protesta social tras el “Cordobazo” (1969), constituían episodios de una infiltración marxista coordinada. Se trataba, según su parecer,

¹⁸ La desautorización de monseñor Devoto a *Cruzada* se produjo en mayo de 1967. Cabe señalar que este prelado fue, justamente, el que dio a conocer la versión francesa del “Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo”, cuya traducción y circulación fue un hito en la formación del Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo (MSTM) en la Argentina. Las respuestas de la TFP fueron publicadas en el vespertino *La Razón*, del 7 de julio 1967, y en el impreso de la entidad. *Cruzada*, n° 70, junio-Julio, 1967, p. 1.

¹⁹ Entre noviembre de 1968 y julio de 1969, un intenso conflicto intraeclesial sacudió la diócesis de Rosario; con anterioridad, se habían producido otras contiendas en Córdoba, en 1964, y Mendoza, en 1965. Ejemplos de la cobertura periodística en la época, S/A n° 319, p. 4 de febrero, 1969, p. 24-27; S/A, 24 de marzo, 1969, p. 5.; S/A, 6 de mayo, 1969, p. 20; S/A, 27 de mayo 1969, p. 12.

de una estratagema revolucionaria que incluía un plan orientado a cambiar la Iglesia desde adentro, acompañada por una guerra psicológica montada por el comunismo para ganar la mente de la población. Por lo tanto, TFP y otros grupos intransigentes intensificaron sus actividades de denuncia contra lo que denominaron como el “progresismo” católico, en general, y el movimiento tercermundista, en particular. El vigor de esta campaña, librada a través de volantes, caricaturas, panfletos, programas radiales, conferencias, medios periodísticos y otros, que homologaban “progresismo católico”, comunismo, marxismo, terrorismo y subversión, junto con denuncias de lazos entre el MSTM y grupos guerrilleros, fue virulento. Sin embargo, ese esfuerzo mancomunado no derivó en un reforzamiento de los vínculos entre los sectores que se identificaban como tradicionalistas y nacionalistas católicos. En todo caso –y más allá de los habituales motivos de fricciones y discordias internas, así como también de las distintas lecturas realizadas sobre el gobierno de Onganía– lo que se produjo fue una nueva divisoria de aguas, promovida por la misma TFP.

En efecto, el 18 de agosto de 1970 –dos meses después de la renuncia forzada de Onganía– la entidad dio a conocer la flamante obra *El nacionalismo, una incógnita en constante evolución*. Con la rúbrica de la asociación y de destacados miembros de su Consejo Nacional, el tratado presentaba “los puntos en que se diferenciaba del nacionalismo” argentino desde una “posición netamente católica” (Beccar Varela; Beccar Varela; Burini; Ibarguren; Storni, 1970, p. 10). Desde este lugar de enunciación, que se erigía como vigía del dogma, los autores desaprobaban las “metamorfosis” y contradicciones del nacionalismo, que en definitiva tomó “lo mejor de la juventud argentina y lo llevó hacia la izquierda” (p. 12). En la justificación de su tesis, realizaban una genealogía del movimiento –en

el cual se filiaban aunque explicitaban su clarividencia para apartarse y tomar la senda correcta– y señalaban las torsiones tanto del “ala católica” como del “ala política”. Entre otros tantos espacios y figuras, la obra cuestionaba las “falsas derechas [...] apoyadas por algunos líderes católicos” (p. 17) así como las erróneas elecciones y alianzas del nacionalismo católico, en sintonía con sus vetas maurrasianas, su mentalidad relativista y su concepción hipertrofiada del Estado, entre otras posturas desacertadas y desafortunadas.²⁰ El inventario de ese registro crítico arrasaba con los grandes espacios formativos y exponentes de esas corrientes, a la par que cuestionaba a sujetos contemporáneos diversos entre sí –incluyendo a Mario Amadeo, suegro de “Cosmín”– por esas mismas concesiones y tendencias, así como por su supuesto oportunismo, entre otras observaciones.

El malestar con la TFP a raíz de esta publicación –que a la postre incluyó rupturas familiares– marcó un corte definitivo entre esta asociación y otros sectores del nacionalismo católico intransigente. Así, una vez más, este campo se fragmentaba al fragor de denuncias y enfrentamientos internos, mientras avanzaba la debacle de la “Revolución Argentina”.

Reflexiones de cierre

Los redactores de *Cruzada* descollaron por su trayectoria singular. En contraste con otros núcleos que con el ascenso de Onganía aspiraron a una “revolución nacional” basada en un “cambio de es-

²⁰ Según sostenían los autores, las mudanzas de opciones nacionalistas se verificaron en su trayectoria. En la década de 1920, sostuvieron un ideario católico hispánico, luego lo trocaron por el fascismo –explícito a comienzos de los años cuarenta– para pasar después a ensalzar una dictadura igualitaria –en alusión al peronismo–. Este eclecticismo se habría articulado con su relativismo, su economicismo, su industrialismo y su oportunismo (Beccar Varela; Beccar Varela; Burini; Ibarguren; Storni, 1970).

estructuras”, entendida como una reorganización institucional de base “comunitarista”, este grupo denostó aquel vocablo, en tanto podía ser asociado con una execrable transformación económica y social. Asimismo, si sus fricciones previas con otros sectores de ese amplio campo habían girado en torno a su perspectiva sobre el peronismo y el derecho de propiedad, durante el Onganiato esas diferencias se ampliaron para derivar, finalmente, en un choque buscado por este círculo. Pero ese itinerario no estaba planteado de antemano.

Sin buscar insertarse en espacios de gestión gubernamental, asumieron una posición de enunciación desde un pretendido lugar de clarividencia para analizar, prescribir y juzgar las distintas iniciativas. Esa operatoria fue reforzada, a su vez, por el despliegue de un tono no ya meramente elitista sino bajo una envoltura de realce aristocrático, en concordancia con las valoraciones de Plinio. En este sentido, el despliegue de sus atuendos y emblemas no sólo constituyeron estrategias de visibilización sino que conllevaron una carga de performatividad orientada al realce de la jerarquía, distinción, orden y disciplina, en un enaltecimiento de valores medievales. Así, emprendieron campañas y novedosas caravanas, en las que difundieron y bregaron por la propalación de sus perspectivas, en una operatoria similar a la emprendida por la SBDTFP. Con esta actuación, amparándose en su lugar de laicos católicos, obraron políticamente, presionaron en pos de su cometido e incluso –desde una posición que decía basarse en el magisterio eclesiástico– cuestionaron a ciertos miembros de la Iglesia. De esta manera, a contramano de su discurso de respeto a la autoridad, cabe reflexionar si su propio despliegue crítico, por fuera de los marcos institucionales, contribuyó a poner en entredicho el monopolio de la autoridad de la institución religiosa que decían defender.

El apoyo inicial al general Onganía, así como los reparos ante

la pervivencia de políticas interventoras del Estado o iniciativas reguladoras, amerita tener presente que su autoproclamado antiliberalismo se concentró en un plano político pero no económico. En todo caso, desde la perspectiva católica intransigente de *Cruzada/TFP*, hubo una recuperación de textos canónicos orientada a ensalzar la defensa de la propiedad privada absoluta, exenta de controles o fiscalizaciones, a la que vincularon también con la preservación de la familia y el orden social.

En este transcurso se produjo el pasaje desde el anterior influjo de Plinio hacia una creciente subordinación a sus primados y estrategias. La creación de la sociedad civil TFP, en 1967, si bien no significó un cambio de ideales ni de prácticas, sí fue tanto un síntoma como un refuerzo hacia esa subsunción. Pero ella no fue visualizada como tal, sino como un sendero de crecimiento hacia una propuesta superadora, con un líder clarividente y sobrecapacitado. Ese despliegue incluía, además, un creciente enlace con –o fomento de– entidades afines en países cercanos que enfrentaban problemas semejantes, ante los que visualizaban el avance del comunismo.

Tan sólo dos meses después de la renuncia forzada de Onganía, la TFP publicó un estudio crítico del nacionalismo argentino en el siglo XX. Con enorme cita de autores, esa obra demarcó el derrotero de esta corriente desde una primigenia y loable posición católica, tradicional e hispánica, hacia diversas variantes de coyuntura que en la actualidad lindaban –según sostenían sus autores– con la izquierda. Aun cuando esa obra pudo haber sido pergeñada por su mentor brasileiro (como artillero de reafirmación de su preeminencia), su puesta en marcha y concreción fue asumida por la plana mayor local de TFP. Ella incluía algunos parientes de la execrada corriente nacionalista, lo que dio lugar a rupturas o conflictos en los nexos políticos e incluso familiares. Operatoria que evidencia el hecho de que su

retórica familiarista entraba en colisión con su práctica efectiva. El cerramiento de esta entidad hacia otros sectores fue de la mano de su subordinación a Plinio y de un progresivo recogimiento interno, paralelo a su vistoso despliegue externo.

Referencias

AMADEO DE BECCAR VARELA, Josefina (1998). *Memorare... (Acordaos)*. Buenos Aires: Ediciones de autora.

ARMADA, Arturo; HABBEGGER, Norberto y MAYOL, Alejandro (1970). *Los católicos post-conciliares en la Argentina*. Buenos Aires: Galerna.

BECCAR VARELA, Cosme (h.); BECCAR VARELA, Miguel; BURINI, Ernesto. P.; IBARGUREN, Carlos. F. (h.,) y STORNI, Jorge M. (1970). *El nacionalismo. Una incógnita en constante evolución*. Buenos Aires: Comisión de Estudios de la Sociedad Argentina de defensa de la Tradición, Familia y Propiedad.

BETT, Ianko (2013). ¿Hacia dónde va la Argentina? Revista *Cruzada* e a luta anticomunista no golpe militar de 1966. En C. Rodrigues y G. Zanutto (Orgs.), *Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina*. (pp. 161-186). Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso.

_____ (2015). *Catolicismo e Cruzada. Revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina (1960-1967)* (tesis doctoral). Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.

BUSTAMANTE OLGUÍN, Fabián y ZANOTTO, Gizele (2021). A transnacionalização do integrismo tefepista e a atuação dos membros de Fiducia no Chile (1967-1973). *Revista Territórios & Fronteiras*, 14(1), 220-242. doi: <https://doi.org/10.22228/rt-fv14i1.1030>

CERSÓSIMO, Facundo (2022). “Videla fue un liberal”. *Los tradicionalistas católicos en tiempos de dictadura (1976-1983)*. Los Polvorines:

Universidad Nacional de General Sarmiento ; Posadas : Universidad Nacional de Misiones; La Plata : Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

DALMAZZO, Gustavo (Septiembre 2004). El tradicionalismo ante la apertura política en la revolución argentina. *IV Jornadas Nacionales de Historia Moderna y Contemporánea; IV Encuentro de Profesores de Historia del Nordeste*. Congreso llevado a cabo en la Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia.

GARRIDO, José; GUERRERO, Cristian, y VALDÉS, María Soledad (1988). *Historia de la reforma agraria en Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.

GIORGI, Guido I. y MALLIMACI, Fortunato. (2012). Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970). *Revista Cultura y Religión*, 6(1), 113-144.

LACOMBE, Eliana (2016). «La infiltración marxista en la iglesia argentina». Construcción del tercermundismo como enemigo político-religioso desde la perspectiva contrarrevolucionaria. En Carol Solis y Pablo Ponza (Comp.) *Córdoba a 40 años del Golpe: estudios de la dictadura en clave local*. (pp. 29-54). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Libro digital.

MATTA, Raúl (2020). Tradition, Famille e Propriete: une enquete sur les «croises» du XXIE siecle 31. En: COWAN, B. y ZANOTTO. G. (Orgs.). *O pensamento de Plinio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP* (Vol. 1). Passo Fundo: Acervus editora. (pp. 31-52). Recuperado de https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMz-FP4KwVPp16gSxUcanwjc/view

OBREGÓN, Martín (2005). *Entre la cruz y la espada. La Iglesia católica durante los primeros años del "proceso"*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

O'DONNELL, Guillermo (1982). *El Estado Burocrático-Autoritario*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

ORBE, Patricia (2015). Revistas nacionalistas y sociabilidad política en las décadas del sesenta y setenta: un ejercicio teórico-metodológico. En P. Orbe y C. López (Eds.), *Las revistas como objeto de investigación*

en *Humanidades: Perspectivas de análisis y estudios de casos* (pp. 53-62). Bahía Blanca: Hemisferio Derecho.

PADRÓN, Juan Manuel (2012). Anticomunismo, política y cultura en los años sesenta. Los casos de Argentina y Brasil. *Estudios del ISHiR*, 2(4), 157-73.

PATTIN, Sebastián (2019). *Entre Pedro y el pueblo de Dios. Las concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1962-1976)*. Rosario: Prohistoria.

RUDERER, Stephan (2012). Cruzada contra el comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y religión*, 22(38), 79-108.

_____ (2020). ¿Con veneración, afecto y obediencia?: La TFP en Chile y Argentina y su relación con la jerarquía eclesial. En G. Zanotto y B. A. Cowan (Orgs.). *O pensamento de Plínio Correa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP* (pp. 83-118). [Volumen I] [E-book]. Passo Fundo: Acervus editora. Recuperado de https://drive.google.com/file/d/1jRqZv_fOUMzFP4KwVPp16gSxU-canwjwC/view

SARLO, Beatriz (1992). Intelectuales y revistas: razones de una práctica. América : *Cahiers du CRICCAL: Le discours culturel dans les revues Latinoaméricaines (1940-1970)*, 9-10, 9-16. doi: <https://doi.org/10.3406/ameri.1992.1047>

SCIRICA, Elena (2014). El grupo «Cruzada» – «Tradición Familia y Propiedad» (TFP) y otros emprendimientos laicales tradicionalistas contra los sectores tercermundistas. Una aproximación a sus prácticas y estrategias de difusión en los años sesenta. *Memoria y Sociedad. Revista de Historia*, 18(36), 68-84.

_____ (2019a), “Disputas de *Cruzada* con Tacuara y la Democracia Cristiana. Polémicas por la propiedad comunitaria”, en *Cuadernos del Sur - Historia*, No. 48, pp. 118-143.. <https://revistas.uns.edu.ar/csh/article/view/2751>

_____ (2019b), “¿Seremos de Cristo o del Anticristo?. Orígenes y alineamientos primigenios de *Cruzada* en la Argentina”. En Laura Alarcón Menchaca, Iván Mora Muro y Austreberto Martínez Villegas (Coords.), *Intelectuales católicos conservadores y tradicionalistas*

en México y Latinoamérica (1910-2015). Guadalajara, El Colegio de Jalisco, pp.191-209.

_____ (2022), “Confrontación contrarrevolucionaria y ramificaciones transnacionales emergentes. El embate de *Cruzada* contra la CGT y el peronismo en 1965”, en *Cartografías del sur. Revista de ciencias, artes y tecnología*. No.14, pp. 24-48. ISSN 2422-6920. <https://cartografiasdelsur.undav.edu.ar/index.php/CdS/article/view/231>

_____ (2024), “Anticomunismo católico y antiestatismo. Manifestaciones locales y lazos transnacionales del equipo redactor de *Cruzada* / TFP durante el ‘Onganiato’”, en *Ejes de economía y sociedad (EJES)*. Vol. 8, No. 14, p. 1-28. Facultad de Ciencias Económicas (sede Paraná), Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) <https://pcient.uner.edu.ar/index.php/ejes/article/view/2058>

SELSER, Gregorio (1986 [1973]). *El Onganiato. Tomo 1. La espada y el hisopo*. Buenos Aires: Hyspamérica.

TOUTIS, Claudia (2012). Conflictos intraeclesiaísticos en la Iglesia argentina posconciliar (1964-1969). En C. Touris y M. Ceva (Coord.), *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina contemporánea* (pp. 147-180). Buenos Aires: Biblos.

VERÓN, Eliseo (1987). La palabra adversativa. Observaciones sobre la enunciación política. En Verón, E., Arfuch, L., Chirico, M. M., de Ipo-la, E., Goldman, N., González Bombal, M. I., y Landi, O. *El discurso político. Lenguajes y acontecimientos* (pp. 11-26). Buenos Aires: Hachette.

_____ (2004). Cuando leer es hacer: la enunciación en el discurso de la prensa gráfica. En Verón E., *Fragmentos de un tejido* (pp. 171-191). Barcelona: Gedisa.

ZANOTTO, Gizele (2009). *Reforma agrária Questão de consciência? Uma análise do antiagrorreformismo na TFP. História: Debates e Tendências*. 9(1), 79-99.

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

_____ (2014). A atuação do movimento católico Tradição, Família e Propriedade (TFP) no cenário político-cultural argen-

tino (1967-1983). *Revista Brasileira de História das Religiões*, 20(7), 233-260. Recuperado de <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/issue/view/895>

_____ (2015). A Associação Tradição, Família e Propriedade no Brasil e sua expansão para a Argentina. En R. Coppe Caldeira, C. Rodrigues y G. Zanotto (Orgs.), *Manifestações do Pensamento Católico na América do Sul* (pp. 209-231). São Paulo: Fonte Editorial.

_____ (2020). *Reforma agrária em foco: o discurso de Plínio Corrêa de Oliveira (1960-1995)*. Passo Fundo: Acervus editora.

Fuentes:

a) Revistas

***Cruzada; Así 2da; Catolicismo; Primera Plana* (en ese orden). (S/A: Sin autor).**

CRUZADA, “El general Onganía ataca al comunismo”. *Cruzada*, n.º. 63, Julio, 1966, p. 1.

CRUZADA “Por Mí mandan los príncipes y gobiernan los soberanos de la Tierra...”. *Cruzada*, n.º. 63, Julio 1966, p. 2.

CORRÊA DE OLIVEIRA, P., “La más reciente estratagema para conquistar la opinión mundial. El trasbordo ideológico inadvertido y el Diálogo.” *Cruzada*, n.º. 60, diciembre, 1965, pp. 2-20.

CRUZADA, “Una ley socialista nos acerca al comunismo”, *Cruzada*, n.º 61, mayo, 1966, p. 1.

CRUZADA, “Hacia la bolchevización del campo”, *Cruzada*, n.º 62, junio, 1966, p. 1.

CRUZADA, “¿Hacia dónde va la Argentina? Carta abierta al presidente de la Nación, Teniente General Juan Carlos Onganía”, *Cruzada*, n.º 65, noviembre, 1966, pp. 1-3.

CRUZADA, “El cambio de estructuras y el gobierno nacional”, *Cruzada*, n.º 65, noviembre, 1966, p. 3.

BECCAR VARELA, C. (h.); UBBELOHDE, J. C. y TOST TORRES, F. J., “Cruzada pide al gobierno que abra un diálogo con el país”, *Cruzada*, n.º. 68, febrero-marzo, 1967, p. 2.

BECCAR VARELA, C. (H.); UBBELOHDE, J. C. y TOST TORRES, F. J., "Cruzada pide al gobierno que abra un diálogo con el país", *Cruzada*, n° 68, febrero-marzo, 1967, p. 2.

PEREDA, J., "Consideraciones en torno a la propiedad de la tierra", *Cruzada*, n° 68, febrero-marzo, 1967, p. 2.

CRUZADA, "Sociedad Argentina de Defensa de la Tradición, la Familia y Propiedad". *Cruzada*, n° 69, abril-mayo, 1967, p. 1.

S/A. "Sociedad Chilena de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad", *Cruzada*, n° 70, junio-julio, 1967, p. 3;

S/A. "Exitosa gira de la T.F.P. por las provincias del Litoral", *Cruzada*, n° 70, junio-julio, 1967, p. 4-5.

CRUZADA, "Respuesta al comunicado del Obispo de Goya contra la revista 'Cruzada' y la T.F.P.", *Cruzada*, n° 70, junio-Julio, 1967, p. 1.

S/A. "Cruzada por la Familia, Tradición y Propiedad", *Así 2da.*, n° 228, 21 de septiembre, 1967, p. 10.

S/A. "Repercute ampliamente no Chile a fundação da SCDTFP", *Catolicismo*, n° 198-199, junio-julio, 1967, p. 18.

S/A. "A la derecha de Dios", *Primera Plana*, 23 de mayo, 1967, p. 16 y 17

S/A. Iglesia, la batalla de Rosario", *Primera Plana*, n° 319, p. 4 de febrero, (1969), p. 24-27.

b) Diarios: La Prensa; La Razón (por fecha)

S/A, "Hubo incidentes en la ciudad de Santa Fe", *La Prensa* [Buenos Aires], 3 de mayo, 1967, p. 10.

S/A, "El conflicto creado en la diócesis de Rosario", *La Prensa* [Buenos Aires], 24 de marzo, 1969, p. 5.

S/A, "Monseñor Bolatti", *La Razón* [Buenos Aires], 6 de mayo, 1969, p. 20.

S/A. "El pleito católico de Rosario", *La Razón* [Buenos Aires], 27 de mayo 1969, p. 12.

c) Blogs:

<https://recuerdosnuestros.blogspot.com/2006/10/el-gran-xodo-de-la-rioja-tenerife.html>.

VI

Sociedad Cultural Covadonga:

el nacimiento de Tradición, Familia y Propiedad en España (1969-1978)



JUAN MANUEL GONZÁLEZ SÁEZ¹

En este capítulo se estudia el nacimiento y desarrollo de la Sociedad Cultural Covadonga, organización española de católicos surgida en defensa de la doctrina tradicional de la Iglesia e inspirada por el pensamiento contrarrevolucionario de Plinio Corrêa de Oliveira y por las actividades de la Sociedad Brasileña de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad (TFP).

Esta investigación se centra en el análisis de su historia entre 1969 y 1982. En España este periodo comprende desde los últimos años del franquismo hasta el triunfo del partido socialista en las elecciones legislativas de 1982, punto en el que numerosos historiadores consideran que finalizó el proceso de transición democrática desde la dictadura y que resultó significativo para la Sociedad Cultural Covadonga (en adelante Covadonga) por la materialización de una

¹ Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Navarra con una tesis sobre la Hermandad Sacerdotal Española. E-mail: jugonzal36@gmail.com.

amenaza – la llegada del socialismo al poder político- largamente anunciada en sus publicaciones y actividades.

Este texto pretende contribuir a completar el estudio – todavía muy limitado- de la reacción católica conservadora a la evolución eclesial y política española durante los años del posconcilio. El análisis se justifica igualmente porque existen escasas referencias historiográficas, más allá de las obras hagiográficas escritas y bien documentadas por la propia organización, sobre las actividades de Covadonga y de Tradición, Familia y Propiedad en España.

TFP cuenta con investigaciones sobre sus actividades especialmente centradas en su país de origen, Brasil (Zanotto, 2012). También existen algunas - todavía escasas- aproximaciones a la historia de las TFPs de otras naciones como Chile, Argentina, Colombia, Francia y Estados Unidos. Aquí destacan los trabajos de investigación sobre la difusión del pensamiento de Plinio Corrêa impulsados por el grupo de *Núcleo de Estudos de Memória y Cultura* de la Universidad de Passo Fundo (Zanotto Y Cowan, 2020).

Las principales fuentes documentales utilizadas en esta investigación han sido las publicaciones periódicas de la propia organización (*Sociedad Cultural Covadonga informa a sus amigos, Covadonga Informa y Resistencia*), los libros impresos por su editorial, así como sus folletos, anuncios y comunicados difundidos tanto en medios de comunicación generalistas como en publicaciones vinculadas al catolicismo conservador español (*Fuerza Nueva, Iglesia-Mundo, Verbo*, etc.).

1. Origen y contexto de Covadonga

Covadonga fue una asociación de seglares, independiente de la Iglesia, que defendió un catolicismo conservador con rasgos in-

tegristas y que mostró una combativa actitud contrarrevolucionaria frente a la modernidad y sus valores. Destacó su profundo anticomunismo y el rechazo a cualquier forma de entendimiento con esta ideología y con sus considerados compañeros de viaje (socialismo, progresismo, ecumenismo, ...).

Esta asociación afirmaba que no actuaba “en el terreno político-partidario” aunque a lo largo de su historia sus pronunciamientos son claramente políticos a favor del conservadurismo y en contra de la izquierda política y sus distintas expresiones. A semejanza de la Ciudad Católica, ocupaba un espacio intermedio entre las asociaciones religiosas y los partidos políticos. Covadonga mostró, al menos en la mayor parte de sus campañas públicas, siempre ese doble carácter político-religioso. Su actuación pretendía “defender ante la opinión pública, en el campo cívico y cultural, las tradiciones hispánicas y los principios básicos de la civilización cristiana” (Tradición, Familia, Propiedad, 1983, p. 31).

Covadonga asumió las ideas, organización y métodos de acción de la TFP fundada por Plinio Corrêa en 1960. Aunque formalmente autónoma, como el resto de las TFPs que se van formando a lo largo de los años sesenta y setenta en distintos países hispanoamericanos y europeos, esta asociación mantuvo una identificación plena con la matriz brasileña y, de hecho, replicará la mayor parte de sus campañas adaptándolas a la situación política y religiosa española. En 1983, reforzando su identidad de origen, Covadonga asumió el nombre de Sociedad Española de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad-Covadonga².

Covadonga se inspiró directamente en la obra *Revolución y Contrarrevolución* de Plinio Corrêa. Asumió los análisis realiza-

² “Tradición, Familia, Propiedad-Covadonga”, *Covadonga Informa*, n. 68-69, abril-mayo 1983, p. 1

dos en este texto que explicaban la revolución como un proceso en transformación continua que trabajaba para la demolición de la civilización cristiana. Este proceso, que comprendía tres fases revolucionarias, se había iniciado en el siglo XVI con el Humanismo, el Renacimiento y el Protestantismo, había continuado con la Revolución Francesa y alcanzado su apogeo con el triunfo comunista de 1917. En los años setenta del siglo XX, el comunismo había iniciado una nueva fase revolucionaria adoptando nuevas tácticas de conquista basadas en la guerra psicológica. Covadonga, siguiendo las ideas plinianas, denunció el avance de la revolución en el campo espiritual mediante el progresismo católico y en el político mediante el comunismo y su gradualismo representado por los distintos modelos socialistas.

Covadonga tomó su nombre del lugar geográfico donde se considera que Don Pelayo, rey de Asturias, emprendió la primera gran batalla contra la invasión islámica del territorio hispánico iniciada en el año 711. Es probable que este nombre fuera elegido por Corrêa o algunos de sus cercanos colaboradores brasileños ya que era la práctica habitual en la elección de las denominaciones de las TFPs locales (Matta, 2020, p. 41). Las referencias a Covadonga ya aparecen en *Revolución y Contrarrevolución* como ejemplo de resistencia y de la invencibilidad de la contrarrevolución y del alma cristiana (Corrêa, 1976, p. 115).

El mito de Covadonga se formará a partir de la literatura apocalíptica cristiana en tiempos del rey Alfonso II. Este monarca impulsará la idea de la lucha contra el islam como un proyecto enfocado a la *restitutio Hispaniae*, la reconquista de la raíces cristianas, romanas y visigóticas de los reinos españoles invadidos (Juaristi, 2013:136-137). Esta lucha configuró un cristianismo hispánico y un concepto de nación marcados por el espíritu de reconquista, por la exaltación

de los ideales de la Edad Media y por la retórica apocalíptica. Covadonga asume los valores de este cristianismo combativo, que son también los propios del lenguaje y la retórica de la TFP brasileña³.

Esta asociación puede ser integrada en lo que Nicla Buonasorte (2003, p. 14) define como “archipiélago tradicionalista”, que engloba a los distintos grupos de católicos conservadores que, aun manifestando una aceptación obediente a los textos conciliares, hacen una lectura negativa del Concilio Vaticano II. Durante su celebración, Plinio Corrêa participó activamente apoyando los trabajos del *Coetus Internationalis Patrum*, grupo de padres conciliares conservadores impulsado por monseñor Geraldo de Proença Sigaud, uno de los más sólidos apoyos de la TFP brasileña en sus inicios (Fernández-Krohn, 1986, p. 34).

Covadonga, siguiendo el pensamiento pliniano y en línea con gran parte de los grupos conservadores o tradicionalistas católicos críticos con el Concilio, no muestra un rechazo frontal a los textos conciliares, sino que manifiesta una adhesión formal y limitada, utilizando siempre interpretaciones sujetas a los dogmas y magisterio tradicional de la Iglesia. Todo lo que no responda a esta tradición serán falsas hermenéuticas o manipulaciones realizadas por los infiltrados marxistas o por clérigos y jerarquías alejados del dogma. Covadonga, a diferencia de otros grupos tradicionalistas o integristas, se mantiene al margen de las polémicas sobre la reforma litúrgica y la nueva misa (Mattei, 2009, p. 259-261). Sus grandes obsesiones serán la denuncia del diálogo cristianismo-marxismo, favorecido por el espíritu posconciliar, y la infiltración marxista en la Iglesia.

En líneas generales, los ataques directos al Concilio son muy limitados y es más habitual la crítica indirecta utilizado las propias

³ “Resistencia-Covadonga-Reconquista”, *Resistencia*, n.1, noviembre-diciembre 1976.

palabras de Pablo VI hacia los efectos no deseados del posconcilio tal y como hacen todos los grupos católicos conservadores reticentes al espíritu de renovación conciliar. Por ejemplo, su revista reproduce las palabras del Papa sobre el proceso de autodemolición de la Iglesia en su alocución al Pontificio Seminario Lombardo del 7 de diciembre de 1968⁴. La reprobación más clara contra el Concilio Vaticano II se encuentra en las nuevas ediciones del libro *Revolución y Contrarrevolución* realizadas en 1976 y 1992. Plinio Corrêa define al Concilio como la mayor calamidad de la historia de la Iglesia. Prueba de ello, eran las palabras del propio Pablo VI quien había advertido que el “humo de Satanás” había penetrado en la Iglesia y que esta se encontraba en un proceso de “autodemolición”. El Concilio no había pretendido ser dogmático sino pastoral. A juicio de Corrêa, este pasaría a la historia como un Concilio “a-pastoral”. La infiltración marxista en la Iglesia o la *ostpolitik* vaticana sólo eran alguna de sus consecuencias (Corrêa, 1978, p. 148). En la década de los ochenta y noventa, las críticas al Concilio se apoyarán en el proceso de restauración de la tradición y el magisterio, impulsado por San Juan Pablo II, frente a lo que el cardenal Joseph Ratzinger calificó como el “antiespíritu del Concilio” (Ratzinger Y Messori, 1985, p. 35-44).

El contexto del nacimiento de Covadonga en 1969 está marcado por dos factores principales. En primer lugar, un factor político que es el futuro del franquismo. El régimen ha tratado de asegurar su continuidad a través del nombramiento de Juan Carlos de Borbón como sucesor de Franco. Sin embargo, pese a su fortaleza, también tiene que hacer frente a movilizaciones crecientes de la oposición estudiantil y a las actividades del grupo terrorista ETA, que en 1968 ha cometido sus primeros asesinatos y que en estas acciones conta-

⁴ “¡Fuego en el Santuario!”, *Covadonga Informa*, n. 20, abril 1979.

rá con el apoyo de algunos sacerdotes. El segundo factor clave del contexto del surgimiento de Covadonga es el eclesial. La Iglesia ha iniciado un progresivo despegue del régimen franquista a partir del fin del Concilio Vaticano II. Los textos conciliares como la declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis Humanae*) o la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et Spes*) pusieron en cuestión algunos de los fundamentos del Estado católico español. Las relaciones Iglesia-Estado y el régimen de Cristiandad entraron en crisis. Las tensiones se iniciaron en las bases eclesiales, con minorías de clérigos “progresistas” colaborando con la oposición comunista o nacionalista. A lo largo de los primeros años setenta, tras la renovación de la Conferencia Episcopal Española (CEE) con obispos más cercanos a las orientaciones eclesiales posconciliares, los conflictos y desencuentros se producirán también entre las jerarquías eclesiásticas y las autoridades franquistas. Las batallas políticas y las eclesiales se mezclan en esta época. Las tensiones Iglesia-Estado serán crecientes hasta el final del franquismo en 1975 (Montero, 2011, p. 51-75).

La acción de esta contestación “progresista” provocará tensiones y la reacción de sectores eclesiales conservadores. Dentro de esta “contestación de los otros” destacarán la Hermandad Sacerdotal Española, la revista *Iglesia Mundo* o expresiones directamente políticas, con fuerte influencia religiosa, como el movimiento Fuerza Nueva (Gonzalez Saez, 2012). Covadonga, sin duda, puede enmarcarse en esta reacción conservadora, que muestra rasgos críticos con el Concilio y que defiende la confesionalidad católica del Estado y el régimen de Cristiandad.

Desde el punto de vista político, Covadonga puede ser alineada, siguiendo a González Cuevas (2002, p.44-50), dentro de la tradición teológico-política dominante de las derechas españolas a lo

largo del siglo XIX hasta los años sesenta del siglo XX. Su objetivo era la reintroducción del teísmo político. Entre los rasgos principales de este tradicionalismo destacan el pesimismo antropológico con origen en el pecado original, el elitismo, el antirrevolucionarismo y el conservadurismo. Estas características de la tradición teológica-política de las derechas españolas se encuentran expresamente en las obras de Plinio Corrêa. Los cambios culturales y sociales a lo largo de los años sesenta, junto con la crisis que el posconcilio provocó en el catolicismo, llevaron a la práctica desaparición del tradicionalismo y el integristismo durante el tardofranquismo y la Transición. Tan sólo quedaron pequeños grupos de activistas e intelectuales contrarrevolucionarios en los ámbitos de revistas como *Verbo, ¿Qué pasa?* o *Iglesia-Mundo*, en algunos círculos carlistas o insertos en movimientos más significativos de extrema derecha como Fuerza Nueva, que agrupaba distintas tradiciones de las derechas (teológico-política, autoritaria, conservadora, etc.). Covadonga asumió la tarea de resistencia frente a la infiltración marxista en la Iglesia y la descristianización, así como de reconquista, como su propio nombre evocaba, del terreno perdido para volver a reestablecer el reinado de Cristo en toda la sociedad siguiendo la idea del lema pontifical de San Pío X (*Instaurare omnia in Christo*). El objetivo contrarrevolucionario era la restauración de una idealizada civilización cristiana medieval como alternativa al mundo moderno.

Es importante resaltar que Covadonga, a lo largo de este periodo de cambio político, no defiende expresamente la obra del régimen franquista, sino que se limita a alertar del peligro comunista ante el proceso democratizador y los riesgos de una nueva guerra civil como la de 1936-1939 que califica como “tragedia” pero, al mismo tiempo, como “gloriosa Cruzada nacional” (Sociedad Uruguaya de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1976, p. 15).

Pese a pretender ser un grupo ajeno al juego político, la TFP española fue definida por algunos medios periodísticos como un movimiento de extrema derecha y su nombre vinculado con organizaciones fascistas que nada tenían que ver con su ideología católica o con falsas acusaciones de actuar con métodos violentos como en el caso del atentado contra la librería Pórtico en 1975⁵. Frente a estas acusaciones, uno de sus dirigentes, Fernando Gonzalo Elizondo, en una solicitud de rectificación a la revista *Cambio 16*, afirmaba que Covadonga era “una derecha categórica” que rechazaba los métodos violentos propios de la extrema derecha y que apostaba por medios legales basados en la persuasión, el diálogo o la polémica⁶. A lo largo de su historia, esta asociación, que utiliza un lenguaje repleto de metáforas e imágenes relacionadas con el combate, la resistencia, la cruzada o la reconquista, habituales en el léxico religioso, fue siempre ajena a cualquier uso de la violencia como método de lucha política. Sus críticas políticas al socialismo nunca conllevan una adhesión política a organizaciones anticomunistas y confesionalmente católicos como Fuerza Nueva con fuerte capacidad de movilización entre 1979 y 1982.

Covadonga fue un grupo minoritario, con socios y cooperadores fuertemente comprometidos con la obra y pensamiento de su líder carismático. Formados como élite antirrevolucionaria con una misión salvífica, trataron de actuar como grupo de presión en el campo político y religioso. Covadonga, como el resto de las TFPs, tuvo un carácter dual (Zanotto, 2020, p. 19) con una cara externa,

⁵ La prensa aragonesa (*El Noticiero*, *Aragón Exprés* y *Amanecer*) publicaron noticias en las que la Sociedad Covadonga era acusada de estar relacionada con la bomba a la librería. Ver el desmentido de Covadonga en “Una carta de la Sociedad Cultural Covadonga”, *ABC*, 13 de agosto de 1975 y del librero atacado en “Sobre el atentado a una librería”, *ABC*, 26 de agosto de 1975. TFP rechazó el fascismo y el nazismo por sus raíces anticristianas y socialistas.

⁶ “Verdad, error y término medio”, *Sociedad Cultural Covadonga informa a sus amigos*, marzo 1976, p.2

accesible a toda la sociedad, como asociación civil anticomunista y otra interna como grupo religioso con sus propios ritos y culto a su fundador⁷.

Su organización interna adoptó formas propias de asociaciones religiosas monásticas, con distintos niveles de compromiso que en los socios más entregados incluían la vida comunitaria o votos privados de obediencia o castidad. Este estilo de vida y la veneración, que algunos exsocios consideraban idolatría, por la figura de Plinio Corrêa fueron los principales argumentos en favor de la consideración de la TFP como una secta (Matta, 2020, p. 47). En esta primera etapa de la historia de Covadonga, no existieron acusaciones públicas de su posible carácter sectario, acusaciones que serán habituales posteriormente tras las denuncias de Orlando Fedeli, exsocio de la TFP brasileña, en 1983 o la suspensión de las actividades de la Asociación Civil Resistencia, organización venezolana hermanada con la TFP, en 1984. Todas estas campañas anti-TFP serán rebatidas por la propia organización con numerosa documentación, así como en los tribunales⁸. Muchas de las imputaciones tienen su origen en grupos tradicionalistas católicos críticos con la obra pliniana (Canals, 1996, p. 15).

A los pocos años de la muerte de Plinio Corrêa, Covadonga sufrirá las mismas crisis, divisiones internas y problemas que la TFP brasileña (Zanotto, 2010, p. 89-91). Tras su disolución formal, su historia continuará en España bajo la nueva asociación Los Heraldos del Evangelio impulsada por monseñor João Clá Dias, estrecho colaborador del fundador brasileño.

⁷ El argumento de la TFP en defensa de estas prácticas religiosas es que el culto religioso de dulía a personas no canonizadas ni beatificadas es admitido por la Iglesia católica ya que no existe riesgo de idolatría al tratarse de un culto subordinado o dependiente del dirigido a Dios.

⁸ Un ejemplo del rechazo a las falsas acusaciones en “Aclaración de la Sociedad TFP-Covadonga”, *ABC*, 7 de febrero de 1996.

2. Implantación en España

Pedro Paulo de Figueiredo y Carlos Alberto Soares Corrêa llegaron a España en 1966 para impulsar la creación de una sección de la TFP brasileña⁹. Siguiendo el ejemplo del trabajo de implantación realizado en otros países como Chile o Argentina (Ruderer, 2012: 82), estos representantes de la TFP entraron en contacto con un pequeño grupo de estudiantes universitarios madrileños con los que comienzan a construir los pilares de la futura Sociedad Cultural Covadonga. Entre estos primeros colaboradores se encuentran José María Rivoir Gómez y José Luis Zayas y Arancibia, principales líderes de la TFP española hasta 1980 como presidente y secretario respectivamente. En 1980 José Francisco Hernández Medina asumiría la presidencia. Estas tres personas mantendrían su vinculación con la organización hasta su crisis, tras la muerte de Plinio Corrêa, y transformación en los Heraldos del Evangelio. De hecho, José Francisco Hernández y José Luis Zayas fueron ordenados sacerdotes en la rama sacerdotal de los Heraldos¹⁰.

Este grupo de estudiantes inició su tarea para crear las bases de una organización española de la TFP a través de dos vías. En primer lugar, impulsando la difusión de las obras y el pensamiento de Plinio Corrêa en distintas editoriales y revistas vinculadas al catolicismo español más tradicional. En segundo lugar, publicando manifiestos y llamamientos para la movilización de la juventud ante las amenazas

⁹ Tras la desaparición de la TFP española, Pedro Paulo participó en la creación de los Heraldos del Evangelio siendo su superior general para España y Portugal. Fue ordenado sacerdote en el año 2005. Carlos Alberto Soares también participó en la fundación de los Heraldos del Evangelio y posteriormente sería ordenado sacerdote. Ver obituario del P. Pedro Paulo en Luis Fernando de Zayas, “Una vida de entrega y lucha”, *ABC*, 10 de abril de 2020.

¹⁰ Un caso similar sería el de Fernando Gonzalo Elizondo, tesorero de la Sociedad, quien fue ordenado sacerdote en 2007.

del comunismo y del progresismo al cristianismo y a la civilización occidental.

No existen fuentes accesibles sobre el número de socios y cooperadores de Covadonga durante este periodo. Dentro de la constelación de grupos de católicos conservadores, la TFP siempre fue un grupo marginal, que actuó de forma independiente, sin colaborar con otras asociaciones u organizaciones católicas conservadoras o integristas. Su estrategia se basó en campañas con temas, como el rechazo al divorcio o al aborto, que conseguían el respaldo de muchos ciudadanos conservadores no necesariamente identificados plenamente con el programa contrarrevolucionario de la TFP o con el estilo militante de sus socios.

Su marginalidad y limitada influencia en la vida eclesial y política puede ser advertida en que Covadonga, por ejemplo, no es mencionada dentro de la “contestación de los otros” en los recuerdos del cardenal Vicente Enrique y Tarancón sobre los conflictos intraeclesiales durante el posconcilio, mientras que organizaciones como la Hermandad Sacerdotal Española o revistas como *Iglesia-Mundo*, *¿Qué Pasa?* y *Fuerza Nueva* reciben atención crítica por su capacidad de generar debates y conflictos reales dentro del catolicismo español (Enrique y Tarancon, 1996, p. 261-266).

En cualquier caso, dentro de sus límites, Covadonga fue creciendo como lo prueba el desarrollo de su implantación regional. En 1971 inauguró su sede central en Madrid. Dos años después establecería una delegación en Zaragoza. Posteriormente abriría sedes en Málaga y, ya en 1983, en Valencia, Sevilla, Granada y Santander. A lo largo de la década de los ochenta, el crecimiento de Covadonga se benefició del proceso de restauración católica impulsado por San Juan Pablo II.

2.1. Difusión de libros y artículos de Plinio

La obra central del fundador de la TFP, *Revolución y Contrarrevolución*, ya había sido publicada en España por la editorial Cristiandad en 1959, pero es a finales de los años sesenta del pasado siglo cuando el pensamiento pliniano alcanza mayor difusión dentro de los círculos del catolicismo conservador y del tradicionalismo político.

Plinio Corrêa había visitado regularmente España aprovechando sus viajes a Roma durante la celebración del Concilio Vaticano II. A lo largo de estas estancias tuvo estrecho contacto con dirigentes del tradicionalismo como José Luis Zamanillo, jefe nacional del Requeté durante la guerra civil. En aquellos años la revista de la TFP brasileña era enviada gratuitamente a distintos líderes tradicionalistas. Posteriormente, otros carlistas apoyaron la difusión de las ideas plinianas (Santa Cruz, 1990, p. 299-300; Canals, 1996, p. 32-33).

Las propuestas contrarrevolucionarias de la TFP encontraron espacio puntual en las iniciativas editoriales de la Ciudad Católica en España. En la revista *Verbo*, órgano de los Amigos de la Ciudad Católica y muy vinculada al tradicionalismo político, se reprodujo la obra “Trasbordo Ideológico Inadvertido” en 1966¹¹. Speiro, editorial del movimiento inspirado por Jean Ousset, publicó en 1969 *Socialismo y Propiedad Rural*, nuevo título para la obra *Reforma Agraria-Cuestión de Conciencia* escrita conjuntamente por Plinio Corrêa, monseñor Antonio de Castro Mayer, monseñor Geraldo de Proença Sigaud y el economista Luís Mendonça de Freitas en 1960. *Verbo* publicaría también un extracto de la obra *Revolución y Contrarrevolución* en 1972¹². En esta misma revista, a lo largo del periodo

¹¹ “Trasbordo Ideológico Inadvertido y Diálogo” en *Verbo*, n. 42-43, 1966, p. 77-165. La obra fue editada posteriormente por Speiro.

¹² “Revolución, Contra - Revolución y Dictadura, Un texto de Plinio Corrêa de Oliveira”, *Verbo*, 1972, n. 105-06, p. 586-587.

1969-1971, José Luis de Zayas, futuro secretario de la Sociedad Cultural Covadonga, publicó comentarios bibliográficos sobre obras de Plinio Corrêa, como *Revolución y Contrarrevolución* o *La Libertad de la Iglesia en el Estado comunista*, u otros trabajos editados por la TFP como *Frei, el Kerensky chileno*¹³. Tal y como sucedió con la Ciudad Católica en Argentina, la cercanía ideológica con el movimiento de Ousset no implicó otro tipo de colaboraciones, probablemente, dado el exclusivismo de la TFP (Scirica, 2017, p. 15).

Otra editorial vinculada al catolicismo conservador que difundió obras de Corrêa en estos años fue la Editorial CIO (Centro de Información y Orientación). Esta entidad era propiedad de la Agencia Informativa de Colaboraciones CIO, creada por Andrés Salgado y Ruiz Tapiador y que nació en unas reuniones impulsadas en 1964 por el notario Blas Piñar. Fruto de estos encuentros surgirían también la revista *Fuerza Nueva* o la Hermandad Nacional Universitaria, grupos que serían relevantes en la historia de la extrema derecha española durante el tardofranquismo (Piñar, 2000, p. 435). CIO publicó libros y boletines de noticias para defender el catolicismo conservador y luchar contra la subversión eclesial. Del fundador de la TFP brasileña editó *La Libertad de la Iglesia en el Estado Comunista* en 1970, trabajo publicado por primera vez en la revista brasileña *Catolicismo* en 1963, y *Trasbordo Ideológico Inadvertido* y *Diálogo* en 1971.

En el periodo 1969-1971 también las revistas *Fuerza Nueva* e *Iglesia-Mundo*, publicación lanzada en 1971 y apoyada por algunos obispos de la minoría conservadora de la CEE, reprodujeron textos plinianos¹⁴.

¹³ Ver comentarios bibliográficos de José Luis de Zayas en “Plinio Corrêa de Oliveira: Revolución y Contrarrevolución”, *Verbo*, n. 90, 1970, p. 991-995; “Fabio Vidigal Xavier da Silveira; Frei, el Kerensky chileno”, *Verbo*, n. 95-96, 1970, p. 597-602; “Plinio Corrêa de Oliveira: la libertad de la Iglesia en el Estado comunista”, *Verbo*, n. 99, 1971, p. 963-965.

¹⁴ Corrêa de Oliveira, Plinio, “Toda la verdad sobre las elecciones en Chile”, *Fuerza Nueva*,

2.2. Llamamientos a la juventud española

En 1969, año marcado por la contestación estudiantil al régimen de Franco, José María Rivoir y José Luis de Zayas firmaron un primer llamamiento a la juventud española que se distribuyó por distintas facultades y escuelas universitarias madrileñas (Tradición, Familia, Propiedad, 1983, p. 35-37). Este comunicado manifestaba la preocupación por “la situación trágica que el avance del progresismo católico representaba para el futuro de nuestra Patria”. Ante esta situación, España, “como Espada de la Cristiandad” debía reaccionar y por ello el llamamiento invitaba a “una acción cristiana, patriótica e intrépida”¹⁵.

En noviembre de 1970 este grupo de universitarios difunde un segundo comunicado titulado «Llamamiento a la juventud española»¹⁶. En este impreso, se denunciaba la amenaza del socialismo y el comunismo en Occidente a través de corrientes “moderadas” como el “izquierdismo católico” o el “progresismo”.

Covadonga se constituyó formalmente el 8 de noviembre de 1971. El día 10 publicó un nuevo llamamiento en defensa de los valores espirituales¹⁷.

Estos tres primeros llamamientos presentaban varias de las ideas fuerza que se repetirán a lo largo de su historia: la visión teológico-política de España, la denuncia del progresismo católico y de la

n. 194, 26 de setiembre de 1970, p. 5-6. Idem, “Aturdimiento, paso para la derrota”, *Fuerza Nueva*, n. 243, 4 de septiembre de 1971, p. 10. Idem, “Para los anticomunistas, Procomunismo”, *Iglesia-Mundo*, n. 10, 10 de septiembre de 1971, p. 11. Idem, “El conejo y la propiedad”, *Iglesia-Mundo*, n. 9, 6 de agosto de 1971, p. 12.

¹⁵ *Covadonga Informa*, n. 32-33-44, abril-mayo-junio de 1980, p. 3

¹⁶ “«Llamamiento a la juventud española» distribuido en Madrid”, *La Vanguardia Española*, 16 de diciembre de 1970.

¹⁷ “La Sociedad Cultural Covadonga, una llamada joven de fe y coraje al servicio de España”, *Iglesia-Mundo*, n. 19, 30 de enero de 1972, p. 26. La revista parece que comete un error tipográfico porque el título original del manifiesto era una llama y no una llamada.

acción de la “subversión eclesial” en contra de la Iglesia verdadera, y la amenaza comunista hacia la civilización occidental.

3. *Propaganda y activismo*

Covadonga replicó los temas y métodos de las campañas de comunicación lanzadas por la TFP brasileña. Por ejemplo, utilizó reiteradamente el envío de notas de prensa a los medios de comunicación presentando sus distintas iniciativas. Esta estrategia propagandística, en líneas generales, fue un éxito desde el punto de vista del impacto de la comunicación, ya que numerosos extractos de estas notas fueron recogidas por periódicos y revistas contribuyendo a amplificar los mensajes de la TFP.

Al mismo tiempo, dentro de esta línea de uso de la prensa, Covadonga pagó la inserción de comunicados en grandes medios de comunicación como *ABC* o *La Vanguardia Española*. Esta publicidad utilizó distintos formatos desde una página completa hasta dobles y triples páginas en sus ediciones dominicales.

La publicación de libros anticomunistas fue otra de sus principales actividades. Desde sus inicios, previos a su fundación formal en España, los activistas de la TFP promovieron, como hemos señalado, la difusión de obras de Plinio Corrêa.

Posteriormente, Covadonga constituyó la editorial Fernando III el Santo para la publicación de sus propios libros. Su actividad principal fue la adaptación al español de las obras lanzadas por las secciones chilenas o uruguayas de la TFP sobre la infiltración marxista en la Iglesia. También publicó la nueva edición de *Revolución y Contrarrevolución* con la tercera parte añadida por Plinio Corrêa a su obra original. Posteriormente editó libros explicando el milagro y los mensajes de Fátima, la historia de la TFP en su quincuagésimo

aniversario o, ya en 1988, el análisis de los años del gobierno del Partido Socialista Obrero Español (PSOE).

Esta labor editorial contribuyó al refuerzo y difusión de argumentos contra la modernidad, el liberalismo o las distintas formas de socialismo en los ambientes conservadores y tradicionalistas españoles, más allá de la adhesión explícita a Covadonga (Santa Cruz, 1990, p. 200).

3.1. Caravanas

Periódicamente Covadonga organizó, siguiendo una vez más el ejemplo de la TPF brasileña, “caravanas”. Pequeños grupos de socios y cooperadores recorrían numerosas ciudades de España para difundir las distintas campañas en marcha. El punto de inicio solía ser un templo católico de especial significación para la historia católica de España (Guadalupe, Covadonga, El Pilar, etc.). En general, los grupos de activistas estaban formados por menos de diez personas, a los que luego se podían unir unos pocos simpatizantes o cooperadores residentes en las ciudades visitadas. Las caravanas estaban acompañadas por actos de piedad religiosa como vigiliass o rosarios. Normalmente los militantes, siempre vistiendo capas rojas y trajes de chaqueta y corbata, se concentraban en las principales calles y plazas de las localidades instalando puestos para la venta de los libros editados por la organización o la entrega de los comunicados y folletos que motivaban las distintas campañas.

Los estandartes de estilo medieval y las capas rojas, que se utilizaron originariamente en 1969 por la TFP brasileña y fueron una idea propagandística de Plinio Corrêa de Oliveira para representar “la altanería, la cortesía y combatividad del varón católico en su lucha doctrinal”, eran un poderoso reclamo visual. En España se usa-

ron estandartes rojos, color símbolo de la generosidad y el combate, con el león rampante dorado, alzado en posición de lucha contra el mal, sacando una lengua de serpiente y con la cruz de Tau sobre el pecho, y el lema Tradición Familia, Propiedad, así como otros con los símbolos de la Sociedad Cultural Covadonga, que eran una cabeza de león sobre blanco armiño, símbolo de la pureza de la Inmaculada, y la cruz de Santiago (Tradición, Familia, Propiedad, 1983, p. 281 y 257; Matta, 2020, p. 39-40).

La notoriedad resultaba inevitable. La visión de “los cruzados del siglo XX”, como se autoproclamaban en sus publicaciones, era impactante en una sociedad que vivía un profundo cambio cultural y político. La imagen decididamente antimoderna resultaba chocante y generaba atención. En numerosas ocasiones la prensa dejó constancia, prueba de su éxito propagandístico, del paso de las caravanas de la TFP por las ciudades¹⁸. El trabajo propagandístico fue indiscutible. Desde 1969 hasta 1980 estas caravanas divulgaron, según las estimaciones de la propia TFP, un número de 1.182.450 publicaciones, comprendiendo folletos, libros, revistas o postales con la imagen de la Virgen de Fátima¹⁹.

3.2. *Formación*

Covadonga, siguiendo el pensamiento pliniano, era un grupo que perseguía la creación de élites intelectuales. Entre las distintas actividades que realizaban sus socios y colaboradores, además de conferencias y debates, destacaban las jornadas de formación. Durante años se celebró la SEFAC (Semana Especializada en la For-

¹⁸ Por ejemplo, “Estandarte sobre las murallas”, *Diario de Ávila*, 3 de enero de 1974.

¹⁹ “Una década de luchas en España”, *Covadonga informa*, n. 32-33-34, abril- mayo-junio de 1980, p.11.

mación Ideológica Anticomunista)²⁰. El objetivo de estas reuniones, habituales también en otras TFPS del mundo, era contar con jóvenes que dispusiesen de las armas intelectuales para detener la influencia del comunismo.

3.3. *Publicaciones*

3.3.1. *Covadonga Informa*

En agosto de 1977 Covadonga solicitó la inscripción del boletín *Covadonga Informa* en el Registro de Empresas Periodísticas. El primer número de este boletín gratuito se lanzó en septiembre de 1977. La tirada anunciada era de 2.000 ejemplares. La publicación nació con vocación mensual y, aunque no siempre respetó esta periodicidad, su edición se mantuvo por lo menos hasta 1999. En algunas ocasiones se unieron varios boletines en una única edición.

Los boletines tenían normalmente cuatro páginas. Se editaron números especiales que alcanzaron las veinticuatro páginas como, por ejemplo, el número especial de 1981 dedicado al análisis de la victoria del socialismo en las elecciones francesas realizado por Plinio Corrêa. Con posterioridad a 1982, el boletín amplió sus páginas y gran parte de sus números tenían ocho o más páginas.

En líneas generales, la estructura del contenido en el periodo 1977-1982 fue constante. Junto con un resumen de las campañas y actividades propagandísticas más recientes de Covadonga y de las TFPs afines, se incluían artículos de Corrêa de Oliveira y noticias internacionales relacionadas con los temas de especial preocupación

²⁰ Por ejemplo, “IV Semana especializada en formación anticomunista”, *Covadonga Informa a sus amigos*, mayo de 1976, p.4 y “Acción anticomunista especializada atrae a jóvenes de toda España”, *Covadonga Informa*, n. 13, septiembre de 1978, p.1 y 3.

de las TFPs como eran el avance comunista, la política vaticana de *détente* o la subversión eclesial.

Antes de esta publicación, la asociación editó un boletín denominado *Sociedad Cultural Covadonga Informa a sus amigos*. Eran unas hojas mecanografiadas y fotocopiadas, de baja calidad tipográfica, que se imprimieron, al menos, entre 1975 y 1977 hasta la aparición del número 1 de *Covadonga Informa*. Los contenidos eran similares a los posteriores del boletín formal de la organización: resumen de actividades en España, artículos de Corrêa, anuncio de campañas, etc.

3.3.2. Revista Resistencia

En paralelo a la edición periódica de *Covadonga Informa*, la TFP española presentó la revista *Resistencia* en 1976. El lanzamiento de esta nueva publicación fue recogido por algunos periódicos destacando las noticias aparecidas en *El País* y *La Vanguardia Española*, dos de los diarios de mayor tirada en España²¹.

La revista, con un formato de 21 x 28 centímetros, 34 páginas y un precio inicial de 50 pesetas, tenía vocación bimestral y anunciaba una tirada de 5.000 ejemplares. La intención era lanzar una publicación que llegase más allá del alcance del boletín que se dirigía principalmente a socios y cooperadores²².

La revista fracasó y dejó de editarse en 1981 tras publicar un cuarto número dedicado a la “Noche Sandinista”, una reunión celebrada en 1980 en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo

²¹ “Resistencia, órgano de la sociedad Covadonga”, *El País*, 26 de mayo de 1976; “Resistencia”, *La Vanguardia Española*, 13 de enero de 1977.

²² Registro disponible en: <<https://www.boe.es/boe/dias/1976/05/25/pdfs/A10123-10142.pdf>>. Acceso en: 2 de enero de 2024.

que la TFP interpretó como una incitación de la “izquierda católica” a la revolución y la guerrilla. Este ejemplar de *Resistencia* fue una reproducción fotográfica del número 40 de la revista argentina *Tradición-Familia-Propiedad* que a su vez había traducido del portugués el texto publicado originariamente en *Catolicismo* en julio-agosto de 1980.

4. Las grandes campañas

Covadonga mantuvo unas líneas argumentales constantes a lo largo de su historia y que pusieron de manifiesto su carácter católico contrarrevolucionario y tenazmente anticomunista.

Las principales campañas propagandísticas durante el periodo analizado replicaron los contenidos de las acciones internacionales de la TFP brasileña. Por ejemplo, la denuncia de la infiltración marxista en la Iglesia a través de las actividades del IDOC (1974), las declaraciones contra la *ostpolitik* vaticana (1974), los comunicados de protesta contra la caída de Vietnam bajo dominio comunista (1975), la denuncia de las actividades de la Iglesia chilena durante el gobierno de Salvador Allende (1976), el lanzamiento del libro denuncia sobre la Iglesia uruguaya (1977), los telegramas al presidente norteamericano Jimmy Carter y a Pablo VI en defensa del pueblo vietnamita víctima del comunismo (1977), el comunicado a Juan Pablo II en solicitud de defensa del pueblo cubano (1980) o la difusión del manifiesto de Plinio Corrêa contra el socialismo francés (1981).

Como analizamos más adelante, estas campañas también se adaptaron a la situación española como, por ejemplo, en el caso de la presentación del libro *La Iglesia del silencio en Chile*, que incluirá un prólogo con un análisis comparado con la situación de la Iglesia española, o en las desarrolladas contra el socialismo español (1981-1982).

Asimismo, Covadonga realizó acciones propagandísticas específicas sobre acontecimientos o situaciones propias de la sociedad española como las acciones contra el posible uso de la Catedral de Córdoba como lugar de culto de la comunidad musulmana (1975-1976), las cartas a la Conferencia Episcopal sobre la Acción Católica y la compatibilidad con el socialismo (1974), la carta a los obispos españoles ante el referéndum para la aprobación de la Constitución (1978), la difusión del milagro de la licuación de la sangre de San Pantaleón en Madrid como aviso de desgracias (1979) o las múltiples iniciativas, muy influenciadas por las acciones propagandísticas de la TFP brasileña, contra la aprobación de la ley de divorcio (1978-1980). Puntualmente, los socios y cooperadores de Covadonga también aparecieron con sus capas y estandartes en actos de otros grupos católicos conservadores como el rosario público por la salud moral y contra la pornografía organizado por la Unión Española de Hermandades Profesionales en 1972²³ o en las jornadas sacerdotales de 1976 organizadas por la Hermandad Sacerdotal Española, asociación de sacerdotes y religiosos conservadores muy activa contra el progresismo católico.

A lo largo de los años finales del franquismo y durante la Transición, Covadonga centró la mayor parte de sus mensajes político-religiosos en advertir de la amenaza comunista. Los ejemplos de otros países, como Chile durante el gobierno de Allende, Portugal a partir de la revolución de los claveles o la caída de Vietnam del Sur, ilustraban la potencial situación a la que se enfrentaba España. A juicio de la TFP, la distensión frente al comunismo, favorecida por el Vaticano y el diálogo cristiano con los marxistas, suponía un error y conducía al caos, el desorden y la destrucción. La táctica comunista

²³ Lara, Fernando, “¿Quiere Vd. trabajar por la salud moral de España?”, *Triunfo*, n. 506, 10 de junio de 1972, p. 10-11.

había cambiado también en España. Si en 1936 utilizaba la artillería, en 1976 utilizaba el progresismo y la democracia cristiana para “trasbordar” a la mayoría católica hacia el comunismo²⁴.

Sus campañas buscaron continuamente la polémica, especialmente en sus llamamientos a la CEE, para generar visibilidad de sus mensajes. Sus críticas a los obispos tenían como objetivo una respuesta para entablar un “diálogo” que mantuviese la atención sobre sus mensajes. En España la mayor parte de estos llamamientos fueron ignoradas.

Pese a su elitismo y su rechazo a la modernidad, las campañas de Covadonga, siguiendo las guías de *Revolución y Contrarrevolución*, buscaron “conquistar a las multitudes” utilizando todos los medios de comunicación posibles.

4.1. *El silencio de la Iglesia: los ejemplos de Chile y Uruguay*

La TFP chilena publicó la obra *La Iglesia del silencio en Chile* en 1976 para describir el apoyo que parte del clero y las jerarquías eclesásticas habían proporcionado a la izquierda y al progresismo católico a lo largo de los años sesenta hasta el golpe militar de Augusto Pinochet. Este respaldo, según la visión de la TFP, había facilitado la llegada al poder del gobierno marxista de Salvador Allende tras la experiencia del “socialismo kerenskiano” del presidente demócrata cristiano Eduardo Frei entre 1964 y 1970.

A lo largo de este periodo, el episcopado chileno había tolerado la actuación de grupos católicos favorables a la revolución mediante su silencio, ambigüedad o permisividad.

²⁴ “Dos épocas, dos tácticas”, *Sociedad Cultural Covadonga informa a sus amigos*, febrero de 1976, p.1.

Covadonga decidió publicar esta obra bajo el título *La Iglesia del silencio en Chile. Un tema de meditación para los católicos españoles*, dadas las analogías con la situación española. Como señalaba en el análisis introductorio de esta edición (Sociedad Chilena de Defensa de Tradición, Familia y Propiedad, 1976, p. 1-21), el cambio de mentalidad de la opinión pública española había sido facilitado por una parte de la Iglesia y por políticos confesionales. En nuestro país se estaban utilizando las mismas “tácticas de acción del comunismo internacional” y “maniobras” del progresismo católico. Las mayorías no comunistas estaban siendo manipuladas por un comunismo que se presentaba falsamente como democrático y antitotalitario. Este proceso era impulsado por el progresismo católico quien estaba transformando el clero que había pasado de defender mayoritariamente a la Cruzada durante la guerra civil a apoyar a terroristas, como ocurría en el País Vasco, o la celebración de reuniones contes-tarias como la Asamblea de Vallecas de 1975. Toda esta situación era favorecida por el silencio o la comprensión de las jerarquías eclesiásticas como, por ejemplo, lo demostraba la falta de repuesta a la carta enviada por Covadonga en 1974 a monseñor Elías Yanes, secretario de la CEE, ante unas declaraciones en las que el prelado defendía la posibilidad de que un católico pudiese ser socialista²⁵.

La publicación recibió el apoyo de mil sacerdotes españoles que firmaron una declaración en la que se denunciaban las actuaciones de los comunistas y “compañeros de viaje”²⁶.

Al año siguiente, siguiendo con la difusión de analogías entre la situación política y eclesial de España con la de otros países, Covadonga publicó la obra de la TFP uruguaya, *Izquierdismo en la Iglesia: “compañero de ruta del comunismo” en la larga aventura*

²⁵ “Que se defina la Conferencia Episcopal”, *Aragón Expres*, 11 de julio de 1974.

²⁶ “Mil sacerdotes españoles rompen el silencio”, *ABC*, 19 de diciembre de 1976.

de los fracasos y de las metamorfosis, que presentaba el ejemplo de la actuación “demoledora” del progresismo católico y de parte del episcopado favorecedoras del avance del comunismo y el terrorismo tupamaro. En el prólogo escrito para el lector español, Covadonga señalaba que el “drama de Uruguay” era posible porque “los tontos útiles, los paracomunistas, criptocomunistas e izquierdistas católicos” habían sido “orquestados por Moscú” para cooperar en el proceso revolucionario. Las jerarquías eclesiásticas eran igualmente señaladas como responsables de la tragedia uruguaya por su moderación frente a la subversión eclesial, sus llamadas al diálogo con el marxismo o sus propuestas de reconciliación. Para Covadonga, el comunismo español en 1977, pese a lo que pensaban muchos españoles ingenuos, era similar al de 1936. La “tragedia” de la guerra civil podría repetirse si no eran mantenidas “la vigilancia y la firmeza” que faltaron en los años treinta (Sociedad Uruguaya de Defensa de la Tradición, Familia y Propiedad, 1976, p. 15-16).

4.2. Campaña contra el divorcio

En 1978 Covadonga inició una campaña contra el divorcio, la modificación del régimen civil del matrimonio, replicando los métodos y argumentos utilizados por la TFP brasileña durante años y que no impidieron que este país americano aprobase finalmente el divorcio en 1977. Plinio Corrêa señaló al episcopado de su país como responsable de la “catástrofe” al igual que lo haría la Sociedad Covadonga años más tarde en España.

En enero de 1978 Covadonga inició su campaña con la publicación de un llamamiento a la sociedad española titulado “¿Cómo explicar lo inexplicable? Eclesiásticos favorecen el divorcio”²⁷. El do-

²⁷ El documento se reproduce en *Resistencia*, n.3, enero de 1978, p. 3-11

cumento señalaba el deber de mantener en la legislación el principio de derecho natural que aseguraba la indisolubilidad del matrimonio, principio ratificado “por la verdadera e inmutable doctrina de la Iglesia católica”. Covadonga pensaba que la mayoría de la sociedad estaba contra este “cáncer destructor de la sociedad”. La responsabilidad del avance del divorcio estaba dentro de la Iglesia. Existían clérigos que se empeñaban en “alterar los principios católicos sobre la moral del matrimonio”. Además, las jerarquías eclesiásticas tenían responsabilidad por no sancionar o censurar a los culpables de dejar que se expandiesen opiniones favorables al divorcio “como gas venenoso”.

El documento reforzaba sus argumentos publicando textos pontificios (Pío VI, León XIII, Pío XI y Pío XII) con la doctrina de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio. El llamamiento criticaba la nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe publicada en mayo de 1977 por evitar llamar la atención “sobre el pecado colectivo que sería la oficialización del divorcio”. Esta nota doctrinal exponía las enseñanzas de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio, pero la orientación resultó- y no sólo para Covadonga- insuficiente para muchos católicos por su falta de contundencia contra el divorcio (Cárcel Ortí, 1997, p. 508-509).

Más de cincuenta diarios y revistas, en su mayor parte prensa regional, publicaron extractos o comentarios sobre este texto de la TFP. En las mismas fechas, la revista *Resistencia* dedicó un monográfico sobre la lucha contra el divorcio que incluía, entre otros documentos, la carta pastoral sobre la indisolubilidad del matrimonio escrita por monseñor Castro Mayer, el manifiesto antidivorcista de la TFP española y un historial de las iniciativas de la entidad brasileña en defensa del matrimonio entre 1966 y 1975.

Como continuación de su campaña, el 18 mayo de 1978 Co-

vadonga entregó en las Cortes un documento firmado por 1.009 sacerdotes en el que se solicitaba que se eliminase del proyecto de Constitución, que estaba elaborado por el legislativo y que fue aprobada en referéndum en diciembre de ese mismo año, la posibilidad de introducir el divorcio en la legislación española (Tradición, Familia, Propiedad, 1983, p. 98-99).

A lo largo del periodo 1978-1981 siguieron las caravanas por distintas ciudades y se publicaron nuevos manifiestos y comunicados. Entre estas acciones, en diciembre de 1979 dieron a conocer un manifiesto titulado “Frente a los principios y a los hechos de España, una sola actitud; ¡no al divorcio!” En este documento, además de recordar una vez más la voz del magisterio eclesiástico, señalaba que la protección del vínculo matrimonial no era un asunto de carácter estrictamente religioso, sino que respondía a un principio de Derecho Natural como era la tutela del bien común²⁸.

En noviembre de 1980 destacó la publicación en el diario *ABC*, a doble página y como publicidad pagada, de un nuevo llamamiento contra el divorcio²⁹. Meses después, en febrero de 1981, Covadonga se dirigió por carta a la CEE solicitando un pronunciamiento público de los obispos en el que se afirmase el carácter sacramental e indisoluble del matrimonio. El escrito, al mismo tiempo de indicar que “ningún legislados y ningún referéndum popular” podían decidir a favor del divorcio, pedía al episcopado que transmitiese al Gobierno el ansia por realizar una consulta popular. En esta línea, en abril de 1981 Covadonga se sumó a la campaña de recogida firmas para solicitar un referéndum sobre el divorcio. Esta iniciativa, impulsada por la Asociación de Seglares Católicos de Zaragoza, fue un fracaso ya que consiguió recoger unas 300.000 firmas, lejos de las 500.000

²⁸ El manifiesto contra el divorcio en *Covadonga Informa*, n. 28, diciembre de 1979, p.1-4.

²⁹ El anuncio en *ABC*, 9, noviembre, 1980.

firmas que requería la Constitución para poder presentar una iniciativa legislativa popular. Asimismo, Covadonga publicó, como publicidad pagada, una doble página con un nuevo llamamiento a la Conferencia Episcopal³⁰. Este documento solicitaba al Episcopado que asumiese una “posición clara y definidamente antidivorcista” e incluía ejemplos de obispos que habían manifestado su opinión contraria de una forma directa e incisiva. Entre otros, se incluían las palabras del cardenal primado Marcelo González o de los prelados José Guerra Campos, Laureano Castán Lacoma, Demetrio Mansilla, Luis Franco, Ángel Temiño o Pablo Barrachina, obispos considerados de la minoría conservadora de la Conferencia Episcopal.

La CEE se mostró prudente durante el proceso de aprobación de la ley ya que en todo momento quiso evitar una confrontación política. En un primer momento, la negociación de los Acuerdos entre el Estado y la Santa Sede, finalmente firmados en enero de 1979, favorecieron la contención de los obispos. Por otra parte, ante la realidad pluralista de la sociedad española, el cardenal Tarancón, presidente de la CEE, se mostró partidario de regular civilmente el divorcio, aunque rechazando el “divorcio consensual” y remarcando la indisolubilidad del sacramento del matrimonio para los cristianos. Igualmente, los obispos recordaron reiteradamente a los católicos que el divorcio civil no disolvía el vínculo matrimonial y que la doctrina de la Iglesia permanecía inmutable. La Iglesia, a diferencia de lo afirmado por Covadonga, no calló ante el divorcio, pero no planteó una batalla directa ni realizó una movilización de los católicos en contra de la ley. Como observó la TFP años después, en 1988, los obispos censuraron el divorcio, pero con un carácter de resignada protesta (Sociedad Española de Defensa..., 1988, p. 505).

³⁰ “Llamamiento de Covadonga a la Conferencia Episcopal Española”, *ABC*, 24 de mayo de 1981.

Tras la entrada en vigor del divorcio en 1981, Covadonga manifestó que la lucha continuaba, pero la realidad es que el divorcio quedó como un asunto cerrado para la mayor parte de la sociedad católica. La jerarquía eclesiástica, salvo excepciones como monseñor Guerra Campos (Cárcel Ortí, 1997, p. 508-509), aceptó la situación resultante abandonando el debate público.

4.3. Aprobación de la Constitución

El 6 de diciembre de 1978 la Constitución fue aprobada en referéndum. En este caso, sorprende la escasa movilización de Covadonga contra el texto constitucional limitada a una carta a los obispos y a las advertencias en sus campañas antidivorcistas sobre las posibilidades que este proyecto legislativo abría para regular la ruptura de los vínculos matrimoniales. El fin de la confesionalidad católica y la aprobación de una “Constitución atea”, como la definió San Juan Pablo II años después (Hernández, 1995, p. 119), no recibió atención directa y las campañas de la TFP se centraron en la lucha contra el divorcio que representaba una amenaza inminente contra la familia.

En la citada carta a los obispos, Covadonga contemplaba los riesgos que la Constitución abría para la tramitación de proyectos que en su conjunto representaban “una embestida contra aspectos fundamentales de la fisonomía tradicional y cristiana de España.” Una vez más, reivindicaban un magisterio contundente de los obispos.³¹

La Conferencia Episcopal no realizó indicaciones expresas sobre el sentido del voto de los católicos, pero hubo una inclinación tácita hacia el voto positivo al haber conseguido, tras las negociaciones del cardenal Tarancón con distintos políticos, la mención ex-

³¹ “Carta de ‘Covadonga’ a los obispos”, *Covadonga Informa*, n. 8, abril de 1978, p. 2.

presa a la Iglesia católica en su artículo 16 y al reconocimiento en el artículo 27.3 del derecho que asistía a los padres para que sus hijos recibiesen la formación religiosa y moral que estuviese de acuerdo con sus propias convicciones. Las escasas voces contrarias fueron las de monseñor Guerra Campos y otros siete obispos argumentando principalmente la ausencia de referencias a Dios y a la ley natural, la posibilidad futura de una ley de aborto y la falta de una garantía clara sobre la libertad de enseñanza. El cardenal primado Marcelo González expuso también argumentos a favor de un voto negativo. Sus palabras generaron críticas que obligaron al cardenal a matizar su mensaje.

Precisamente, días después de las votaciones, Covadonga divulgó un nuevo comunicado en el diario *ABC* que acusaba a los medios periodísticos de haber coartado la libertad de expresión mediante campañas publicitarias que habían deformado algunas opiniones sobre el referéndum. En concreto, criticaba la presión recibida por Don Marcelo para impedir expresar libremente sus opiniones. Sorprende este esfuerzo publicitario cuando ya la Constitución había sido aprobada y Covadonga había estado ausente de un debate directo sobre el referéndum³².

4.4. Contra el socialismo español

Tras la elección del socialista François Mitterrand como presidente de Francia en mayo de 1981, las TFPs de 13 países (España, Argentina, Bolivia, Brasil, Canadá, Colombia, Chile, Ecuador, Estados Unidos, Francia, Portugal, Uruguay y Venezuela) lanzaron una campaña mundial para denunciar la incompatibilidad entre la

³² “En pro de la coherencia”, *ABC*, 14 de diciembre de 1978.

doctrina católica y el socialismo autogestionario. El triunfo de Mitterrand era una advertencia para otros países ya que en el partido socialista (PS), bajo su aspecto moderado y su proyecto de autogestión económica, se escondían los viejos principios revolucionarios del lema “Libertad, Igualdad y Fraternidad”.

Esta nueva acción propagandística de las TFPs consistió en la difusión de un extenso texto de análisis de Plinio Corrêa titulado “El socialismo autogestionario: frente al comunismo, ¿es una barrea o una cabeza de puente”. La campaña, que reproducía muchas de las ideas de su obra *Revolución y Contrarrevolución*, utilizó la prensa combinando anuncios pagados y notas de prensa. Más de 155 publicaciones de 69 países difundieron esta denuncia del considerado “doble juego del socialismo francés” que ocultaba su radicalidad última mediante una estrategia de reformas graduales para evitar el rechazo de la sociedad.

A juicio de Corrêa, la aparente moderación de la propuesta autogestionaria económica evitaba el estatismo del “comunismo *old style*” pero sus metas eran igualmente revolucionarias y suponían un ataque al derecho de propiedad. La autogestión significaba, según este análisis, “la implantación en la empresa de los principios y de la forma del gobierno de la Revolución de 1789”. Además, más allá del ámbito empresarial, la “republicanización” de las estructuras socioeconómicas consideraba que iba a suponer una transformación profunda de las personas con consecuencias negativas para las familias como la equiparación igualitaria de esta “institución sagrada” con el amor libre o las uniones homosexuales o la reducción de la procreación a un acto de libertad de cada individuo y posible fuera del matrimonio.

En definitiva, este proyecto socialista, pese a que garantizaba la libertad de cultos, suponía una amenaza para la Iglesia católica ya

que todos sus objetivos pretendían extinguir las religiones e implantar una sociedad laica. Una vez más, el texto de las TFPs terminaba con una denuncia del silencio del episcopado ante los errores de la doctrina socialista.

En Francia la publicación del mensaje encontró dificultades y todas las grandes cabeceras de la prensa rechazaron la inserción propagandística. En España, país en el que las encuestas electorales avanzaban el posible triunfo socialista, el mensaje publicitario, que ocupaba ocho páginas de periódico, fue insertado en diarios de amplia tirada como *La Vanguardia Española* o la *Hoja del Lunes* en sus ediciones de Madrid, Bilbao, Sevilla y Valencia³³. Pocos meses después, la campaña continuó con una denuncia en los medios contra el ataque a la libertad de expresión que estaba desarrollando el socialismo francés al impedir la difusión del mensaje de las TFPs³⁴.

En línea con los argumentos del mensaje de Corrêa, pocos días antes de las elecciones generales del 28 de octubre de 1982, Cova-donga publicó, como publicidad pagada” en el diario conservador *ABC*, una carta abierta al PSOE titulada “El socialismo español y la doctrina tradicional de la Iglesia³⁵. Este documento señalaba la perplejidad ante un programa político que afirmaba la compatibilidad entre el socialismo y el catolicismo, así como ante el hecho de que una gran parte del electorado católico votase al PSOE. Este programa incluía, entre otras propuestas, la defensa de la homosexualidad, la legalización del aborto, la promoción de la educación sexual en los centros de enseñanza, la equiparación de hijos legítimos e ilegítimos, ataques a la propiedad privada, etc. En cualquier caso, el PSOE, se-

³³ “El socialismo autogestionario: frente al comunismo, ¿es una barrera o una cabeza de puente”, *La Hoja del Lunes de Madrid*, 14 de diciembre de 1981.

³⁴ “En Francia el puño estrangulando la rosa”, *Hoja del Lunes de Madrid*, 1 de marzo de 1982.

³⁵ “El socialismo español y la doctrina tradicional de la Iglesia”, *ABC*, 22 de octubre de 1982.

gún la lectura de Covadonga, mostraba una falsa moderación que se enmarcaba en la estrategia de conquista de la revolución a través del gradualismo. Frente a este programa que contenía errores e incompatibilidades con la doctrina de la Iglesia, la Conferencia Episcopal era señalada una vez más por su ambigüedad.

Las elecciones legislativas fueron ganadas por el PSOE con mayoría absoluta. Según algunos análisis sociológicos, el 52% de los católicos practicantes habían votado al partido socialista (Hernández, 1995, p. 152). La estrategia electoral pragmática y posibilista del PSOE favoreció su triunfo en las urnas. Esta clave de su éxito fue precisamente el objeto de la advertencia de Covadonga sobre el peligro socialista que se acercaba bajo un rostro amable. El momento social, tras esta victoria electoral, fue interpretado como el establecimiento de una situación desconcertante y confusa pero transitoria porque, una vez más, la TFP española recordaba la promesa del triunfo del reinado de Cristo anunciado por la Virgen de Fátima³⁶.

Esta aproximación a la historia de Covadonga finaliza en 1982, año del triunfo del partido socialista en las elecciones legislativas. Desde el punto de vista historiográfico, esta fecha es significativa porque se la considera como el momento, cerradas las posibilidades de una involución militar tras el fracaso del intento del golpe de estado del 23F, en que la Transición finaliza. A partir de este momento Covadonga comenzó una etapa de fuerte movilización propagandística contra el proyecto de ley de despenalización del aborto. Esta lucha en favor del derecho a la vida reforzó, aunque siempre dentro de su marginalidad, su militancia y apoyos. Covadonga se benefició de un entorno favorable ya que una parte relevante de la sociedad se oponía a la despenalización del aborto. Además, la Iglesia, a diferen-

³⁶ “Ante el orden que se instala”, *Covadonga Informa*, n. 65, enero de 1983.

cia de lo ocurrido con la aprobación del divorcio, se manifestó claramente en contra del aborto. Pese a la coincidencia de los argumentos en defensa del derecho a la vida con muchas mentalidades católicas, su elitismo, su rechazo pleno a la modernidad y su estética anacrónica mantuvieron a TPF-Covadonga en la marginalidad.

Los gobiernos socialistas no trajeron ni una dictadura totalitaria ni cambios radicales en las estructuras socioeconómicas. Como observó posteriormente Covadonga, el triunfo del PSOE no supuso la revolución comunista clásica, con violencia y dictadura del proletariado, sino una neorrevolución orientada al cambio progresivo de mentalidades y valores tradicionales de la sociedad. De acuerdo con las advertencias de Plinio Corrêa, la revolución se metamorfoseaba. La sociedad española estaba siendo manipulada de acuerdo con un plan de “cirugía psicológica revolucionaria”. Estas técnicas de propaganda lograron, a juicio de Covadonga, un estado generalizado de apatía social que permitió sin reacciones ni conflictos la continuidad del proceso revolucionario de destrucción de la sociedad cristiana (Sociedad Española de Defensa..., 1988: 26-27). La realidad es que, años después del triunfo socialista, en 1991 San Juan Pablo II advirtió de la implantación del neopaganismo en la sociedad española (Cárcel, 2003, p. 478).

Conclusiones

Covadonga fue un grupo minoritario de seglares católicos tradicionalistas que respaldados por personas, programas y métodos de propaganda de la TFP brasileña fundada por Plinio Corrêa, alcanzó cierta notoriedad durante el tardofranquismo y la Transición española por el uso de los medios de comunicación masivos y por

sus campañas en las calles con un estilo impactante en sus atuendos, estandartes y eslóganes.

La principal característica de este grupo durante el periodo estudiado fue su combate contra la ideología comunista que se consideraba una amenaza para la civilización cristiana occidental. Esta obsesión anticomunista se debe enmarcar en el contexto real de la influencia de la URSS en numerosas zonas del mundo (Cuba, Vietnam, Angola, Europa del Este, ...) a lo largo del periodo estudiado. No obstante, Covadonga parece ignorar la evolución de los partidos comunistas en la Europa occidental.

Tras la muerte del general Franco no se produjo ninguna revolución comunista, sino que la transición hacia la democracia, impulsada por las propias elites franquistas, fue un éxito para sus impulsores. Este cambio político aceleró la secularización de la sociedad, las transformaciones culturales y una pérdida de la influencia de la Iglesia católica. La España de Cristiandad, de la que todavía era posible hablar en los años sesenta como de una realidad relevante, se había transformado a comienzos de los años ochenta en una España que mantenía tradiciones católicas pero que se comportaba como una sociedad laica. El proceso de secularización se aceleraría durante los catorce años consecutivos de gobiernos socialistas. La metamorfosis revolucionaria anunciada por Plinio Correa, como un fenómeno de destrucción del orden cristiano, continuaría, aunque el rostro ya no sería el del comunismo soviético.

A nuestro juicio, pese al impacto limitado de sus campañas, Covadonga resulta especialmente relevante por su aportación al pensamiento contrarrevolucionario habiendo contribuido con obras propias o de las otras TFPS a la difusión de argumentos contra la modernidad, el liberalismo o el comunismo en sus distintas versiones. No compartiendo sus métodos propagandísticos, su or-

ganización interna o su rechazo pleno a la modernidad, los análisis y diagnósticos de Covadonga fueron valorados positivamente por las publicaciones y organizaciones católicas conservadoras y tradicionalistas que en muchas ocasiones reprodujeron sus comunicados y llamamientos en sus medios de comunicación.

Este texto pretende ser una contribución a los escasos estudios de los orígenes de la historia de la TFP en España. Esta aproximación, que se ha focalizado en la acción pública de la Sociedad Cultural Covadonga, debe ser continuada por nuevos trabajos que indaguen en su organización interna, métodos de captación de colaboradores, ritos y devociones privadas, etc. También parecen necesarias nuevas investigaciones, siguiendo el ejemplo de las realizadas en Brasil por Gizele Zanotto, sobre la transformación de la TFP a la muerte de Plinio Corrêa.

Fuentes y bibliografía

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

CANALS COMA, Santiago. *¿Renace la persecución religiosa en España? Historia de un secuestro*. Zaragoza: Editorial Ramiro el Monje, 1996.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente. *Pablo VI y España*. Madrid: BAC, 1997.

CÁRCEL ORTÍ, Vicente. *Breve historia de la Iglesia en España*. Barcelona: Planeta, 2003.

ENRIQUE Y TARANCÓN, Vicente. *Confesiones*. Madrid: PPC, 1996.

FERNÁNDEZ-KROHN, Juan. *Le fou de Dieu*. París: Pierre-Marcel Favre, 1986.

GONZALEZ CUEVAS, Pedro Carlos. *Historia de las derechas español-*

- las. *De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- GONZALEZ SAEZ, Juan Manuel. La “contestación de derechas” en la Iglesia española del tardofranquismo. En: Ibarra Aguirregabiria, Alejandra (coord.), *Actas del III encuentro de jóvenes investigadores de la AHC*. Vitoria: Universidad del País Vasco, 2012.
- HERNÁNDEZ, Abel. *El quinto poder. La Iglesia de Franco a Felipe*. Madrid: Temas de Hoy, 1995.
- JUARISTI, Jon. *Espaciosa y triste. Ensayos sobre España*. Barcelona: Espasa, 2013.
- MATTA, R. Tradition, Famille e Propriété: Une enquête sur les “croixes” du XXI^e siècle. En: ZANOTTO, Gizele. y COWAN, Benjamin Arthur. *O pensamento de Plinio Corrêa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP*, Volume I, Passo Fundo: Acervus, 2020, p. 31-51.
- MATTEI, Roberto de. *El cruzado del siglo XX. Plinio Corrêa de Oliveira*. Lima: Asociación Tradición y Acción por un Perú Mayor, 2009.
- MONTERO, Feliciano. La Iglesia dividida, tensiones intraeclesiales en el segundo franquismo (la crisis postconciliar en el contexto del tardofranquismo). En: ORTIZ HERAS, Manuel.; GONZALEZ, Damián A. (coords.). *De la cruzada al desencanche: la Iglesia española entre el franquismo y la transición*. Madrid: Sílex, 2011, p. 51-75.
- CORRÊA DE OLIVEIRA, Plinio, *Revolución y Contrarrevolución*. Bilbao: Fernando III el Santo, 1978.
- PIÑAR, Blas. *Escrito para la Historia*, Madrid: Fuerza Nueva, 2000.
- RATZINGER, Joseph. y MESSORI, Vittorio. *Informe sobre la Fe*, Madrid: BAC Popular, 1985.
- RUDERER, Stephan. Cruzada contra el Comunismo. Tradición, Familia y Propiedad (TFP) en Chile y Argentina. *Sociedad y Religión*, n. 38, 2012, pp.79-108.
- SANTA CRUZ, Manuel de. *Historia del tradicionalismo español 1939-1966, tomo 25 (II)*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, 1990. Disponible en <https://www.larramendi.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1033991>. Acceso: 2 de enero 2024.
- SCIRICA, Elena. Cercanos pero separados. Dos propuestas católicas contrarrevolucionarias en los años sesenta. *Nuevo Mundo Mundos Nue-*

vos, 6 de junio 2017. Disponible en <<http://journals.openedition.org/nuevomundo/70570>>. Acceso en: 10 de octubre de 2023.

SOCIEDAD CHILENA DE DEFENSA DE TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD. *La Iglesia del silencio en Chile. Un tema de meditación para los católicos españoles*. Madrid: Fernando III el Santo, 1976.

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE DEFENSA DE LA TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD – COVADONGA. *España anestesiada sin percibirlo, amordazada sin quererlo, extraviada sin saberlo (La obra del PSOE)*. Madrid: Fernando III El Santo, 1988.

SOCIEDAD URUGUAYA DE DEFENSA DE TRADICIÓN, FAMILIA Y PROPIEDAD. *Izquierdismo en la Iglesia: “compañero de ruta” del comunismo en la larga aventura de los fracasos y de las metamorfosis*. Madrid: Fernando III el Santo, 1976.

TRADICIÓN, FAMILIA, PROPIEDAD. *Medio siglo de epopeya anticomunista*. Madrid: Fernando III el Santo, 1983.

ZANOTTO, Gizele. Tradição, família e propriedade (TFP): um movimento católico no Brasil (1960-1995). *Locus: Revista de História*, [S. l.], v. 16, n. 1, 2021. Disponible en: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20136>>. Acceso en: 5 de mayo de 2024.

ZANOTTO, Gizele. *TFP- Tradição, Família e Propriedade: As idiosincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012 [2.ed. 2022, versão e-book].

VII

União Sacerdotal São João Maria Vianney e a TFP:

encontros e despedidas

RONALD APOLINARIO DE LIRA¹

Depois de mais de quarenta e cinco anos de estreita amizade, companheirismo e cumplicidade nos assuntos do catolicismo, do anticomunismo e do pensamento conservador, o bispo Dom Antonio de Castro Mayer, o “Leão de Campos” e Plínio Corrêa de Oliveira, o *Cruzado do Século XX*,² rompem suas relações em 1983 e decidem seguir por caminhos separados.

A *Sociedade Brasileira em Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP), fundada por Plínio em 1960, em São Paulo, e a *União Sacerdotal São João Maria Vianney*, criada por Dom Mayer em 1981, na cidade de Campos dos Goytacazes, comungaram de ideais homólogos sobre a Tradição católica³, sociedade de classes

¹ Professor na Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: Ronaldapolinario@ufrj.br.

² A alcunha “*Leão de Campos*” se dá, principalmente, pelo símbolo presente no seu brasão episcopal: um leão rampante vermelho. Para mais informações sobre o título, *Cf.* White, 1998. O “*Cruzado do Século XX*” trata-se do título da biografia de Plínio C. Oliveira do autor católico italiano Roberto de Mattei (2005).

³ Quando utilizarmos termos *Tradição* (ou *Tradição católica*), *Tradicional*/ais; *Tradiciona-*

hierarquicamente organizada e a luta contra o comunismo e deixaram marcas profundas no catolicismo brasileiro até os dias de hoje.

Acreditamos que o rompimento entre Plínio Oliveira e Dom Mayer represente a visível realidade da luta pelo capital simbólico que esses personagens do Tradicionalismo brasileiro buscavam concentrar dentro do *campo* do catolicismo brasileiro.

Tipologia dos campos católicos

Utilizamos aqui a conceituação do sociólogo Pierre Bourdieu sobre a composição das relações sociais através de interações eivadas pela presença do poder. Bourdieu utiliza de termos como *campo*, *habitus*, e *capital* como ferramentas heurísticas para explicar a complexidade das relações entre os membros das sociedades. Segundo Marco A. M. L. Pereira (2015, p. 280),

A noção de “campo” diz respeito ao espaço de relações entre grupos com distintos posicionamentos sociais, espaço de disputa e jogo de poder. Para Bourdieu, a sociedade é composta por vários campos, vários espaços dotados de relativa autonomia, mas regidos por regras próprias.

Quanto ao *habitus*, este se definiria em uma categoria de práticas estruturadas definidoras e, ao mesmo tempo, estruturantes, capazes de produzir distinção para aqueles que o partilham, “O *habitus* é esse princípio gerador e unificador que traduz as característi-

listas; Tradicionalismo, todos com inicial maiúscula, estaremos nos referindo especificamente ao pensamento católico contrário às mudanças ocorridas na Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II, apegado às formas e ao *ethos* de uma Igreja pautada no Concílio de Trento (1545-1563) e ao combate ao Liberalismo, comunismo, à maçonaria e as mudanças da Modernidade como o Estado laico e a liberdade de consciência e de religião.

cas intrínsecas e relacionais de um estilo de vida unívoco, isto é, em um conjunto unívoco de escolhas de pessoas, de bens, de práticas” (BOURDIEU, 2011, p. 21-22). Assim teremos o *habitus* que distingue a posição hierárquica de um membro de um mesmo campo através de práticas específicas, comungadas apenas por seus iguais, promovendo o processo de distinção, definindo seu lugar entre os que possuem mais ou menos capital simbólico; definindo o polo dominante ou dominado, ou *herético*.⁴

Nesse sentido, iremos nos ater aqui a dois campos, compreendendo um espaço de tempo que vai do início do século XX até meados dos anos de 1980; ambos possuindo parentesco e constante intercessões: os campos religioso e intelectual católicos brasileiros.

Esses campos possuíam em seu interior, grupos que, ainda que compartilhassem de maneira mais ampla uma gama de ideais, práticas e códigos em comum, eles não estariam isentos de conflitos e disputas por poder. Bourdieu nos aponta que, ainda dentro de um mesmo, a luta pela definição da hierarquia e o domínio da produção e distribuição de bens simbólicos significa a razão própria da sua existência. (BOURDIEU, 2017).

⁴ O termo “herético” nada tem a ver com seu significado religioso, mas apenas um tipo-ideal significando sua posição descapitalizada. A lógica dos diferentes campos, separados entre os “dominadores” e os “dominados”, pressupõe a divisão do trabalho da produção, reprodução e distribuição de bens simbólicos dentro desse campo. Caso haja um maior acúmulo desse capital nas mãos de um grupo determinado, este será considerado dominante, o *habitus* compartilhado por seus membros definirá os códigos e práticas próprias; o polo dos dominados possuirá também um *habitus* próprio, que, dentro da lógica hierárquica do campo, será considerado subalterno. Dado que a existência de um campo pressupõe a constante luta entre as duas classes nos seus polos, as ideias e práticas dominantes sempre estarão sujeitas aos questionamentos dos dominados, então *heréticos*. Caso os *heréticos* conseguirem, em algum momento acumular suficientemente capital simbólico, eles poderão inverter os polos do campo e se tornarem dominantes. Sobre o capital simbólico e a luta pela sua produção, acumulação e circulação Cf: BOURDIEU, 2005, p. 99-181.

A Igreja no Brasil

O período que compreende a segunda metade do século XIX trouxe um turbilhão de problemas para a Igreja Católica. A posição do pensamento religioso teve que enfrentar novos desafios representados pelos ideais liberais surgidos pelo sucesso da Revolução Francesa e as mudanças políticas de Napoleão Bonaparte, somados aos novos ideários filosóficos-científicos como o Liberalismo, humanismo, racionalismo e a incidência das ciências naturais sobre o discurso religioso. Na esteira desses entraves às posições defendidas pela Igreja, o papado sofreu as pressões do nacionalismo italiano e viu-se alijado de quase todas as suas posses territoriais na península, perdendo dia a dia sua tradicional influência sobre os governos seculares, que passam a não mais reconhecerem as leis religiosas como aplicáveis ao mundo social civil (MARTINA, 2005). Frente ao desafio de reintrodução desfavorável da Igreja na sociedade secularizada, a Igreja de Roma lança mão de um conjunto de atitudes no intuito de se tornar relevante num novo mundo de ciência e laicidade.

A marca definidora da Igreja entre a segunda metade do século XIX e a eleição de João XXIII como papa, em 1959, são seus combates contra os ideais do século, das lutas contra possíveis ameaças ao conceito de *verdadeiro catolicismo*, tanto fora como dentro dos escalões da instituição. O combate ao “modernismo” ocupou todo o período, produzindo miríades de encíclicas, admoestações papais, além de movimentos sociais, como a Ação Francesa,⁵ caracterizando o que ficou conhecido como *Integrismo*: uma defesa mordaz ao mo-

⁵ A Ação Francesa, sob a liderança de Charles Maurras, foi uma organização conservadora, monarquista e contrarrevolucionária católica muito ativa e militante no fim do século XIX. Ainda que tenha sido aceita no meio católico, ela e seu líder foram condenados pelo papa Pio XI, em 1926. Para mais informações sobre a Ação Francesa, Cf. MARTINA, 2005; ANTOINE, 1980.

delo romano de catolicismo e, ao mesmo tempo, a luta contra tudo que se achava pernicioso a ele, além do modernismo, tudo aquilo que separa a autoridade religiosa católica do mundo social (ANTOINE, 1980). Apoiando o movimento, Roberto de Mattei (2013, p. 79) afirma que “ao contrário do modernismo, e a despeito de possíveis exageros, o integrismo não é uma heresia”. Dessa lavra brotará o ultramontanismo,⁶ e o reconhecimento da infalibilidade papal no primeiro Concílio Vaticano. Esse clima da defesa da fé católica que, pela leitura da época se via como “em perigo”, não deixa de estar presente no Brasil.

Ainda que a Igreja possa aparecer triunfante nas narrativas da história do Brasil, ela nunca conseguiu ser efetivamente o gigante que sua sombra tentou projetar; a Igreja no nosso país apenas muito tardiamente conseguirá se impor como uma unidade. O catolicismo claudicou desde sua chegada no novo território, independente de suas muitas vitórias; mesmo que ela tenha sido a religião oficial do país desde a sua fundação e a Proclamação da República em 1889 e ter tido poder e prestígio em todo o período colonial e imperial, ela não conseguiu produzir um *ethos* homogêneo ou mesmo um organismo hierárquico funcional o bastante para impor uma agenda única e articulada a todos os estratos da sociedade brasileira. Desde a chegada dos portugueses, o catolicismo foi experienciado de formas particulares por seus fiéis – e por seu clero – durante todo o período colonial e imperial.

⁶ O *Ultramontanismo* foi um movimento iniciado na segunda metade do século XIX cujo propósito era consolidar a autoridade papal por toda a Igreja, promovendo a padronização de seus modos a partir do modelo romano. Essa política foi importante no governo de Pio IX, que convocou o Concílio Vaticano I, onde foi ratificada a infalibilidade do papa a partir da constituição dogmática *Pastor Aeternus*. O termo “ultramontano” significa, etimologicamente, “para além dos montes”, isso é, dos Alpes, em direção à cidade de Roma. O termo é aprofundado em VIEIRA, 2007.

Um dado a ser levado em consideração quando pensamos na Igreja brasileira é a sua divisão em dois corpos distintos, ainda que ligados em uma mesma religião: primeiro, temos as *ordens religiosas*, também conhecidas como *clero regular*: jesuítas, beneditinos, franciscanos, carmelitas etc.; em segundo lugar, temos o corpo de sacerdotes responsáveis pelo serviço religioso à grande população, também conhecida como o *clero secular* composto de bispos, padres e diáconos etc., organizados em capelas, paróquias e dioceses – a estrutura básica católica para os serviços sacramentais e de cura das almas. Isso significa que não havia aqui “a” Igreja, mas sim, instâncias e representações religiosas diferentes – e, às vezes antagônicas – que tinham apenas por coincidência de professarem o mesmo credo estarem formalmente ligados à instituição e se submeterem à autoridade do papa.

Segundo Márcio Moreira Alves (1979), enquanto as ordens foram as primeiras representações católicas no país desde o século XVI, o clero regular seguia uma tropega caminhada desde o descobrimento:

Durante cento e vinte e seis anos, o Brasil teve apenas uma diocese, a da Bahia. Só em 1776 foram criadas as do Rio de Janeiro e Olinda. Quando da independência, em 1822, existiam 7 **dioceses no Brasil**, das quais duas diretamente dependentes do arcebispo de Lisboa. As paróquias eram igualmente raras. (ALVES, 1979, p. 24, grifo nosso.)

Alves apresenta o desenho de uma Igreja emaciada, dividida entre ordens religiosas independentes – muitas delas, monásticas, ou seja, sem a oferta de serviço religioso para o grande público – com um centro organizacional escasso e, ainda mais sério: uma formação religiosa quase inexistente de seus sacerdotes. Alves aponta que, na

quase total ausência de formação a partir de uma educação religiosa formal, “o sacristão recebia a tonsura, mais tarde o diaconato, finalmente as ordens maiores” (ALVES, 1979, p. 25), tornando-se padres sem nunca ter cursado um seminário.

A Igreja, como parte do corpo do Estado, português ou brasileiro, após a Independência, funcionava como mais um de seus órgãos, o que não significava que pudesse gozar de boa saúde financeira. O clero regular, em comparação ao clero regular, estava longe de possuir um papel determinante na sociedade brasileira nos fins do século XIX, momento em que, na Europa, Pio IX iniciava o movimento de retomada da autoridade romana e centralização do catolicismo em torno do pontífice.

O catolicismo que realmente se manifestava na sociedade brasileira vinha das *Irmandades*, confrarias leigas que possuíam não apenas mais capilaridade na população rica, pobre ou mesmo escravizada, mas também melhores condições financeiras para arcar com serviços religiosos, assistência social e funeral, bancários e, principalmente, de ascensão social. As Irmandades produziam um efeito de construção de identidade entre os seus membros ao venerarem o mesmo santo e compartilharem as mesmas lógicas sociais, além de preencherem os espaços deixados pelo Estado, como a provisão de saúde, como é o caso das Santas Casas de Misericórdia. O catolicismo das Irmandades superava, de longe, o formato enquadrado de catolicismo romano tão pouco conhecido no país.

Quando do fim do império, o Brasil possuía o número ínfimo de doze dioceses, contando com o serviço de poucas centenas de padres para performar os serviços religiosos para a população (ALVES, 1979, p. 33). Com a nova República, “A separação [do Estado] permitiria enfim à Igreja reorganizar-se, aumentando o quadro das jurisdições diocesanas, renovando a vida religiosa e a piedade popu-

lar”. (VIEIRA, 2007, p. 09). Para a Hierarquia da Igreja, era necessário um projeto para revitalizar e reorganizar a instituição no país, consolidando o seu espaço como corpo presente e essencial na vida social brasileira.

O processo de redefinição da Igreja no Brasil passaria pelo projeto de retorno da instituição às vias da vida social, em consonância com os ideais contrários à laicidade da Santa Sé. O movimento *ultramontano* centralizador da autoridade do papa sobre a Igreja no mundo é um desses instrumentos de padronização que o clero brasileiro lançará mão. A possibilidade de aproximação da Igreja com o governo republicano, não retornando ao modelo de submissão ao jugo civil, mas, pelo contrário, na produção de um Estado permeado com a moral católica, se tornou possível nas primeiras décadas do século XX, no movimento conhecido como o período da Neocris-tandade.

A Construção da Neocris-tandade Brasileira

No livro *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*, o historiador italiano Roberto de Mattei faz a seguinte afirmação:

Em 1947 (...), os dois sacerdotes que tinham apoiado Plínio Corrêa de Oliveira, o padre Geraldo de Proença Sigaud e Mons. Castro Mayer, foram inesperadamente “promovidos” pelas autoridades romanas: o padre Sigaud foi nomeado bispo de Jacare-zinho e Mons. Castro Mayer, bispo coadjutor com direito a sucessão do bispo de Campos [dos Goyta-cazes] a quem sucederia no ano seguinte. Os dois bispos viriam a ter, em estreita colaboração com Plínio Corrêa de Oliveira, um papel importante nas futuras sessões conciliares. (MATTEI, 2013, p. 73-74)

Não é fortuito que os nomes de Plínio Corrêa de Oliveira e do bispo Antonio de Castro Mayer, um *baluarte*⁷ do Tradicionalismo não apenas na cidade de Campos dos Goytacazes, no Norte Fluminense, mas num aspecto mundial, sejam encontrados juntos nos momentos importantes de suas carreiras. Entre ambos houve toda uma ligação que, em aspecto radial, ilustra o complexo construto conservador⁸ e Tradicionalista católico brasileiro da primeira metade do século XX.

Plínio Oliveira e Castro Mayer foram personagens que representaram a elite pensante da Neocristandade brasileira desenhada já nos idos de 1920, mas concretizada de fato pelo Cardeal Sebastião Leme⁹ a partir de 1930, alcançando diferentes esferas sociais no país, mas tendo a intelectualidade e a classe dominante como seu polo irradiador. Segundo Alves,

A atenção prioritária que os intelectuais e os membros das classes dominantes receberam da Hierarquia [eclesiástica] não era apenas fruto da sua formação ideológica ou do seu apreço pelas estruturas sociais existentes. (...) quadros e conselheiros não se

⁷ O termo *baluarte* se refere ao mesmo utilizado por Rodrigo Coppe Caldeira (2011) para definir os bispos que atuaram a favor do Tradicionalismo no Concílio Vaticano II, no grupo conservador “*Coetus Internationalis Patrum*”. Dom Mayer e o arcebispo francês Marcel Lefebvre tiveram um importante papel na resistência contra as mudanças ocorridas na Igreja pós-conciliar durante e, principalmente, após o Concílio.

⁸ Sobre o conceito de conservadorismo, Andrew Heywood (2010:75) aponta que ele “defende as instituições e os valores estabelecidos com base na ideia de que eles [os conservadores] protegem o ‘tecido social’, proporcionando aos seres humanos, sempre em busca da segurança, uma sensação de estabilidade e enraizamento”. Somamos a essa definição, no presente trabalho, que o conservadorismo brasileiro aqui representado compartilha de ideais católicos Tradicionalistas, ainda que não sejam os exatamente os mesmos ou em sua totalidade. “Tradicionalismo” e “conservadorismo” não são, dessa forma, exatamente a mesma coisa.

⁹ O que chamamos de “Neocristandade” se refere à tentativa da Igreja em ocupar espaços na sociedade leiga. Durante o governo eclesial do arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, há um grande esforço para que a Igreja esteja presente na maior parte dos setores sociais no Brasil, através de iniciativas católicas na Educação e na política. Cf. Azzi e Grijp, 2008.

poderiam encontrar senão entre o setor da população culturalmente privilegiado, o que significava dizer os que tinham passado pela universidade: menos de 1% do total. (ALVES, 1979, p. 38)

A atuação da Igreja no meio secular através da Ação Católica Brasileira (ACB),¹⁰ movimento criado pelo papa Pio XI e iniciada em terras brasileiras em 1935, foi um dos principais elementos de encontro e alinhamento ideológico para figuras importantes do catolicismo conservador, tendo religiosos como os padres Antonio de Castro Mayer e Geraldo Proença Sigaud, mas também leigos como Plínio Oliveira, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e o jornalista Gustavo Corção.

Desde os anos de 1920, instrumentos de difusão católicos, como o periódico *O Legionário*, da arquidiocese de São Paulo ou *A Ordem*, ligado ao Centro Dom Vital, possuíam o poder não apenas de informar, mas também de congregar os indivíduos com a mentalidade similar a respeito da vida da Igreja. Nos espaços de produção dessas revistas encontraremos o núcleo duro do catolicismo ultramontano brasileiro; alguns nomes serão conhecidos, após o Concílio Vaticano II,¹¹ como *Tradicionalistas* foram formados nas linhas de combate contra as ideias de abertura e ecumenismo, característi-

¹⁰ A *Ação Católica Brasileira* foi o órgão centralizador e a ponta de lança para o movimento de recristianização da sociedade no governo do cardinal Sebastião Leme, “Na qualidade de primeiro programa com raio de ação nacional a ACB tinha por objetivo organizar a participação do laicato no apostolado da Igreja, ‘para a difusão e a atuação dos princípios católicos na vida individual, familiar e social!’”. Cf. ABREU, Alzira A. de; BELOCH, Israel *et al*, 2001a, p. 23.

¹¹ O Concílio vaticano II foi o 21º da Igreja Católica, ocorrido entre 1962 e 1965. Ele marcou uma mudança profunda nas formas de ser da Igreja, privilegiando uma mensagem conciliadora, ecumênica e valorizadora da ação dos leigos como agentes principais. Esse concílio modificou a liturgia e trouxe novos sentidos a antigas práticas religiosas no que ficou conhecido como *aggiornamento*. Para detalhes do Concílio Vaticano II, Cf. ALBERIGO, 1995.

cas do catolicismo pós-conciliar.¹² A presença da Igreja, mesmo que não possuindo mais o papel de religião oficial do Estado, se fazia sentir na esfera da governança e nas ações da sociedade civil brasileira como um poder ideológico homogeneizante e altamente combativo das demais formas de religiosidades que, ainda que minoritárias, estavam presentes na sociedade. Vale lembrar que o projeto da Neocrisandade brasileira responde ao intento da Igreja de resgatar o espaço que ocupava na sociedade laica no mundo todo.

A catolicização do Estado era um dado objetivo, muito pautado numa visão de Igreja apreendida nos fins do século XIX e por toda a primeira metade do XX, com os governos papais de Pio IX, X e XI¹³ e suas propostas de que era necessário o retorno do “governo social” de Cristo sobre as sociedades.¹⁴ O que Azzi e Grijp chamam de “romanização” da sociedade brasileira, pautada no ultramontanismo dar-se-ia de forma calculada,

O projeto episcopal era, portanto, bem claro; tratava-se de impor ao país uma diretriz doutrinal e ética única, emanada diretamente da Santa Sé. Era a Cúria Romana quem deveria orientar de forma incondicional a prática religiosa do país. A fidelidade a Roma era apenas apresentada como a expressão mais visível da verdadeira fé. (AZZI, GRIJP, 2008, p. 17)

¹² Quando nos referimos a palavras com os termos “*Concílio*”, “*conciliar*”, “*pré/pós-conciliar*” sempre estaremos nos referindo ao Concílio Vaticano II. Quando a referência se tratar de outros concílios, estes serão nomeados por seus títulos “*Vaticano I*”, “*Trento (tridentino)*” etc.

¹³ Lembremos que, houve dois outros papas no período dos citados acima: Leão XIII (1878-903) – entre Pio IX e Pio X – e Bento XV (1914-1922) – entre Pio X e Pio XI. Esses papas não produziram inclusões muito importante no que tange ao conservadorismo papal.

¹⁴ Uma encíclica papal que exprime claramente esse ideal do retorno da Igreja às suas atribuições sobre os Estados e a sociedade civil chama-se *Qua Primas*, de 11 de dezembro de 1925. Nessa encíclica, o papa Pio XI afirma que “(...) Torpemente erraria quem negasse a Cristo homem o domínio sobre o âmbito civil, visto ele ter de seu Pai um direito tão absoluto sobre as coisas criadas, que todas estão postas sob seu arbítrio.” (DENZINGER, 2007, p. 785-786)

Ainda segundo os autores, a penetração do ideário católico ultramontano, que já estava no Brasil nos fins do século XIX, atualizado pela realidade sociopolítica brasileiras dos anos de 1930, preenchia espaços estratégicos como a ação social através de leigos e leigas. A *Liga das Senhoras Católicas* ou a *Sociedade de São Vicente de Paulo*, comumente conhecidos como *vicentinos*, são o exemplo da militância religiosa junto às massas populares não como agentes de mudança social, mas como testemunhas da moral católica materializada como *caridade*.

Mas as intenções de catolicização não parava na ação social, educacional ou profissional dos brasileiros, ela também alcançava a linha de ação política através da Liga Eleitoral Católica (LEC): grupo fundado pelo cardeal Dom Sebastião Leme e pelo leigo Alceu Amoroso Lima em 1933, tinha como o intuito a formação de católicos para uma política comprometida com os ideais da Igreja (LIMA, 2017, p. 01). A LEC conseguiu sucessos, com a eleição de deputados constituintes no mesmo ano de sua criação, sendo um deles, o jovem Plínio Corrêa de Oliveira, ativo militante da Ação Católica no Estado de São Paulo.

Vemos, assim, a amplitude não apenas do projeto católico de catolicização do Estado por meio das articulações do cardeal Leme, mas do resultado do projeto de romanização católica existente no país em meados dos anos de 1930 e sua penetração em diferentes esferas da sociedade. Mesmo com o sucesso do projeto ultramontano não é possível afirmar a existência uma forma hegemônica de consciência religiosa católica sobre toda a sociedade brasileira, reafirmando, em parte, as noções da Escola dos Annales sobre o conceito *Mentalidades*. A nosso ver, não haveria no Brasil uma *mentalidade* ultramontana ou um Tradicionalismo *avant la lettre*, já que a prática religiosa brasileira dos fins do século XIX, como vimos, era compos-

ta de hibridismos católicos com séculos de idade, onde as devoções do catolicismo popular imperavam de forma visível, principalmente no interior do país (SANTIROCCHI, 2015, p. 32-33). A ideia de romanização, de padronização do culto católico aos modelos romanos foi uma proposta planejada, de forma consciente por uma parcela de sacerdotes oriundos do que Sérgio Miceli (2009) denominou como “elite eclesiástica Brasileira” e de leigos letrados. Em suma, a chegada do catolicismo ultramontano não foi o resultado de uma cultura ou tomada de consciência, mas fruto de um programa.

Ainda que, na lógica da sociologia de Bourdieu a esfera dos leigos esteja localizada nos limites externos da produção dos bens simbólicos feita no campo religioso pelos seus membros, ela não pode ser colocada totalmente fora das relações sociais onde o campo está inserido. Os leigos, mesmo como *consumidores* dos bens religiosos definem, na prática, a demanda da produção desses mesmos bens e, indiretamente, incidem sobre a lógica interna da produção/reprodução/distribuição dos mesmos. No Brasil, os leigos se tornam personagens-chave na expansão do ethos católico ultramontano e conservador principalmente através de suas instituições e suas ações no meio social, político e profissional. Mas, lembremos que para a existência mesma de um campo, há a necessidade de sua limitação como tal, mesmo sendo ele maleável e poroso.

Independente da proximidade das ideias reinantes no Brasil pré-conciliar e, também, no pensamento católico Tradicionalista pós-conciliar, não devemos perder de vista as limitações impostas pela lógica interna do campo religioso, suas fronteiras, que, ainda que plásticas, absorventes e fluidas, definem sua autonomia e racionalidade como campo. O campo religioso só se compreende como um campo propriamente dito por suas características básicas: a divisão do trabalho religioso e o binômio monopolização/desapropria-

ção dos bens de salvação; a separação entre um “clero” e dos “leigos” define a lógica de sua realidade. Segundo Bourdieu, a dinâmica do campo religioso se daria

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um *corpo de especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de conhecimentos secretos (e, portanto, raros), a constituição de um campo religioso acompanha a **desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam em *leigos* (...) destituídos do capital religioso (...).** (BOURDIEU, 2005, p. 39, grifo nosso; itálico do autor).

Assim, é parte do *habitus* do campo religioso católico conservador a ideia de que o clero representa um grupo privilegiado frente aos demais leigos essencialmente pelo sacramento da ordem. Essa divisão entre clérigos e leigos é o alicerce de toda a obra do catolicismo pré-conciliar a qualidade inegociável como identidade de fé.

A partilha do *ethos* conservador pela intelectualidade católica definiria um segundo campo a se considerar: o *campo intelectual*, que segue, como os demais campos, as mesmas lógicas de produção/reprodução/distribuição de capital social. Referente aos atores em questão, o campo intelectual católico brasileiro tinha como *habitus* as premissas conservadoras, antiliberais, reacionárias e anticomunistas, mas apartados do carisma do clero.

É justo entendermos que, ainda que haja a coexistência e imbricação dos campos intelectual e religioso católicos como entidades diferentes, não é possível fazer um recorte radical de seus participantes, muito menos de suas ideias ou propostas compartilhadas por ambos. Acreditamos que os campos negociam valores e desen-

volvem o *ethos* e visão de mundo cristã, católica, integrista e anti-comunista, participando juntamente das diferentes esferas sociais. Podemos aqui entender a ligação entre os campos religioso e intelectual católicos como possuidores de uma *afinidade eletiva*, dado seus interesses e visões de mundo em comum.

O conceito de *afinidade eletiva*, utilizado por Max Weber em sua *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (WEBER, 2006) já teve um grande histórico de discussões sobre seu significado, de Talcott Parsons (2010) a Raymond Aron (1982). Utilizamos aqui a definição trazida por Michael Löwy por crermos ser a mais concisa e objetiva:

(...) a afinidade eletiva é o processo pelo qual a) duas formas culturais/religiosas, intelectuais, políticas ou econômicas ou b) uma forma cultural e o estilo de vida e/ou os interesses de um grupo social entram, a partir de certas analogias significativas, parentescos íntimos ou afinidades de sentido numa relação de atração e influência recíprocas, de escolha ativa, de convergência e de reforço mútuo. (LÖWY, 2014, p. 71-72)

O campo intelectual católico reforçava a visão integrista da sociedade, ela deveria ser governada pelos intelectuais e pela nobreza da terra, dignos de comando por sua aptidão, mas, principalmente pelo *direito natural*. A sociedade orgânica, hierarquicamente organizada e obedecendo a uma única fé católica romana são componentes (ainda que não os únicos) do *habitus* de ambos os campos católicos, tanto do intelectual como do religioso.

No polo dominante do campo intelectual católico, podemos distinguir um grupo de atores sociais com agendas estabelecidas e produtores de ideologia conservadora promissora para agir junto às elites eclesíásticas. Esses atores confluíam para o interior da Igreja

que, como eles, levanta as bandeiras contra o comunismo pagão e o liberalismo iluminista, a maçonaria e a igualdade social. Essa nobre intelectualidade está quase sempre ligada formalmente à Igreja através de *ordens terceiras*, ou seja, instituições leigas anexas a ordens católicas, como os carmelitas e os beneditinos.

É importante notarmos ideias transversais que permeiam os movimentos sociais, políticos e religiosos no país no período. Os ideais que abastecem o arcabouço desses agrupamentos coincidem grandemente com propostas europeias como o fascismo italiano e o nazismo na Alemanha, ao mesmo tempo adotam uma faceta tipicamente católica, o que Gizele Zanotto (2013:14) apresenta como ideais pautados em um “(...) nacionalismo de direita, que teve como eixos os polos cientificista, fascista e católico.”

Assumimos aqui a explicação de Marco Antônio L. Pereira (2015) para os adeptos da Neocristandade no campo do catolicismo intelectual brasileiro como se tratando de uma *intelligentsia*: um agrupamento específico de leigos e religiosos que orbitavam principalmente os espaços da Ação Católica, da LEC e do Centro Dom vital. Será uma constante as produções literárias que exaltam o catolicismo reacionário e anticomunista como o elo central para a manutenção de coerência discursiva do catolicismo de então.

Antonio de Castro Mayer e Plínio Corrêa de Oliveira – em seus respectivos campos, mas comungando com ideais políticos e religiosos nos mesmos espaços – são parte dessa configuração ideológica e podem ser considerados os atores mais atuantes e marcantes no tecido do catolicismo Tradicionalista no Brasil após o Concílio Vaticano II. Mesmo que, ainda nos anos de 1930, houvesse vozes dissonantes – pertencentes ao polo *herético* do campo religioso ou intelectual – e que isso venha ser notado na atuação dos bispos brasileiros no Concílio, os produtos ideológicos defendidos por ambos

os personagens serão importantes para a maioria dos debates sobre o conservadorismo e o Tradicionalismo até os dias de hoje.

A parceria entre o então padre Castro Mayer e Plínio Oliveira, seguirá firme por décadas. Ambos estarão lado a lado na luta compartilhada de incidir contra as mudanças litúrgicas no Concílio – o primeiro no campo religiosos e o segundo, no intelectual. O apoio logístico da TFP de Plínio e seu alcance às esferas políticas e religiosas, na Igreja do Brasil e no exterior, fortaleceram a luta dos padres conciliares conservadores durante o período de discussões sobre as mudanças no tecido religiosos da Igreja. Ambos sofreram a derrota com a aprovação da agenda conciliar tida como *modernizante*, seja pelos religiosos Tradicionalistas, seja pelos intelectuais anticomunistas.

Após o fim do Concílio e as mudanças efetivas nos ritos e na própria identidade da Igreja, os campos intelectual e religioso católicos, engajados no modelo da Neocristandade se enfraquecerão. Uma inversão ocorrerá nos polos dominante/*herético* tanto no campo intelectual como no religioso católicos com as mudanças da liturgia e da visão de mundo pós-conciliar. Um novo *habitus*, religioso, herdeiro de ideias e visões de mundo contrárias ao antigo modelo de Igreja ganhará espaço hegemônico, produzindo nova distribuição de capital religioso entre os atores dos campos. O novo modo de pensar a Igreja atingirá os sujeitos e grupos que compunham os campos em questão, redesenhando outras relações e erigindo uma nova hegemonia, agora ecumênica e popular.

Para termos uma visão ampla e tentar produzir um quadro dos campos católicos no período que vai dos anos de 1920 até o advento do Concílio Vaticano II, devemos reconhecer que, nesses cerca de quarenta anos, o catolicismo no Brasil e no mundo dialogará, de formas particulares, com as demais esferas sociais. No espectro político, a existência da União Soviética é refletida em parte do catoli-

cismo, que vê nessa entidade a manifestação palpável da ameaça do comunismo pregada pelos papas desde o século XIX. Mas, em contrapartida, haverá um início de flexibilização quanto à ação da Igreja no Estado brasileiro, principalmente com as mudanças sofridas pela Ação Católica, que vai absorver, com o tempo os formatos de religiosidade cada vez menos integrista. Os livros de Jacques Maritain, a experiência dos *padres operários* franceses e demais experiências populares progressistas irão permear o jeito de ser da AC, soçobrando a promessa de catolicização do Estado. O instrumento de catolicização do Estado desaguará em movimentos sociais prenhes de uma teologia progressista nos anos de 1950.

O catolicismo brasileiro anterior ao Concílio já oferecia nuances de multiplicidade no seu polo minoritário, tanto na hierarquia como na ação dos fiéis. Isso mostra a já discutida impermanência natural de um campo, que sempre estará se reorganizando e promovendo mudanças dentro de seus limites. Essas mudanças apontam para uma configuração menos radical da mensagem do clero, ainda que não progressista, fazendo com que as vozes integristas se localizem em espaços de menos influência. Essa configuração de um catolicismo aberto a mudanças como um novo *habitus* nascente se revelará na configuração dos bispos brasileiros no Concílio, ao constataremos que apenas uma parcela ínfima do episcopado brasileiro se apegaria às demandas do catolicismo ultramontano do início do século XX. Dos 204 bispos presentes na abertura do Concílio em 1962, dois destes se engajaram mais profundamente no grupo de conservadores conhecido como *Coetus Internationalis Patrum*: o bispo de Diamantina, Dom Geraldo Proença Sigaud e o de Campos dos Goytacazes, Dom Antonio de Castro Mayer (BEOZZO, 2005: 58). Além desses dois, outros poucos o seguiram, entre eles,

Dom José Mauricio da Rocha, bispo de Bragança Paulista (SP); Dom Carlos Eduardo Saboia Bandeira de Mello, Bispo de Palmas (PR); Dom Luiz Gonzaga da Cunha Marelím, Bispo de Caxias (MA); Dom José Nepote-Fus, missionário da Consolata e prelado do território de Rio Branco (hoje Roraima); Giocondo Maria Grotti, dos servos de Maria, prelado do Acre-Purus (AC) estavam próximos ao *Coe-tus*, que não conseguiu, porém, ampliar sua posição no interior do episcopado brasileiro como um todo. (BEOZZO, 2005, p. 188)

A mudança do *habitus* hegemônico no campo religioso e intelectual católico modificará a própria natureza da produção e reprodução dos bens que garantem a posição organizacional dos atores em seu interior. Se, nos anos de 1930 tínhamos a produção e reprodução do *habitus* de um catolicismo clerical, romano e voltado para a supremacia da hierarquia, a partir dos anos de 1960, com as encíclicas *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* e *Dei Verbum* (VATICANO, 2007), a lógica religiosa se diluiu na presença do leigo como peça central da Igreja, assim como na inculturação e os idiomas vernaculares como língua litúrgica. Ao privilegiar o leigo, agente até então consumidor dos e desapropriado dos bens religiosos (BOURDIEU, 2005, p. 39), a Igreja desorganiza o arranjo simbólico do clericalismo secular dentro de seu próprio campo.

A atuação militante da TFP após o Concílio e o papel de *rebel-de*, negador das mudanças conciliares de Dom Castro Mayer com a criação da União Sacerdotal São João maria Vianney, em 1981, são reflexos da perda de seus lugares reconhecidamente dominantes para a nova posição de *heréticos* em seus campos. Mas a separação de ambos, seguida de pesadas críticas e ressentimentos, também será um reflexo das mudanças ocorridas no Brasil e no mundo, mas es-

sencialmente, das lógicas internas dos campos religioso e intelectual católicos.

As personagens em questão:

Plínio Oliveira e Dom Antonio de Castro Mayer

As mudanças conciliares levaram algum tempo para serem incorporadas à vida cotidiana da Igreja no nível local. Ainda que o secretariado da CNBB tenha produzido um documento preparatório para a adequação aos moldes conciliares para a Igreja do Brasil durante as reuniões conciliares – o *Plano de Emergência Para a Igreja do Brasil* de 1963 (CNBB, 2004a) – e, findado o concílio, outro escrito para as implementações de fato – o *Plano Pastoral de Conjunto - 1966-1970* (CNBB, 2004b) –, a nova vida religiosa dos católicos do Brasil ainda não pode ser considerada como acertada em definitivo.

Cientes de que as bandeiras dos conservadores no concílio eram contra um conjunto de mudanças a serem implementadas, como a colegialidade dos bispos, a aproximação entre católicos e não-católicos, o ponto fulcral do debate no país foram as mudanças da missa. Com o missal promulgado pelo papa Paulo VI em 1969, a missa passou por uma mudança profunda, onde a compreensão e representação de seus elementos foram alterados, ressignificados ou mesmo suprimidos. A luta contra a *missa de Paulo VI*, como passará a ser conhecida por seus detratores, se tornou bandeira de combate tanto de religiosos, como o bispo Antonio de Castro Mayer, como para movimentos civis católicos e leigos engajados. Essa luta, envolvendo principalmente a manutenção da missa em latim e os costumes eclesiais pré-conciliares farão nascer o que conhecemos

como o *Tradicionalismo católico*. Esse novo *ethos* será ponto de encontro entre os campos intelectual e religioso católico – ainda que, em parte, reconfigurados – no pós concílio no Brasil. Nesse contexto, podemos encontrar a ligação do bispo Castro Mayer com a TFP de Plínio Oliveira como bastiões do Tradicionalismo.

As biografias de Dom Castro Mayer e Plínio Oliveira, assim como suas carreiras, se iniciam no estado de São Paulo no início do século XX, na arquidiocese de São Paulo. Há coincidências em suas atuações profissionais: ambos foram professores em universidades paulistas de direito e produtores de profusão de artigos em periódicos. Há consonância do papel que ambos tiveram na construção de instrumentos para o sucesso da Neocristandade, como a atuação de ambos junto à Ação Católica e no periódico “O Legionário”, da Arquidiocese de São Paulo.

Cruzados pela pureza da Igreja

Antonio de Castro Mayer nasceu em Campinas em 1904, iniciou seus estudos aos doze anos, no seminário de Pirapora, MG, seguindo para o Seminário Arquidiocesano de São Paulo, em 1921. Fez os estudos de teologia no Instituto Gregoriano, na cidade de Roma, onde foi ordenado em 1927, aos vinte e três anos de idade.

Ele teve uma brilhante carreira como padre da Arquidiocese de São Paulo, até ser sagrado bispo coadjutor da diocese de Campos em 1947, onde exerceria o episcopado no ano seguinte. Por exatos vinte anos, ele transitou com sucesso pelas esferas eclesiásticas e educacionais do estado, “Foi professor do Seminário Arquidiocesano de São Paulo, Assistente Geral da Ação Católica Arquidiocesana, em 1940, Cônego Catedrático e Tesoureiro-mor do Cabido Metropolitano de São Paulo, em 1941, Vigário Geral da Arquidiocese de São Paulo,

em 1942, e Vigário Econômico da Paróquia de São José do Belém, em 1945.” (MÉRIDA, 2016, p. 48).

Em um espaço entre a sua ordenação presbiteral e sua unção episcopal, iniciam-se os primeiros contatos entre o padre Castro Mayer e o leigo Plínio Corrêa de Oliveira, no ano de 1936, através dos canais católicos da Arquidiocese de São Paulo. Plínio Oliveira já possuía à época um currículo invejável para a ala católica da Neocristandade: em 1928 começa a fazer parte da Congregação Mariana da Legião de São Pedro; participou ativamente da fundação da Liga Eleitoral Católica, em 1929, sendo eleito deputado federal para Assembleia Nacional Constituinte de 1934 e, desde 1933, era diretor do jornal católico *O Legionário* (ZANOTTO, 2022, p. 40).

Plínio Oliveira, nascido em 1908, vinha de uma família influente e muito rica da cidade de São Paulo. Desde cedo foi criado dentro dos moldes do catolicismo. Não seria nenhuma surpresa a adesão de Plínio aos rankings do catolicismo integrista, primeiro pela sua situação de classe e, em segundo lugar, pela realidade da atuação da Igreja naquele período, como já pudemos ver anteriormente. Seu posicionamento o levará a ser figura importante na Ação Católica Brasileira, imprimindo seu nome na *intelligentsia* católica integrista, anticomunista e militante.

Os ideais de Castro Mayer e Plínio Oliveira se encontravam em diversos pontos, mas um deles se fazia ressoar: o combate ao comunismo. Junto com a luta aberta da Igreja do início do século XX para com o “perigo vermelho”, somavam-se todas as outras demandas já discutidas anteriormente, como o posicionamento católico contra os males do modernismo em geral. Essas bandeiras unirão o leigo e o padre em diversas empreitadas em nome da defesa do modelo de fé compartilhado por ambos, através dos periódicos e livros que publicarão juntos.

Em seu canal no Youtube,¹⁵ o pesquisador Vinícius Couzzi Mérida aponta que a amizade entre o padre Mayer e o leigo Plínio rendeu benefícios a ambos: Plínio Oliveira teria aproveitado da influência do padre Mayer para conseguir mais prestígio no seio da Igreja, enquanto Mayer teria se beneficiado com a inserção na esfera leiga que Plínio Oliveira gozava. Nunca saberemos quem possuía o maior carisma, mas podemos ter uma visão ampla sobre essa partilha: ambos conseguiram, até fins dos anos de 1940, uma grande visibilidade tanto no âmbito do campo religioso como intelectual católicos.

Ainda segundo as explicações de Mérida, a parceria entre Castro Mayer e Plínio Oliveira continuaria firme mesmo após a perda de capital político sofrido por esse último junto à hierarquia católica. Com a morte do arcebispo de São Paulo Dom José Gaspar em 1943 e a chegada de seu substituto, Dom Carlos Carmelo de Vasconcelos Motta, o ambiente do chamado “grupo do Plínio”, composto por este, alguns leigos e pelos padres Mayer e Geraldo Proença Sigaud, sofre um pesado revés.

A publicação do livro “Em Defesa da Ação Católica”, em 1943, ainda que prefaciado pelo núncio Dom bento Aloisi Marsella, teve uma recepção bastante negativa nos campos católicos da época. Segundo Zanotto (2022, p. 41) “A repercussão negativa da obra em certos ambientes católicos ocasionou retaliações sucessivas que culminaram com o afastamento de Plínio e seus colaboradores, o chamado “Grupo d’O Legionário”, também da edição deste jornal, em 1947.”

Mesmo em estado de afastamento dos núcleos de poder da Igreja, Plínio Oliveira e seu grupo continuará sendo um personagens

¹⁵ Vinícius Couzzi Mérida é pesquisador do Tradicionalismo católico e produz, além de artigos, um canal de divulgação de suas pesquisas, “*Entre a Cruz e a História*”. Para as questões sobre Dom Antonio de Castro Mayer e sua ruptura com Plínio Corrêa de Oliveira, Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=fMz3quANrQk> sítio visitado em 20 de maio de 2024.

importantes no panorama conservador católico brasileiro. Para Roberto de Mattei, a proximidade dos padres Mayer e Geraldo Proença Sigaud com Plínio Oliveira tê-lo-ia ajudado a conseguir mais rapidamente a unção episcopal,

(...) em 1947, depois de terem sido ‘saneados’ pela hierarquia brasileira, os dois sacerdotes que tinham apoiado Plínio Corrêa de Oliveira, o Padre Geraldo de Proença Sigaud e Mons. Castro Mayer, foram **inesperadamente ‘promovidos’** pelas autoridades romanas: o Padre Sigaud foi nomeado bispo de Jacarezinho, e Mons. Castro Mayer, bispo coadjutor com direito a sucessão de Campos, a quem sucederia no ano seguinte. Os dois bispos viriam a ter, em estreita colaboração com Plínio Corrêa de Oliveira, um papel importante nas futuras sessões conciliares.

Independentemente da veracidade dessa opinião, a unção de Antonio de Castro Mayer como bispo da cidade de Campos dos Goytacazes e de seu amigo Geraldo Sigaud que apoiaram fortemente a posição de Plínio Oliveira favoreceu em capital social o grupo. Essa pareceria de lutas contra o comunismo e pela adequação do mundo aos padrões católicos do Concílio de Trento renderia novas publicações. Em 1951, o bispo Dom Antonio passa a publicar em sua diocese o mensário *Catolicismo*, recebendo colaboração direta de Plínio Oliveira e seus seguidores, o que ficou conhecido a partir de então como “O Grupo de Catolicismo” (ZANOTTO, 2022, p. 42). Outra publicação conjunta foi o livro produzido por Plínio e os dois bispos: *Reforma Agrária: questão de consciência*, de 1960. Nesse mesmo ano, a organização, com Plínio Oliveira no centro e com a parceria dos bispos Mayer e Sigaud, é fundada a *Sociedade Brasileira em Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, ou simplesmente, TFP.

A fundação da TFP em 1960 é o corolário da luta de um catolicismo integrista, herdeiro do projeto abortado da Neocristandade. Fundada por Plínio Corrêa de Oliveira, com a participação ativa de Dom Antonio e dom Geraldo, a TFP estará presente no Vaticano para dar suporte aos bispos anticomunistas através da distribuição de livros e panfletos, como o já conhecido libelo anticomunista *Revolução e Contrarrevolução*, escrito por Plínio em 1959. Com o fim do Concílio e as mudanças efetivadas na Igreja, a TFP e a atuação de Dom Antonio passam a ser bastiões de oposição a tudo que represente quaisquer flexibilização religiosa. Enquanto a TFP propaga uma *cruzada* contra os valores modernistas, alardeando a volta do mundo liberal para a verdadeira sociedade cristã, Dom Antonio se nega a instituir as mudanças conciliares em sua diocese.

Juntamente com o arcebispo francês Marcel Lefebvre, Dom Antonio seria considerado um bastião do Tradicionalismo católico não apenas no Brasil, mas também no resto do mundo. A Diocese de Campos dos Goytacazes foi a única a não aderir às mudanças do Concílio, tornando-se uma ilha de paróquias onde as missas ainda eram rezadas em latim. A postura do bispo, combatente dos valores dos Concílios de Trento e Vaticano I não se abalaram nem um pouco com o que foi mudado na Igreja com os documentos conciliares em 1965. Através de jornais como *O Monitor Campista* e *Hier et Hodie* ou nas cartas pastorais – algumas produzidas antes do fim do concílio, como é o caso da Carta Pastoral *Os Documentos Conciliares Sobre Sagrada Liturgia e Instrumentos de Comunicação Social* (MAYER, 1971, p. 185-211) – continuou combatendo o comunismo e as transformações litúrgicas conduzindo com o seu exemplo todos os que não se conformaram com o que foi modificado na Igreja.

ja. Paralelamente, a base de Campos sediava os trabalhos literários de Plínio Oliveira.

É muito importante entendermos que a atuação da TFP foi extremamente influente na sociedade brasileira e que ela conseguiu permear os espaços religiosos, alcançando lugares também na esfera da educação e da política. Membros da família Orleans e Bragança eram participantes ativos da instituição, notadamente monárquica. Em seu auge, a TFP chegou a ter representações em mais de vinte e seis países.¹⁶ Uma importante contribuição para as críticas Tradicionalistas contra as mudanças do Concílio foi produzida por um dos fundadores da TFP, Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira, em um documento: “*Considerações sobre o ‘Ordo Missae’ de Paulo VI*”, de 1970.¹⁷ Nessa obra o autor discorria longamente sobre os ditos *erros* presentes na missa nova, aproveitando para supor a possibilidade da existência de um papa herético. O material abasteceu – e ainda abastece – o arcabouço das críticas sobre a missa em língua vernácula além da reforma litúrgica em especial.

Consideremos que, desde as primeiras aproximações iniciadas em 1936, passando pela crise do “grupo do Plínio”, da produção de discursos anticomunistas, da criação do mensário *Catolicismo* e da luta contra o catolicismo conciliar tenha construído uma sólida ligação entre Plínio e Castro Mayer, quando chegaram os primeiros choques no fim dos anos de 1970, e definitivamente nos idos de 1981.

¹⁶ Segundo nota de Gizele Zanotto, “Foram fundadas TFP ou entidades coirmãs, que ainda existem ou já findaram suas atividades institucionais, nos seguintes países: África do Sul, Alemanha, Argentina, Austrália, Áustria, Bélgica, Bolívia, Canadá, Chile, Colômbia, Costa Rica, Equador, Espanha, EUA, Filipinas, França, Índia, Itália, Lituânia, Nova Zelândia, Paraguai, Peru, Polônia, Portugal, Reino Unido (Inglaterra e Irlanda), Uruguai e Venezuela. (ZANOTTO, 2022, p. 19, nota).

¹⁷ Essa obra teve uma curta publicação, ainda que incompleta no Brasil, em 1970, produzida pelo próprio autor, mas nunca havia sido lançada em seu todo, segundo explica o editor da nova edição brasileira. Esta se deu em dois livros separados (SILVEIRA, 2022; 2023), baseados em edições estrangeiras.

Desgastes e separações

Segundo uma notícia divulgada na edição de 11 de agosto de 1979 do jornal *O Estado de São Paulo* (1979, p. 09), os pais dos alunos do colégio *Saint Benoit*, na França, mantido pela TFP, teriam feito um dossiê contra a sociedade. Em março daquele ano, segundo a reportagem, os pais teriam reivindicado o afastamento da TFP do comando da instituição, o que não ocorreu, e a maioria dos jovens foram retirados da escola, calhando em seu fechamento. Esse ocorrido e o teor das reclamações dos pais daria a nota das críticas mais comuns à TFP e seu presidente: o suposto messianismo de Plínio Corrêa de Oliveira e a transformação da instituição numa seita.

Segundo Zanotto (2022), a TFP, ao longo de sua trajetória, utilizava-se de uma imagem pública, mas ocultava uma face muito particular no seu interior, o que apenas seria demonstrado com o desligamento de certos membros, que trouxeram a público uma série de rituais e liturgias bastante heterodoxas para o que poderia ser considerado catolicismo.

Em 1982, Dom Antonio, já fora do governo episcopal de Campos e líder do movimento Tradicionalista *União Sacerdotal São João Maria Vianney*, envia uma missiva a Plínio Oliveira, iniciando assim o afastamento de ambos:

Caríssimo Plínio, Laudetur Iesus Christus!

Li boa parte do xerox da conversa do José Raimundo com o Padre de Econe e a gente da África do Sul. Sobre o assunto, recordo que jamais lhe oculteí minhas reservas, especialmente quando dei minha colaboração para a resposta do Rapport,¹⁸ mas também em outras ocasiões. A respeito de sua pessoa, disse clara-

¹⁸ A menção a um “rapport” (relatório, em francês) refere-se ao dossiê produzido pelos pais da escola Saint Benoit.

mente que acho que não se lhe deve o “status” de profeta, no sentido próprio da palavra, envolvendo um carisma especial, além das qualidades de que o indivíduo é possuidor, mesmo que sejam singulares. Vejo que na TFP o pensamento e a ação se pautam por outro conceito. Também não escondi que encontro na TFP uma atmosfera generalizada desfavorável ao clero. Que outros o tenham percebido também, não admira (...)

Quanto ao meu testemunho favorável à TFP, que dei várias vezes, entendi sempre que sua ortodoxia nas suas atividades anticomunistas, anti-socialistas, enfim no campo econômico social. Não atingia o regime e a formação interna da TFP, aos quais sou estranho (...) (ANÔNIMO, S/D, p. 03)¹⁹

O clima amigável da missiva já apontava a discordância principal de Dom Antonio com Plínio Oliveira: a incompatibilidade de uma instituição laica se apropriar dos bens simbólicos pertencentes unicamente à hierarquia católica.

Dois anos depois dessa comunicação, uma carta ainda mais contundente encerraria a parceria de mais de quarenta anos entre Dom Antonio e Plínio Oliveira. Essa carta, presente em um conjunto de fontes anônimo e sem data (ANÔNIMO, S/D)²⁰ que também pode ser lida no site Tradicionalista *Fratres in Unum*,²¹ faz acusações

¹⁹ Essa referência se trata de um conjunto de documentos facsimilares “TFP: Documentos Para Conhecer a Sua Verdadeira Face”, que foram produzidos em Campos dos Goytacazes depois do rompimento entre Dom Mayer e Plínio Oliveira. A autoria e a data não estão disponíveis; o documento é composto por trechos de cartas de Dom Mayer e de respostas de Plínio Oliveira, além de panfletos contra a TFP e comunicações internas da CNBB. Todo o material é um libelo contra a TFP e a favor da ortodoxia católica representada por Dom Antonio de Castro Mayer.

²⁰ Segundo Vinícius Mérida, em seu canal, esse conjunto de documentos diversos foi distribuído em 1988 nas paróquias de Campos pelo clero da União S. J. Vianney, num claro combate à TFP.

²¹ No site do “*Fratres in Unum*”, há uma menção dessa carta sendo publicada no jornal cam-

sérias à TFP e indica os caminhos para a interpretação do ocorrido. Dada a importância do documento, decidimos apresentá-lo na íntegra:

Prezado X,

Eu lhe devo uma resposta à sua dolorosa carta de 24 de setembro que, como o carimbo do correio indica, você me enviou em 25 de setembro.

Neste caso eu apenas posso dar-lhe um único conselho: reze, reze muito, acima de tudo o Rosário ou ao menos o Terço, pedindo à Virgem Mãe, Mediadora de todas as graças, que ilumine seu filho e faça-o ver que a TFP é uma seita herética porque, de fato, embora não digam ou escrevam, a TFP vive e se comporta de acordo com um princípio que fundamentalmente mina a verdade da cristandade, isto é, da Igreja Católica. (...)

São Pio X escreveu que a Igreja é, em sua própria natureza, uma sociedade desigual, significando que ela compreende duas ordens de pessoas: pastores e rebanho, aqueles que pertencem aos vários níveis da hierarquia e a multidão dos fiéis. **Essas duas ordens são tão completamente distintas que apenas a hierarquia tem o direito e a autoridade de guiar e governar os membros para os fins da Igreja, enquanto o dever dos fiéis é aquele de permitir a si mesmos serem governados e a obedientemente seguir o caminho dado pela classe governante.** (Encíclica “Vehementer”, 11 de fevereiro de 1906.) Toda a história da Igreja, como pode ser vista no Novo Testamento, atesta essa verdade como um dogma fundamental da constituição da Igreja. Foi apenas aos Apóstolos que Jesus disse: “Ide e ensinai todas as nações”. Também os Atos dos Apóstolos nos mos-

pista *Folha da Manhã* em 1991 e no periódico francês *Le Sel de la Terre*, nº 28 de 1999. Cf. <https://fratresinunum.com/2008/10/13/carta-de-dom-antonio-de-castro-mayer-sobre-a-tfp/> Site visitado em 23 de junho de 2024.

tram a vida da Igreja nos tempos após Jesus Cristo. Por causa disso, é uma herética subversão habitualmente seguir a um leigo — portanto, um não-membro da Hierarquia — como porta-voz da ortodoxia. Assim, eles não olham para o que a Igreja diz, o que os bispos dizem, mas para o que esse ou aquele diz... E não se termina aí: essa atitude — mesmo se não declarada abertamente — de fato posiciona o “líder” como o árbitro da ortodoxia, e é acompanhada por um súbita, mas verdadeira desconfiança da hierarquia e do clero em geral.

Existe um visceral anti-clericalismo [sic.] **na TFP: tudo que vem do clero é preconceituosamente recebido. Basicamente, mantém-se que todos os padres são ignorantes, poucos zelosos ou interessados e tais outras qualidades.** Bem, então, tendo em mente a constituição divina da Igreja que foi instituída por Jesus Cristo, o anti-clericalismo [sic] habitual da TFP, latente, faz dela uma seita herética, e, portanto, como disse, animada por um princípio contrário ao dogma estabelecido por Jesus Cristo na constituição de Sua Igreja.

Todavia, a TFP teve um início saudável. Existiu uma certa evolução no apostolado feito pelo jornal quinzenal da Congregação Mariana de Santa Cecília intitulado O Legionário.

Como um movimento sério e bem-intencionado, procurava reforçar a formação intelectual e religiosa dos membros da Congregação e, consequentemente, dos leitores quinzenais. Era influente por todo o Brasil. Essa foi a era de [sua] obediência aos Monsenhores Duarte e Leme. Eu acompanhei e aprovei seu apostolado, também quando começou a perder-se no espírito anticlerical, que iniciou por consolidar suas posições e então revertê-las, colocando o clero em reboque atrás de um leigo carismático com o monopólio da ortodoxia. Talvez eu dei-lhes apoio além de um ponto lícito. Eu o retirei apenas quando se

tornou claro que minhas advertências não estavam sendo levadas em consideração. Elas se tornaram inúteis.

É certo observar que os enganos de certos membros da hierarquia... explicam o escândalo dos “TFPistas”, mas isso não justifica as posições que vieram a tomar. Ainda menos as de seu líder, Plínio.

Neste caso, como disse no início desta carta, o remédio é rezar. Primeiro, porque sem oração nada é obtido: “Pedi”, diz Nosso Senhor, “e recebereis”. É necessário rezar, porque o fervor carismático produz um certo fanatismo: indivíduos se tornam incapazes de ver a realidade objetiva, de perceber até mesmo erros fundamentais, por causa dessa **inversão de seguir um leigo em vez dos legítimos Pastores da Santa Igreja**.

Ainda mais quando, como observei, membros da hierarquia infelizmente e frequentemente expressam palavras e tomam posições que qualquer católico pode ver como dissonante da doutrina e do governo da Igreja de todos os tempos...

Eu peço a Nosso Senhor que ele lhe dê, e a toda sua família, um santo e feliz Natal e muitos anos plenos da graça de Deus.

Peço que reze por mim, servo em Cristo Jesus.

Antônio de Castro Mayer, Bispo Emérito de Campos. (ANÔNIMO: S/D, p. 4-5, grifos nossos)

As investidas de Dom Castro Mayer não se encerrarão nessa missiva. Muito material escrito pelo bispo emérito foi publicado pelos jornais da cidade de Campos por bastante tempo. Mesmo quando os escritos não são do punho de Dom Mayer, os jornais da cidade reproduzem o material, como é o caso da edição do dia 14 de março de 1985, onde publicou-se a “Declaração ‘Ablas’” (ANÔNIMO, S/D, p. 26), com a denúncia de parte dos membros da TFP sobre a “*Sempreviva*”, uma espécie de célula interna da TFP que promovia a

subjugação de seus membros ao “*Dominus Plinius*”, título de Plínio Oliveira nesse círculo.

Não nos deteremos aqui nas minúcias do círculo interno da TFP, apenas queremos apontar que os rituais nela performados nada se assemelhariam aos ideais perseguidos pelos integristas católicos dos anos de 1920 ou dos Tradicionalistas buscadores de uma ortodoxia exterior aos documentos conciliares. Zanotto apresenta o que se assemelharia a ritualística pliniana na *Sempreviva*:

Entre as orações recitadas pelos membros encontramos paródias da Ave-Maria, do Memorare, jaculatórias e ladainhas em honra tanto a Plínio quanto a sua mãe. Os membros recebiam a bênção de Plínio, confessavam-se diretamente a ele – que também discriminava as penitências –, suplicavam-lhe graças e, em casos mais extremos, consagravam-se como filhos de Dona Lucília ante seu túmulo e com a aprovação de seu filho. (ZANOTTO, 2022, p. 298)

Desorganização dos campos em conflito

Aqui retomaremos o conceito de campo apresentado anteriormente, analisando os motivos que levaram Dom Antonio de Castro Mayer à ruptura definitiva com Plínio Corrêa de Oliveira, depois de décadas de parceria e companheirismo.

O que podemos afirmar é que, ainda que as fronteiras dos campos sejam bastante fluidas, como já apontamos, haverá sempre limites para a autodefinição própria de cada campo. As estruturas sólidas que compõem o núcleo do campo religioso católico nunca poderão negociar seus pressupostos essenciais sem perder a sua razão de existir. Quando essa luta ocorre no interior do campo, ela será dotada de códigos e linguagem propriamente inteligíveis para os seus pares,

o que significa, em determinadas configurações, uma mudança de polos e a redistribuição de capital.

Mas, como afirmamos anteriormente, a composição do catolicismo integrista do início do século XX, compartilhado por Dom Mayer e Plínio Oliveira no início de suas biografias não seria o resultado de um único campo católico, mas dois: o religioso e o intelectual. Esses dois campos prosseguiram sintonizados numa mesma frequência tanto no período pré-conciliar como no pós-concílio, reivindicando a integridade da religião católica, a sociedade catolicizada e hierarquicamente organizada. Ocorre que, com a postura adotada por Plínio Correia quanto a supostos dons proféticos, houve uma quebra irreparável nos acordos mais sagrados do campo religioso e que define a Igreja pré-conciliar: a autoridade do clero sobre os leigos em assuntos da hierarquia eclesiástica.

É interessante lembrarmos que foi apenas a partir do Concílio que os problemas referentes ao papel do leigo ficaram mais em evidência nas discussões conservadoras. A *participação ativa* dos leigos, sugerida nos documentos conciliares, não seria aceita pelo clero conservador. É ainda mais curioso que tenha sido logo um dos fundadores da TFP, Arnaldo V. Xavier da Silveira (2023), o produtor do tratado onde essa diferença “natural” da hierarquia ordenada é colocada em evidência e posta como elemento essencial para o verdadeiro catolicismo.

Nos anos de 1940, Plínio Oliveira foi posto no ostracismo por suas críticas à Ação Católica e ao “modernismo” dentro da Igreja, mas seu papel na *intelligentsia* do campo intelectual católico não foi questionada. Mas suas investidas contra o recinto exclusivo da hierarquia dos sacerdotes não poderia ser tolerado pelo campo religioso. As palavras grifadas por nós na última carta de Dom Mayer apontam exatamente para essa questão: os leigos devem obedecer à

hierarquia, só assim se pode ser verdadeiramente católico, caso contrário, caem e heresia. A TFP, até o encerramento de suas ações e o nascimento de outros organismos, seus descendentes, conviverá com a pecha pública de ser uma “seita” personalista do seu fundador. Nem mesmo os laços nascidos das afinidades eletivas poderiam suportar tal pressão.

É curioso lembrar que, no momento da ruptura, Dom Antonio de Castro Mayer estava no centro de uma contenda em sua própria diocese. Quando de sua aposentadoria, em 1981, a chegada de um novo bispo, Dom Carlos Alberto Navarro trouxe consigo a *missa nova*, rezada em português, até então evitada por Dom Mayer. A mudança no rito da missa repartiu a sociedade católica de Campos dos Goytacazes, acarretando um racha entre os padres que se recusavam a celebrar a missa nova e eram fiéis a Dom Mayer – os “Tradicionalistas” – e os que aceitaram seguir o novo missal do papa Paulo VI – os “Modernistas”. Todas as saídas trouxeram rugas internas na Igreja de Campos, onde duas Igrejas coexistiam e que, apenas em 2002 retornariam ao convívio sob o pálio romano.

Mas, mesmo que Dom Mayer tenha se rebelado contra o modelo litúrgico do Concílio, aliando-se a Dom Marcel Lefebvre e liderando uma cruzada que levou à sua excomunhão, em 1988, seu lugar no campo católico ainda estava preservado, mesmo que, a partir de então, ele ocupasse agora o polo *herético*, com a parcela mínima de capital religioso frente à Igreja do Concílio. Para Plínio Correia de Oliveira só restou a seita.

Referências

- ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995. 470 p.
- ABREU, Alzira A. de; BELOCH, Israel et al. *Dicionário Histórico-Bio-gráfico Brasileiro - Vol. 1*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas /CPDOC, 2001a. 1262 p.
- ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a Política Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1979. 268 p.
- ANTOINE, Charles. *O Integrisimo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. 120 p.
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Brasília: Martins Fontes/UNB, 1982. 557 p.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de Interpretação a partir do povo - Terceira época - 1930-1964*. Rio de Janeiro, Petrópolis: 2008. 686 p.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II - 1959-1965*. São Paulo: Paulinas, 2005. 616 p.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. Campinas: Papirus, 2017. 224 p.
- BOURDIEU, P. *A Economia das Trocas Simbólicas*. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. 361 p.
- CALDEIRA, Rodrigo Coppe. *Os Baluartes da Tradição: o conservadorismo católico brasileiro no Concílio Vaticano II*. Curitiba: CRV, 2011. 335 p.
- CNBB. *Plano de Emergência Para a Igreja do Brasil (1963)*. Cadernos da CNBB nº 1. São Paulo: Paulinas. 2004a.
- CNBB. *Plano Pastoral de Conjunto - 1966-1970*. Brasília: Edições CNBB, 2004b.
- DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral*. São Paulo: Paulinas / Loyola, 2007. 1467 p.
- HEYWOOD, Andrew. *Ideologias Políticas: do liberalismo ao fascismo*. São Paulo: Ática, 2010. 256 p.
- LIMA, Janilson Rodrigues. *A Liga Eleitoral Católica: liga supraparti-*

dária ou partido católico? Brasília: *Anais do XXIX Simpósio Nacional de História*. Disponível em: https://www.snh2017.anpuh.org/resources/anais/54/1488335650_ARQUIVO_ARTIGO_ANPUH_ALigaEleitoralCatolicaeaeleicoesde1933noCeara.pdf Visitado em 10/05/2024.

LÖWY, M. *A Jaula de Aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. São Paulo: Boitempo, 2014. 138 p.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*. 3ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. 327 p. Col. *História da Igreja: de Lutero a nossos dias*, vol. 3.

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX: Plínio Corrêa de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2005. 394 p.

_____. *O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita*. São Paulo: Ambientes e Costumes, 2013. 527 p.

MAYER, Antonio de Castro. *Por Um Catolicismo Autêntico*. Rio de Janeiro: Vera Cruz, 1971. 401 p.

MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. SP: Companhia das Letras, 2009. 213 p.

MÉRIDA, Vinícius Couzzi. *O Concílio Vaticano II, Dom Antônio de Castro Mayer e a Diocese de Campos: resistência e cisma*. Dissertação (Mestrado Profissional) – Programa de Mestrado Profissional em Ciências da Religião, Universidade Unida, Vitória, ES, 2016.

ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. Col. Grandes Cientistas Sociais, vol. 39.

PARSONS, Talcott. *A Estrutura da Ação Social*. Petrópolis: Vozes, 2010. 591 p. Coleção Sociologia. Vol. 1, 2 V.

PEREIRA, Marco Antônio Machado Lima. *A Revista A Ordem e o “Flagelo Comunista”: na fronteira entre as esferas política, intelectual e religiosa*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, Vol. 35, nº 69, p. 279-300. 2015.

SANTA SÉ. *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. 853 p.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo

Horizonte: Fino Traço, 2015. 520 p.

SILVEIRA, Arnaldo Vidigal Xavier da. *A Hipótese Teológica de um Papa Herege*. 2 ed. Brasília: Veritatis Esplendor, 2022. 216 p.

_____. *Missa Nova de Paulo VI o Que Pensar*. 2 ed. Brasília: Veritatis Esplendor, 2023. 326 p.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O Processo de Reforma e Reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007. 587 p.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 335 p.

VATICANO. *Vaticano II: mensagens, discursos, documentos*. São Paulo: Paulinas, 2007. 853 p.

WHITE, David Allen. *The Mouth of the Lion: Bishop Antonio de Castro Mayer & the last catholic diocese*. Kansas City: Angelus Press, 1998. 275 p.

ZANOTTO, Gizele – “*Paz de Cristo, no reino de Cristo’ ideal teológico-político da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP)*”, 2013.

_____. *TFP - Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo, RS: Méritos, 2022.

VIII

O fundamentalismo cristão de
Plínio Corrêa de Oliveira:

*desigualdade e neomedievalismo na obra
Nobreza e elites tradicionais análogas...*

CLÍNIO DE OLIVEIRA AMARAL¹
JOÃO GUILHERME LISBÔA RANGEL²

Neste capítulo, analisaremos o livro *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocuções de Pio XII ao Patriciado e à Nobreza Romana*³ de Plínio de Oliveira, cuja primeira edição é de 1993, a fim de evidenciar a forma como esse autor temporaliza a idade média⁴ ao mesmo tempo em que naturaliza a desigualdade social como um aspecto inerente às sociedades. Para tanto, dividimos o capítulo em três partes, inicialmente, faremos um breve histórico do fundamentalismo cristão, sustentando também o uso desse conceito para ana-

¹ Professor associado do departamento de história da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). E-mail: cliniodeamaral@yahoo.com.br.

² Doutor em História pela UFRRJ e professor da rede Municipal de Maricá (SEMED). E-mail: jglhistoria@hotmail.com.

³ Doravante, abreviadamente, citado como *Nobreza e elites*.

⁴ Neste capítulo, optamos por grafar idade média, bem como todos os nomes dos períodos da história com letra minúscula para sublinhar a nossa crítica à centralidade da temporalização europeia. Além disso, concordamos com Nadia Altschul (2020) no que diz respeito ao conceito de temporalização, o qual será apresentado no item 4 deste capítulo.

lisar determinados setores da Igreja Católica. Em seguida, apresentaremos a forma como o fundador do movimento Tradição Família e Propriedade (TFP) recria a idade média à sua maneira para defender a tese de que a sociedade é e deve ser desigual. Por fim, para compreendermos esse uso do passado medieval e a defesa do princípio da desigualdade como um elemento ordenador da sociedade, utilizaremos a teoria do neomedievalismo, uma vez que ela se apresenta como uma ferramenta para o entendimento do motivo pelo qual o conservadorismo católico brasileiro constantemente reelabora esse período como uma espécie de mito fundador da sociedade contemporânea, inclusive, da própria sociedade brasileira.

O fundamentalismo religioso cristão

O foco deste trabalho não é o de apresentar uma discussão densa sobre o conceito de fundamentalismo⁵. Sublinhamos apenas algumas características comuns aos fundamentalismos⁶, ao mesmo tempo em que defenderemos o uso desse conceito para o catolicismo. Embora tenha sofrido uma amplificação do seu uso nas últimas décadas, concordamos com Chevitaress e De Maria (2021) que o conceito deva ser compreendido e analisado, considerando um processo histórico. Assim, os autores propõem pensá-lo por intermédio das relações entre a diacronia e a sincronia. Em relação à diacronia,

⁵ Sobre os debates acerca do termo fundamentalismo, bem como uma série de questões sobre as suas transformações ao longo dos séculos XX e XXI, veja o recente trabalho de Amaral, Bertarelli e Lira (2023).

⁶ Embora tenhamos clareza das diferenças entre o fundamentalismo católico e protestante, defendemos a existência de elementos em comum entre eles, sobretudo, no que diz respeito à antimodernidade, por isso, escolhemos o termo “fundamentalismo cristão”. Para mais informações sobre as diferentes formas de interpretar o texto bíblico nos contextos do catolicismo e do protestantismo, referenciamos o trabalho de Karl Keatin (1988), especialmente, o capítulo 9.

salientam que o conceito de “fundamentalismo religioso cristão” ocorre em uma longa duração e se entrelaça a outro conceito, o de Ocidente. Esse último é constituído por princípios e por paradigmas que passam por aspectos da cultura helenístico-mediterrânica, passando pela ética e pela moralidade judaico-cristã, até chegar às grandes navegações do século XV e às sistematizações do iluminismo no século XVIII, as quais incluíram novos paradigmas capazes de tencionar o conceito de Ocidente por meio da antítese entre o antigo e o novo.

O próprio Ocidente, como constructo acima referido, trazia elementos conflitantes entre si. Para De Maria e Chevitarese (2021), existiram três novos pensamentos que foram capazes de desestabilizar crenças estabelecidas pelo cristianismo na Europa, gerando antagonismos ideológicos. Primeiramente, a ruptura do pressuposto bíblico da criação, ancorado no livro do Gêneses; isso ocorreu em função das descobertas de novas terras e pelo desenvolvimento da arqueologia que trouxe para o debate acadêmico a existência dos fósseis, capazes de questionar a cronologia da criação estabelecida pelo texto bíblico. Posteriormente, a epistemologia, pautada em critérios científicos, que se tornou o fio condutor das pesquisas científicas, impactando, inclusive, o campo teológico com o hipercriticismo alemão nos séculos XVIII e XIX. Como resultado, ocorreu uma reavaliação da forma como as Escrituras eram compreendidas, assim como os milagres que, a partir de então, deveriam ser expurgados da *Bíblia*. Por último, verificou-se um ataque aos princípios teológicos em função da proliferação dos ideais liberais, anarquistas e socialistas. Além disso, esses axiomas também foram alvos de críticas provenientes do campo científico por meio do darwinismo. Embora tenhamos esse contexto conflituoso, a modernidade do século XIX não negava a relação simbiótica entre Europa e a religião cristã. Sendo assim, em-

bora apresentasse críticas duríssimas ao cristianismo, inclusive, por meio da produção de movimentos antagônicos a ele, ele permaneceu como traço constitutivo do Ocidente, bem como do conceito de civilização europeia.

No quadro do esgotamento do imperialismo europeu e da eclosão da Primeira Guerra, no início do XX, muitos cristãos, sobretudo estadunidenses, passaram a interpretar o mundo como se estivesse em desordem, portanto, sem Deus. Contudo, não criticavam a agência predatória da civilização europeia; o alvo era o darwinismo que fora alçado à condição de grande algoz responsável por todos os males. Ele era descrito como aquele que nega a existência de um Deus pessoal e revelador, rompe com a moralidade, promove guerras e destrói a democracia (De Maria; Chevitarese, 2021). Ao longo do século XX, os fundamentalistas organizaram-se de modo a estabelecer uma oposição sistemática ao darwinismo e, simultaneamente, reafirmaram a criação como a base de toda crença cristã e, por conseguinte, do ordenamento social.

Sob a ótica da sincronia, entre 1860 e 1920, cinco acontecimentos, vistos como parte de um mesmo processo, o de reação à modernidade, devem ser mencionados; são eles: a) as encíclicas papais (1864, 1891, 1893 e 1907); b) a Conferência de Niágara; c) a Assembleia Presbiteriana de 1910; d) publicação dos livros *The Fundamentals* (Dixon; Meyer; Torrey, 1910-1915) e; e) a ascensão do Movimento Pentecostal (De Maria; Chevitarese, 2021). *Grosso modo*, esses eventos tiveram em comum a antimodernidade⁷. Do ponto de vista teológico, esses movimentos criticavam o método histórico-crítico para interpretar o texto bíblico. Segundo César Carvalho e Céfora Carvalho (2022), o fundamentalismo (principalmente entre

⁷ Como afirma Karen Armstrong (2009, p.9) em seu clássico livro *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*.

os protestantes) parte do literalismo bíblico e adota, no máximo, o método histórico-gramatical introduzido por Calvino, mas considerado pelos fundamentalistas contemporâneos, de forma equivocada, como a metodologia usada por Jesus para interpretar o Antigo Testamento.

Do ponto de vista dos fundamentalistas, existiam bases absolutas de fé, portanto, ininterpretáveis, as quais seriam imunes à ciência e à relativização. Nesse sentido, é possível estabelecer uma intersecção entre o discurso fundamentalista protestante e o discurso católico no final do XIX, como o presente na *Syllabus Errorum*, promulgado em 8 de dezembro de 1864, pelo Papa Pio IX. No âmbito da política, por exemplo, ambos os lados atacaram o liberalismo. Embora Martin Dreher (2008) mencione o campo protestante, destacamos alguns pontos-chave do discurso fundamentalista em sua gestação, que, em maior ou menor grau, foram adotados por católicos também.

[...] a inspiração verbal, literal, da Bíblia; a afirmação da verdadeira divindade e do nascimento virginal de Jesus, seu sacrifício expiatório vicário, através do seu sangue derramado, e de sua ressurreição corporal; a segunda vinda de Cristo à terra, na época vista como iminente com sinais apocalípticos ou com o retorno para um reino milenar, intermediário; negativa da aceitação dos resultados da ciência moderna, quando não correspondiam ao que designavam de ‘fé bíblica’; a exclusão do *status* de verdadeiro cristão de todos aqueles que não aceitavam esse fundamentalismo (Dreher, 2008, p. 453).

Podemos ainda considerar que o fundamentalismo cristão, desde o seu nascimento, traz uma oposição veemente, seguida de uma reação, a quaisquer mudanças na religião determinadas pela

modernidade. Os fundamentalistas, inclusive Plínio de Oliveira, argumentaram que “a verdadeira religião” estava ameaçada pelos chamados princípios da modernidade, por exemplo, o historicismo e o relativismo, os quais, juntos, representavam uma ameaça às autoridades constituídas, nomeadamente, aos poderes institucionais da Igreja. De acordo com esta lógica, a secularização é vista como um mal que deve ser combatido e, portanto, o mundo ocidental deve ser recristianizado. Ao mesmo tempo, notamos que, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX, o fundamentalismo cristão envolveu-se com a política, o caso da TFP é bastante paradigmático, para esse pensamento, a política deveria ser de base cristã. Podemos compreender o alicerce discursivo proposto por esses grupos, como, por exemplo, de que nas escolas públicas, o ensino deve seguir a *Bíblia* e não a ciência. Trata-se, no limite, de uma subordinação da ciência à teologia que se materializa no campo da política por meio de um postulado segundo o qual a verdade religiosa é a premissa da ação política.

No pensamento fundamentalista religioso cristão, observamos que, para diferentes movimentos religiosos e políticos, a idade média aparece como uma referência importante. Esse período histórico é mobilizado como uma referência antimoderna, representa um momento de consolidação do cristianismo na civilização ocidental; a obra de Plínio de Oliveira traz inúmeros exemplos desse tipo de afirmação. A idade média poderia representar uma cultura cristã hegemônica, predominantemente branca e patriarcal. Pelo menos é assim que o medievo tem sido mobilizada pelos grupos conservadores no Brasil, seguindo os postulados estabelecidos pelo fundador da TFP no século XX; para eles, é importante estar ligados à Europa. Desta forma, são defensores do legado escravocrata e do genocídio dos povos originários promovido pela colonização. Tal como de-

monstraremos, Plínio de Oliveira positiva o legado desigual deixado pela colonização, ao mesmo tempo em que exalta o papel das elites portuguesas no processo de colonização.

Analisando o conservadorismo católico brasileiro contemporâneo, notamos uma grande influência do Ultramontanismo, pautado em uma recusa à modernidade acompanhada da uma defesa de uma relação mais estreita entre Estado e Igreja. Seguindo os passos do movimento católico do século XIX, os intelectuais católicos ressaltaram a relevância da idade média, uma vez que, para eles, trata-se do “auge” cultural vivido pelo Ocidente. Nesse medievo inventado e hiperbolizado, a sociedade teria vivido um momento de proeminência política, cultural e social dirigido pela Igreja. A sociedade ocidental teria experimentado seus avanços mais significativos, inclusive, na ciência cujo berço estaria na idade média por intermédio da Igreja Romana. Assim, a modernidade e seus valores aparecem como inimigos não apenas da Igreja Católica, mas da própria sociedade (Borges; Lima e Viconi, 2020).

Concordamos com André Altoé (2018, p. 117) quando afirma que o arcabouço teórico e doutrinário da TFP é a chave para o entendimento da ideologia conservadora e reacionária de grupos fundamentalistas católicos por meio da idealização da idade média. Segundo esse autor, há aspectos no pensamento de Plínio de Oliveira que devem ser destacados. Ao analisar a obra *Revolução e Contra-Revolução* publicada em abril de 1959 no jornal *Catolicismo*, demonstra um fenômeno secular, denominado por Plínio de Oliveira de revolução, que ocorre, desde o século XVI, e é responsável por deteriorar os fundamentos da civilização cristã. Assim, o humanismo, o renascimento e a reforma protestante constituem a primeira revolução. Já a revolução francesa seria a segunda, sendo seguida, por uma terceira que seria o advento do socialismo/comunismo. A

idade média surge como uma antítese ao conceito de revolução, por essa razão, compreendemos o grande apreço que o fundador da TFP tem pelo medievo. Além disso, os valores igualitários oriundos da revolução francesa seriam uma perversão da ordem sacramental da sociedade medieval (Altoé, 2018, p. 118).

Ao se opor à revolução francesa, Plínio de Oliveira coloca-se ao lado do ultramontanismo católico.

Como a partir do século XVIII, parte expressiva do clero francês aderira à ideologia liberal veiculada pelos enciclopedistas, o grupo fiel à Santa Sé passou a ser chamado de ultramontano. O grupo alinhava-se ao Pontífice Romano, que residia, a partir da ótica francesa, além dos Alpes, ou seja, ultramontes (Altoé, 2018, p. 120).

O fundador da TFP, em *Nobreza e elites*, baseando-se em sua publicação de 1959, afirmou que toda a revolução visou a destruir a ordem legítima das coisas, isto é, a própria cristandade medieval. Para ele, há uma ordem natural da sociedade e, desde o século XVI, estaria sob a ameaça. A volta à idade média passa a ser vista como um antídoto aos males da sociedade, sobretudo, à desestabilização de uma estrutura social dada como natural e imutável por Plínio de Oliveira.

Gizele Zanotto (2020) também sublinha o aspecto contrarrevolucionário da TFP em 1960. Para a autora, a publicação de *Revolução e Contra-Revolução* teria sido um marco para a criação da TFP. Somente a contrarrevolução poderia reorganizar a sociedade e trazer a Igreja ao caminho “correto”, isto é, o percurso anti-igualitário, antiliberal e hierárquico da sociedade (Zanotto, 2020, p. 21). Simultaneamente ao processo de identificação dos inimigos da Igreja, notamos que a TFP foi hábil em estabelecer o seu reconhecimento

junto à sociedade através da incorporação de símbolos “medievais”, os quais identificavam os seus membros de forma explícita para o público geral. Sendo assim, “os estandartes rubros com o leão dourado (1965) e as capas vermelhas que identificavam os membros da TFP (1969) passaram a figurar com destaque durante as campanhas da entidade” (Zanotto, 2020, p. 24).

Ressaltamos que Plínio de Oliveira está inserido dentro de um pensamento conservador e fundamentalista, como apontamos acima, que se conecta ao século XIX e, por meio desse século, reinventa a idade média. As diversas correntes do conservadorismo foram guiadas pela atividade episcopal dos papas do século XIX, especialmente Pio IX, Leão XIII e o primeiro papa do século XX, Pio X. A escolha deles não foi arbitrária, mas baseada no fato de que eram consideradas fontes teóricas de crítica à modernidade, amplamente utilizadas por vários grupos religiosos católicos conservadores.

Em 1965, a promulgação do Vaticano II pelo Papa Paulo VI pode ser considerada como o ponto de inflexão, uma vez que os conservadores se opuseram ao que consideravam um verdadeiro ataque às verdades da Igreja. Segundo eles, esses axiomas eram vistos como eternos e imutáveis, pois Jesus delegou a Igreja a Pedro, o Apóstolo. Segundo o conservadorismo católico, as mudanças feitas nesse concílio abalaram fortemente os dogmas. Não foram uma adaptação para que a Igreja se atualizasse para os novos tempos; na verdade, faziam parte de um plano organizado pelos poderes políticos e religiosos para destruir a instituição. Os “inimigos” da Igreja, nomeadamente o modernismo e o liberalismo, eram os mesmos apontados pelos papas quase um século antes (Amaral; Bertarelli; Lira, 2023, p. 192). Como afirmam os autores citados anteriormente, embora não tenha sido o primeiro papa a denunciar o mal chamado de “modernismo”, Pio IX foi um dos papas mais influentes no combate aos no-

vos pensamentos que se espalhavam pela Europa no início do século XIX, como o naturalismo, humanismo e especialmente as ideias que surgiram da revolução francesa. Além disso, descreveu esse evento histórico como o início do mal maior.

Sob o pontificado de Pio IX, a luta contra as ideias do iluminismo tornou-se mais forte. Dois documentos importantes foram escritos naquela época. Trata-se da encíclica *Quanta Cura* e a outra denominada *Syllabus Errorum*, nas quais foram apontados e combatidos os “erros do modernismo”: o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo absoluto e moderado, o indiferentismo e outro suposto erro da Igreja e da sociedade civil (Amaral; Bertarelli; Lira, 2023, p. 192-193). Tais pensamentos e assertivas estão arraigados no que poderíamos chamar de *ultramontanismo*, que, segundo Gayer (1998, p.1203), se consolidou no século XIX como uma ideologia cuja preocupação era a defesa das prerrogativas romanas, isto é, do papa na Santa Sé, mediante uma eclesiologia piramidal assentada em um catolicismo identitário e supranacional. Em outras palavras, tratava-se de uma ofensiva contra o Estado e a modernidade em favor da cristandade católica. Os ideais ultramontanos estarão presentes em momentos fundamentais da Igreja Romana no século XIX, como na ocasião do Concílio Vaticano I (1870) ou nas bulas *Rerum Novarum* (1891) e *Providentissimus Deus* (1893) assinadas pelo papa Leão XIII e figuram, de igual forma, no pensamento de Plínio de Oliveira (Caldeira, 2005). Assim, é neste “caldo” específico do ultramontanismo e reacionarismo católico, mas também na forma mais abrangente do fundamentalismo religioso cristão, que o fundador da TFP está inserido. O reflexo disso permeou toda sua atuação, bem como a maneira que elementos, como a idade média, apareceram em suas obras (Rangel, 2021). Nos próximos itens, como fora mencionado, analisaremos especificamente o último livro escrito por Plínio

de Oliveira demonstrando sua intransigente defesa da desigualdade na sociedade, bem como na forma como temporaliza a idade média.

A desigualdade positivada

Em *Nobreza e elites* Plínio de Oliveira, além de voltar a temas caros à sua obra como o papel contrarrevolucionário da Igreja, sistematizou a sua visão de sociedade. Logo nas primeiras páginas, sublinhou isso de forma veemente. “*Opção preferencial pelos nobres*: a expressão quiçá possa surpreender à primeira vista aos que se familiarizaram com a fórmula cara a João Paulo II, ‘*opção preferencial pelos pobres*’. Porém, é exactamente uma *opção preferencial pelos nobres* que anima este livro” (Oliveira, 1993, p. 21). Por intermédio da citação, notamos a premissa estruturante do livro.

Um outro aspecto relevante desse texto diz respeito ao fundamento da fé que não está, necessariamente, na literalidade bíblica (tal como os fundamentalistas protestantes), mas principalmente, no modelo medieval de sociedade⁸, idealizado por certo, em que a sociedade é corporificada e a desigualdade social positivada no sentido foucaultiano do termo (Foucault, 2013). Portanto, o processo pelo qual determinadas normas ou conhecimentos passam a ser encaradas como verdadeiros, sendo, portanto, institucionalizados na

⁸ Embora não afirme isso de forma explícita, inferimos que ele considera a noção medieval de *autoritas*, entendida como tradição. Todo e qualquer conhecimento/história pautará a sua credibilidade em um elemento de corroboração no texto bíblico ou na tradição doutrinária medieval. Esse tipo de interpretação diminuiu a potência humana, porque é completamente diluída no peso da tradição, *autoritas* (Amaral, 2023: 67). Além disso, confere à sociedade uma visão sacralizada, assim, apesar da noção de *autoritas* dizer respeito ao contexto teológico medieval propriamente dito, acreditamos que Plínio de Oliveira reforça o papel da Igreja, também entendida no sentido medieval como *ecclesia*, como uma instituição capaz de assegurar à sociedade a destreza moral para garantir o seu “correto” desenvolvimento, perpetrando na Terra a vontade de Deus.

própria sociedade. Sendo assim, a ideia de uma sociedade hierarquizada, ordenada segundo uma lógica de privilégios é um pressuposto axiológico.

Ainda no início do livro, chama a atenção para a necessidade de se “desfazer objeções prévias” sobre a nobreza e sobre as elites tradicionais. Para o fundador da TFP, existiria certo “preconceito” no imaginário de inúmeros leitores sobre esses grupos sociais (Oliveira, 1993, p. 25). Sublinhamos que, ao mesmo tempo em que discorre sobre os “preconceitos” existentes sobre esses grupos, temporaliza a sociedade medieval de modo a apresentar o seu aspecto hierárquico. Ao mobilizá-la dessa forma, objetivou sustentar que a sociedade é, *per se*, dividida em classes com “funções, direitos e deveres específicos” (Oliveira, 1993, p. 26). A ideia de uma só sociedade sem classes não passa de uma utopia oriunda de movimentos igualitários desde o século XV e, no período contemporâneo, seria defendida por socialistas, por comunistas e por anarquistas. Notamos uma autorreferência ao seu livro *Revolução e Contra-Revolução*.

Volta ao ponto fulcral de sua publicação de 1959, ou seja, o papel contrarrevolucionário do conservadorismo católico para combater às “revoluções”, para usar os seus próprios termos. Simultaneamente ao papel de contrapeso ao discurso igualitário, seria importante estabelecer uma simetria entre os benefícios conseguidos pelo operariado e as necessidades de obtenção de “benefícios” pelas elites. Ao analisarmos com a devida atenção, percebemos que Plínio de Oliveira estabelece, valendo-se do tema do seu livro, “opção preferencial pelos nobres”, uma falsa simetria para criticar os movimentos sociais em prol das classes subalternas ao mesmo tempo que em que sustenta a função predominante das elites na direção da sociedade.

Em seguida, aborda as “catorze alocuções magistrais (de Pio XII) pronunciadas nas audiências de felicitações pelo Ano Novo,

concedidas ao patriciado e à Nobreza romana, nos anos de 1940 a 1952, e novamente em 1958” (Oliveira, 1993, p. 26). A sua intenção ao fazer isso é a de propor uma contraposição ao lema do pontificado de João Paulo II, isto é, “opção preferencial pelos pobres”. Para Plínio de Oliveira, o que “se faz indispensável é uma opção preferencial pelos nobres, desde que incluídas nesta expressão também outras elites tradicionais expostas ao risco de desaparecimento” (Oliveira, 1993, p. 27).

Ele ainda discorre sobre os diferentes “gêneros de elites”, embora destaque a superioridade da nobreza em relação às demais, não deixa de enumerar a existência de outras, como, por exemplo, a de militares, a de catedráticos, e de diplomatas, ou até mesmo aquelas coligadas ao desenvolvimento econômico de um país, industriais, comerciantes etc., as quais, não necessariamente, são nobiliárquicas ou hereditárias. Todavia, sobre a elite não nobiliárquica, o fundador da TFP diz que a sua relevância reside em seu papel de dirigente da sociedade. Portanto, o elemento estruturante e estrutural está na divisão de classes e no papel das elites como dirigentes em todos os níveis, cultural, econômico e político. Em seu pensamento, não há espaço para nenhuma proposta proveniente do igualitarismo. Na realidade, é o inimigo a ser combatido.

Notamos isso na seguinte pergunta retórica feita por Plínio de Oliveira. “Nobreza, elites: porque é que, neste livro, só se cuida delas? Tal é a objecção que, sem dúvida, ocorrerá a leitores igualitários, com mentalidade *ipso facto* antinobiliárquica” (Oliveira, 1993, p. 30). Em seguida, traz a sua resposta à questão enunciada.

A sociedade hodierna está saturada de preconceitos radicalmente igualitários (...). Assim é, por exemplo, o caso dos clérigos entusiastas da trilogia revolucionária *Liberdade – Igualdade – Fraternidade*, e por

isso mesmo descuidados de que ela era então interpretada num sentido frontalmente oposto à doutrina católica (Oliveira, 1993, p. 30).

Seguindo a sua própria obra e o pensamento conservador católico, o fundador da TFP aponta a revolução francesa como um ponto de inflexão que trouxe, por meio da sua ideologia, um elemento desestabilizador da sociedade. Afinal, o ideal revolucionário desnaturalizou a ideia de uma sociedade estamental ao questionar os privilégios da nobreza. O movimento de 1789 também a dessacralizou, “profanando-a”. Ao mesmo tempo em que cita os ensinamentos de Pio XII acerca dos nobres, Plínio de Oliveira insiste na tese segundo a qual os direitos da nobreza não lhe são intrínsecos, mas têm uma origem transcendente, isto é, o “ensinamento tradicional da Igreja Católica” (Oliveira, 1993, p. 32) o qual, por sua vez, teria sido responsável por sacralizá-la na idade média. A ideia de tradição/*auctoritas* neste tipo de discurso está ligada ao período medieval. Mas há mais um nível discursivo mobilizado pelo fundador da TFP, embora não tenha escrito isso de forma explícita, acreditamos que se valeu da noção medieval de *beata stirps*.

Segundo André Vauchez (1974), embora para a sociedade contemporânea, associar a santidade à hereditariedade seja algo absurdo e inverossímil, na sociedade medieval, todavia, esse tipo de correlação era bastante comum. Havia uma crença segundo a qual a nobreza era, *per se*, dotada de um carisma próprio, cuja natureza sacralizada era legitimada pela sociedade, inclusive, pela Igreja.

Au Moyen Age en effet, le prestige de l'aristocratie ne reposait pas seulement sur le pouvoir politique ou sur la richesse qu'elle détenait, mais sur la considération d'une qualité magique liée au fait de la haute

naissance. Dans la mentalité commune, la noblesse est vue alors comme un ensemble de dons physiques et moraux qui constitue une sorte de charisme⁹ (Vauchez, 1974, p. 398).

Plínio de Oliveira, como um admirador da idade média, provavelmente, conhecia o conceito de *beata stirps*, que foi estudado por André Vauchez na década de 1970. Consideramos importante ressaltar o uso desse conceito de modo a justificar a sua exaltação do papel da nobreza na sociedade. Não se trata de uma coincidência, Plínio de Oliveira, ao descrever a situação da nobreza italiana em 1947, citando a abolição dos seus títulos pela constituição republicana, objetivava ressaltar, para além do aspecto jurídico, o processo de dessacralização vivido por ela. “Desferiu-se assim o último golpe na situação jurídica de uma classe milenar, hoje em plena existência como realidade social” (Oliveira, 1993, p. 40). A constituição teria criado um problema, pois os nobres tinham perdido seus títulos, contudo, sua condição em si, como classe, permaneceu. Em função disso, mais uma vez volta à idade média, como fonte de legitimidade e autoridade. Segundo o seu raciocínio, no período medieval, a nobreza constituía uma classe social com funções determinadas dentro do Estado e, por isso, era detentora de honrarias. Assim, as “revoluções” teriam deteriorado a sua condição social de tal maneira que, mesmo antes de 1789, a distinção entre nobreza e plebe já era consideravelmente menos nítida.

O próprio vocabulário usado é um indício de que a nobreza era uma “vítima” das “revoluções”. O contexto iniciado no século

⁹ De fato, na idade média, o prestígio da aristocracia não residia apenas no poder político ou na riqueza detida por ela, mas sobre a consideração da existência de uma qualidade mágica ligada ao fato de sua condição de nascimento nos meios da elite nobiliárquica. Na mentalidade comum, a nobreza era vista então como portadora de um conjunto de dons físicos e morais que constituíam uma sorte de carisma. (Tradução livre).

XVI foi agravado ao longo da história de tal forma que, no século XIX, as “revoluções igualitárias” teriam acentuado o processo de “mutilações” vivenciado pela nobreza. A constituição italiana de 1947 teria sido apenas o último golpe. Vejamos então em suas próprias palavras. “A adoração do progresso técnico e da igualdade apregoadas pela Revolução de 1789 tendia a criar um clima de ódio, de prevenção, de difamação e sarcasmo contra a nobreza fundada na tradição, e transmitida do modo que a demagogia igualitária mais odeia, isto é, **pelo sangue e pelo berço**” (Oliveira, 1993, p. 40-43, grifos nosso). Portanto, atribui à nobreza uma condição hereditária, portadora de um carisma que lhe seria intrínseco. Mesmo sem citar, mobiliza o conceito medieval de *beata stirps*, o qual, como demonstrou Vauchez (1974), esteve na base do culto dos chamados santos dinásticos. Todavia, na visão do fundador da TFP, a crise da nobreza italiana seria um mero índice de uma crise global, pois afetava todos os países com passado monárquico e aristocrático. Em função disso, as alocações de Pio XII teriam um aspecto universal.

Toda a argumentação trazida por Plínio de Oliveira, até este momento no seu livro, serve como um preâmbulo à apresentação da sua tese fundamental, a de que a desigualdade social é algo natural e positivo para a organização da sociedade. Por essa razão, evoca uma “verdadeira doutrina católica” para legitimar a hierarquização da sociedade. Simultaneamente, faz uma série de críticas ao marxismo, inclusive, cita o *Manifesto*. Para ele, a doutrina católica iria de encontro às teorias igualitárias, uma vez que a doutrina católica defendia a “legitimidade e até a necessidade de justas e proporcionadas desigualdades entre os homens” (Oliveira, 1993, p. 47). Por conseguinte, a luta de classes deveria ser condenada.

Volta às lições de Pio XII para fazer uma distinção entre povo e massa. O primeiro teria uma vida própria, seria dotado de um es-

pírito, ao passo que o segundo, é inerte, não é capaz de mover-se por vontade própria, depende sempre de um elemento extrínseco.

O povo vive da plenitude da vida dos homens que os compõem (...) é uma pessoa cônica das suas próprias responsabilidades e das suas próprias convicções. A massa, pelo contrário, espera o impulso que lhe vem de fora, fácil juguete nas mãos de quem quer que lhe explore os instintos e as impressões, pronta a seguir, sucessivamente, hoje esta, amanhã aquela bandeira (Oliveira, 1993, p. 49-50).

A conceito de povo parece preservar um aspecto individualista, teria uma “integridade” caracterizada pela classe que o compõe. Por outro lado, o conceito de massa teria um caráter coletivo e igualitário, por isso, manipulável. Após fazer essa distinção conceitual, o fundador da TFP, retorna ao texto de Pio XII para sustentar a existência de uma diferença entre uma “verdadeira” e uma “falsa democracia”. Na primeira, além de ser uma expressão da vontade política do povo, entendido como grupo dominante, “verdadeiro povo”, as desigualdades sociais são decorrentes de uma natureza intrínseca à sociedade. Na “falsa democracia”, compreendia como uma corrupção do povo, uma vez que resulta da sua redução à condição de massa. Nesse sentido, embora a massa coloque-se como bastião dos ideais de liberdade e de igualdade, seria, na realidade, “inimiga capital da verdadeira democracia” (Oliveira, 1993, p. 50). Por conseguinte, a “verdadeira” democracia, os “verdadeiros” ideais de liberdade e de igualdade seriam aqueles que emanam do povo, isto é, de um grupo que naturaliza e positiva a desigualdade. Vejamos nas palavras de Pio XII, citadas por Plínio de Oliveira.

Num povo digno de tal nome, todas as desigualdades, decorrentes não do arbítrio, mas da própria natureza das coisas, desigualdades de cultura, de haveres, de posição social – sem prejuízo, bem entendido, da justiça e da mútua caridade – não são, de modo algum, um obstáculo à existência e ao predomínio de um autêntico espírito de comunidade e fraternidade. Mais ainda, longe de ferir de qualquer maneira a igualdade civil, elas conferem-lhe o seu legítimo significado; ou seja, que perante o Estado, cada qual tenha o direito de viver honradamente a própria vida pessoal, na posição e nas condições em que os desígnios e disposições da Providência o colocaram (Pio XII, *apud* Oliveira, 1993, p. 50).

Segundo a definição acima, poderíamos, para o fundador da TFP, encontrar as “verdadeiras” conceitualizações de igualdade e fraternidade, as quais teriam sido corrompidas a partir do século XVI, inicialmente, pelas “seitas protestantes”, depois pela revolução francesa e, por fim, pela revolução russa. Novamente, regressa ao seu livro *Revolução e Contra-Revolução* para demonstrar a cronologia da decadência social advinda de um “ideal revolucionário”. A conclusão trazida é de que a “verdadeira” democracia não é aquela marcada pela liberdade e pela igualdade, proposta pela massa e pela revolução, uma vez que conduz à tirania e ao nivelamento mecânico das classes sociais. A “verdadeira” democracia seria aquela que aceita e naturaliza a desigualdade.

Após estabelecer a distinção conceitual entre povo e a massa, Plínio de Oliveira descreve aquilo que considera ser um exemplo perfeito de organização social. Outrossim, escreveu sobre a idade média e a sua divisão tripartida, sublinhando que, cada grupo social, tinha os seus encargos, privilégios e honrarias especiais. Mas vai além, afirma que, naquela sociedade, existia uma “nítida distinção

entre governantes e governados (...). Participavam, entretanto, do seu governo não só o rei, mas também o clero, a nobreza e o povo, cada qual ao seu modo e na sua medida” (Oliveira, 1993, p. 53).

O suposto modelo medieval é o exemplo político e social a ser seguido e, quiçá, reproduzido. No que diz respeito ao âmbito da política, sublinha que a Igreja e o Estado constituíam instituições perfeitas, relatando que a Igreja tinha um papel fundamental no campo espiritual, e o Estado desempenhava uma função no campo temporal. Apesar de fazer essa diferenciação entre as áreas de atuação da Igreja e do Estado, sustenta, valendo-se, provavelmente da ideia de cristandade constantiniana, que a Igreja teria uma legitimidade sacral no campo da política. Disso, estabelecia-se um sistema hierárquico por meio do qual a sociedade organizava-se. Embora Plínio de Oliveira não tenha trazido uma elaboração teórica, inferimos que tenha instrumentalizado o conceito de cristandade constantiniana, cuja principal característica foi a criação de um sistema único de poder e legitimação para a Igreja e para o império. A função ideológica desempenhada pela Igreja contribuiu para o estabelecimento de uma tendência à sacralização do poder. A ideologia cristã medieval produzia uma representação segundo a qual as relações sociais não eram impositivas, mas sim obedeciam a uma predeterminação natural; é como se a realidade objetiva fosse uma construção divina e não humana. Assim, a realidade social era natural e sobrenatural ao mesmo tempo (Gomes, 2002, p. 221-222).

Segundo as próprias palavras de Plínio de Oliveira, a desigualdade é uma ordem natural, oriunda da realização da vontade divina na Terra. Para tanto, cita o papa Pio X em sua Encíclica *Vehementer Nos*.

A Escritura ensina-nos e a Tradição dos Padres no-lo confirma que a Igreja é o Corpo Místico de Cristo, corpo dirigido por Pastores e Doutores – sociedade,

portanto, de homens, na qual alguns presidem aos outros com pleno e perfeito poder de governar, de ensinar e julgar. É pois, esta sociedade por sua natureza, desigual; isto é, compreende uma dupla ordem de pessoas: os pastores e a grei, ou seja, aqueles que estão colocados nos vários graus da hierarquia e a multidão dos fiéis. E estas duas ordens são de tal maneira distintas que só na hierarquia reside o direito e a autoridade de orientar e dirigir os associados ao fim da sociedade, ao passo que o dever da multidão é deixar-se governar e seguir com obediência a direção dos que regem (Pio X, *apud* Oliveira, 1993, p. 53-54).

Esse trecho demonstra o que qualificamos de positivação da desigualdade no sentido foucaultiano, isto é, a operacionalização de uma narrativa como a da citação acima. Assim, na escrita do fundador da TFP, estabelece-se a retomada idealizada do funcionamento harmônico da sociedade medieval, apresentado como verdadeiro em oposição a outros discursos desmobilizados (como a crítica ao que chama de igualitarismo) para se instituir como único caminho político possível e, simultaneamente, produzir uma normatividade ancorada em um princípio religioso; a suposta direção política e espiritual exercida pela Igreja Romana durante a idade média.

Nesses termos, caberia ao clero, imbuído de sua missão dada por Deus, santificar a sociedade e mergulhá-la na moral cristã. Ainda segundo o raciocínio do fundador da TFP, o povo é apresentado como uma “classe votada de modo particular ao trabalho produtivo. Eram privilégios seus ter na guerra uma participação muito menor do que a da nobreza e, quase sempre, a exclusividade no exercício das profissões mais rendosas, como comércio e indústria” (Oliveira, 1993, p. 58). O suposto modelo medieval aparece como algo harmônico e perfeito.

‘Clero, nobreza e povo’. A trilogia lembra naturalmente as assembleias representativas, que caracterizaram o funcionamento de muitas monarquias do período medieval e do Antigo Regime: as Cortes em Portugal e Espanha, os Estados Gerais em França, o Parlamento na Inglaterra, etc. Nestas assembleias, havia uma representação nacional autêntica que espelhava fielmente a organicidade social (Oliveira, 1993, p. 58).

Após expor os fundamentos políticos e sociais de uma sociedade compreendida como “perfeita”, volta-se contra o iluminismo. Fê-lo de forma hiperbolizada, como verificamos no trecho a seguir.

Então, sob o efeito de uma mal compreendida noção de liberdade, o velho Continente começou a caminhar para a destruição dos corpos intermediários, a inteira laicização do Estado e da Nação, e a formação de sociedades anorgânicas, representadas por um critério unicamente quantitativo: o número de votos (Oliveira, 1993, p. 58).

A fim de sublinhar as mazelas trazidas pelo iluminismo, Plínio de Oliveira usa adjetivos depreciativos para se referir aos tempos modernos, pois seriam os responsáveis pela deterioração da ordem medieval. Basicamente, retorna a vários temas abordados nas páginas anteriores para dizer que, entre os séculos XV-XVIII, a ordem medieval foi dissolvida. Essa degradação é a responsável por uma confusão na forma como as classes dividem-se, poderíamos mesmo dizer a própria noção de desigualdade, entendia no período medieval como algo benéfico, passou, devido às mudanças iniciadas nos tempos modernos, a ser vista como algo negativo. Como resultado desse processo, ter-se-ia negado o reconhecimento de uma situação jurídica especial da nobreza e do clero.

Ao mesmo tempo em que expõe um processo que supostamente teria sido o responsável pela degeneração da sociedade, o fundador da TFP apresenta-nos, por um lado, uma solução política para o fim desses males e, por outro, faz um resgate do papel da nobreza e do seu papel de dirigente na sociedade contemporânea. O mundo moderno distorceu os verdadeiros valores de liberdade, igualdade, bem como a própria democracia, transformando a ideia de desigualdade em algo negativo. Dessa maneira, demoliu-se a própria organização social precedente, isto é, a organização medieval composta pela divisão dos corpos (classes nas palavras de Plínio de Oliveira) que funcionava de maneira harmônica e positiva.

Nesse quadro, não só o povo transformou-se em massa, perdendo o seu hipotético privilégio, como, por exemplo, o direito de não participar de guerras, como a nobreza também perdeu seu reconhecimento especial frente à sociedade. Tal situação diferenciada, que desde a revolução francesa chamamos de privilégio, para o autor, portanto, deve ser retomada, de modo que a nobreza (e as elites tradicionais) sejam reconduzidas à sua situação de “classe dirigente da sociedade” a fim de “orientar o mundo atual” (Oliveira, 1993, p. 60). Valendo-se, novamente, de Pio XII, escreveu o que cabe à nobreza fazer

(...) com que as outras classes notem o património das virtudes e dos dons que vos são próprios, fruto de longas tradições familiares. Tais são a imperturbável fortaleza de ânimo, a fidelidade e a dedicação às causas mais dignas, a piedade terna e munificente para com os débeis e os pobres, o trato prudente e delicado nos negócios difíceis e graves, aquele prestígio pessoal, quase hereditário, nas famílias nobres, pelo qual se consegue persuadir sem oprimir, arrastar sem forçar, conquistar sem humilhar o ânimo do outro, mesmo dos adversários e rivais (Pio XII, *apud* Oliveira, 1993, p. 61-62).

Como mencionamos antes, a ideia de uma hereditariedade de virtudes, contida no carisma da *beata stirps*, trazidas pelas linhagens nobres, foi, mais uma vez, usada pelo fundador da TFP para exaltar o papel político da nobreza. Como classe dirigente teria como funções: a) defender e difundir os ensinamentos cristãos contidos em sua tradição e b) resistir ao igualitarismo moderno.

Após essa exposição, Plínio de Oliveira encerra a sua argumentação, demonstrando que a nobreza prestará contas especiais a Deus. Sendo assim, o fato de ter uma missão distinta na sociedade, faz com que ela preste contas à parte a Deus; afinal, a sua estirpe seria um privilégio divino.

Após demonstrar o aspecto sacralizado da nobreza, o fundador da TFP faz uma explanação sobre algumas nuances em meio às elites. Destaca que a nobreza não é a mesma coisa do que as demais. Todavia, ambas exercem um papel fundamental no desenvolvimento das sociedades, seja naquelas com passado monárquico e aristocrático, seja naquelas que não o possuem. Assim, o desenvolvimento das elites seria algo natural, formado “pela força das coisas”, em outras palavras, assim como a nobreza, as elites formam-se em razão de uma superioridade e de senso comum de responsabilidade para com o Estado e para com a sociedade. Plínio de Oliveira sustenta:

magnífica definição do que seja a essência da nobreza, que faz lembrar as grandes estirpes de colonizadores, desbravadores e plantadores, que durante séculos fizeram o progresso das Américas, e que, mantendo-se fiéis às suas tradições, constituem preciosa riqueza moral da sociedade em que vivem (Oliveira, 1993, p. 71).

A forma elogiosa com a qual se refere à estirpe de colonizadores é relevadora da maneira como o autor compreende a história do Brasil. Em momento algum, identifica a colonização como fonte

de problemas sociais, como, por exemplo, o racismo, o genocídio dos povos originários, a desigualdade social, a concentração fundiária etc. Provavelmente, positiva esse legado na medida em que, por um lado, não é capaz de fazer nenhum tipo de crítica ao processo de colonização, por outro lado, elabora um discurso para vincular a elite colonial ao passado medieval ibérico, criando uma genealogia da nobreza portuguesa medieval à colonização da América Portuguesa. Com base nos seus argumentos, Plínio de Oliveira insiste em defender a ideia de que são as elites, com a participação da nobreza, as verdadeiras responsáveis pelo progresso de uma sociedade. Como fica evidente na citação anterior, o suposto progresso das Américas ocorreu graças ao trabalho dessas elites e daqueles que mantiveram a essência da nobreza, desconsiderando, por exemplo, que este “desenvolvimento” se deu em função da exploração sistêmica da mão de obra dos povos originários e dos povos africanos transplantados compulsoriamente para a América Portuguesa.

A questão trazida pelo livro é que a nobreza e a elite têm uma espécie de missão especial para com o progresso, bem como para a sobrevivência do passado. Um conceito importante para o autor é o de “hereditariedade”, isto é, “o passar através de uma estirpe, perpetuando-se de geração em geração, um rico acervo de bens materiais e espirituais, a continuidade de um mesmo tipo físico e moral, conservando-se de pai para filho, a tradição que une através dos séculos os membros de uma mesma família” (Oliveira, 1993, p. 72). Através da hereditariedade, a nobreza e as elites adquirem uma missão particular, a garantia do progresso mediante a continuidade com o passado (Oliveira, 1993, p. 73). Novamente, é possível associar o tipo de raciocínio do fundador da TFP ao conceito de *beata stirps* e sua aura sacralizada. Do mesmo modo, o conceito de tradição é importante para o desenvolvimento raciocínio proposto por Plínio

de Oliveira, uma vez que é por seu intermédio que se dá a fundação da vida contemporânea, embora seja desprezada pelo espírito da “revolução”. Também nesta parte, o termo é tomado no sentido do seu livro de 1959, isto é, uma série de movimentos iniciados no século XV que prosseguiram até o advento do comunismo, cujo propósito é a destruição da civilização cristã tradicional.

Segundo essa argumentação, não existe progresso sem tradição. Recorrendo às palavras de Pio XII, fez a seguinte defesa. “Tradição e progresso reciprocamente completam-se com tanta harmonia que, assim como a tradição sem o progresso se contradiria a si mesma, assim também o progresso sem a tradição seria um empreendimento temerário, um salto no escuto” (Oliveira, 1993, p. 75). A tradição assegura o verdadeiro progresso, como nobreza e elite são as legítimas e naturais portadoras dos valores tradicionais, cabe a esses grupos o protagonismo do desenvolvimento social, excluindo-se a classe trabalhadora de qualquer agência para o desenvolvimento social. Afinal, “A bênção de Deus ilumina, protege e oscula todos os berços, porém não os nivela” (Oliveira, 1993, p. 76).

Segundo esse raciocínio, outro fator de hostilidade contra as elites é o preconceito revolucionário segundo o qual “qualquer desigualdade de berço é contrária à justiça”. Isto posto, as desigualdades sociais e as de berço são inexoráveis. Embora Deus abençoe a todos, não os nivela, para Plínio de Oliveira, as pessoas não são iguais nem mesmo perante a Deus. Por conseguinte, a ascensão social não seria legítima apenas por meio do mérito pessoal, mas pela herança e pela tradição. Segundo esta lógica, alicerçada nas alocuções de Pio XII, se Deus abençoa o berço de todos, mas não os iguala, a própria desigualdade seria um a realização da vontade de Deus na Terra (Oliveira, 1993: 76). As condições sociais da nobreza e as do operariado são consagradas por Deus. “É facto que Cristo Nosso Senhor preferiu,

para conforto dos pobres, vir ao mundo desprovido de tudo, e crescer numa família de simples operários; mas é igualmente verdadeiro que Ele quis, com o seu nascimento, honrar a mais nobre e ilustre das casas de Israel, a própria estirpe de David” (Pio XII, *apud* Oliveira, p. 77-79).

Embora a doutrina social da Igreja admita as três formas de governo: a monárquica, a aristocrática e a democrática, a instituição sempre recusou a ideia segundo a qual a única compatível com a justiça e com a caridade fosse a terceira. Apoiando-se nas palavras de Pio XII, Plínio de Oliveira defende que o ideal, para a Igreja, seria uma forma de governo capaz de harmonizar as três. Vejamos como se daria isso nas palavras de Pio XII, utilizadas pelo fundador da TFP:

(...) onde reina uma verdadeira democracia a vida do povo está como que impregnada de sãs tradições, que é ilícito destruir. Representantes destas tradições são, antes de tudo, as classes dirigentes, ou seja, os grupos de homens e de mulheres ou as associações que dão, como se costuma dizer, o tom na aldeia e na cidade, na região e no País inteiro (Pio XII, *apud* Oliveira, 1993, p. 84-85).

Após a citação, desenvolve o seu raciocínio dizendo que uma nobreza ou elite tradicional

(...) não é, pois, para Pio XII, um elemento heterogêneo e contraditório numa democracia verdadeiramente cristã, mas um precioso elemento dela. Vemos, assim, até que ponto a democracia autenticamente cristã difere da democracia igualitária, apreendida pela Revolução, na qual a destruição de todas as elites (...) é tida como condição essencial de autenticidade democrática” (Oliveira, 1993, p. 85).

Trata-se de uma visão elitista de sociedade, uma vez que a classe dirigente deve ser, por excelência, ligada às elites tradicionais ou à nobreza. Para defender esse argumento, Plínio de Oliveira, ao que tudo indica, mobiliza mais uma vez o carisma da nobreza medieval, compreendia como *beata stirps*, ampliando-o de modo a abranger a chamada elite tradicional. Esses grupos sociais seriam detentores de virtudes intrínsecas, as quais as qualificariam à “missão” de governo.

Cabe à nobreza e às elites tradicionais desempenhar a função de guia da sociedade, realizando assim um luminoso apostolado: ‘Uma elite? Vós bem o podeis ser. Tendes atrás de vós todo um passado de tradições seculares, que representam valores fundamentais para a sadia vida de um povo. Entre essas tradições, das quais a justo título vos ufanaís, contaís em primeiro lugar a religiosidade, a Fé católica viva e operante. A História já não provou porventura, e cruelmente, que qualquer sociedade humana sem base religiosa corre fatalmente para a sua dissolução, ou termina no terror? Êmulos dos vossos antepassados, deveis, portanto, brilhar diante do povo com a luz da vossa vida espiritual, com o esplendor da vossa fidelidade inconcussa a Cristo e à Igreja (Oliveira, 1993, p. 90).

Definitivamente, o tipo de nobreza representado é uma idealização hiperbolizada de tal forma que chega a ser burlesca. É quase uma atualização em termos do final do século XX das maravilhas realizadas pelos santos na *Legenda Áurea*¹⁰. Em sua descrição surrealista sobre as virtudes e as funções da nobreza, transforma-a em uma sorte de “super-herói” consciente de sua missão civilizacional. Ela es-

¹⁰ Trata-se da obra de maior sucesso editorial da idade média, depois da Bíblia. Foi escrita pelo dominicano Jacopo de Varazze na segunda metade do século XIII e conta com mais de mil manuscritos preservados. Para maiores informações, ver: (Rangel, 2016).

taria disposta a realizar tal missão seguindo o modelo dos primeiros mártires do cristianismo, uma vez que Jesus acompanhar-lhe-ia para que dê o testemunho de virtude para a sociedade. Assim, o pecado cometido pela nobreza e pelas elites seria o de negligenciar a sua responsabilidade como classe dirigente, uma vez que ela teria sido dada por Deus.

Para concluirmos esta parte do capítulo, acreditamos que devamos apresentar algumas perguntas. Inicialmente, por que Plínio de Oliveira temporaliza a idade média? Ao fazê-lo, quais são os seus objetivos? Como nos lembrou Nadia Altschul (2020) o passado só se constitui como tal a partir do momento que alguém ou algum grupo, passa a chamá-lo de passado e a significá-lo como história. *Grosso modo*, o passado não passa de um “ruído”, “escutado” de diferentes formas no presente, que é significado por alguém para legitimar algum processo no presente. Em outras palavras, história é sempre contemporânea. No próximo item, traremos, à luz da teoria do neomedievalismo, alguns respostas possíveis para compreender as temporalizações realizadas pelo fundador da TFP.

Mobilização discursiva da idade média em Nobreza e elites

Por que Plínio de Oliveira temporaliza a idade média? Ao fazer isso, inventa uma idade média, que, de fato, não existe; quais são os seus objetivos? Um dos pontos centrais propostos por Nadia Altschul (2020) sobre o conceito de temporalização é a percepção de que a construção da temporalidade na Europa ocidental moderna se baseia na premissa de uma unidade de tempo homogênea. Portanto, existiria uma única temporalidade histórica que emanaria da Europa. Assim, o centro já seria moderno enquanto na periferia vigoraria a noção de que a modernização capitalista está em curso e

que existem populações vivendo uma realidade socioeconômica que é feudal em certos aspectos. Essa forma de temporalizar, está na base das teorias econômicas do desenvolvimento. Para Plínio de Oliveira, o Brasil, segundo esta lógica temporal, está atrasado em relação ao centro, entendido como Europa. Ironicamente, a primeira conclusão que podemos chegar é que o fundador da TFP seria um grande exemplo da colonização acadêmica sofrida pelo Brasil e a solução trazida por ele seria a de reafirmar, com base uma suposta herança medieval, os nossos laços coloniais. Não existe um Brasil para além do legado da colonização.

Em sua obra, naturaliza essa divisão temporal, o centro, representado como avançado, inclusive, em termos civilizacionais, ao passo que caberia à periferia, para superar o seu atraso, voltar-se para o centro. No entanto, essa temporalização não é um dado natural, trata-se de uma construção ideológica. Concordamos com Nadia Altschul (2020) quando critica as políticas de temporalização, isto é, quando certos elementos são associados ao passado e entendidos como manifestações de um passado vivo no presente. Neste sentido, predomina uma percepção de que o presente é feito de temporalidades distintas das que coexistem no agora.

Apesar da defesa de uma total coetaneidade possa gerar a impressão de um achatamento da profundidade histórica, como adverte Nadia Altschul (2020), ela nos permite a reconhecer o que ela chamou de política da temporalização. O estranhamento caudado pela naturalização da temporalização, ajuda-nos a questionar por quem, como e para que determinados aspectos do presente ganham *status* de pertencentes ao passado (Altschul, 2020, p. 8-9). No caso de nossa análise, o elemento a ser considerado como vivo no presente seria a nobreza e o seu caráter carismático como já explicamos. Ora, por que Plínio de Oliveira temporaliza a nobreza medieval?

Teoricamente, acreditamos que a teoria do neomedievalismo é um instrumento de análise para a compreensão do uso do passado medieval realizado por Plínio de Oliveira, bem como o seu processo de reelaboração conceitual da desigualdade social de modo positivá-la. Como foi demonstrado por Amaral e Bertarelli (2020a), a idade média não é um período histórico, é um conceito temporalizado e mobilizado ideologicamente.

Assim, no caso dos países onde não houve a chamada idade média histórica, a teoria do neomedievalismo contribuiu para desvelar os motivos ideológicos pelos quais se mobiliza o medievo e, simultaneamente, denunciar a colonização acadêmica que se fez também por intermédio da uso da idade média como uma temporalidade universal.

No sentido que entendemos o neomedievalismo, ele se oferece como uma potente teoria capaz de analisar uma série de aspectos da cultura latino-americana e pode contribuir para descolonizar o conhecimento. Aqui, não temos castelos medievais, não temos guerreiros mitológicos, não precisamos tê-los. O que é fundamental que possamos fazer é compreender como um complexo mecanismo de apropriações de um imaginário, já inventado e mobilizado, desde o século XVI, produziu algo novo e *suis generis* deste lado do Atlântico.

O exemplo de gambiarra discursiva, muitas vezes transformada em ‘ciência’ pelos medievalistas, não é obra do acaso, mas fruto da forma como o medievo foi incorporado à cultura latino-americana. Vemos, com frequência, temas próprios da cultura brasileira serem tratados como reminiscências medievais, sem uma reflexão sobre o descolamento temporal, no sentido de nos colocar em uma temporalidade atrasada, somos o ponto de partida para outras temporalidades centrais. Ou, ainda, sobre o próprio des-

colamento geográfico, por meio do qual a história europeia é vista como um centro do qual as demais histórias descolam-se. (Altschul; Amaral; Bertarelli, 2021, p. 13-14)

Corrobora-se a proposta citada, ou seja, o que interessa no uso da teoria do neomedievalismo para a análise do pensamento do fundador da TFP é que, além de demonstrar o pensamento colonizado desse autor, mobiliza uma idade média que traz consigo um conjunto de significados muitos específicos capazes de legitimar o discurso elitista de Plínio de Oliveira. Em seu Brasil neomedieval, não há espaços para os povos originários para os negros para o operariado. Para além disso, há um discurso capaz de positivar as violências decorrentes da colonização, uma vez que foram feitas por uma nobreza e por uma elite imbuídas de uma “missão civilizacional”.

Ora, assim também se hierarquiza, sem lançar mão da eugenia, já em desuso no final do século XX, as raças presentes no Brasil. As elites tradicionais e nobres, por conseguinte, brancas, herdeiras do processo “benéfico” da colonização, seriam ainda os responsáveis por dirigir o país, desconsiderando a imensa maioria da população que deveria, no pensamento de Plínio de Oliveira, seguir sob a tutela dos privilegiados, as elites tradicionais e a nobreza, de modo a realizar a vontade de Deus na Terra.

Conclusão

Torna-se importante a compreensão da forma como a idade média tem sido mobilizada no Brasil, não apenas por fundamentalistas como Plínio de Oliveira, mas sim por outros intelectuais. O medieval serve apenas para ser o elo entre o Brasil, inventado no

século XIX, e o passado europeu. Tal vinculação traz a seguinte questão: por que a idade média vem sendo utilizada no Brasil como uma forma de nos unir à Europa? O conceito de idade média está, no caso do nosso país, mas isso também é válidos para outros países onde não se viveu uma “idade média histórica”, no centro de um debate sobre a necessidade da descolonização da idade média e, por conseguinte, da forma como a história é escrita nestes países. Afinal, é usada como uma referência temporal anterior à colonização que, por um lado, coloca-nos no processo histórico europeu e, por outro, silencia, em nossa história, todo aquilo que não se vincula diretamente à Europa.

Plínio de Oliveira criou uma hipérbole da idade média, que nada tem a ver com a realidade histórica e social brasileira. O Brasil, como resultado de um processo de colonização, tem uma imensa herança africana e dos povos originários, mas essa contribuição não está no texto do fundador da TFP, é condensada na categoria abstrata de massa, cuja utilidade é ser bem dirigida pelas elites tradicionais e pela nobreza, para que não seja manipulada pelo clamor revolucionário que se levanta contra os privilégios.

Poderíamos inferir que o fundador da TFP e outros grupos fundamentalistas católicos conduzem uma operação neomedieval para que se sintam livres para reelaborar a nossa história, citando apenas o passado medieval como modelo de sociedade. Mas esta desconexão com a história do Brasil não é uma ação ingênua. É intencional para fazer uma declaração favorável à sua visão de mundo. Mantêm-se na centralidade da idade média, que desempenhou um papel importante na construção da civilização ocidental. Desta forma, estabelecem a Europa e a sua história como modelo de civilização.

Esse mundo neomedieval inventado mobiliza um passado ficcional inspirado na história europeia e combina violência com in-

tolerância religiosa. Esse tipo de mobilização também tem uma cor dominante: o branco. É importante ressaltar que o pensamento de Plínio de Oliveira provavelmente estivesse ligado em vários aspectos a grupos de extrema direita nos EUA e na Europa. Mas esta trama ficcional de mau gosto, também usa a idade média para escolher um gênero, o masculino. A misoginia de Plínio de Oliveira seria um capítulo à parte na história da TFP. Apenas para terminamos, podemos constatar que o papel da mulher nesta instituição tem um modelo: o da Virgem Maria. Só cita mulheres quando foram santificadas. Considerada como uma proposição e uma declaração de visão de mundo, o *Nobreza e elites* rejeita vários pensamentos e ideias modernas do Vaticano II, ao mesmo tempo que naturalizam a desigualdade como um princípio fundamental da sociedade. Ele escolheu o fundamentalismo cristão como modelo de sociedade. No caso do Brasil, a situação é ainda mais grave, porque parte da Igreja Católica desempenhou um papel importante na luta contra a desigualdade, na luta pela dignidade das pessoas pobres. Não se trata do modelo de Igreja, mas sim do modelo de sociedade. Assim, a idade média em Plínio de Oliveira serve como um modelo de “desenvolvimento” desigual para a nossa sociedade.

Referências

- ALTOÉ, André Pizetta. A misoginia medieval reinventada: a aversão ao feminino na sociedade brasileira de defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). *Projeto história*. Vol. 63, set/dez, 2018, p.115-143, Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/revph/article/view/40643>
- ALTSCHUL, Nadia R. *Politics of temporalization: medievalism and orientalism in nineteenth-century South America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2020.

ALTSCHUL, Nadia R., AMARAL, Clínio de Oliveira e BERTARELLI, Maria Eugenia. O que é neomedievalismo. *Revista Signum*, V. 22, nº 1, p. 06-18, 2021. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/610>

AMARAL, Clínio de Oliveira e BERTARELLI, Maria Eugenia. Discursos sobre a Divina comédia ou temporalizações de Dante Alighieri? A construção do conceito de idade média e uma análise decolonial por meio da teoria do medievalismo. *Revista Signum*. V. 21, nº 2, p. 37-62, 2020a. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/561>

AMARAL, Clínio de Oliveira e BERTARELLI, Maria Eugenia. Long Middle Ages or appropriations of the medieval? A reflection on how to decolonize the Middle Ages through the theory of Medievalism. *História da historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*. Vol. 13, nº 33, p. 97-130, 2020b. Disponível em: <https://doi.org/10.15848/hh.v13i33.1555>

AMARAL, Clínio de Oliveira, BERTARELLI, Maria Eugenia e LIRA, Ronald Apolinario de. Catholic fundamentalism in the 20th and 21st centuries: the hyperbolisation of the Middle Ages carried out by Heralds of the Gospel. *Revista Signum*. Vol. 24, nº 1, 2023, p. 184-207, Disponível em: <https://http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/8416>.

AMARAL, Clínio de Oliveira. Neomedievalism and the Hagiography of Valdemiro Santiago. In: ALTSCHUL, Nadia R.; RUHLMANN, Maria. *Iberoamerican Neomedievalisms: The “Middle Ages” and Its Uses in Latin America*. Leeds: ARC Humanities Press, 2023, p. 63-80.

BORGES, Leonir; LIMA, Aida Franco de; VICENÇONI, Daniel Longhini. A apologetica católica: combater a ciência moderna e (re) viver a medievalidade. In. *Revista CESUMAR – Ciência Humanas e Sociais Aplicadas*. jan./jun., 2020, v.25, nº 1, p.19-32, Disponível em: <https://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revcesumar/article/view/7645>

CALDEIRA, R.C. *O Influxo ultramontano no Brasil e o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, Instituto de Ciências Humanas e De Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora,

2005.

CARVALHO, César Moisés e CARVALHO, Céfora Ulbano. *Teologia Sistemático-Carismática*. 2 Vols. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2022.

DE MARIA, Tayná Louise; CHEVITARESE, André L. Fundamentalismo religioso cristão: em busca de um conceito. In: CHEVITARESE, André L.; CAVALCANTI, Juliana B.; DUSILEK, Sérgio; DE MARIA, Tayná Louise (orgs.). *Fundamentalismo religioso cristão. Olhares transdisciplinares*. Rio de Janeiro: Ed. Klíne, 2021. [s/p.].

DIXON, Amzi C.; MEYER, Louis e TORREY, Reuben A. (Eds.) *The Fundamentals: A Testimony to the Truth*. Chicago: Testimony Publ. Com., 1910-1915, 12 vols.

DREHER, Martin N. Fundamentalismo. In: BOTELHO, Fernando Filho (dir.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008, p. 448-456.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Tradução Luiz Felipe Baeta Neves. 8º ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

GOMES, Francisco José Silva. A cristandade medieval entre o mito e a utopia. *Topoi. Revista de história do programa de pós-graduação em história social da UFRJ*. Vol. 5, set. 2002, p. 221-231. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/topoi/a/339VsXWtYQ857wTYkkfr3vg/?format=pdf>

GRES-GAYER, Jacques M. Ultramontanisme In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF, 1998. P.1203.

KEATING, Karl. *Catholicism and Fundamentalism: The Attack on 'Romanism' by 'Bible Christians'*. San Francisco: Ignatius Press, 1988.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Nobreza e elites tradicionais análogas nas alocuções de Pio XII ao Patriciado e à Nobreza Romana*. Porto: Livraria Civilização, 1993.

RANGEL, João Guilherme Lisbôa. Política, religião e neomedievalismo: as diferentes Idade Média da Tradição Família e Propriedade (TFP) e os Arautos do Evangelho. *Revista Signum*. Vol. 22, nº1, 2021, p. 204-225, Disponível em: https://www.academia.edu/113001478/POL%C3%8DTICA_RELIGI%C3%83O_E_NEOMEDIEVALISMO_AS_DIFERENTES_IDADE_M%C3%89DIA_DA_TRA

DI%C3%87%C3%83O_FAM%C3%8DLIA_E_PROPRIEDADE_TFP_E_OS_ARAUTOS_DO_EVANGELHO

RANGEL, João Guilherme Lisboa. *Pregação e História: os casos de heresia na Legenda Áurea (c. 1270-1298)*. Seropédica, ICHS-PPHR-UFRJ, 2016, Dissertação de mestrado disponível em: (<https://tede.ufrj.br/jspui/handle/jspui/1708?mode=full#preview-link0>).

VAUCHEZ, André. 'Beata Stirps' : Sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XVe siècles. In : ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*. Actes de : Colloque de Paris organisé par l'École Pratiques des Hautes Études en collaboration avec le Collège de France et l'École Française de Rome. Paris, 6-8 juin 1974. Paris : École Française de Rome et Palais Farnèse, p. 397-407, 1974.

WILLAIME, Jean-Paul. Fundamentalismo. In: GISEL, Pierre (org.). *Enciclopédia do protestantismo: teologia, eclesiologia, filosofia, história, cultura, sociedade, política*. São Paulo: Editora Hagnos Ltda, 2017, p. 700-702.

ZANOTTO, Gizele. Um olhar panorâmico sobre a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) (1960-1995). In. ZANOTTO, Gizele; COWAN, Benjamin Arthur (Orgs.). *O Pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira e a atuação transnacional da TFP*. Vol. 1. Passo Fundo: Acervo Editora, 2020, p.19-30.

IX

Recepção do Concílio Vaticano II pela TFP:

ambivalências e rupturas (1995-1998)



RODRIGO COPPE CALDEIRA¹

VICTOR ALMEIDA GAMA²

O capítulo apresentado tem como objeto a recepção do Concílio Vaticano II (1962-1965) pela Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), com ênfase no período de 1995 a 1998. A pesquisa justifica-se pela relevância de compreender as dinâmicas de grupos tradicionalistas que, embora se situem fora das estruturas eclesiais formais, desempenham um papel crítico nas discussões sobre as reformas conciliares, em particular no que diz respeito à liturgia e à relação com as autoridades da Igreja. O principal objetivo é analisar as ambivalências e rupturas internas da TFP em relação às reformas introduzidas pelo Concílio, particularmente no tocante à aceitação parcial ou total das decisões conciliares.

¹ Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (PPGCR) e chefe do Departamento de Ciências da Religião. E-mail: rodrigocoppe@gmail.com.

² Doutor em Ciências da Religião (2024) pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: victoralmeidagama@hotmail.com.

O método utilizado no trabalho é predominantemente histórico-documental, com base em fontes primárias, como cartas, memorandos e relatos internos da TFP, além de estudos prévios que abordam o tradicionalismo católico e a recepção conciliar. Esses elementos visam proporcionar uma visão abrangente das respostas complexas e muitas vezes contraditórias da TFP ao Concílio, com destaque para as divisões internas que surgiram após a morte de seu fundador, Plínio Corrêa de Oliveira.

A TFP e suas transformações no imediato pós concílio

Ao tomar o Concílio Vaticano II (1962-1965) como objeto de reflexão e ponto de partida para uma análise histórica que reconhece o tradicionalismo católico como um fator central na dinâmica religiosa em contextos locais, somos levados a considerar tais realidades como instituições que, anteriormente canonicamente regulares, passaram à ruptura com a estrutura hierárquica da Igreja Católica. Esse fenômeno abrange, por exemplo, congregações religiosas dissidentes e até dioceses inteiras ou parciais, como nos casos da Diocese de Campos dos Goytacazes³ (RJ) e de Guadalajara e Acapulco⁴ (México).

A recepção conciliar, entendida como um processo contínuo de assimilação e interpretação de um concílio que não se encerra em 1965 – pois toda recepção é um processo de longa duração (Routhier, 1993, p. 71) –, à primeira vista, parece ser um fenômeno restrito às esferas internas do catolicismo. A própria história do tradicio-

³ A diocese de Campos dos Goytacazes, liderada pelo bispo Antônio de Castro Mayer (1904-1991), rejeitou a aplicação do Concílio Vaticano II. A maior parte de seu clero secular não adotou a nova missa estabelecida pelo Papa Paulo VI em 1969, permanecendo como a única diocese do mundo em que o rito oficial permanecia o pré-Vaticano II.

⁴ As dioceses de Acapulco e Guadalajara, no México, tiveram a presença do sedevacantismo em suas origens, no início da década de 1970.

nalismo católico e sua resistência ao Concílio Vaticano II sugerem essa conclusão.

Entretanto, optamos por analisar neste capítulo um movimento que, de forma irruptiva na história da recepção tradicionalista do concílio, oferece outras possibilidades de análise nessa dinâmica.

Embora se defina estatutariamente como uma associação civil de inspiração católica, vivendo um modelo de catolicismo muito próprio (Zanotto, 2012), a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) tem sua identidade fundada nos princípios de um modelo eclesial tridentino, antimoderno e avesso a qualquer tipo de avanço ou atualização, mesmo que orgânicos. A TFP destaca-se como um dos principais atores da tendência intraeclesial que rejeita as determinações conciliares, desenvolvendo uma forma de recepção bastante particular em relação aos demais grupos que compõem este microcosmo eclesial. Como aponta Routhier (1993, p. 78), a recepção pode também se manifestar como uma resposta crítica ao concílio. Nesse sentido, a TFP se apresenta como uma organização que, embora situada fora das estruturas institucionais da Igreja, exerce o direito à crítica, sem, no entanto, adotar uma visão rigorosamente binária, que enxerga apenas luzes ou sombras no processo conciliar.

Em trabalhos anteriores (Coppe, 2020; Gama, 2020; Gama; 2024), analisamos a recepção tefepista num outro recorte, que compreende desde o chamamento do Vaticano II por João XXIII em 1959, até as sagrações episcopais do arcebispo Marcel Lefèbvre⁵ em 1988. Da expectativa de que o concílio realizasse reformas antimo-

⁵ Arcebispo francês, integrante do grupo que reunia o episcopado conservador, organizado a fim de frear as mudanças propostas no Concílio Vaticano II. Fundador da Fraternidade Sacerdotal São Pio X, criada para formar sacerdotes segundo o modelo de Igreja tridentino superado com o concílio, foi excomungado em 1988 por sagrar, sem o consentimento do Papa João Paulo II, 4 bispos para dar continuidade ao seu trabalho.

ternas, passando pela crítica aberta ao esforço de *aggiornamento* de João XXIII, seguido por Paulo VI, e terminando num processo de assimilação parcial das decisões do Vaticano II, a TFP demonstrou capacidade de adaptação para preservar os fundamentos tridentinos de seu catolicismo, sem que isso incorresse numa ruptura com a Igreja Católica.

Se, inicialmente, as fontes nos permitem concluir que o problema central do Vaticano II para os membros da TFP residia na ausência de uma condenação formal ao comunismo (Gama, 2020), no período pós-conciliar, questões de natureza teológica passam a ocupar um papel importante, sem que isso signifique abandonar a crítica a essa ausência de condenação, seguindo as tendências das críticas teológicas tradicionalistas. Temas como a linguagem ambígua dos documentos conciliares, a reforma litúrgica, a suposta “infiltração esquerdista” na Igreja e o avanço do progressismo teológico começam a ser associados a uma percepção de crise pós-conciliar.

Nesse contexto, a TFP reforça sua hipótese que sustenta que a Igreja Católica estaria perdendo sua capacidade de exercer uma influência moralizadora sobre a sociedade, sendo o concílio e sua proposta dialogante um dos principais responsáveis pela situação que se agrava. Rompendo com a perspectiva de papados anteriores, como de Gregório XVI (1765-1846) e Pio IX (1792-1878), que se posicionavam direta e contrariamente contra os inimigos principais da cristandade.

Com o falecimento de Plínio Corrêa de Oliveira, em 1995, seu legado intelectual e espiritual passaria a ser objeto de disputa entre duas facções que se formaram no interior da TFP. Essas correntes divergiam principalmente quanto à aceitação de aspectos específicos do Concílio Vaticano II, que, sob a liderança de Oliveira, havia sido amplamente rejeitados pela organização.

Uma das principais controvérsias dizia respeito à adoção da nova liturgia, instituída pela Constituição Apostólica *Missale Romanum*, promulgada pelo Papa Paulo VI em 1969. Essa reforma litúrgica, que introduziu o *Novus Ordo Missae*, fora fortemente criticada pela TFP, especialmente por meio de seu diretor, Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira, autor de um estudo sobre o tema⁶. A reforma litúrgica, segundo Silveira, era vista como uma ruptura significativa com a tradição da Igreja e com a teologia da missa, além de um sinal da influência do modernismo na estrutura eclesial contemporânea. A nova missa foi, inclusive, objeto de uma comissão composta por membros da TFP e sacerdotes da Arquidiocese de São Paulo, que discutiram e analisaram as implicações dessa renovação litúrgica para a preservação da fé católica tradicional e a possibilidade da manutenção do antigo rito por grupos de fiéis (Gama, 2020, p. 55).

Para a TFP e outros grupos que resistiram ao *Novus Ordo*, a renovação litúrgica simbolizava a concretização de uma “nova igreja”, cujas características refletiam o que consideravam ser heranças do modernismo. Conforme Plínio Corrêa de Oliveira argumentou: “Tudo o que toca na missa toca, pois, no que a religião tem de mais nobre, sensível e vital” (Oliveira, 1970). A preocupação central desses grupos era a preservação da fé herdada de uma Igreja que, em sua perspectiva, deveria ser imutável, sem abrir espaço para mudanças ou adaptações contemporâneas.

Além da questão litúrgica, outra fonte de tensão entre as facções internas da TFP dizia respeito à possibilidade de incorporação da organização a um estatuto canônico regular, o que implicaria a transformação de sua natureza jurídica. Originalmente constituída como uma associação civil, a TFP desfrutava de uma considerável

⁶ SILVEIRA, Arnaldo Vidigal Xavier da. *La nouvelle messe de Paul VI: qu'en penser?*. Paris: Diffusion de la pensée française, 1975.

autonomia em relação às autoridades eclesiásticas. Entretanto, a proposta de integração à estrutura canônica da Igreja sugeria uma subordinação direta à hierarquia eclesiástica, algo que parte dos membros considerava incompatível com os princípios fundadores da organização e com sua missão de defesa da tradição católica contra o que percebia como tendências modernistas na Igreja pós-Concílio Vaticano II.

A divisão interna da TFP, portanto, reflete uma disputa mais ampla dentro do catolicismo tradicionalista sobre como responder às reformas introduzidas pelo Concílio Vaticano II, especialmente no que tange à liturgia e à relação com as autoridades eclesiásticas:

Em 3 de Abril de 69, Paulo VI promulga uma constituição apostólica instituindo o “Novus Ordo Missae” para entrar em vigor em 30 de novembro [...] Como medida provisória, antes de qualquer estudo, [Dr. Plínio] declarou que, a partir de novembro de 69, quando entrava em vigor a Nova Missa, nós deveríamos assistir Missa de São Pio V com algum padre amigo nosso, ou ir [à igreja dos] Melquitas. Mas que, provisoriamente, antes de qualquer coisa não se devia participar da nova Missa (Lopez, 1997).

Plínio Corrêa de Oliveira não se limitaria a manter o debate sobre a nova liturgia nos domínios internos da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP); ao contrário, ele levou a questão ao debate público. Em artigo publicado na *Folha de São Paulo*, intitulado “O direito de saber”, Oliveira expôs ao público brasileiro as discussões que estavam ocorrendo na imprensa internacional secular sobre o tema. Além disso, ele destacou as objeções levantadas pelos cardeais Alfredo Ottaviani (1890-1979) e Antonio Bacci (1885-1971), ambos identificados como os autores do

documento *Breve Exame Crítico sobre o Novus Ordo Missae* (Oliveira, 1970), a primeira manifestação de hierarcas católicos sobre as controvérsias teológicas envolvidas no estabelecimento do novo rito.

Demonstrando o interesse em participar dos debates que movimentavam o mundo católico tradicionalista, Plínio apoia os estudos que se realizam no interior da TFP. Durante uma reunião realizada no auditório São Milas da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira apresentou seus objetivos ao publicar na França o estudo de Arnaldo Vidigal Xavier da Silveira:

Nós agora estamos lançando esse livro. Nós vamos enviá-lo a todos os bispos do Brasil. Vamos enviá-lo a vários bispos do Exterior. Isto aqui é uma bomba sem precedentes. Isto aqui pode trazer para nós um holocausto. Quer dizer, pode ser que nós nos destruamos com isto. Mas não é possível permitir que a Igreja embarque nisto sem que nós tenhamos dito uma palavra. Sem que nós tenhamos lançado um brado. Então vale a pena o holocausto, vamos de frente a ele (Oliveira, 1970).

Havia, portanto, uma clara consciência de que tal postura poderia intensificar o distanciamento entre a TFP e setores do episcopado brasileiro, além de gerar uma percepção de rebelião contra as determinações do magistério da Igreja. Plínio Corrêa de Oliveira chegou a referir-se a essa atitude como um “holocausto”, demonstrando a gravidade com que encarava a questão.

A adesão da TFP à liturgia tradicional trouxe à organização episódios de tensão com o episcopado no Brasil. O conflito entre a postura da TFP e o clero brasileiro alcançou um ponto marcante na década de 1970, quando Dom Clemente Isnard, bispo de Nova Friburgo (RJ), proibiu a recepção dos sacramentos por membros da TFP que portassem seus símbolos característicos. A justificativa

apresentada por Dom Isnard foi a oposição da TFP aos Cursilhos de Cristandade e sua rejeição à nova missa instituída pela Igreja, o *Novus Ordo Missae*. Isnard acusava a organização de adotar uma atitude cismática ao se recusar a participar das celebrações litúrgicas conforme o rito reformado, além de criticar publicamente uma decisão do magistério eclesiástico por meio da publicação de um livro contestatório (Isnard, 1973, p. 451).

Em resposta a essa acusação, Plínio Corrêa de Oliveira publicou um artigo na *Folha de S. Paulo* em 27 de maio de 1973, no qual expôs as razões teológicas que fundamentavam a posição da TFP. Ele argumentou que a polêmica em si não resolveria a complexidade da questão. Plínio destacou que, inicialmente, a TFP não tinha a intenção de tornar o livro público; a obra havia sido distribuída a alguns bispos, com os quais se esperava iniciar um debate teológico sobre o tema. A respeito da não publicação do estudo, Plínio relatou que uma “altíssima personalidade eclesiástica”, com a qual a TFP frequentemente discordava, mostrou-se tão preocupada com as repercussões que o livro poderia gerar na opinião pública que teria pedido, “de joelhos, se necessário fosse”, que o trabalho não fosse publicado. Em respeito a esse apelo, a TFP manteve, de junho de 1970 até aquele momento, o mais escrupuloso silêncio sobre o assunto (Oliveira, 1973).

Diante desse contexto, a possibilidade de uma adesão ao novo rito litúrgico por parte da TFP parecia improvável. No entanto, conforme argumentado em estudo anterior (Gama, 2020), a recepção da TFP em relação ao Concílio Vaticano II e suas consequências deve ser entendida como um processo dinâmico e em constante transformação. Não há uma rigidez que permita prever com exatidão os desenvolvimentos futuros nesse cenário de mudanças. Isso confere à TFP uma posição *sui generis* no âmbito do tradicionalismo católico.

Esse cenário de transformação pode ser percebido especialmente nos últimos anos de vida de Plínio Corrêa de Oliveira. Em resposta a questionamentos durante um encontro com membros da TFP colombiana, que haviam permitido a celebração da missa segundo o *Novus Ordo Missae* por um bispo local, com o objetivo de garantir a presença das espécies eucarísticas em sua capela, Plínio expressou sua opinião sobre o tema:

Pergunta: atuaram bem aceitando a celebração da Missa Nova na Sede?

Resposta: Não andaram bem, e sobretudo não andaram bem em tomar essa deliberação sem perguntar antes. (...)

Pergunta: O que dizer caso mafiem o Bispo e nos levante o problema da Missa Nova?

Resposta: Explicar o caso tal qual é. Quer dizer, que há teólogos de importância que estão em desacordo com o *Novus Ordo*. E que de outro lado há muitos fiéis aderentes firmes do Vaticano e que nada tem que ver com Mons. Lefevre ou com dom Antônio de Castro Mayer, e que não frequentam essa Missa [Nova], e Roma parece vir de encontro ao desejo deles dando indulto para a Missa São Pio V, em vários casos concretos. Por exemplo, para toda a Inglaterra.

E que nós temos o livro do AX, que foi traduzido para o francês e largamente divulgado também na França, além do Brasil e da América Latina. Deste livro podemos oferecer a ele um exemplar, caso queira (Oliveira, 1992).

Uma crise interna na TFP tornou-se evidente a partir de janeiro de 1996, quando João Clá Dias, influente membro da organização, ex-secretário de Plínio Corrêa de Oliveira e amplamente reconhecido como seu sucessor natural, foi acusado pelos dirigentes da TFP de suavizar as críticas à nova missa. A acusação, apresentada em forma de memorando, sugeria que João Clá afirmava que, nos últimos

anos de vida de Plínio, sua postura de recusa à nova liturgia teria se tornado mais moderada. No entanto, nos arquivos pesquisados não foi possível encontrar documentos que corroborem essa afirmação.

Em um relatório datado de 1997, Pedro Paulo de Figueiredo, líder da TFP na Espanha, informa a João Clá que os membros do movimento estavam participando ativamente das missas no rito novo na localidade de Camarenilla (TFP, 1997). Em Portugal, inclusive em grandes cidades como Lisboa, os membros da TFP receberam instruções para assistir pontualmente às missas durante a semana, seguindo as atitudes externas dos demais fiéis (TFP, 1996).

João Clá Dias, por sua vez, ordena que uma comissão de estudos da TFP nos Estados Unidos investigasse as reuniões e despachos de Plínio Corrêa de Oliveira sobre o *Novus Ordo Missae*. Os textos selecionados seriam, conforme relata relatório produzido pela TFP, sendo discretamente divulgados, gerando repercussões em diversos setores da organização. Essas discussões sugeriam que, nos últimos anos de sua vida, Plínio teria se distanciado das conclusões do livro de Arnaldo Xavier da Silveira sobre a nova missa (TFP, 1997, p. 6).

Em uma conversa com Paulo Brito, diretor da TFP, em fevereiro de 1996, João Clá Dias teria relatado, segundo o relatório produzido pela TFP (1999) que, já em 1983, ao apresentar ao Pe. Vitorino⁷ o problema da Missa Nova e o livro de Arnaldo Xavier da Silveira, o sacerdote, após ter lido a obra em dois dias, afirmara que ela estava repleta de erros. Diante disso, Paulo Brito teria questionado João Clá sobre quais tipos de erros o Pe. Vitorino havia identificado. João Clá respondeu que se tratava de erros de citação.

Em resposta, Brito observou que erros de citação, por si só, não invalidam a essência de um livro nem comprometem os argumentos

⁷ Victorino Rodriguez (1926-1997), foi um teólogo dominicano espanhol.

que este apresenta. No entanto, João Clá manteve a posição de que o Pe. Vitorino havia focado especificamente nas imprecisões das citações (TFP, 1996).

As evidências de um processo de revisão por parte de setores da TFP em relação ao novo rito da missa não se restringem aos primeiros meses de 1996, como pode parecer à primeira vista. Por ocasião do falecimento de Plínio Corrêa de Oliveira, em outubro de 1995, as filiais da TFP na Espanha e em Portugal promoveram missas de sétimo dia de caráter oficial, celebradas segundo o novo rito. Na Espanha, a missa ocorreu no convento de “S. Domingos el Real”, com convite público divulgado pela imprensa, e contou com a presença massiva dos membros do grupo local, conforme registrado pelo boletim “Covadonga Informa” (TFP, 1996).

Ademais, em Madri e Lisboa, as missas de trigésimo dia em memória de Plínio Corrêa de Oliveira também foram celebradas segundo o *Novus Ordo Missae* (TFP, 1997, p. 6). Em carta trocada entre os sacerdotes da diocese de Campos que assistiam espiritualmente à TFP, vê-se a alegação de que a participação nessas celebrações visava evitar um problema maior, parece insuficiente para explicar o fato de que as respectivas filiais da TFP convidaram o público por meio da imprensa, noticiaram o evento em seus boletins e seus membros compareceram em massa, portando insígnias e estandartes. Caso essas celebrações tivessem sido motivo de constrangimento, seria de se esperar que houvesse uma tentativa de discrição, em vez de uma divulgação pública (TFP, 1999).

Na Espanha, que parece ter sido o epicentro inicial da aceitação do novo rito nos meios da TFP, ocorreu também uma reforma significativa na capela do Êremo de Toledo⁸. Com o objetivo de faci-

⁸ Os êremos são casas da TFP destinadas a estudo e oração, cujos membros vivem em disciplina semelhante às ordens religiosas.

litar os contatos com o clero local, fora mandado construir no êremo um altar cuja parte utilizada para a celebração da missa fosse destacável da parede, permitindo assim que fosse usado como “mesa” para a celebração *versus populum* por sacerdotes visitantes (Figueiredo, 1996).

Estes episódios demonstram profundas e rápidas movimentações nas considerações tefepistas acerca do novo rito, entretanto, não por todos os membros. É forçoso ressaltar que esse debate, como indicam as fontes, foi sustentado por um grupo majoritário, e apenas muito tempo mais tarde, com a consolidação da ruptura no interior da organização, é que este setor, formando um grupo de egressos, adotaram o novo rito da missa. Essas mudanças, no entanto, estão relacionadas a um projeto que começa a delinear-se no interior do movimento por este mesmo setor, que é sua constituição em uma organização religiosa, segundo as determinações do direito canônico.

Uma reformulação da condição estatutária tefepista requeria, por isso, uma plena aceitação do Concílio Vaticano II. Com a criação da comissão *Ecclesia Dei*, em 1988, resposta de Roma às sagrações operadas pelo arcebispo Lefèbvre sem a aceitação de Roma, que resultou na excomunhão do bispo, dos 4 bispos consagrados por ele na ocasião, e do bispo de Campos dos Goytacazes, Antônio de Castro Mayer, co-sagrante.

A sagração provoca uma fratura não apenas entre Lefèbvre e a Igreja, mas no seio do próprio movimento tradicionalista, com um largo setor descontente com os avanços dos dois bispos em provocar uma situação que tangenciava um cisma. Atendendo a estes, João Paulo II institui na mesma Constituição Apostólica *Ecclesia Dei* uma comissão de mesmo nome com o objetivo de acolher aqueles sacerdotes e congregações religiosas que, desejosos de viver a disciplina e a liturgia pré-conciliares, e admitindo a legitimidade do mesmo

Concílio, pudessem ingressar na comunhão com a Igreja e, assim, regularizarem sua situação canônica:

A todos estes fiéis católicos, que se sentem vinculados a algumas precedentes formas litúrgicas e disciplinares da tradição latina, desejo manifestar também a minha vontade – a qual peço que se associem a dos Bispos e de todos aqueles que desempenham na Igreja o ministério pastoral – de lhes facilitar a comunhão eclesial, mediante as medidas necessárias, para garantir o respeito das suas justas aspirações. Tendo em consideração a importância e a complexidade dos problemas mencionados neste documento, em virtude da minha Autoridade Apostólica, estabeleço quanto segue: a) é instituída uma Comissão, com a tarefa de colaborar com os Bispos, com os Dicastérios da Cúria Romana e com os ambientes interessados, a fim de facilitar a plena comunhão eclesial dos sacerdotes, dos seminaristas, das comunidades ou de cada religioso ou religiosa até agora ligados de diversos modos à Fraternidade fundada por Mons Lefèbvre, que desejem permanecer unidos ao Sucessor de Pedro na Igreja Católica, conservando as suas tradições espirituais e litúrgicas, de acordo com o Protocolo assinado, a 5 de maio passado pelo Cardeal Ratzinger e por Mons. Lefèbvre; b) esta Comissão é composta por um Cardeal Presidente e por outros membros da Cúria Romana, em número que se julgar oportuno segundo as circunstâncias; c) além disso, em toda a parte deverá ser respeitado o espírito de todos aqueles que se sentem ligados à tradição litúrgica latina, mediante uma ampla e generosa aplicação das diretrizes, já há tempos emanadas pela Sé Apostólica, para o uso do Missal Romano segundo a edição típica de 1962 (João Paulo II, 1988).

Com o comunicado de imprensa publicado pela TFP, a organização afasta de si a proximidade com os dois bispos, tornando-se

cada vez mais isolada no espectro tradicionalista (Oliveira, 1988), assumindo assim uma posição própria. A *Ecclesia Dei*, no entanto, propunha aproximar os católicos que aderem à liturgia tradicional, exigindo deles, no entanto, uma plena aceitação das determinações conciliares.

Na diocese de Campos, os cinco sacerdotes ligados à TFP se encontram diante de um dilema: em face das excomunhões aos tradicionalistas, era preciso buscar uma situação canônica regular para diferenciarem-se dos demais sacerdotes que haviam seguido o “cisma” do bispo de Campos. Estes mesmos sacerdotes aderirão, como outros tantos que se opuseram à sagração tradicionalista de 1988, à comissão *Ecclesia Dei*, regularizando sua situação até então semelhante à dos demais padres tradicionalistas, com isso afastando de si mesmos a imagem de ruptura com a Igreja que o acontecimento relacionava aos seus apoiadores. Com essa adesão ao protocolo *Ecclesia Dei*, eles aproveitavam o indulto, embora suas críticas permanecessem de pé, assumindo, porém, a obrigação de “manter uma atitude positiva de estudo e comunicação com a Santa Sé, evitando qualquer polêmica” (Guimarães, 2018). Muito embora o documento da Santa Sé exigisse expresso apoio à pastoral e a eclesiologia do Vaticano II, os sacerdotes ligados à TFP escrevem uma carta ao Cardeal Paul Agustin Mayer, prefeito da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, dizendo que, no seu entendimento, a atitude positiva de estudo e o evitar a polêmica não implicavam em deixar de pregar os erros do Concílio e da reforma litúrgica (Guimarães, 2018).

Essa postura seria, entretanto, recebida pelo clero tradicionalista como uma traição aos ideais até então defendidos por ambos os movimentos. O pequeno segmento do clero que aderiu à comissão *Ecclesia Dei*, designado como acordistas, foi novamente incardinado

na diocese, regularizando a situação de suas capelas, recebendo jurisdição para atuarem nos respectivos locais onde estavam instalados pelo então bispo dom João Corso (1928 - 2014). Em entrevista, o bispo emérito de Campos dom Roberto Gomes Guimarães indica alguns pontos da ambivalente recepção do Concílio pela TFP e dos sacerdotes a ela ligados, como a instituição dos ministros leigos para distribuição de comunhão, ainda na época em que Mayer era o bispo da diocese. Mesmo Dom Roberto Guimarães teria concedido a membros da diocese de Campos essa faculdade extraordinária, prática recusada pelo movimento tradicional, ao atribuir ao laicato um papel que seria de exclusividade do ministro ordenado, segundo o direito canônico (Guimarães, 2018).

Também diz o antigo bispo de Campos que em sua sacração episcopal, em 1996, os sacerdotes tefepistas estiveram presentes, assinalando o caráter de unidade entre o clero diocesano e o novo bispo. Em seu pastoreio na diocese, os mesmos sacerdotes recebiam frequentemente a visita do bispo, que evitava celebrar nas capelas tefepistas a missa segundo o novo rito, num movimento de demonstrar a relação pacífica que queria estabelecer com aquele pequeno clero que regressava à união com a Igreja de forma plena (Guimarães, 2018).

O processo de mudança, de aproximação com as estruturas eclesiais, inicia-se, portanto, no evento protagonizado por Lefèbvre. A recusa, de primeira hora, de apoiar as sagrações de Lefèbvre, talvez indiquem uma tendência no interior da TFP a afastar a imagem de radicalismo quanto às questões que envolveriam o Vaticano II. Uma plena aceitação do concílio, incluindo a própria liturgia, parece ser uma via mais cômoda para buscar uma aprovação de Roma e uma maior penetração nos ambientes católicos.

Com o fato da sagração oficiada por Lefèbvre em 1988, ficaria assim selado o afastamento entre o bispo de Campos, D. Antônio de

Castro Mayer e a TFP, e parece-nos que a aproximação com a hierarquia eclesiástica desponta como possibilidade a partir daí. Buscando não se envolver diretamente nas polêmicas como a levantada pelos dois bispos, a TFP ensaia uma aproximação. Uma das consequências desse definitivo afastamento é que os membros do movimento na diocese de Campos deixam de frequentar as igrejas orientadas pelos padres tradicionalistas, passando a participar dos ofícios religiosos exclusivamente nas igrejas dirigidas pelos padres alinhados à TFP na mesma diocese. Na diocese de Campos, os cinco sacerdotes ligados à TFP se encontram diante de um dilema: em face das excomunhões aos tradicionalistas, era preciso buscar uma situação canônica regular para diferenciarem-se dos demais sacerdotes que haviam seguido o “cisma” do bispo de Campos. Estes mesmos sacerdotes aderirão, como outros tantos que se opuseram à sagração tradicionalista de 1988, à comissão *Ecclesia Dei*, regularizando sua situação até então semelhante à dos demais padres tradicionalistas, com isso afastando de si mesmos a imagem de ruptura com a Igreja que o acontecimento relacionava aos seus apoiadores. Com essa adesão ao protocolo *Ecclesia Dei*, eles aproveitavam o indulto, embora suas críticas permanecessem de pé (Guimarães, 2018).

Muito embora o documento da Santa Sé exigisse expresso apoio à pastoral e a eclesiologia do Vaticano II, os sacerdotes ligados à TFP escrevem uma carta ao Cardeal Paul Agustin Mayer, prefeito da Congregação para o Culto Divino e Disciplina dos Sacramentos, dizendo que, no seu entendimento, a atitude positiva de estudo e o evitar a polêmica não implicavam em deixar de pregar os erros do Concílio e da reforma. Essa postura seria, entretanto, recebida pelo clero tradicionalista como uma traição aos ideais até então defendidos por ambos os movimentos. O pequeno segmento do clero que aderiu à comissão *Ecclesia Dei*, designado como “acordistas”, foi no-

vamente incardinado na diocese, regularizando a situação de suas capelas, recebendo jurisdição para atuarem nos respectivos locais onde estavam instalados pelo então bispo dom João Corso (1928 - 2014).

Em entrevista, o bispo emérito de Campos Dom Roberto Gomes Guimarães indica alguns pontos da ambivalente recepção do Concílio pela TFP. Mesmo Dom Roberto Guimarães teria concedido a membros da diocese de Campos essa faculdade extraordinária, prática recusada pelo movimento tradicional, ao atribuir ao laicato um papel que seria de exclusividade do ministro ordenado, segundo o direito canônico (Guimarães, 2018). Também diz o antigo bispo de Campos que em sua sagração episcopal, em 1996, os sacerdotes tefepistas estiveram presentes, assinalando o caráter de unidade entre o clero diocesano e o novo bispo. Em seu pastoreio na diocese, os mesmos sacerdotes recebiam frequentemente a visita do bispo, que evitava celebrar nas capelas tefepistas a missa segundo o novo rito, num movimento de demonstrar a relação pacífica que queria estabelecer com aquele pequeno clero que regressava à união com a Igreja de forma plena (Guimarães, 2018).

Embora regularizado o clero ligado e dirigido pela TFP, o movimento se manteve rigidamente fixado em sua posição de recusa ao Concílio Vaticano II, à chamada “Missa Nova” e aos documentos conciliares. A regularização representou apenas uma etapa necessária para distanciar o movimento das reações tradicionalistas, especialmente após as sagrações episcopais que levaram à excomunhão de seis bispos e à consolidação do que se poderia chamar de um cisma. A instituição da *Ecclesia Dei* representou, para o universo tradicionalista e sobretudo para a TFP, uma vitória. Após o vácuo de apoio deixado pelo bispo de Campos que se alia à Lefébvre, a regularização dos padres ligados à TFP se traduzia numa espécie de reconhecimento da Igreja.

A recepção do Concílio por parte da TFP ainda é um processo em andamento que apresenta uma grande dinamicidade. Após o falecimento de Plínio Corrêa de Oliveira em 1995, o movimento passou por uma profunda crise, em que o Concílio e seus desdobramentos ocupam lugar de destaque. Um setor significativo de membros, com a ausência física do líder da organização – cuja presença proporcionava coesão em torno de sua figura carismática –, inicia um processo de contestação das posições assumidas pelo movimento acerca da reforma litúrgica, que pode ser considerada talvez a maior expressão do pensamento conciliar.

O numeroso grupo levanta suas objeções às posições defendidas publicamente por Plínio ao longo de décadas, bem como a TFP e a integralidade de seus membros até então. Reclamam uma nova interpretação das relações do movimento com a hierarquia eclesial, provocando uma fissura no tecido até então aparentemente homogêneo da doutrina tefepista. Essa coerência interna que até então caracterizava o movimento, se daria em razão do carisma profético de Plínio, compreendido como o ato de emitir “formulações de hipóteses adequadas a respeito dos acontecimentos futuros, o que supunha um auxílio da graça” (Guimarães, 1985, p. 41-42).

Entre essas formulações de hipóteses, estavam incluídas suas considerações do Vaticano II, que agora eram colocadas em questão. A recusa firme e intransigente ao *novus ordo*, característica mais marcante da TFP como movimento anticonciliar, ameaça ser penetrada pela fissura provocada pelas disputas de poder. Em 1997, o movimento se cinde, provocando o surgimento de uma nova associação, denominada Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima (ACNSF), liderada por João Scognamiglio Clá Dias, ex-secretário de Plínio, líder do setor que se rebela contra as antigas disposições.

Buscando evocar a postura de resistência do fundador, em

1996, dois integrantes da TFP, não identificados nos documentos acessados, buscam atualizar o *status questionis* dos estudos acerca do novo rito nos meios tradicionalistas, assinalando mais uma vez que se tratava de um tema já apreciado e definido anteriormente por Plínio. Em resposta, o setor descontente levanta 29 objeções, sendo as mais significativas as três primeiras, que oferecem uma nova leitura das posições tefepistas: 1. A chamada “questão da Missa” nunca foi para os membros da TFP um cavalo de batalha nem, menos ainda, a expressão de uma ruptura com a Hierarquia eclesiástica; 2. Trata-se tão somente de uma questão de consciência, resultante de estudos sérios e de maduras reflexões a respeito de pontos importantes da doutrina católica referentes ao Santo Sacrifício; 3. Nessa delicada matéria, os dirigentes da TFP não exercem o menor controle sobre seus aderentes e simpatizantes, deixando-os livres de agir segundo sua consciência (TFP, 1996).

A polêmica hermenêutica que se instala nos ambientes tefepistas oferece pistas para compreender a ambivalência como característica marcante do movimento. De um lado, os mais velhos discípulos de Plínio, que após uma decisão judicial de 2003, perderam a direção do movimento para os dissidentes, que por sua vez, se aglutinaram numa nova organização além da Associação Cultural Nossa Senhora de Fátima, a ACNSF, denominado Arautos do Evangelho. Os Arautos do Evangelho são uma associação privada internacional de fiéis de direito pontifício, alcançando uma aprovação de seus estatutos pela Igreja e a consequente regularização canônica que a TFP não possuía, por se tratar de uma associação civil. Em seu interior originou-se também duas sociedades de vida apostólica que compreendem o ramo feminino da organização (que até o momento da morte de Plínio Corrêa de Oliveira não havia) e um setor eclesiástico, constituindo-se na sua maioria por ex-membros da TFP que

se ordenaram sacerdotes nos Arazos do Evangelho. Essa condição de instituto secular ou *societas laicalis* fora anteriormente rejeitada pela TFP, que descreve como uma ação “imprudente fazer qualquer transformação na TFP, levando-a a depender da autoridade eclesiástica” (Guimarães, 1985, p. 59).

Dessa forma, com essa tentativa de regularização da situação de parte do movimento se inicia – que compreendia os sacerdotes amigos da organização como uma espécie de membros não-oficiais –, a escrita de um novo capítulo na história das representações tefepistas do Vaticano II, com parte do movimento abandonando esta recusa característica, mais ainda, que tornou-o vanguardista na sistemática recusa da posição anticonciliar mantida pelos movimentos tradicionalistas e que ainda hoje não teve seu desfecho.

Congregação religiosa

A organização, muito embora tendesse a uma independência da hierarquia católica romana, aspirava em seu ambiente interno a conformar-se numa *Confraternitas Laicalis*, que segundo a própria definição de Plínio seria:

um grupo de leigos que se reúnem para fazer uma determinada coisa boa, da ordem espiritual e de ordem social. Eles não são fundados pela Igreja, não têm por causa disso com a Igreja nenhum compromisso, não os endossa, mas não os condena, não os desaprova, não desconfia deles, não os vê com maus olhos. Deixa-os existir. E às vezes até lhes dá indulgências, lhes dá graças, etc. (Oliveira, 1974).

O caráter religioso da organização é evidenciado em duas ex-

pressões amplamente utilizadas para se afirmar ante o público interno e externo: a *confraternitas laicalis* e a “família de almas”. Elas dizem respeito à forma como a TFP se compreende diante do ordenamento canônico e de como as várias TFPs relacionam-se entre si. Na obra *Servitudo ex caritate*, publicada sob os auspícios da organização e assinada por Átila Sinke Guimarães em 1985, diz-se:

Com efeito, desde os primórdios dessa família de almas, pelos idos de 1930, e já no Grupo de Congregados Marianos do qual resultou mais tarde a fundação da TFP, havia entre seus membros um pendor de alma muito freqüente, que consistia na aspiração de transformar-se em um instituto religioso, ou de entrar em bloco em algum instituto já existente, cuja família de almas fosse afim com a sua. Foram feitas procuras e tentativas neste sentido, que não é preciso mencionar. Infelizmente, a boa semente da graça de Deus, caída na terra fértil dessa família de almas não germinaria tão cedo. (...)

Na trajetória dessa aspiração religiosa houve uma ocasião oficial em que vários sócios da TFP se perguntaram se não era chegado o momento de cogitar de uma transformação da entidade de sociedade civil em instituto secular, ou em *confraternitas laicalis*.

Foram expostos no dia 5 de fevereiro de 1976, em reunião do Conselho Nacional, sérios e aprofundados estudos sobre a matéria. (...) Não havia ainda definição suficiente, em sua família de almas, para obter a unanimidade das aspirações religiosas de seus membros (...). Por esta razão, também achou-se melhor não precipitar a constituição de uma entidade que não atendesse às aspirações do conjunto de seus membros (Guimarães, 1985, pp. 157-159).

O termo “família de almas” enfatiza a relação não apenas de

parentesco, mas de afinidade profunda que se estabelece entre os vários núcleos internacionais da TFP, na medida em que ela se vê como uma obra inspirada pela graça divina para o momento histórico presente e que responderia a algo semelhante a condição de uma congregação religiosa.

De modo geral, a organização é entendida pelos integrantes como uma providencial intervenção de Deus na história, e o fundador como um detentor do carisma profético (Oliveira, 1977b), que conhece os próximos passos do processo revolucionário, portanto único apto a interpor obstáculos ao seu avanço. Os militantes seriam possuidores de uma superioridade sobrenatural, angelizados após os sibilinos acontecimentos do castigo universal denominado internamente de *Bagarre*. A ação política da TFP é, em sentido estrito, vista como uma ação mística (Oliveira, 1977b).

O objetivo de tornar a TFP uma entidade católica, dependente da autoridade eclesiástica, não é algo novo, que se iniciaria com este processo de revisão iniciada no período do falecimento de Plínio. Essa tendência, no entanto, é recusada, em razão das implicações práticas que a submissão a autoridades frequentemente denunciadas como esquerdistas ou não católicas poderia trazer.

Há uma perceptível mudança de direção, não apenas pelos óbvios contornos religiosos que a TFP assume em sua vida interna, tratada por nós em outro trabalho (Gama, 2024), mas também pela possibilidade, até então recusada, de que se buscar um estatuto canônico regular.

Conclusão

Ao apresentar as tensões estruturais, o imaginário tridentino e a redefinição da vida religiosa da TFP em trabalhos anteriores

(2020; 204), pretendemos demonstrar como uma organização complexa e que escapa às configurações de uma igreja local percebe a recepção conciliar numa circunstância em que se ultrapassa os limites do mero debate teológico ao trazer este conceito de recepção para analisar uma organização civil de inspiração católica.

O objetivo principal foi de identificar as ambivalências tefepistas em relação ao Concílio Vaticano II. Um concílio que aparece na Igreja do século XX como uma tentativa de modernização do Catolicismo. Apontando em primeiro lugar as origens do pensamento reacionário de Plínio Corrêa de Oliveira, se encontra uma característica que marcará a sua compreensão, que é uma das marcas mais expressivas da Igreja ao longo de quase um século: o caráter ameaçador das mudanças.

Com este trabalho, cujo recorte avança para o momento do falecimento do fundador e líder da TFP até o momento em que a TFP se cinde em dois movimentos opostos, predemos demonstrar que o processo de recepção conciliar tefepista não pode ser encarado como o dos demais grupos de tendência tradicionalista, porque comporta um componente de imprevisibilidade e uma alta capacidade de movimentação. Desse modo, pode inferir-se daí que a história da recepção conciliar pela TFP, assim como para toda a Igreja Católica, está em pleno andamento, não se esgotou. É um processo que está ainda em seu desdobramento, acenando sempre para mudanças, rupturas, permanências e regresso às tradições.

O espírito antimoderno que orienta o pensamento pliniano é o condutor, também, de uma visão do Vaticano II que faz a organização avançar olhando pelo retrovisor. O movimento de recepção específica do concílio pela TFP revela a condição entrincheirada do tradicionalismo, expõe suas divisões, e as múltiplas visões que coexistem dentro deste campo.

Este dinâmico processo de recepção conciliar se estende até o presente, assumindo uma característica de transformações contínuas das quais surgiram duas hermenêuticas conciliares oriundas da mesma raiz tefepista. O falecimento do fundador e líder da organização, a divisão ocasionada pela disputa da direção da entidade e a consequente aprovação eclesiástica a uma das organizações surgidas da divisão tefepista são apenas alguns dos capítulos da longa história de tensões e acolhimentos do universo conciliar.

Esta tensão interna revela, num primeiro momento, que ao contrário do que pode parecer, Plínio Corrêa de Oliveira, apesar de sua posição resistente às mudanças, deixava em aberto possibilidades importantes sobre a implementação do Vaticano II. Também demonstra que o tema não havia se esgotado nos debates teológicos internos da TFP, permitindo o surgimento de uma interpretação conservadora e não conflitante com o modo de vida e disciplina tridentina mantida tanto pela TFP, quanto pela Associação de Direito Pontifício Arautos do Evangelho, surgida com a divisão da TFP em 1998.

Referências

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. Sociabilidade anticomunista em movimento: A TFP na primeira sessão do Concílio Vaticano II (1962). In.: Cloquet, Ana Rosa; STEFANI, Roberto di (Org.) *Catolicismos em perspectiva histórica*. Buenos Aires: Teseo, 2020, pp 187-206.

FIGUEIREDO, Pedro Paulo de. *Relatório*, 1996.

GAMA, Víctor Almeida. “*Os ardis da seita comunista*”: a construção das representações religiosas no anticomunismo da Sociedade de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). Tese (Doutorado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião,

Pontifícia Universidade católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2024.

GAMA, Vítor Almeida. *A recepção tefepista do Concílio Vaticano II (1959-1988)*. Dissertação - (Mestrado em Ciências da Religião), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

GUIMARÃES, Átila Sinke. *Servitudo ex caritate*. São Paulo: Artpress, 1985.

GUIMARÃES, Roberto Gomes. *Entrevista sobre a TFP* [Campos dos Goytacazes], 20 jul. 2019. Entrevista concedida a Vítor Almeida Gama.

ISNARD, Clemente. *Bispo de Nova Friburgo em face da TFP*. Revista Eclesiástica Brasileira, nº 130. 1973, p. 451.

JOÃO Paulo II. *Carta Apostólica Ecclesia Dei*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/motu proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_02071988_ecclesia-dei.html. Acesso em 01 de out. 2024.

LÓPEZ, Gregório Vivanco. *Relatório*, 1997.

ROUTHIER, Gilles. *La réception d'un concile*. Paris: Les éditions du cerf, 1993.

SILVEIRA, Arnaldo Vidigal Xavier da. *La nouvelle messe de Paul VI: qu'en penser?*. Paris: Difusion de la pensée française, 1975.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. Memorandum, 1996.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. Relatório, 1997.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. Relatório, 1999.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Despachinho*, 5/6/92

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Reunião Êremo de São Bento*, 19/11/1970

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Reunião MNF*, 1977

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Reunião de Recortes*, 26/11/1973.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de Oliveira. *Reunião de Recortes*, 1974.

Oliveira, Plínio Corrêa de. *O direito de saber*. Disponível em: <https://www.pliniocorreadeoliveira.info/o-direito-de-saber-folha-de-s-paulo-25-de-janeiro-de-1970/#gsc.tab=0>. Acesso em 01 de out. 2024.

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Passo Fundo: Méritos, 2012.

X

“Eficácia formativa da iconografia”: *a educação pelo olhar em Ambientes, Costumes, Civilizações*¹

GIZELE ZANOTTO²

As reflexões que apresentaremos neste capítulo derivam de uma angústia antiga que me estimulava a analisar também o uso das imagens pelos membros da *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP) e que foi de encontro a uma questão proposta por Pierre Sorlin: “Como é possível analisar a ideologia de um meio que fala ao mesmo tempo com imagens e palavras, deixando de lado a metade de seus instrumentos de comunicação?” (Sorlin, 1994, p. 01). Tendo realizado ampla pesquisa sobre o discurso e prática da TFP e visando sanar pelo menos parte desta proposta de Sorlin iremos discorrer sobre a forma de abordagem e as implicações estéticas, doutrinárias e religiosas da utilização de imagens pelos tefepistas.

¹ Reflexões já apresentadas, em parte, em eventos nos quais a participação do público com comentários foi muito profícua. Agradecemos ainda a leitura e sugestões de Benjamin Cowan.

² Professora da Universidade de Passo Fundo (UPF). E-mail: gizezanotto@gmail.com.

A *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade* (TFP) é uma associação civil confessional católica (independente da estrutura eclesial), fundada em 26 de julho de 1960 por um grupo de leigos liderados por Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995), tido como inspirador, orientador e guia espiritual da ampla “família de almas” que comungava dos mesmos ideais conservadores e mesmo reacionários preconizados pelo grupo de fundadores, capitaneado por Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995). A criação da TFP, todavia, veio conferir estatuto jurídico a um grupo pré-existente, que tem sua gênese iniciada em 1928, quando Oliveira filia-se a *Congregação Mariana* da *Paróquia de Santa Cecília*, na capital paulista. A partir de então, Oliveira foi se consolidando como importante orador e líder do movimento leigo paulista entre as décadas de 1930 e 1940. Suas posições conservadoras e antagônicas às transformações internas ao movimento católico que se processavam no período, com vistas ao aumento do trabalho social, ideológico e político dos leigos e religiosos, acabaram em expurgo do chamado “grupo de Plínio” do movimento eclesial ainda no final dos anos 40, como resultado de um conflito que teve como marco a publicação da obra *Em Defesa da Ação Católica* (Oliveira, 1943).

Na obra *Em Defesa da Ação Católica*, Oliveira rompia com os dirigentes, com as teses, com o seu modelo para um movimento de leigos, e propunha como alternativa uma organização verdadeiramente ortodoxa, molde para a futura TFP. Afastados do movimento católico, mas ligados por um ideal apostólico cruzadista, o denominado “grupo de Plínio” manteve sua união e, em 1951, articularam-se para fundar o mensário *Catolicismo* que seria a partir daí o porta-voz de uma corrente leiga conservadora e aglutinador de grupos afins por todo o país. A partir de 1960 este grupo irá defender as bandeiras da TFP que, segundo seus estatutos, tem como principais

objetivos combater o socialismo e o comunismo e ressaltar os valores ditos positivos e pretensamente ancorados na ordem natural, especialmente a tradição (católica), a família (monogâmica e indissolúvel) e a propriedade (privada e inviolável).

*Uma Cruzada pela Contra-Revolução:
doutrina e imaginário tefepistas*

A prática social de uma entidade, como a TFP, deve reunir de modo ordenado, comportamentos individuais voltados para finalidades comuns. Para tanto, necessita de uma rede de sentidos capaz de evidenciar a seus membros os conceitos, identidades, valores básicos que serão os elos comuns a seus participantes. Esta rede de sentidos é o que chamamos imaginário social, definido por Baczko como uma “representação global e totalizante da sociedade” (Baczko, 1984, p.309) que designa a identidade de si e dos outros, que estabelece a distribuição de papéis e posições sociais, e que imprime e impõe crenças comuns. Mais do que uma representação global, os imaginários sociais irão interferir nas práticas dos indivíduos ou instituições, forjando sentidos, estereótipos, paradigmas e identidades, definindo comportamentos.

O imaginário e a doutrina tefepistas foram forjados com base em três elementos principais, dos quais inúmeros outros são decorrentes. Trata-se da obra *Revolução e Contra-Revolução* (1959, com atualizações e ampliações posteriores) de Plínio Corrêa de Oliveira; da devoção Mariana, fundamentada na obra de São Luís Maria Grignon de Montfort, *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*; e da mensagem contra-revolucionária de Nossa Senhora de Fátima (1917). Estes três eixos norteadores, de autoria de Plínio ou por ele interpretados, formam a base de todo o sistema

de pensamento pliniano/tefepista, portanto, de sua compreensão da vida, da religião, do futuro e de seu papel neste mundo de expiação. Encadeadas as obras fornecem uma análise sistemática dos meios de atuação da chamada Revolução (mal, impuro, pecado), a oposição a esta pela ação da Contra-Revolução (bem, puro, imaculado), a importância contra-revolucionária da mensagem de Fátima, a devoção mariana esboçada por São Luís Maria Grignon de Montfort, bem como a defesa que este santo fez da futura implantação do Reino de Maria (elemento milenarista também identificado como o Triunfo do Imaculado Coração de Maria, prometido em Fátima) que consolidará a vitória dos puros contra os ímpios e a ascendência dos tefepistas e de seu líder sobre os demais cristãos.

Coadunado com sua proposta prosélita, essencialmente ancorada no catolicismo medieval idealizado, a importância legada à estética, aos ambientes, ao porte e a auto-imagem tefepista também deverá refletir os pilares básicos de seu pensamento, da *semântica global* que rege seu discurso e que se materializa em vários gêneros e vários sistemas semióticos, de modo que a identidade de seu discurso passa a ser considerada para além da questão do vocabulário ou das proposições, mas também depende de certa coerência global que integra suas múltiplas dimensões textuais (Maingueneau *Apud* Medeiros, 2004, p. 04). Assim, temos presentes em todo seu aparato textual e imagético as noções de ordem, hierarquia (aristocracia e elitismo), tradição, contra-revolução, propriedade, religião, autoridade, moralidade, etc. Neste sentido, a utilização de imagens como forma de conhecimento e interpretação do mundo e, principalmente, do que representaria a Revolução ou a Contra-Revolução, reveste-se de considerável e imprescindível instrumento de empatia, recrutamento e de doutrinação, visto que a tradução das imagens – que são testemunhas mudas até sua interpretação

e significação por meio de palavras – irá refletir todo o discurso que rege o pensamento, vivência e ação dos tefepistas. A difusão das imagens foi feita por publicações tefepistas, logo, seu alcance restringe-se a membros e cooperadores, basicamente, embora sejam de temas de ampla circulação como edificações, instantâneos de pessoas, fotos de nobreza e de grupos vulnerabilizados, imagens de santos, etc. Assim, a visualização das imagens funcionaria como um operador de simbolização rápido e eficaz, visto que elas têm a capacidade de integrar os elementos que a compõe em uma totalidade significante, de modo que de imediato compreenderíamos o sentido global – ideológico ou compreensivo - que lhe é inerente e só depois reconheceríamos a significação de cada um de seus elementos (Davallon, *In*: Achard, 1999, p. 30). Portanto, estamos considerando que as imagens pertencem a uma estratégia de comunicação com expressiva eficácia simbólica, que as imagens *revelam* ou *implicam* a respeito de idéias, atitudes e mentalidades (Burke, 2004, p. 99), que as imagens apesar de mudas, não são significadas de modo neutro, visto que “a imagem pode impressionar, interessar, comover, apaixonar, mas a imagem nunca informa. O que informa é a palavra” (Sorlin, 1994, p. 05).

Como líder máximo e sistematizador do pensamento tefepista, Plínio Corrêa de Oliveira também se dedicou a enfatizar a importância da mentalidade e do conhecimento estético ante seu séquito. Ainda em 1959, na redação da obra máxima da TFP, *Revolução e Contra-Revolução*, o autor destacava que as idéias revolucionárias a se combater se encontram nos mais variados ramos de saber e da cultura (Oliveira, 1998, p. 81), incluindo ambientes, senso estético, livros, jornais e revistas, comportamento, indumentária, costumes, símbolos, etc. Sua preocupação é com a “influência deletéria” causada pelos laivos revolucionários sobre o

conjunto da população e, em especial, sobre os arautos da civilização cristã, os contra-revolucionários por excelência, ou seja, os próprios tefepistas.

Visando obter uma “educação pelo olhar”, Plínio Corrêa de Oliveira dedicou-se a proferir inúmeras palestras em que analisava e contrastava imagens tidas como harmônicas, ordenadas e belas, com correlatas em que imperaria, segundo sua visão, o caos, o feio e o dissonante. Tais palestras foram sistematicamente publicadas sob forma textual na coluna *Ambientes, Costumes, Civilizações* do mensário *Catolicismo*, revelando a preocupação com a difusão deste conhecimento entre os membros da TFP dos diversos estados e mesmo países (entidades congêneres a TFP foram fundadas em mais de 20 países), bem como entre os simpatizantes de uma visão de mundo católica conservadora. Conforme Oliveira,

Foi também em “Catolicismo” que criei e mantive, durante vários anos, a seção *Ambientes, Costumes, Civilizações*, por muitos apontada como a expressão rica e original de uma escola de produção intelectual. Essa seção constava da análise comparativa de aspectos do presente e do passado, tendo por objeto monumentos históricos, fisionomias características, obras de arte ou de artesanato, apresentados ao leitor através de fotos.

Tal análise, feita à luz dos princípios que explicitiei em *Revolução e Contra-Revolução*, tinha por meta mostrar que a vida de todos os dias, em seus aspectos-ápice ou triviais, é suscetível de ser penetrada pelos mais altos princípios da Filosofia e da Religião. E não só penetrada, mas também utilizada como meio adequado para afirmar ou então negar — de modo implícito, é verdade, mas insinuante e atuante — tais princípios. De tal forma que, freqüentemente, as almas são modeladas muito mais pelos princí-

pios vivos que pervadem e embebem os ambientes, os costumes e as civilizações, do que pelas teorias por vezes estereotipadas e até mumificadas, produzidas à revelia da realidade, em algum isolado gabinete de trabalho ou postas em letargo em alguma biblioteca empoeirada.

De onde a tese de *Ambientes, Costumes, Civilizações* consistir em que o verdadeiro pensador também deve ser normalmente um observador analista da realidade concreta e palpável de todos os dias. Se católico, esse pensador tem ademais o dever de procurar modificar essa mesma realidade, nos pontos em que ela contradiga a doutrina católica (Oliveira *Apud* Costa, s.d.).

Parte expressiva dos textos foi republicada recentemente em livro. A obra *Ambientes, Costumes, Civilizações* (2021), reúne artigos publicados entre 1951 e 1995. A edição foi composta em 2021, segundo a TFP, visando “forjar novos ambientes, ter novos costumes e ser semente de uma nova civilização” (Oliveira, 2021, p. 05). A estrutura do livro comporta um texto inicial “À maneira de apresentação – Ambientes, Costumes, Civilizações e a escravidão a Nossa Senhora”, de Oliveira, seguido de artigos selecionados, basicamente publicados entre 1951 e 1967, e alguns de 1969 e 1995. O volume contabiliza 482 páginas com textos e imagens destinadas a reflexão sobre o belo, bom e verdadeiro, ancorados na leitura pliniana dualista e contrarrevolucionária. A capa traz uma montagem de três tiras de imagens que são analisadas no miolo. A primeira tira inicia com a fotografia em preto e branco de jovem soldado da guerra da Coreia, o Castelo de Chenonceau e uma fotografia de Henri Cartier-Bresson na qual um menino caminha pela rua com duas garrafas nas mãos. A tira do meio tem uma fotografia de Plínio Corrêa de Oliveira e ao lado o título da obra. Na terceira linha da capa temos,

por fim, Rainha Elizabeth II se retirando da abertura do Parlamento, Galeria dos Espelhos no Palácio de Versalhes e Santa Teresinha do Menino Jesus (Oliveira, 2020, capa). Afora esta publicação, vamos também utilizar textos divulgados on-line, ampliando o espectro de possibilidades.

Os textos de Oliveira, muitos derivados de palestras com membros da TFP, exploram imagens de santos, templos, pessoas, vestimentas, arquitetura, obras de arte, veículos, enfim, uma miríade de temas nos quais o católico disserta sobre sua interpretação com digressões as vezes espantosas pelas suposições que faz mas que, aos que seguem seu pensamento, tornar-se-iam límpidos e óbvios, representações da revolução e contrarrevolução, do bem e do mal, o erro e da verdade. Assim, a educação do olhar teria como objetivo maior estimular os membros a “detectar, em nível estético, o que era contra-revolucionário e o que é revolucionário” (Gomes, 2007, p. 01), sempre concebendo o mundo através de uma lente dualista que contrasta o bem e mal, o divino e o diabólico. Considerando esta preocupação dos tefepistas e a compreensão de que as imagens são instrumentos a serem traduzidos – “sem comentários, uma imagem não significa rigorosamente nada” (Sorlin, 1994, p. 05) -, analisaremos a seguir alguns exemplos da utilização simbólica e imagética por Plínio Corrêa de Oliveira, destacando seu vínculo com as bases do sistema de pensamento tefepista.

Verum, Bonum, Pulchrum...

Para os tefepistas, a importância legada à ordenação de cada ambiente ou recinto específico deve coadunar-se com a idéia da existência de uma ordem perfeita, divina, que cada espaço deve tentar refletir. Tal compreensão, segundo Barreiros, deriva também

das considerações de seu líder que defendia que existe uma posição ideal de cada coisa num determinado ambiente, de maneira que a torne o mais próxima possível de Deus, “tudo tem que estar na sua ordem exata e absoluta. Essa pode não ser a ordem mais perfeita, então é preciso encontrar qual a ordem mais perfeita, a posição mais perfeita, e assim ela deve ser mantida” (Barreiros, 2004, p. 20). Para o líder da TFP os ambientes imprimem as almas sensações e disposições que não devem ser menosprezadas. Sua compreensão é de que “os ambientes (...) são ao mesmo tempo frutos e formadores de determinadas mentalidades” (Catolicismo, dez/1981).

Considerando a pretensa primazia do medievo como modelo a ser seguido, seguidores de Oliveira, atualmente filiados ao *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira* (IPCO) no Brasil, seguem mantendo suas premissas em matérias, blogs, vídeos, redes sociais e outros instrumentos de divulgação. Seu discurso enfatiza que o verdadeiro, o bom e o belo teria sido marcante no período medieval. Conforme o resumo adaptado de Nuno Alvares, «por exemplo, o edifício de uma igreja, onde por princípio se pratica o bem e se ensina o verdadeiro, deveria se distinguir sempre por sua beleza. E a um tribunal, onde se distribui a Justiça, convém altamente que possua aquela forma de beleza que é a dignidade» (Nunes, 24 fev. 2019).

Em análise da sala de reuniões da sede da Presidência do Conselho Nacional da TFP brasileira (Figuras 1 e 2), na cidade de São Paulo, Oliveira apresenta aos ouvintes a tese da perfeita harmonia entre o conjunto de móveis e objetos dispostos neste ambiente, ressaltando sua unidade dentro da variedade que causaria *na alma reta* como que um deleite interior em adentrar neste recinto metodicamente disposto.



Figuras 1 e 2. Sala de reuniões da sede da Presidência e do Conselho Nacional da TFP, atual sede do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira. Disponível em <https://www.ipco.org.br/formacao-r-cr-capitulo-i-contra-revolucao-e-reacao>.

Segundo Plínio Corrêa de Oliveira, esta sala convidaria à oração, à contemplação ao mesmo tempo em que se vislumbraria nela sua nota peculiar de ser destinada a um fim temporal mas de uma sociedade constituída de batizados e que, pela remissão direta a símbolos cristãos, poderia também ser tida por sacral. Em artigo voltado à formação de tefepistas, as legendas das imagens esclarecem seus vínculos com o sobrenatural e com a ação contrarrevolucionária que ordenaria sua disposição:

Sala da então sede do Conselho Nacional da TFP brasileira, em São Paulo (capital). Local de reunião, estudo e oração, chamada “Sala do Reino de Maria”, na esperança do cumprimento das profecias de Nossa Senhora em Fátima. Ela prometeu em 1917 que após grandes crises o mundo terá um tempo no qual “por fim, o Meu Imaculado Coração triunfará”. Hoje ela é sede do Instituto Plínio Corrêa de Oliveira.
(...) Ao centro, numa pequena mesa, uma coroa de prata da época colonial simboliza a sacralidade da Ordem Temporal, após o triunfo da Contra-Revolução. Nesta sala, o espírito contra-revolucionário é especialmente acentuado (Oliveira, s.d.).

No artigo dedicado à sala, Oliveira também destaca o esmero com que foi decorada. Ela representaria em todos os seus aspectos um pequeno universo no qual a alma reta pode ir aprofundando suas considerações e elevando-se sempre mais ao metafísico, ao sobrenatural. Em suas considerações o autor destaca que esta sala “deixa ver de modo expressivo a mentalidade de uma família de almas, um universo de cogitações no qual os espíritos estão convidados a habitar, em função dos grandes panoramas históricos, centrados na noção de Cristandade” (Catolicismo, dez/1981). Neste recinto tido por harmônico os tocheiros, tapetes, estandartes, poltronas, cátedra,

vitrais, etc., existiriam contrastes que supõe a unidade na variedade o que, para Oliveira, traduziria a tão prezada noção de ordem.

Diversa seria a mentalidade refletida pela chamada arquitetura moderna, tida como correlata da chamada arte degenerada, na qual o caos, a vulgaridade e a monotonia representariam a influência deletéria dos estados de alma corrompidos pelos laivos revolucionários, pagãos e igualitários. A esta arquitetura Oliveira contrapõe a beleza e a harmonia das construções tradicionais, e ao seu vínculo com a obra ordenadora posta por Deus. Nos textos “Conjunto residencial moderno” (Catolicismo, fev/2007) e “Basílica de Vézelay” (Catolicismo, abr/2007), por exemplo, temos uma clara demonstração da apreciação de Oliveira sobre as formas medieval e moderna de arquitetura.

A Basílica de Vézelay (Figura 3) na França, que teria sido edificada sob influência da arte romântica medieval, representaria em seu conjunto “harmonia, distinção e aspecto prático, aliados à beleza” (Catolicismo, abr/2007). Deste edifício medieval sobressairia o cuidado com a distribuição do peso em colunas adjetivadas de firmes, dignas e suficientes, bem como a ornamentação pelas esculturas de pedra que representam momentos da história sagrada, da história da Igreja ou ainda aspectos de dogmas e da fé católica. Essa arquitetura – como as demais edificações medievais - estaria voltada para os céus, para a elevação da alma em direção a salvação, ao mesmo tempo em que seu interior convidaria o corpo e o espírito a oração e ao sacrifício, portanto, representaria em seu conjunto a mentalidade cristã, que se preocupa com o corpo e a alma, com a vida terrena e com a vida eterna. Em contrapartida, na arquitetura do conjunto residencial moderno sem identificação de lugar as notas mais características, segundo Oliviera, seriam justamente de ser enorme e sem beleza e essencialmente cosmopolita, internacional.



Figuras 3 e 4. Vista aérea de Berlim, por Christoph Gielen (disponível em: <https://tinyurl.com/bw7b-d3dd>) e Catedral de Vézelay, por Yannick Pichard (disponível em: <https://tinyurl.com/4e2h6vft>).



emenda que embora prático, como a Basílica, é “muito prático para o corpo. Para a alma, absolutamente zero!” (Catolicismo, fev/2007). Interessante pontuar que a arquitetura, nos artigos pliniano, têm como modelo o medievo europeu, muito em função da concepção de que naquele período, na Europa, a civilização teria chegado ao auge (idealizado), quando o catolicismo teria sido norteador de todos os âmbitos da vida.

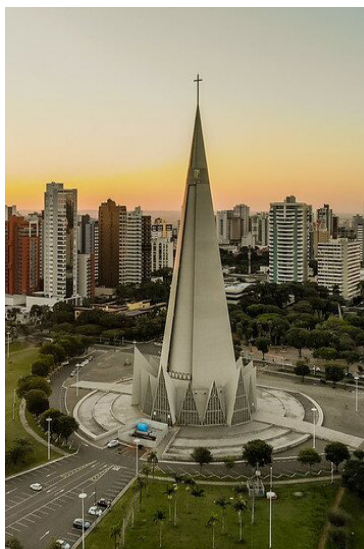
Similar a esta compreensão negativa sobre o conjunto residencial foram as considerações de Oliveira sobre o prédio sede da Organização das Nações Unidas (ONU) (Figura 5), situada em Nova Iorque/EUA, porque também representante da arquitetura moderna e de uma mentalidade pagã. Oliveira o descreve como imenso, esmagador, composto por linhas vulgares, monótonas, uniformes, duras, e conclui que “tudo neste imenso engradado de concreto, ferro e vidro parece calculado para fazer sentir ao homem que não passa de uma formiga, um grão de areia, um átomo” (Catolicismo, jul/1951).



Figura 5. Sede da Organização das Nações Unidas em Nova York (<https://mundovastomundo.com.br/nova-york/sede-da-organizacao-das-nacoes-unidas/>)

Situação ainda mais preocupante seria a que se verificaria na arquitetura das igrejas modernas, também sem identificação de local (Figuras 6 e 7). Essa nota é característica na obra pliniana, a localização articula-se a cultura que se entende como superior, mais propensa a “afetar a alma positivamente”, daí sua preocupação com a descrição e nomeação. Já os elementos revolucionários, na arquitetura, são criticados e sequer situados, evidenciando que seus referenciais culturais e geográficos pouco importam pois são antimodelo.

Baseado no livro de Michael S. Rose (intitulado *Ugly as Sin — Why they changed our churches from sacred places to meeting spaces and how we can change them back again*, 2001), no artigo “Igrejas modernas, “feias como o pecado” X Igrejas tradicionais, antecâmaras do Céu” de Luis Dufaur (Catolicismo, ago/2006), é defendida a tese de que as igrejas modernas “criam um ambiente que leva à perda da fé”, enquanto que as igrejas anti-



Figuras 6 e 7. Catedral Metropolitana Basílica Menor de Nossa Senhora da Glória de Maringá/PR (disponível em: <https://tinyurl.com/2kt9n95b>) e Capela de Santa Cruz em Sedona/Arizona/EUA (disponível em: <https://tinyurl.com/bdzjdv67>).

gas, “fiéis à tradição, estimulam a fé e a piedade, tornam atraente a virtude e alimentam o desejo do Céu” (Catolicismo, ago/2006). As imagens que ilustram a reportagem são da Catedral Metropolitana Basílica Menor de Nossa Senhora da Glória de Maringá, no Paraná, e da Capela da Santa Cruz de Sedona, no Arizona/EUA.

Em nosso país, um dos focos de críticas foi a Igreja da Pampulha, de Belo Horizonte/MG, cuja avaliação de Oliveira se deu em termos duros: «A igreja se diria um perfeito hangar de aviões completado ao fundo por dois hangares menores. Ou talvez uma estação da qual estivéssemos vendo a parte por onde entram os trens. Nunca a Casa de Deus» (Oliveira, 2020, p. 56).

Para Oliveira, a enlevação propiciada por uma arquitetura pretensamente condizente com o belo, bom e verdadeiro e com a ordem posta e desejada por Deus, é referenciada em vários artigos que tratam das catedrais góticas. Esta modalidade de arte seria própria das cidades que, por meio de suas corporações de ofício, habitantes e governantes, disputariam a “glória” de alcançar os céus com suas construções. Caracterizada pelo uso de ogivas, abobadas de suporte e contra suporte e vitrais na arquitetura, o gótico começou a se desenvolver a partir do século XII na França, de onde se expandiu e diversificou pela Europa. Todavia, apesar das “cores regionais” incutidas a estrutura proposta pelos mestres-de-obras, a idéia base manteve-se:

Os architectos tiraram um partido magnífico das linhas ascendentes dos pilares para sugerir uma surpreendente impressão de altura. Esses grandes espaços não correspondem a uma necessidade prática, mas têm por objectivo criar um clima espiritual e uma plenitude de alma. (Upjohn, Wingert, Mahler, 1987, p. 216).

Com tal perspectiva Plínio Corrêa de Oliveira analisou as Catedrais Góticas de Aix-la-Chapelle (ou Aachen), Reims e Rouen (Figuras 8 a 10), evidenciando sua vinculação a sacralidade, ao contato com o belo que, em sua compreensão, só poderia o ser sendo também bom e verdadeiro, logo sobrenatural. Segundo seus termos, referindo-se a contemplação da primeira catedral supracitada: “a alma humana foi criada para tais elevações e tal dignidade” (Catolicismo, jan/2003), especialmente quando se trata das “netas” de Deus. As grandes obras do engenho humano seriam assim denominadas por serem derivadas da alma humana, filha de Deus (Catolicismo, out/2006).

A Catedral de Aix-la-Chapelle, em Aachen/Alemanha, por exemplo, teve iniciada sua construção em fins do século VIII, por ordem do Imperador Carlos Magno. A capela original, em estilo palatino, foi adida em vários momentos de novos ambientes de estilo gótico e barroco, até apresentar a composição que vemos ainda hoje e que impressiona sobretudo pela magnitude. Para o líder da TFP, todavia, Aix-la-Chapelle – a designação francesa da edificação que situa-se no país vizinho, significa preciosidade, tesouro, “símbolo de alguma coisa que eleva minha alma para os mais altos píncaros” (Catolicismo, jan/2003). Em sua conferência para sócios e cooperadores da entidade assevera seu caráter compósito, agregador de capelas e cúpulas, mas que se consagraria como conjunto harmônico, no qual “tudo aponta para cima”:

Aponta para cima a torre, como que erguendo os braços a Deus. Aponta para cima a cúpula, que, não satisfeita de se elevar com toda sua massa rumo ao alto, ainda ostenta uma cupulazinha, que é uma espécie de tentativa de alcançar com a ponta do dedo aquilo que a palma da mão não consegue tocar. Aponta para cima a forma ogival das janelas que estão incrustadas na torre, e cuja extremidade parece refletir a tendência para subir, subir...” (Catolicismo, jan/2003).



Figura 8. Catedral Aix-la-Chapelle/Aachen em Aachen/Alemanha, por CEphoto (disponível em: <https://tinyurl.com/yc4tc5xk>)



Figura 9. Catedral de Reims/França (disponível em: <https://tinyurl.com/9ewtad5n>).



Figura 10. Catedral de Rouen/França (disponível em: <https://tinyurl.com/4rtv9kra>).

Reims, na França, é analisada pelo mote da “Luz que convida à contemplação”. Seus vitrais em forma de rosáceas tornariam o interior do edifício propício ao êxtase espiritual pelo “filtro” da luz realizado pelas amplas janelas que, segundo Plínio, “convida à contemplação e cria um ambiente místico de recolhimento” (Catolicismo, out/2006). Destarte, “A glória de Deus, cantada pela flecha de um templo altaneiro” também estaria presente na Catedral de Nossa Senhora de Rouen, também em solo francês: “Nesse templo religioso, a glória de Deus é cantada por uma flecha que, simbolicamente, atinge um píncaro mais alto que todos os edifícios. Símbolo da Igreja e da sociedade temporal católica. A Igreja paira acima de tudo. Ela e a Cristandade cantam a glória de Deus” (Catolicismo, set/2007).

Reflexões finais

Da audição das conferências ao ordenamento do cotidiano os tefepistas são instigados a compreender e avaliar tudo em termos de Revolução (mal) e Contra-Revolução (bem). Este dualismo acaba por configurar a própria legitimação da entidade, de seu líder, de seu discurso, visto que é ao Outro que se lega a pecha do erro, do paganismo, da revolução. Neste sentido, aderir cabalmente a visão de mundo tefepista é correlato a adesão à verdade e a verdade, na TFP, só pode ser derivada de seu líder, tido como inerrante e protótipo do católico ideal. Sua extracotidianidade, seu profetismo, teriam sido transpostos à entidade. Tais propostas deveriam ser assimiladas pelos militantes, de forma integral: “Acima de tudo, um militante precisa assimilar por completo os princípios da TFP (o que, enquanto estive lá, nem sempre acontecia na prática) e ordenar sua vida, seus hábitos e suas idéias a esse modo de pensar, sentir e agir” (Pedriali, 1985, p.36).

O discurso tefepista preconiza que não apenas os ambientes, mas também gestos, postura, aparência, comportamento, discurso, simbologia, religiosidade, vivência, etc., devem refletir ou ser moldados para a luta entre o bem e o mal, entre a revolução igualitária e pagã e a contra-revolução católica. Gestos, postura, aparência, comportamento, deveriam ser moldados para a luta entre o Bem e o Mal. A indumentária dos tefepistas também deveria refletir sua sobriedade; Pedriali (1985, p. 22), egresso da entidade, recorda que aos poucos, conforme aumentava seu envolvimento com a sociedade, suas calças foram alargando, suas camisas foram adquirindo tonalidades mais discretas, seus sapatos esportivos foram substituídos pelos sociais e seu cabelo tornou-se bem aparado. As vestimentas dos membros seguem esse padrão, terno e gravata para adultos, calça e camisa social para jovens. Quanto a indumentária ritual, destaca-se a estética da luta cristã, com adoção de hábito, corrente de aço na cintura, terço ou rosário pendurado nela, capa com a Cruz de Santiago, botas – vestimenta essa que foi adotada e registrada como um dos uniformes da Associação Internacional de Direito Pontifício Arautos do Evangelho, mas que deriva da TFP. Além do testemunho de egressos, também as análises de Ubiratan Macedo e outros pesquisadores dão conta de que é característica da própria mensagem da TFP a preocupação exacerbada de que “ambientes, costumes, roupas, estilos de vida e modas transparecem opções políticas. Daí sua insistência em denunciar roupas, costumes socializantes e recomendar a seus membros trajes conservadores, cortes de cabelo ortodoxos e atitudes impregnadas de hierarquia e ordem” (Macedo, 1979:240).

Eis o mote de nossa análise, evidenciar os valores inclusos no apreço pela estética tradicional - ordem, hierarquia, harmonia, desigualdade, superioridade do sobrenatural sobre o temporal, etc.

– que revelam, em seu bojo, uma proposta político-social e cultural específica. A proposta defende a excelência de um modelo de governo pautado na monarquia (preferencialmente), na religião, na desigualdade e na ordem. Considerando a história humana a partir de uma teologia católica da história, os tefepistas avaliam a pretensa superioridade da civilização medieval do século XIII, que estaria imbuída da “verdade”. Esta civilização *por excelência* teria passado por séculos de degradação e decadência vivenciados em todos os âmbitos: religioso, social, político e cultural (tese das revoluções: Reforma, Revolução Francesa, Revolução Russa e Revolução Cultural de 1968 – Ver: Oliveira, 1998). Neste sentido, a alteração de uma estética românica e gótica em prol da estética renascentista e, séculos depois, da estética moderna e contemporânea, só viria a corroborar para os tefepistas o afastamento dos homens do sobrenatural, inicialmente pelo culto e exaltação ao homem e depois pela ênfase aos prazeres mundanos. Esta “Decadência: a troca do belo pelo “gostoso”” (Catolicismo, Ago/2007) revelaria um espírito decaído, prático, prazeroso, delicioso e pouco afeito às coisas da alma, portanto, revelaria um afastamento do bom, belo e verdadeiro, um afastamento de Deus.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ACHARD, Pierre, ... [et al]. *Papel da Memória*. Campinas: Pontes, 1999.
- ANSART, Pierre. *Ideologias, Conflitos e Poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: Enciclopédia EINAUDI. Vol. I (Memória-História). Lisboa: Imprensa Nacional e Casa da Moeda, 1984.

BARREIROS, Tomás Eon. *Depoimento: Vivência na TFP I* [Curitiba], 12 out. 2004. Entrevista concedida a Gizele Zanotto [com complementações do entrevistado].

BURKE, Peter. *Testemunha Ocular. História e Imagem*. Bauru: EDUSC, 2004.

CATOLICISMO. Coluna Ambientes, Costumes, Civilizações. 1951-2010. *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira*. Disponível em <<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/Ambientes.asp/>>.

COSTA, Machado. Ambientes, Costumes, Civilizações: um método afim com o brasileiro. s.d. *Instituto Plínio Corrêa de Oliveira*. Disponível em: <https://www.ipco.org.br/ambientes-costumes-civilizacoes-um-metodo-afim-com-o-brasileiro> Acesso em 10 jul. 2024.

EDGAR, Andrew. SEDGWICK, Peter. *Teoria cultural de A a Z: conceitos-chave para entender o mundo contemporâneo*. São Paulo: Contexto, 2003.

FOLENA, Giulio. *Escravos do Profeta*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

GOMES, Sérgio. *Informação* [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <gizele.zanotto@bol.com.br> em 02 de abril de 2007. 01 página.

KOSSOY, Boris. O relógio de Hiroshima: reflexões sobre os diálogos e silêncios das Imagens. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 25, Nº 49, p. 35-42, 2005.

MACEDO, Ubiratan B. de. O Tradicionalismo no Brasil. In: CRIPPA, Adolpho (Coord). *As Idéias políticas no Brasil*. Vol. II. São Paulo: Ed. Convívio, 1979.

MATTEI, Roberto de. *O Cruzado do Século XX*: Plínio Corrêa de Oliveira. Porto: Livraria Civilização Editora, 1997.

MEDEIROS, Maria do Carmo Ivo de. *Duas leituras do Fórum Social Mundial: Caros Amigos e Catolicismo*. 2004. Dissertação (Mestrado em Lingüística) – Programa de Pós-Graduação em Lingüística, Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, 2004.

MONTFORT, São Luís Maria Grignon de. *Tratado da Verdadeira Devoção à Santíssima Virgem*. 29ª edição. Petrópolis: Vozes, 2001.

NUNES, Alvaro. Tecnologia redescobre a cultura medieval: *verum, bonum, pulchrum*. 24 fev. 2019. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira. Disponível em: <https://www.ipco.org.br/tecnologia-redescobre-a-cultura-medieval-verum-bonum-pulchrum> Acesso em 20 ago. 2024.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Em defesa da Ação Católica*. 2ª edição. São Paulo: ARTPRESS, 1943.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Revolução e Contra-Revolução*. 4ª edição. São Paulo: ARTPRESS, 1998.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Ambientes, Costumes, Civilizações*. São Paulo: Ed. Petrus, 2021.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Formação (C-CR): Capítulo I Contra-Revolução é Reação. s.d. Instituto Plínio Corrêa de Oliveira. Disponível em: Link original: <https://www.ipco.org.br/formacao-r-cr-capitulo-i-contra-revolucacao-e-reacao> Acesso m 10 jun. 2024.

PAIN, Willian Scalco. «Será mau tudo aquilo que é moderno?»: análise da coluna «Ambiente, Costumes e Civilizações» de Plínio Corrêa De Oliveira na revista *Catolicismo* (1951-1959). 2023. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade de Passo Fundo, 2023.

PEDRIALI, José Antonio. *Guerreiros da Virgem: A vida secreta na TFP*. São Paulo: EMW Editora, 1985.

SOCIEDADE BRASILEIRA DE DEFESA DA TRADIÇÃO, FAMÍLIA E PROPRIEDADE. *Meio século de epopéia anticomunista*. 3ª edição. São Paulo: Editora Vera Cruz, 1980.

SORLIN, Pierre. Indispensáveis e enganosas, as imagens, testemunhas da História. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, nº 13, 1994. Versão on-line, 11 páginas.

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): As idiossincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. Passo Fundo: Ed. Méritos, 2012.

XI

“*Questão De Consciência*”:

*atuação da TFP em Pernambuco a partir das
páginas do Diário de Pernambuco (1960-1968)*



GEOVANE AUGUSTO DA COSTA TAVARES¹

A *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade*, conhecida como TFP, foi um dos grupos mais importantes no cenário político nacional na segunda metade do século XX. Sob a liderança de Plínio Correa de Oliveira e com o apoio dos setores e grupos mais tradicionais da Igreja Católica, essa sociedade expandiu não apenas no território nacional, mas em mais de 26 países (Mattei, 1997, p. 111). Esta iniciativa haveria assim de ganhar espaço diante dos jornais e outros meios de informação.

Em Pernambuco, o jornal que mais publicou e divulgou a TFP entre os anos delimitados, 1960-1968, foi o *Diário de Pernambuco*. O jornal foi uma das emissoras de informação que assumiram a iniciativa anticomunista que existiu durante a década de 1960, principalmente pela orientação dos *Diários Associados*, de Assis Chateaubriand. E as relações desses fatos demonstram como a houve de fato

¹ Professor da rede municipal de Igarassu (PE). E-mail: geovaneaugusto58@gmail.com.

uma coalizão cultural entre jornalismo e movimentos anticomunistas. Apesar da TFP ser muito mais do que um movimento contrário ao comunismo, se colocando também a combater outros tipos de grupos “revolucionários”, a luta e expansão em Pernambuco foi noticiada, honrada e suas obras recomendadas ao público leitor por visar ao embate principal das questões reformistas que foram comumente chamadas de “comunizantes”, como as medidas em prol da reforma agrária ou obras desenvolvidas pelo clero de viés mais progressista, que tinha como reformar a visão católica de reinado social de Jesus Cristo.

O capítulo tem por objetivo entender como a TFP, como uma associação civil católica, vinculada ao “integrismo”, conseguiu destaque nas páginas do *Diário de Pernambuco* e como essa relação entre entidade política e jornal foi sendo construída e que culminou em discutir os mais diversos assuntos, que influenciam diretamente na extensão de autores e obras literárias e sociais progressistas em Pernambuco, sejam estas internas ou externas ao seio social da Igreja Católica, que no contexto de época exercia um enorme grau de influência nas decisões sociais, culturais e políticas do Brasil antes, durante e após o golpe de 1964.

O pré-Golpe Civil-militar e os movimentos à direita (1960-1964)

No início da década de 1960, o Brasil vivia, politicamente, a época de um otimismo político devido a democracia instaurada vigente desde 1945. Segundo Antonio Paim, era o período de “inter-regno democrático”, em que se buscava uma identidade contínua do Brasil mediante a troca do poder entre os partidos, quebrando com uma herança de dependência de um poder centralizador, presente desde os anos do Estado Novo (1937-1945) (Paim, 2018, p. 231).

Dessa mesma época é a ascensão dos pactos comuns dos grupos e partidos em prol da democracia (Ferreira; Gomes, 2014).

Após Juscelino Kubitschek e seu projeto de “50 anos em 5”, seu método de governo mais desenvolvimentista começara a deixar nos grupos partidários à direita, principalmente a UDN, uma desconfiança profunda com planejamentos tão “radicais” e populares demais, principalmente envolvendo o Estado e seu poderio diante da sociedade, principalmente por deixar marcas da inflação, dívidas no Fundo Monetário Internacional (FMI) e de certa forma aprofundou as problemáticas nacionais que o seu desenvolvimentismo, sem mudanças estruturais (Schwarcz; Starling, 2018, p. 422-423)

É em concomitância a essa época que começara a desenvolver o Instituto Superior de Estudos Brasileiros, criado em 1955, durante o governo provisório de Café Filho, que tinha como objetivo unificar as correntes mais fortes do pensamento nacional, o desenvolvimentismo e o nacionalismo, e as trazer na prática na formação de uma nova forma de lidar com os problemas nacionais, envolvendo ativamente várias classes (Souza, 1984, p. 56). E era defendido que para tais mudanças, eram necessárias as reformas de base, sejam no mundo do trabalho, na habitação, na educação, e em tantas outras realidades humanas debatidas pelos intelectuais e artistas. Era uma revolução que se pedia dentro das próprias circunstâncias históricas nacionais (Souza, 1984, p. 53-54).

Essas novas correntes, ainda mais com a presença de comunistas e socialistas atuando para a construção de uma nova práxis nacional, não era bem visto pelas direitas que estavam se deparando com a ascensão interna de movimentos populares à esquerda cada vez mais radicais em suas reivindicações, sejam nos campos, nas cidades, nas forças armadas e nos outros demais setores sociais, que não mais apenas pediam melhorias em seus ambientes de moradia

ou de trabalho, por exemplo, mas começavam pela organização de sindicatos e pela organização livre e espontânea de grupos políticos que faziam enfrentamento direto com as elites e a estrutura econômicas do país. Assim, os movimentos de reforma eram vistos como necessariamente como tática infiltradora dos comunistas, que as usavam para fazer as “coalizões populares” e assim instaurar regimes, historicamente conhecidos, como foi na Rússia, China, entre outros casos que os grupos políticos mais à direita denunciavam. Denúncia feita até mesmo por um dos fundadores da TFP, Plínio Correa de Oliveira, em “A Igreja *ante a Escalada da Ameaça Comunista*” (Oliveira, 1976, p. 37-38).

Visando uma reação e arrefecimento desses movimentos, vinculando-os à ameaça comunista, criaram-se nesta mesma década grupos sociais anticomunistas, associações que visavam o combate ideológico e o embate frontal com tais bandeiras reformistas (Motta, 2000). Desse fato falam os historiadores Jorge Ferreira e Ângela de Castro Gomes, que para dar o golpe no presidente eleito democraticamente, João Goulart, por ocasião de sua progressiva inclinação para as bandeiras reformistas, se investiu profundamente no chamado complexo “IPES-IBAD”, onde o conglomerado de instituições, sejam empresas multinacionais, militares, grupos econômicos do campo e da cidade e até a Agência Central de Inteligência norte americana coordenava juntos, através do “IBAD”, Instituto Brasileiro de Ação Democrática, e com a atuação do “IPES”, Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais, a tarefa respectiva de receber donativos para “campanhas anticomunistas” e estabelecer assim um governo anti revolucionário (Ferreira; Gomes, 2014, p. 43-44).

A TFP entrou nesse movimento anti reformista e de caráter conservador na moral e no valor tradicional da família e sua relação com a propriedade, ratificando em torno de si certos anseios que

parte da sociedade brasileira do tempo tinha diante da realidade histórica.

A Igreja Católica e as políticas reformistas do período nacional-desenvolvimentista

Desde o início do século XX, a Igreja Católica no Brasil foi uma das mais importantes instituições que puderam se organizar diante do novo modelo de vida política que se instaurava no país a partir desse mesmo século. Sua influência fora capaz de não apenas de definir a questão da fé, do elevado, mas da moral do povo como um todo e do trato de consciência diante o destino da nação. E essa força viera desde o século XIX, com a chamada “questão social”, onde o magistério católico definiu aos católicos e governos da terra uma nova missão: “Paz de Cristo no Reino de Cristo” (Zanotto, 2013). Em outras palavras, era função dos católicos estarem promovendo a força da Igreja e do caminho cristão na sociedade, que já se apresentava em progressiva secularização e diante de ideias e filosofias mais progressivas e materialistas. Distante assim do ideal católico.

No Brasil, essa realidade foi presente a ponto de que no fim do período do segundo reinado, a “questão social” se tornou sinônimo de “questão nacional” devido a força do apostolado católico em relação à maçonaria e outras instituições inimigas (Freyre, 2004).

Já no século XX, segundo Scott Mainwaring, se criou na Igreja Católica a era de “Neocristandade” no Brasil, reflexo da organização da Igreja e seus postulados mais intensos como a Ação Católica desenvolvida por Pio XI. A Igreja Católica Romana reafirmava com fervor aos seus fiéis a necessidade de estar no caminho da “Igreja de Cristo”, rejeitando assim a unidade ou qualquer aproximação de atuação ou com os ideais protestantes, maçons, modernistas, libe-

rais, e especialmente com socialistas e comunistas, que eram os inimigos da Igreja no século corrente.

A questão social seria solucionada pela fé e princípios católicos, assim afirmavam vários ilustres intelectuais que surge decorrente da década de 1930, como Padre Leonel Franca, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima (Paim, 2020, p. 188). Assim se desenvolveu a Igreja nos campos de apostolado, intelectualidade e influência, seja eclesiástica ou leiga, nas décadas de 1930 até 1950.

Após a eleição democrática de Getúlio Vargas em 1950, a Igreja Católica preza por uma mudança de paradigma e tende a acompanhar os ritmos nacionais da época. Desde a neocristandade, período entre 1916-1955, a Igreja Católica modificara circunstancialmente sua visão sobre o reinado de Cristo na sociedade (Mainwaring, 2004, p. 67-68). Com o início do interregno democrático, a partir de 1945, a Igreja Católica não poderia ficar estagnada diante dessas mudanças políticas promovidas na vida cultural e política do país. O aprofundamento nessas questões, de certos setores da Igreja e sua união com a intelectualidade e pensamento de desenvolvimento social, foi ocasião para o surgimento posterior da *“Igreja Popular”*, que visava a aproximação com algumas classes sociais e de suas problemáticas somadas ao interesse comum de todos (Mainwaring, 2004, p. 55).

O Concílio Vaticano II foi fundamental para que desenvolvesse cada vez mais esse pensamento na década de 1960. Certos grupos, cada vez mais interessados por uma paz social e desenvolvimento espiritual dos povos decorrente do diálogo e da procura de uma via unitiva com o mundo, se há a instauração de uma nova mentalidade que até coloca uma crise de identidade na Igreja e sua parte humana, criando assim grupos ideológicos divergentes em um mesmo corpo social.

Apesar de inaugurar um método novo diante o diálogo ecumê-

nico, a Santa Sé não deixou expressamente de denunciar possíveis extravios, à direita ou esquerda, assim como expressou o Papa João XXIII em sua encíclica *Pacem in Terris* (João XXIII, 1963). Isso deixou nos movimentos e comunidades católicos de todo o mundo, incluindo o Brasil, uma necessidade de identidade diante das questões de seu tempo e das bandeiras que poderiam abraçar diante da concepção pré-estabelecida da fé que é firmada na figura de Pedro.

A partir dessa busca de uma identidade autêntica sobre o papel do cristão nas coisas terrenas, houve católicos que expressamente radicalizaram na luta junto às esquerdas, atuando para a modificação das estruturas e se juntaram com os comunistas, como parte da Ação Católica, que junto a protestantes, impelidos por uma visão mais radical da fé, fundaram sob os ideais marxistas a *Ação Popular* (Ridenti, 2002). Este grupo ficou conhecido como “*reformistas*” (Mainwaring, 2004, p. 57).

Em um meio termo, tivemos o espectro *modernizador-conservador*, aqueles que entendiam que a Igreja deveria abraçar a novidade do apostolado social, sem avançar a ponto de uma ruptura total com a dependência dos movimentos da Igreja com o clero e reconhecendo que não poderiam ceder a causa social extremamente, desejando ainda o embate aos inimigos da fé católica, como protestantes, comunistas, liberais, etc. (Mainwaring, 2004, p. 57).

Radicalizados à direita, houveram movimentos que juntaram organicamente o “anticomunismo”, expresso no início dos anos de 1960, com a volta da Igreja com a situação da Igreja no período da neocrisandade. Estes eram chamados de *integristas* (Mainwaring, 2004, p. 57). Desse meio é que nasce a atuação, “apostolado” e doutrina que guiarão a “Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade”, a que chamamos aqui de TFP.

Cabe entender também como estas correntes de ideias, princi-

palmente o anticomunismo que estava inserido em grupos, seja da Igreja, como de entidade cívicas públicas, estavam se espalhando e ganhando espaço nos jornais.

*O anticomunismo no Brasil e jornalismo:
Diaio de Pernambuco e o papel social anticomunista*

O movimento anticomunista, presente no período levantado anteriormente, é um movimento ideológico de forma alguma unificado, mas diverso (Silva, 2000). Há “anticomunismos” que se “unem” e juntos formam a figura de criação de um “inimigo objetivo”, termo utilizado por Hannah Arendt para designar o conjunto de políticas e ideais que colocaram no ostracismo social o povo judeu e que diante de uma circunstância histórica se transformou no antissemitismo assassino que conhecemos na década de 1930-1940 do século passado (Arendt, 2012).

Assim, o anticomunismo pode assumir o viés econômico, rejeitando sua proposta de socialização dos bens de forma radical. Outros que aludem que o movimento anticomunista deve assumir um caráter de corrigir as problemáticas sociais e lutar pela justiça social, com o slogan: “acabar com a miséria é acabar com o comunismo”. E outros apontam que o comunismo não se sustenta em uma verdadeira democracia, assim o próprio povo pela informação e pelos embates na democracia, rejeitaria as propostas do partido (Sousa, Garcia, & Carvalho, 2021). Todos esses pontos têm por finalidade o combate a um inimigo em comum, mas divergem na causa e também na solução do problema, seja na economia, um problema de Estado ou religioso (Motta, 2000).

Segundo a historiadora Tânia Regina de Luca, têm-se a possibilidade de reconstruir a história de uma época levando em conta os

jornais, sejam periódicos, diários, mensários, revistas, e todo tipo de meio informativo que ao olhar atento é também um meio formativo, não no sentido estrito da palavra, pois em grande parte da história jornalística fora escrita por intelectuais e estes colocavam junto a forma de noticiar o lado político e cultural, escrevendo para dar de fato uma formação sobre um assunto (Luca, 2008, p. 123-126). Os periódicos ganham um caráter cultural e político, como também são auxiliares de uma formação do imaginário sobre os fatos, que de simples atos humanos se tornam atos heroicos ou atos repugnantes para o público que os lê, colocando a cidadania em ordem de mudança. E essa realidade fora determinante para se dizer que de fato houve uma relação muito forte entre mídia e o golpe militar (Dantas, 2014), como sua instituição e sua manutenção ao longo dos tempos (Fernandes; Correia, 2014).

O Diário de Pernambuco, era integrante do grupo de associados “Diários Associados”. Conglomerado de veículos de informações que tinha à disposição vários meios de informação, sejam rádio, revistas, jornais, todos coordenados pela grande personalidade de Assis Chateaubriand, publicava nas páginas pernambucanas os acontecimentos nacionais (Silva, 2000). Esse grupo fora muito importante para a expansão do anticomunismo no Brasil, seja na sua primeira onda, no Estado Novo, como no pré-golpe militar de 1964, onde a ideia defendida pelo deputado, e também um dos diretores dos “Diários Associados”, Pedro Calmon, seria a de “União Sagrada”, uma “frente única anticomunista”, e esta seria também feita pelos jornais (Lima, 2001).

A TFP entra nesse contexto de difusão da luta anticomunista. Entra como uma organização com estatutos e uma causa própria, mas que quando surgiu obteve a divulgação de suas obras, principalmente pela unidade do teor religioso e das realidades sociais, co-

locando-as não em separação, mas aludiu às “consciências” de que a luta contrarrevolucionária era dever de um cristão e expandir essa luta nos jornais foi o efeito natural da luta por essa bandeira que estava posta para ser levada adiante.

TFP: surgimento, pilares simbólicos e sua luta política

A “Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade”, foi fundada no dia 26 de julho de 1960 (Zanotto, 2010). Foi uma sociedade sem fins lucrativos, financiada por dinheiro de parceiros da causa anticomunista, que tinha por princípios o “esclarecimento da opinião pública” como a atuação assistencial na medida de ajudar politicamente e materialmente as melhores decisões em prol do bem comum (Motta, 2000).

Nos anos em que ela esteve ativa, de 1960 até 1995, ano da morte de Plínio Corrêa de Oliveira, promoveu uma grande profusão de ideias antirrevolucionárias, em especial, anticomunistas. Antirrevolucionárias pois a instituição não nasceu apenas para a crítica e a destruição do “inimigo vermelho” em específico, mas também de todos os seus “precursores” e a instauração por excelência daquilo que seria o maior bem social que a civilização tinha rejeitado e que poderia abraçar novamente: a filiação desta à Igreja Católica e aos seus princípios (Motta, 2000).

Cabe ressaltar que esta organização foi a única entre as organizações que teve uma longa duração após o golpe de 1964. Segundo o historiador Rodrigo Patto Sá Motta, que estudou os movimentos anticomunistas e suas especificidades, definiu a TFP como um grupo diferenciado entre as outras organizações, sejam essas seculares, como a do complexo “IPES-IBAD”, e outras organizações católicas, principalmente as “Marchas com Deus” que uniu milhares e pessoas

nos maiores centros urbanos, localizados no sudeste, no ano de 1964 (Motta, 2000, p. 304).

A excepcionalidade do movimento diante dos outros, que se dissolveram rapidamente após a instauração do golpe civil-militar, se deve a três fatores que não podem passar despercebidos: a pessoa de Plínio Corrêa de Oliveira; os jornais *Legionário* e *Catolicismo*; e a Magnum Opus do principal fundador da TFP: *Revolução e Contrarrevolução* (1959).

O fundador e pensador da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira fora destaque nos anos de 1930 e 1940 na atuação dos leigos católicos na Ação Católica, sendo um dos grandes colaboradores na Arquidiocese de São Paulo, sendo atuante, ainda estudante de da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, da Ação Universitária Católica, sendo um dos primeiros polos da Ação Católica especializada no Brasil (Souza, 1984). Combatendo em um dos centros de expansão e formulação da escola positivista no Brasil, não demorou muito tempo para que Plínio Corrêa de Oliveira começasse a ganhar destaque público, seja na Igreja, na cidade de São Paulo e pelo Brasil, principalmente com a Liga Eleitoral Católica. Esta liga, que tinha como objetivo direcionar os católicos a votarem em políticos católicos, fez com que Plínio fosse um dos deputados mais jovens e mais votados nas eleições de 1933 na cidade de São Paulo (Mattei, 1997).

Seu trabalho e destaques que obteve na política foram em decorrência de sua atuação intelectual no seio do catolicismo em seu auge da neocristandade. Em 1929 começou a ser um dos jornalistas que compunham a equipe do jornal *Legionário* e em 1933 já era um dos diretores deste jornal, que no mesmo ano, o jornal se tornava órgão oficial de informações e formação doutrinária para os católicos da Arquidiocese de São Paulo (Mattei, 1997), atingindo grande parte dos fiéis católicos no Brasil.

A sua trajetória, junto a outros membros escritores do jornal e com a ajuda de padres, o apostolado ganhou proporções maiores. Nisso, Plínio de Oliveira tomou a coragem de publicar a obra *Em Defesa da Ação Católica*, publicada em 1944, que ficara marcada por uma divisão interna da Ação Católica e sua orientação pastoral diante o apostolado social entre as classes que a Igreja sentia dificuldades de alcançar, defendendo em princípios que a Igreja não poderia de maneira alguma abrir-se ao secularismo, nem agir como uma instituição secularizada e nem se deixar com os ideais progressistas que na visão de Plínio Corrêa de Oliveira, era a perda da identidade da Igreja.

Na continuidade histórica, uma parte da direção interna da Ação Católica decidiu aderir à tese da construção de uma nova cristandade a partir da orientação contida na obra *Humanismo Integral*, de Jacques Maritain, que correspondia a um pensamento mais “moderno”, e outra parte continuou com a visão de que a Igreja se fazia necessária de levar a fé em toda a sociedade, não separando a fé do espaço público. Plínio fora o pleno defensor dessa visão de fé, causando no catolicismo brasileiro a divergência que fora marcada entre a “esquerda” e a “direita” católica (Moura, 1978, p. 195).

Já fora das linhas de um apostolado ligado diretamente a hierarquia eclesiástica pelas polêmicas com a Ação Católica, já que todos os leigos que eram dessa organização, deveriam obedecer diretamente ao episcopado, Plínio continuou seus trabalhos posteriormente e, junto a seus antigos companheiros de jornalismo católico, resolvera criar um novo e próprio jornal: *Catolicismo*. Independente, fazia um jornal cívico, com o adorno do catolicismo em suas páginas.

Fundado em 1951, o jornal *Catolicismo* surgiu com o desejo de levar a frente aquilo que os “cruzados” tinham por objetivo final: recristianizar o Brasil, suas instituições políticas e culturais, indo de encontro com as orientações da maior parte do clero, de formação

modernizadora-conservadora, que defendia uma abordagem de evangelização social diferente, se abrindo de algum modo ao ambiente secular (Mainwaring, 2004, p. 65). Esse mensário tinha por objetivo analisar os fatos, tecer críticas, instigar a modificação da situação das coisas pelo conhecido método “Ver, Julgar e Agir”, do Padre Joseph Cardijn (Zanotto, 2016).

Os temas principais seriam o tratamento com a política, os costumes, a história, considerações sobre a hierarquia social e principalmente sobre a Igreja, luz dos povos para Plínio Corrêa de Oliveira. O periódico assim se tornava um meio educacional, formativo, e se tornava uma espécie de “alistamento” em prol da causa religiosa, cultural e política. E não se pode duvidar que as ideias de Plínio Corrêa de Oliveira ganharam tanta credibilidade, não apenas entre os católicos, mas em todos os setores civis (Motta, 2000, p. 192-193). Em decorrência dessa luta que os “cruzados do século XX” se viam, Plínio elaborou e expandiu sua principal tese, que sintetizava o motivo de toda a sua luta política e da Igreja ao longo dos tempos. Assim escrevia em 1959 a obra *Revolução e Contrarrevolução*, que seria conhecida como “bíblia” da TFP (Silva, 2009, p. 99).

Plínio Corrêa de Oliveira, inspirado pelos ideais de Joseph de Maistre, escreveria que a revolução seria tratada como uma constante na história ocidental, onde desde o advento da Reforma Protestante e do Renascimento, passando pelo iluminismo, maçonaria, o “espírito internacional judeu” e o liberalismo, o mundo chegara até o inimigo mais revolucionário: o Comunismo. E para combater esse espírito humano em declínio, Plínio defendia que só a contrarrevolução autêntica, a católica, poderia salvar assim a civilização dos males que ela mesmo causa por sua revolta contra Deus e sua Santa Igreja, que seria a força por excelência, pela graça de Deus, para combater o espírito revolucionário (Oliveira, 1998, p. 43-47). As-

sim era o ponto de existência do anticomunismo católico, reavivado na grande segunda onda anticomunista existente nos anos de 1960 (Motta, 2000, p. 294).

O anticomunismo católico unia assim duas tendências, que além do fator da ordem natural das coisas, era o da ordem religiosa. E o comunismo e seu projeto de remodelação nacional, principalmente pela divulgação ideológica em Jornais e Comícios nacionais, que o PCB fizera ao longo das décadas de 1940 e 1950, e principalmente entre os anos de 1958-1964, período de extrema radicalização (Reis Filho, 2002). E para tal intento, o PCB e até mesmo grupos dissidentes deste grande partido, fizera também alianças com os católicos de esquerda, coisa que para os grupos integristas era inadmissível, colocando esses grupos de católicos, fossem simples leigos ou ordenados da hierarquia eclesiástica, como “idiotas úteis” (Oliveira, 1976). Reagindo a isso, a TFP foi uma das forças extremas, à direita, que pegando os aspectos católicos, fazendo o que o sociólogo T. S. Eliot fala sobre “força de colisão”, onde a esfera individual, a dos grupos e da sociedade se mobilizam para entrar em um acordo que move ao interesse futuro de todos (Eliot, 2011, p. 26-27). E nessa situação veio a existir a TFP, com suas atuações cívicas, como as abaixo-assinaturas, realização de palestras, rezas públicas, como também a divulgação de obras católicas, este movimento cresceu tanto, diante desse papel de destaque nos meios intelectuais mais conservadores sejam católicos e seculares (Silva, 2009).

A partir disso, sendo bem designada no seu papel de grupo, com estatutos internos, a TFP conseguiu atrair os olhares de admiração pela sua luta contrarrevolucionária. E quando vieram as primeiras pautas reformistas, a TFP foi um dos destaques para a discussão e a formação de uma posição antirreformista. Aparecendo assim nas páginas do *Diario de Pernambuco*.

*Primeiras notícias da TFP no Diário:
a TFP nos tempos do pré-Golpe (1960-1964)*

Nas páginas do *Diário de Pernambuco*, o grupo *Tradição, Propriedade e Família* aparece inicialmente pela discussão intelectual que se evoca a nível nacional sobre a Reforma Agrária e seu método de efetivação a nível nacional e seus desdobramentos regionais. Na época, a questão era debatida pela câmara dos deputados federais. Em São Paulo foi levantada pelo Governador Carvalho Pinto. Levantada fora também do cenário estatal, esta mesma reivindicação se levantava em meio às ligas camponesas, lideradas por Francisco Julião.

Joaquim Bento Ribeiro Dantas, correspondente do grande conglomerado dos *Diários Associados*, ao descrever esse contexto a partir do Rio de Janeiro, se notabiliza ao contar sobre uma obra intelectual, do ex-deputado federal e professor catedrático da Universidade Católica de São Paulo, Dr. Plínio Corrêa de Oliveira: *Reforma Agrária – Questão de Consciência*, escrita juntamente com a orientação espiritual e doutrinal dos bispos Dom Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos e Dom Geraldo de Proença Sigaud, Bispo de Jacarezinho, e o conhecimento técnico do economista Luiz Mendonça de Freitas.

A tese central do livro em questão era de trazer um estudo profundo da realidade agrária brasileira e defender sua progressiva melhoria, principalmente na condição de melhoria e vida dos trabalhadores e sua melhor permanência na terra. Porém, defendem a não reforma radical das terras, com o argumento principal de que a agricultura brasileira cumpre com sua função e sua melhoria deve ser dada pelo Estado, propriedade privada, guiadas pelos princípios da Doutrina Social, onde vê a hierarquia comunitária de forma complementar, com os princípios de Subsidiariedade e Solidariedade.

A ênfase dada pelo jornalista ao reconhecimento dos grandes veículos de mídia e associações civis paulistas que estavam elogiando a obra, desde o Conselho Superior das Classes Produtoras (Conclaps), a TV Tupi e entre outros veículos de notícias reafirma que é uma obra digna de respeito e de credibilidade algo a se pensar diante dos movimentos mais progressistas, liderados seja pelo Governador de São Paulo, Carvalho Pinto, e do Francisco Julião e as ligas camponesas, que foram citados na coluna de opinião como líderes prol reformistas.

Essa mesma atitude de apreciação de uma cautela diante das reformas ocorre em relação a dois outros jornalistas. Murillo Maranhão Galliez e Armando de Alcântara, definem a obra, respectivamente, como “obra esclarecedora” e importante a nível de “consciência”, e sendo uma “contribuição inestimável”, elogiando sobre a presença do “espiritual” sobre o “material”, onde a tradição religiosa e moral católica se faz basilar da sociedade.

A mesma exposição editorial aos ideais tefepistas ocorre em 15 de novembro de 1961, onde Paulo Corrêa de Brito Filho em “Reforma Agrária e Socialismo”, defende a posição do antirreformismo de Plínio de Oliveira citando Santo Tomás de Aquino e a sua Summa Teológica como autoridade sobre o assunto, defendendo que qualquer alternativa dada nesse período sobre as reformas de base, seriam contra os mandamentos de Deus. Elogiando a obra nos seguintes termos:

Congratulamo-nos, pois, com os autores insígnies dessa profunda e oportuna obra – tão precisa ao focalizar a essa grave questão de consciência sendo justo salientar aqui a enorme repercussão por ela alcançada, não apenas em ambientes rurais, mas também nos mais variados setores da opinião nacional. Já se

consagrou, certamente, como uma das mais valiosas contribuições para o aperfeiçoamento da estrutura e da produção agrícola do país.²

Outra exposição sobre os líderes da TFP ocorre em 19 de maio de 1963, onde é anunciado o trabalho da cúria metropolitana de Diamantina, governada por um dos organizadores da TFP, ter distribuído uma carta aos fiéis advertindo-os sobre as “reformas de base” que eram as principais propostas da presidência do governo de João Goulart, incluindo a principal: A Reforma Agrária. Questão em que o próprio editorial do *Catolicismo*, publicou uma carta endereçada ao presidente João Goulart, em 1962, pedindo-o que desistisse desta empreitada, pois traria danos irreparáveis à nação mediante a mancha da consciência por ser realizada de modo a romper com a verdadeira justiça³.

Em 10 de janeiro de 1964, poucos meses antes do golpe civil-militar, a TFP aparece na notícia de capa que destaca: “Ruralistas Gaúchos denunciam às tentativas de bolchevizar país”⁴. A “Sociedade Brasileira em Defesa da Tradição, Família e Propriedade” aparece com nome completo, pela primeira vez no *Diário de Pernambuco*, e é destacada pelas palavras do Arcebispo de Porto Alegre, José D’Angelo Neto, em destaque a obra “Reforma Agrária – Questão de consciência”, que seria uma obra esclarecedora diante das reformas levantadas pelo SUPRA (Superintendência de Política Agrária), promulgada na Lei Delegada N° 11, de 11 de outubro de 1962.

Tendo o conteúdo continuidade da notícia na segunda página do segundo caderno, a obra se levanta como um material que merece

² Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 15/11/1961, página 4.

³ Catolicismo, N° 139, julho de 1962, págs. 1-2

⁴ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 10/1/1964, capa.

ser divulgado entre os grupos rurais para que estes se movimentem contra qualquer política de expropriação ou mudança radical do campo, e movam assim o congresso e a câmara dos deputados contra não apenas às leis, mas aos próprios movimentos à esquerda que nos anos anteriores vinham movimentando-se fortemente em prol das reformas de base que o governo de João Goulart estava pronto para colocar adiante (Schwarcz; Starling, 2018, p. 442-444).

Decorrente desses primeiros passos, a TFP cresce nos elogios e também cresce na sua atuação, a nível nacional, chega também a sua atuação física em Pernambuco, expandindo seu apostolado nas regiões do Brasil. O apostolado que antes se realizava apenas por correspondência, é realizado regionalmente, tendo a TFP feito visitas na redação do *Diario de Pernambuco*.

TFP ativa a nível nacional: fundação das seções regionais e expectativas jornalísticas em Pernambuco (1964-1968)

Após o golpe civil-militar de 31 de março de 1964, a TFP, que já ganhava as páginas do *Diario de Pernambuco* por correspondência, agora é notícia não mais a partir de terceiros, pois agora a redação do jornal é visitada por membros sócios e simpatizantes. É nessa época que se tem o crescimento da sociedade a nível nacional e estudantes que são correspondentes da própria sociedade, agora dão a conhecer os próximos passos da organização e divulgam a militância, seja intelectual ou de encontros em grande escala, tendo como objetivo de esclarecer a opinião pública diante dos erros da ideologia revolucionária. As notícias demonstram esse processo de crescimento gradual de influência. A notícia de 1 de novembro de 1964 ilustra isso:

Estiveram, na noite de ontem, em nossa redação dois universitários da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, São Paulo. Os estudantes José Lúcio de Araújo Corrêa e Francisco Muratoni Neto, que militam na Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, muito difundidas nas capitais do sul do país, principalmente em São Paulo, Rio de Janeiro e Belo Horizonte. O presidente dessa sociedade é o Professor Plínio Corrêa de Oliveira, conhecido líder e escritor católico.⁵

Na oportunidade narrada, os estudantes anunciaram a nova obra da TFP que estava sendo lançada no vigente mês: *Declaração de Morro Alto* (1964), escrita pelos mesmos autores de *Reforma Agrária – Questão de Consciência*, com o apoio de onze especialistas. Esta declaração fora publicada pelo jornal *Catolicismo*⁶, e a TFP tinha o papel de divulgar e distribuir impresso, disponibilizados muitas vezes a venda, para que grupos rurais de todo o país pudessem ao ler o conteúdo promover as mudanças em suas propriedades e exigir, naquilo que tinham dificuldades, por parte das cooperativas e do próprio Estado a aplicação das ações positivas publicadas na obra.

A obra, segundo notifica os estudantes, teve apoio da FARESP (Federação das Associações Rurais do Estado de São Paulo) e divulgação também na IV Exposição de Animais e Produtos Derivados, congresso nacional que tinha por interesse os proprietários, fazendeiros e criadores de animais de todo o Brasil. Fazendo valer que “a solução de nossos problemas agrários está a nosso alcance, e não precisa ser procurado na aventura de uma reforma agrária socialista e confiscatória”⁷.

⁵ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 1/11/1964, pág.8, segundo caderno.

⁶ Catolicismo, N° 167, novembro de 1964, págs. 1-5.

⁷ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 1/11/1964, pág.8, segundo caderno.

Ainda vinculada aos estudantes, nos aparece em 1965 um dos primeiros indícios da instauração da TFP em Pernambuco. O jovem, Paulo Teixeira Campos, estudante da faculdade de direito de Minas Gerais, anunciou ao *Diario de Pernambuco* que havia a possibilidade de criar um núcleo da Sociedade em Pernambuco⁸. Ele mesmo, que havia se mudado a pouco tempo para Pernambuco e havia transferido o curso para a Faculdade de Direito da UR, fixando morada para ajudar na composição da sociedade, que segundo o mesmo existe “há mais de 10 anos, sendo que anteriormente atuava sem organização”.

Este mesmo Paulo Campos, que fora eleito, à posteriori, presidente da secção da TFP em Pernambuco, teve um histórico de atuação e aparecimento de seus atos no *Catolicismo*, sendo um dos congregados marianos que em 1964, junto a outros jovens universitários e congregados, foram observar, visando a denúncia, o congresso da Central Única de Trabalhadores da América Latina (CUTAL), que aconteceria em janeiro daquele ano, em Belo Horizonte⁹, que tinha por finalidade mobilizar nacionalmente os trabalhadores para as reformas de base, juntamente com outros setores das esquerdas, inclusive a Ação Católica e outros grupos católicos mais progressistas.

O evento não ocorrera devido às agitações, juntamente com os setores anticomunistas da Igreja, da sociedade civil e da grande figura do governador do Estado de Minas Gerais, Magalhães Pinto, que juntos recolheram 30.000 assinaturas em Minas, que seriam entregues ao presidente João Goulart, afirmando que as ideias reformistas não seriam bem vindas, pelo teor “brizolo-comunista”.

O fato ocorrido retoma a cena do *Diario de Pernambuco*, com um teor de heroísmo no ano de 1966¹⁰. Heroísmo para a TFP, pois

⁸ Hemeroteca – BNDigital. *Diario de Pernambuco*, 25/4/1965, pág.10, primeiro caderno.

⁹ *Catolicismo*, N° 159, março de 1964, págs. 4-5.

¹⁰ Hemeroteca – BNDigital. *Diario de Pernambuco*, 16/1/1966, pág.4, segundo caderno.

esta seria um dos agentes mais importantes em prol da “Revolução de 1964”, seja na sua técnica e na persuasão para que as assinaturas fossem recolhidas em menor tempo, como também se articulasse as ideias para que as reformas esfriassem diante do poder executivo e o esclarecimento através de seu “apostolado político”. A TFP é noticiada como uma instituição cívica que não age apenas na sociedade, combatendo o comunismo em toda a vida social, mas age combatendo-o também na Igreja, sendo também colocada a coleta de assinatura para que a Ação Católica em BH pudesse explicar qual o motivo para que apoiasse as reformas de base, principalmente promovendo em meios católicos ideias subversivas.

A TFP é noticiada sob o título de “*Entidade Paulista luta pela Tradição, Família e Propriedade*”, a possibilidade maior, por intermédio de Paulo Teixeira Campos, que a apresenta como:

A Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP) é uma entidade cívica de âmbito nacional que tem por fim preservar os três valores básicos de nossa civilização – disse ontem ao Diário o sr. Paulo Teixeira Campos, do setor universitário da Sociedade¹¹.

Cuidou também de apresentar seus símbolos, suas lutas históricas e como vem cumprindo seus estatutos, atuando para o processo de esclarecimento da opinião nacional, dos partidos políticos e dos poderes públicos, combatendo os princípios socialistas e comunistas que visam atacar a tradição brasileira e dos institutos da família e da propriedade privada.

Essa notícia era um repasse ao grande público aquilo que nos setores internos, dirigidos por Plínio Corrêa de Oliveira e outros

¹¹ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 16/1/1966, pág. 4, segundo caderno.

companheiros de luta mais antigos, tinham promovido com os “novos estatutos”, onde o conselho nacional da Sociedade, sediado em São Paulo, dava a autoridade para que existisse oficialmente seções da TFP em 10 localidades, incluindo o diretório seccional de Pernambuco: “Srs. Paulo Teixeira Campos, Presidente; Acúrcio Batista Torres, Vice-Presidente; Newton Rosa Cabral, Secretário; Carmoelito de Brito, Tesoureiro”¹². Tendo a seção o trabalho de divulgar e agir em prol da Sociedade em terras Pernambucanas, tendo o papel religioso, intelectual, jornalístico, e posteriormente o papel de caravanas que tiveram também o papel assistencialista e político.

Outra grande campanha da TFP que ganhou grande atuação de seus membros e ganhou destaque no *Diario de Pernambuco* fora sua campanha contra a reforma do Código Civil, este, em abertura do divórcio no Brasil. Os jovens universitários, atuantes da TFP, foram os grandes colaboradores para que a campanha de coleta de assinatura de assinaturas e também a divulgação de materiais que esclarecessem a população brasileira do que estava ocorrendo. Em Pernambuco, o *Diario de Pernambuco* noticiou que estes fizeram grande campanha no Recife¹³.

Esta campanha moveu também famosos, a exemplo de Pelé¹⁴, que carregaram junto com a TFP a palavra contra o divórcio. Esta também realizou, durante os meses de junho e julho, durante 6 encontros, abordando 6 temas, dos erros e perigos do divórcio para a família e para a dignidade humana de todos os indivíduos¹⁵. O *Catolicismo* cumpria o papel formativo, levando a autoridade de prelados,

¹² Catolicismo, N° 189, setembro de 1966, págs. 6-7

¹³ Hemeroteca – BNDigital. Diario de Pernambuco, 5/6/1966, pág. 10, primeiro caderno

¹⁴ Hemeroteca – BNDigital. Diario de Pernambuco 26/6/1966, pág. 9, segundo caderno.

¹⁵ Hemeroteca – BNDigital. Diario de Pernambuco, 26/6/1966, pág. 9 segundo caderno; Hemeroteca – BNDigital. Diario de Pernambuco, 1/7/1966, pág. 3, segundo caderno

sacerdotes, e tantos outros civis de opinião antídorcionista¹⁶, que muitas vezes era a transcrição de trechos desses eventos públicos feitos pelo conselho Nacional “tefépista”, que chegavam a todos as seções nacionais e internacionais pelo jornal da própria TFP.

Deste modo, conteúdo desses movimentos e conferências ocorridos longe de Pernambuco, chegavam a conhecimento do público pernambucano pela divulgação da TFP feita pelo *Diário de Pernambuco* e os interessados iam aos núcleos de atuação da TFP, adquiriam o conteúdo pelo jornal *Catolicismo*, como também pelas conversas com os jovens que ali estavam atuantes e de outros materiais disponíveis. Os resultados disso foram que no mês de junho já se tinham no Recife a assinatura de 6.200, pessoas¹⁷.

A TFP pernambucana divulga nesse mesmo período Missas em prol “das almas vítimas do comunismo”¹⁸, como faz convite a políticos e a toda a sociedade, para que se comovam diante do perigo das ideias marxistas, que segundo a Sociedade, ainda estava presente.

E os mais notáveis feitos noticiados foram, sob a liderança de Paulo Teixeira Campos, a realização no Recife da I Semana de Formação Anticomunista para Estudantes no Nordeste, evento ocorrido nos dias 9 a 14 de abril do ano de 1968¹⁹, com temáticas onde se falavam da relação necessária de se formar jovens anticomunistas, munidos na luta, e sabidos das táticas inimigas que para a TFP não apenas atingia a política e a economia, mas diretamente a cultura e a religião.

Este tipo de atuação também esteve nas próprias universidades, como publicado em 19 de maio de 1968²⁰. Os estudantes apresen-

¹⁶ Catolicismo, N° 187, julho de 1966 págs. 1-7

¹⁷ Catolicismo, N° 187, julho de 1966 pág. 2

¹⁸ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 2/11/1966, pág. 6, primeiro caderno.

¹⁹ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 19/04/1968, pág. 6, primeiro caderno.

²⁰ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 19/4/1968, pág. 10, primeiro caderno.

tam a TFP em 10 pontos destacando o seu combate ao “comuno-janguismo”, suas atuações de enfrentamento a doutrina do “democris­tianismo esquerdistas”, e seus programas positivos em prol da tradição, da família, divulgando os perigos do divórcio, em prol da propriedade e da liberdade de imprensa e da atividade intelectual, sem os perigos do comunismo. Envolvendo a publicação, um convite é feito:

“Ao nos dirigirmos aos nossos colegas desta Faculdade, vimos pedir-lhes o apoio para evitar as contínuas desordens que o comuno-progressismo procura lançar nos meios universitários deste Estado, bem como reafirmar a ardente fidelidade da mocidade brasileira aos valores expressos em seu lema: a Tradição, a Família e a Propriedade.”²¹

Concomitante a estas notícias de cada vez maior envergadura promocional da TFP em Pernambuco, ocorrem os fatos que evidenciam o conflito entre a TFP e o episcopado nacional. Em específico, os embates com Dom Helder e suas atitudes “esquerdistas”, contra a TFP, que para ela, o prelado da Arquidiocese de Olinda e Recife.

A TFP e o clero: embates com a CNBB, Dom Hélder Câmara e o Padre Joseph Comblin (1966-1968)

Concomitante, aos avanços e o processo de atuação mais regular, crescente e chamativo deste grupo em Pernambuco e sua presença no *Diário de Pernambuco*, um fator o impedia de ser autoridade máxima nas suas lutas pela sociedade e pela própria Igreja: seus embates com o clero, a nível nacional e regional. Foi um golpe que a

²¹ Ibid. pág. 10, primeiro caderno.

partir desse momento criou uma ruptura de unidade entre a TFP e os órgãos de representação oficial da Igreja Católica.

Por parte da TFP houve, marcadamente, os embates com Dom Helder Câmara, Arcebispo da diocese de Olinda e Recife, Padre Joseph Comblin, um dos responsáveis pelo Instituto de Teologia do Recife, como também contra os movimentos considerados à esquerda católica, como alguns centros da Ação Católica e outros grupos internos da Igreja, e que ganharam suas críticas da TFP em relação ao grande abaixo-assinado no ano de 1968, que fora o momento decisivo de embates contra o episcopado nacional e regional, levando o *Diário de Pernambuco* a levantar notícias em que o grupo aparecia como grupo de extremistas, reproduzindo as críticas feitas pelo episcopado mais progressista e mais moderado em relação a atuação da Igreja perante a sociedade.

Porém, estes embates possuem uma data inicial. A primeira polêmica envolvendo a TFP e a CNBB, concomitantemente com Dom Helder Câmara, fora em julho de 1966²². No dia dezessete, a CNBB expediu três comunicados em uma mesma carta sobre assuntos vigentes naquele período, uma sobre a reforma do Código Civil, outra sobre a TFP e sua atuação e uma terceira sobre o Movimento Educacional de Base (MEB).

A TFP nesse comunicado se viu atacada a nível nacional, diante da ampla divulgação dos jornais em todo o país, e ainda, segundo o próprio conselho nacional da TFP, os outros dois temas foram tratados de forma branda, sendo a reforma do Código Civil falada de modo brando e a MEB sendo defendida diante das acusações de ser uma instituição “comunizante”, deixando as denúncias feitas pela TFP e outras entidades em descrédito.

²² Hemeroteca – BNDigital. *Diário de Pernambuco*, 26/7/1966, págs.4-5, segundo caderno.

A “Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade” é julgada por um órgão oficioso da Igreja Católica, como uma entidade cada vez mais perturbadora diante da ordem interna na Igreja, acusada de causar fissões no meio católico e promovendo a desobediência diante da autoridade e decisões da própria CNBB diante dos acontecimentos nacionais e suas ações para mudar tais ações.

A TFP se pronuncia contra estas acusações e diz que sua campanha contra o divórcio fora bem aceita nos meios intelectuais, eclesiásticos e políticos, ganhando notoriedade real diante da população brasileira pelo número de assinaturas onde se requeria o fim de tal reforma. É assim que a TFP vai indo para uma espécie de “clandestinidade” dentro da Igreja Católica, pois não é bem recebida na conferência comum dos bispos. Mesmo com o crescimento no número de divulgação de suas obras, de suas ações e com os elogios de civis, militares e religiosos, a sociedade ganha um status de cismática.

Plínio Corrêa de Oliveira se pronunciou em defesa de si e da TFP, aludindo sempre agir com “amor, reverência e obediência filiais”, com os “Cardeais, Arcebispos e Bispos da Santa Igreja”. Isso não fora capaz de atenuar os conflitos insurgentes posteriormente e esta má fama acarretará consequências para o desenvolvimento de suas atuações no Nordeste, em especial Pernambuco, e em certos meios mais “radicalizados”, ligados ao progressismo católico.

Em 1968 é o ano de aparecimento frequente dos embates, expulsão e violência contra os militantes da TFP em vários locais, como Goiania²³, João Pessoa²⁴, Campina Grande²⁵, Fortaleza²⁶ e Ca-

²³ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 17/8/1968, pág. 11, primeiro caderno.

²⁴ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 13/9/1968, pág. 7, primeiro caderno.

²⁵ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 14/9/1968, pág. 7, primeiro caderno.

²⁶ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 13/9/1968, pág. 6, segundo caderno.

ruar²⁷. Todos esses atos foram em represália aos constantes ataques aos movimentos de esquerda, a “esquerda católica”, ao clero, em especial ao Padre Joseph Comblin²⁸, e ao abaixo assinado feito para que se levasse ao Papa Paulo VI as denúncias de que havia infiltração comunista dentro dos movimentos católicos, que crescia com a parceria do episcopado. Referência sutil a Dom Helder Câmara como dito por populares quando a TFP enviou militantes em Campina Grande, na Paraíba, sendo estes expulsos aos gritos de “americanos” e “jesuítas”²⁹, sendo assim, a instituição colocada a serviço do imperialismo de direita.

Deputados também tomaram partidos em relação a essa disputa que se tornou clara, entre Dom Helder e TFP³⁰. Em uma sessão da Câmara, o deputado Andrade Lima acusando a campanha da TFP, fizera com que os deputados Egídio Ferreira Lima e Olímpio Mendonça brigassem, respectivamente, prol e contra ao trabalho e denúncias que Dom Helder fazia em relação às condições materiais do povo, seja no trabalho, moradia e alimentação.

É nítido assim que a disputa não apenas acontecia em uma esfera regional, do Nordeste, da Igreja Católica, mas ganhou proporções nacionais, onde no estudo feito pelo historiador Márcio Moraes, uma das principais entidades que foram contrárias a militância de Dom Helder e tudo o que ele representava foi a TFP, acusando o prelado de estar a favor do avanço do comunismo, principalmente na questão envolvendo o Padre Joseph Comblin (Moraes, 2021), que segundo o Próprio Comblin, a militância da TFP foi um dos propulsores para o fechamento do Instituto Teológico do Recife e

²⁷ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 3/9/1968, pág. 8, primeiro caderno.

²⁸ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 26/6/1968, pág. 7, primeiro caderno.

²⁹ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 10/9/1968, pág. 10, primeiro caderno.

³⁰ Hemeroteca – BNDigital. Diário de Pernambuco, 17/9/1968, pág. 6, primeiro caderno.

da maior divergência entre a ditadura e o episcopado progressista (Montenegro, 2019, p. 146-147).

Apesar dessas disputas explícitas com o Clero, a TFP, e tudo que a envolve, é ainda noticiada com louvor pelo *Diario de Pernambuco*. Exemplo disso é que Plínio Corrêa de Oliveira é visto como líder católico e são consideradas suas opiniões diante da eleição de dois cardeais, vistas como valiosas, sendo o mesmo exaltado por sua posição de professor na Universidade Católica de São Paulo e sua antiga atuação na Liga Eleitoral Católica³¹.

O próprio Plínio publica um capítulo no *Diario de Pernambuco* falando em tom vitorioso, que apesar dos ataques autoritários de “uma minoria de Bispos – e dos respectivos técnicos”, a campanha contra o avanço do progressismo na Igreja foi um sucesso, “evitando para o país um imenso drama de consciência”³². Vitória essa que foi publicada no *Catolicismo*, que enumerou mais de 1.600.000 assinaturas contra o progressismo no clero, sendo 1.500.000 assinaturas em 58 dias, feitas em 229 localidades do Brasil inteiro³³.

Considerações finais

Observando o papel de imprensa do *Diario de Pernambuco* sobre a TFP, durante os anos de 1960 até 1968, percebe-se sua inserção dentro do processo de maior intervenção e seleção jornalística dentro da luta do anticomunismo. Primeiramente, enaltecendo diante do público pernambucano a figura do Dr. Plínio Corrêa de Oliveira, que junto com os bispos “tefepistas” foram uma referência intelectual no debate levantado no congresso nacional sobre a Reforma

³¹ Hemeroteca – BNDigital. *Diario de Pernambuco*, 7/6/1967, pág. 9, segundo caderno.

³² Hemeroteca – BNDigital. *Diario de Pernambuco*, 10/9/1968, pág. 4, primeiro caderno.

³³ *Catolicismo*, N° 212-214, ago-out de 1968, págs. 6-7

Agrária, principal pauta das “Reformas de Base” que estariam sendo desenvolvidas nos anos de 1960, e que segundo o próprio Plínio, seriam desastrosas se colocadas em prática, levando em consideração a questão do método e finalidade com que alguns grupos estariam as promovendo, como as Ligas Camponesa e suas “agitações”³⁴. Como também o “janguismo”, o “brizolismo” e tantos outros termos pejorativos distribuídos a grupos à esquerda pela TFP na sua atividade política conseguira publicar, com divulgação direta e indireta no *Diário de Pernambuco*, que instigava a leitura dos textos do editorial da Sociedade.

Mesmo com a mudança de parte do Clero, com a minoria “progressista” e a imensa maioria dos “modernizadores-conservadores”, o “integrismo” da TFP ganhou força a partir do periódico, trazendo um catolicismo que para a resolução dos problemas sociais, culturais e da própria evangelização se firmaria na luta da visão em que a sociedade se torne, novamente, confessionalmente cristã, rejeitando o secularismo e a opção em que as obras da Igreja deversem ser separadas do reinado da fé e da moral cristã católica.

A natural expansão dessa Sociedade (TFP) ocorrida após a “revolução” de 1964, decorrente dos ideais de seus fundadores, foi bem divulgada e ainda foi proporcionado o espaço no *Diário de Pernambuco* um entendimento melhor do que era a sociedade, suas lutas, seus símbolos, por intermédio de Paulo Teixeira Campos, que se tornou um dos nomes importantes para a fundação em 1966 da TFP em Pernambuco e finalmente a organização pudesse ser ativa nas decisões culturais e políticas do Estado, principalmente em relação a divulgação de suas obras, seus abaixo-assinados, e de seus encontros culturais que funcionavam a atraíam a muitos jovens.

³⁴ Catolicismo, N° 120, dez de 1960, pág. 8

Essa atividade chegou com tanta ferocidade na diocese de Pernambuco que fora capaz de criar conflitos entre o clero pernambucano, nordestino e nacional, que tinha como um dos líderes simbólicos de suas atividades pastorais o prelado de Olinda e Recife, Dom Helder Câmara, que se voltaram contra a TFP que ficaram acusados de estarem a “serviço da extrema direita”.

Mesmo com essas discussões no seio da Igreja, a entidade continuou sendo valorizada pelo seu valor histórico, em prol do expurgo comunista no Brasil e do esclarecimento público contra as ideias revolucionárias, tendo uma relação mútua com o *Diario de Pernambuco*, mesmo que ambos os grupos não tendo a mesma finalidade de existência, o jornal pernambucano deu um espaço frutífero para que a organização pudesse vigorar a nível regional em Pernambuco e que seu serviço editorial pudesse se expandir como referência intelectual e conservadora diante das ações políticas e dos pensamentos religiosos, morais e intelectuais, combatendo a “ameaça” e “infiltração comunista”.

Se no Brasil a luta “revolucionária” agia com o apoio mútuo de vários partidos e grupos, a luta “contrarrevolucionária”, na qual a TFP foi um dos grandes grupos a promovê-la, devia se servir da mesma tática de coalização. E a unidade de fatores comuns e possíveis entre o *Diario de Pernambuco* e TFP foram prova desse sustento mútuo para a realização de uma causa, mesmo que os grupos não compartilhassem dos mesmos pressupostos e ideais filosóficos. Causa em prol da “Segurança Política Nacional” (Sousa; Garcia; Carvalho, 2021, p. 838).

Referências

- ABREU E LIMA, M. d. (2003). *Revisitando o Campo: Lutas, Organização, Contradições - Pernambuco 1962 - 1987*. Recife: Tese (Doutorado) - Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco.
- ANDRADE, M. C. (1963). *A Terra e o Homem No Nordeste*. xxx: Brasiliense.
- ARENDT, H. (2012). *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BORDIEAU, P. (2008). *A Economia das Trocas Linguísticas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- BRASIL. (11 de out. de 1962). *LEI DELEGADA Nº 11, DE 11 DE OUTUBRO DE 1962. Cria a Superintendência de Política Agrária (SUPRA) e dá outras providências*.
- COELHO, G. (2012). *História do Movimento de Cultura Popular*. Recife: Ed. do autor.
- DANTAS, A. (2014). A mídia militar e o golpe militar. *Estudos Avançados*, 59-74.
- ELIOT, T. S. (2011). *Notas para a Definição de Cultura*. São Paulo: É Realizações.
- FERNANDES, C. M., & CORREIA, G. C. (2014). *Midia jornalística como instrumento de Ação Política no Golpe Militar de 1964. Estudos em Jornalismo e Mídia*, 77-88.
- FERREIRA, J., & GOMES, A. d. (2014). *1964: O golpe que derrubou um presidente, pôs fim ao regime democrático e instituiu a ditadura no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- FREYRE, G. (2004). *Ordem e Progresso*. São Paulo: Global Editora.
- GIORDANI, M. C. (2012). *História do Século XX*. Aparecida, São Paulo: Idéias e Letras.
- HOBBSAWM, E. (2017). *Viva la Revolución: a Era das Utopias na América Latina*. São Paulo: Companhia das Letras.
- JOÃO XXIII. (11 de abril de 1963). *A Santa Sé*. Fonte: Carta Encíclica: *Pacem In Terris*:

JÚNIOR, J. G. (2008). *Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP): um Movimento Ultramontano na Igreja Católica do Brasil?* São Paulo: Tese (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

LIMA, A. P. (2001). *Assis Chateaubriand e Silveio Santos: Patrimônios da Imprensa Nacional*. Juiz de Fora: Monografia (disciplina Projetos Experimentais) - Universidade Federal de Juiz de Fora.

LUCA, T. R. (2008). *História dos, nos e por meio dos periódicos*. Em C. B. Pinsky, C. Bacellar, J. Grespan, M. Napolitano, M. d. Janotti, P. P. Funari, . . . V. Alberti, *Fontes Históricas* (p. 111-153). São Paulo: Contexto.

MAINWARING, S. (2004). *Igreja Católica e Política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense.

MATTEI, R. d. (1997). *O Cruzado do Século XX - Plínio Côrrea de Oliveira*. Porto: Livraria Civilização Editora.

MONTENEGRO, A. T. (2019). *Travessias: Padres Europeus no Nordeste do Brasil (1950-1990)*. Recife: CEPE.

MORAES, M. A. (2021). *“Vamos ao Ámago do Problema”: Atuação de Dom Helder Câmara na defesa de um desenvolvimento integral para os países/regiões pobres do mundo (1964-1970)*. São Paulo: Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

MOTTA, R. P. (2000). *Em Guarda Contra o Perigo Vermelho: O Anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Tese (doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

MOURA, D. O. (1978). *Direções do Pensamento Católico no Século XX*. Em A. Paim, C. L. Mattos, V. Chacon, A. Crippa, & D. Moura, O.S.B., *As idéias filosóficas no Brasil* (p. 130-205). São Paulo: Convívio.

NAPOLITANO, M. (2014). *1964: História do Regime Militar Brasileiro*. São Paulo: Contexto.

NEVES, L. M. (2021). Educar é Civilizar: a pedagogia dos periódicos e dos panfletos políticos. *Revista de História da Educação*, p. 1-32.

OLIVEIRA, P. C. (1976). *A Igreja ante a Escalada da Ameaça Comunista*. São Paulo: Editora Vera Cruz LTDA.

- OLIVEIRA, P. C. (1998). *Revolução e Contra-Revolução*. São Paulo: Artpress.
- PAIM, A. (2018). *História do Liberalismo Brasileiro*. São Paulo: LVM.
- PAIM, A. (2020). *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. Campinas: Távola.
- REIS FILHO, D. A. (2002). Entre reforma e Revolução: a trajetória do Partido Comunista no Brasil entre 1943-1964. Em M. Ridenti, & D. A. Reis Filho, *História do Marxismo no Brasil: Partidos e Organizações dos anos 20 aos 60* (p. 69-103). Campinas: Editora da Unicamp.
- RIDENTI, M. (2002). Ação Popular: Cristianismo e Marxismo. Em M. Ridenti, & D. A. Filho, *História do Marxismo no Brasil* (p. 213-276). Campinas: Unicamp.
- RIDENTI, M., & Reis Filho, D. A. (2002). *História do Marxismo no Brasil: Partidos e organizações dos anos 20 aos 60*. Campinas: UNICAMP.
- SCHALL, J. V. (2020). *Teologia da Libertação na América Latina: ensaios e documentos selecionados*. Campinas: Ecclesiae.
- SCHWARCZ, L. M., & STARLING, H. M. (2018). *Brasil: Uma Bibliografia*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SILVA, C. L. (março de 2000). *Anticomunismo Brasileiro: conceitos e historiografia*. *Tempos Históricos*, p. 195-228.
- SILVA, F. F. (2009). *Cruzados do Século XX O Movimento Tradição, Família e Propriedade (TFP): origens, doutrinas e práticas (1960-1970)*. Recife: Tese (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco.
- SILVA, M. G. (2022). *A DOPS-PE: o combate permanente ao comunismo de 1930-1945*. Em T. N. Soares, & S. d. Pina, *História de Pernambuco: Novas Abordagens* (p. 23-51). Recife: IGP.
- SKINNER, Q. (1999). *As Fundações do Pensamento Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SOUSA, J. P. (2022). *Política e Teoria do Estado & Raízes Históricas da Crise Política Brasileira*. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco.
- SOUZA, L. A. (1984). *A JUC: Os Estudantes Católicos e a Política*. Petrópolis: Vozes.

ZANOTTO, G. (2010). *Tradição, família e propriedade (TFP): um movimento católico no Brasil (1960-1995)*. Locus, p. 87-101.

ZANOTTO, G. (maio de 2013). “Paz de Cristo, no reino de Cristo”: ideal teológico-político da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP). Dossiê: Facetas do Tradicionalismo Católico no Brasil, p. 113-125.

ZANOTTO, G. (jan.-abr. de 2016). “Ver, Julgar y Actuar”: um manifesto em prol da “Argentina Católica Conservadora” (1971). *Estudios Ibero-Americanos*, p. 105-126.

Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital

Diário de Pernambuco, 1960-1968. Palavras-chave: “TFP”; “Plínio Corrêa de Oliveira”; “Paulo Teixeira Campos”.

Acervo Online: O Catolicismo

O Catolicismo, 1960-1968. Palavras-chave: “Reforma Agrária”; “Divórcio”; “Ação Popular”; “Ação Católica”; “Pernambuco”

Sobre os autores e autoras



Benjamin Arthur Cowan

Doutor em História pela Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA). É professor de História na Universidade da Califórnia em San Diego (UCSD) (<https://history.ucsd.edu/people/faculty/cowan.html>). Escreveu os livros *Securing Sex: Morality and Repression in the Making of Cold War Brazil* (2016) e *Moral Majorities across the Americas: Brazil, the United States, and the Creation of the Religious Right* (2021). As suas publicações ganharam vários prêmios, inclusive da LASA (Latin American Studies Association) e da BRASA (Brazil Studies Association). Serviu como chefe da Seção Brasil da *American Historical Association*, e como membro dos comitês executivos da BRASA, da *Hispanic American Historical Review*, da *Luso-Brazilian Review*, e de diversas outras publicações e instituições acadêmicas.

Clínio de Oliveira Amaral

Possui bacharelado, licenciatura, mestrado e doutorado em história pela Universidade Federal Fluminense, tendo sido bolsista sanduí-

che da CAPES durante o doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales, entre 2007 e 2008, na França. Fez Pós-doutorado em Letras na School of Modern Languages and Cultures da Universidade de Glasgow, entre 2022 e 2023, na Escócia. Como bolsista da Cátedra Jaime Cortesão da USP, em 2006, desenvolveu investigações nas Universidades de Coimbra e do Porto em Portugal. Em 2019 e entre 2022 e 2023, atuou como professor visitante na University of Glasgow na Escócia. Atua, desde junho de 2023, como editor chefe da Revista Neomedieval sediada na Universidad Rey Juan Carlos na Espanha. Atualmente, é professor associado IV da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, pesquisador do Linhas e (Núcleos de estudos sobre narrativas e medievalismos: <https://linhas-ufrrj.org/>) e coordenador do LABEP (Laboratório de estudos dos protestantismos: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/321190>).

Elena C. Scirica

Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente regular en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y en la Universidad Nacional de las Artes. Autora de diversos artículos de investigación en revistas especializadas y en libros de compilación. Ha participado en diversos proyectos de investigación radicados en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, dirigidos por Claudia Touris, y en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS), de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, de la Universidad Nacional de La Plata, dirigidos por Adriana Valobra. Además, es miembro de la Rede de Pesquisa História do Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC), coordinada por Cândido Rodrigues, Gizele Zanutto, Renato Amado Peixoto e Rodrigo Coppe Caldeira.

Fabián Bustamante Olguín

Doctor en Sociología, Universidad Alberto Hurtado. Magíster en Historia, Universidad de Santiago de Chile. Ha sido profesor en la Fa-

cultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez y Universidad Alberto Hurtado. Es actualmente profesor de los cursos de Formación General Teológica del Departamento de Teología de la Universidad Católica del Norte, Coquimbo, y además es investigador del Instituto de Ciencias Religiosas y Filosofía de la Universidad Católica del Norte. ORCID orcid.org/0000-0001-6495-6122. Academia.edu: <https://ucn.academia.edu/FabiánBustamanteOlguín>.

Georg Wink

Doutor em Estudos Latino-Americanos pela Universidade de Mainz, Alemanha. É professor em cursos de graduação e pós-graduação na Faculdade de Humanidades da Universidade de Copenhague. É coordenador do Fórum de Estudos Ibéricos e Latino-Americanos (ILAS) e do Centro de Estudos do Nacionalismo (CSN). É membro fundador da Associação de Brazilianistas na Europa (ABRE), coordenador da Rede Nórdica de Pesquisas sobre a América Latina (NOLAN) e membro do Comitê Executivo do Instituto de Estudos Latino-Americanos em Estocolmo (NILAS) e do Instituto Ibero-Americano em Berlim (IAI). Entre seus livros recentes estão *Living (Il)legalities in Brazil: Practices, Narratives and Institutions in a Country on the Edge* (Routledge, 2020, coorganizado), *Brazil, Land of the Past: The Ideological Roots of the New Right* (Bibliotopía, 2021), traduzido para o português com o título *Conservadorismo Brasileiro e a Nova Direita* (Emcomum, 2023) - <https://engerom.ku.dk/english/staff/?pure=en/persons/460613>.

Geovane Augusto da Costa Tavares

Graduado em História pela Universidade Federal de Pernambuco. É professor da rede municipal de Igarassu (PE). Participou do grupo de pesquisa “Personagens do Carnaval de Olinda”, do LAHOI (Laboratório de História Oral) da Universidade Federal de Pernambuco (2021-2022).

Gizele Zanutto

Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina. É professora nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). É coordenadora do Núcleo de Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH) e do Arquivo Histórico Regional (AHR). É vice presidente da ANPUH-RS (Gestão 2018-2020). Participa dos seguintes Grupos de Pesquisa interinstitucionais: Catolicismo, tradição e modernidade - PUC Minas; Religiosidade e Cultura - UFSC; Direitas, História e Memória - UEM. Membro fundador da Rede de Pesquisa “História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo” (<http://redehistoriaecatholicismo.com.br/>) e investigadora associada da Rede de Pesquisa “Direitas, História e Memória” (<http://direitashistoria.net/>). Membro cooperador de Civitas - Forum of Archives and Research on Christian Democracy (<https://civitas-farcdeu.eu>). Associada à ANPUH, ABHR, ACSRM. Academia.edu - <https://upf-br.academia.edu/GizeleZanutto>.

Javier Molina Johannes

Doutorando em Estudos Latinoamericanos pela Universidade do Chile. Sociólogo com mestrado em Filosofia. Pesquisador das direitas latino-americanas, especialmente dos intelectuais vinculados ao tradicionalismo e nacionalismo católico. Participa no Grupo de Estudos Espinosanos (USP). Associado à AGCh, IGS-Br. Academia.edu - <https://uchile.academia.edu/JavierMolinaJohannes>.

João Guilherme Lisbôa Rangel

É doutor em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. É professor da educação básica na Rede Municipal de Maricá. É coordenador do Laboratório de Estudos dos Protestantismos (LABE-

P-UFRRJ). Participa do Núcleo de Estudos sobre Narrativas e Medievalismos (Linhas - <https://linhas-ufrj.org/>) e integra o corpo editorial da Revista Neomedieval sediada na Universidad Rey Juan Carlos na Espanha.

Juan Manuel González Sáez

Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad de Navarra con una tesis sobre la Hermandad Sacerdotal Española. Su principal línea de investigación es el catolicismo conservador durante el posconcilio y la transición española. Ha participado con ponencias y comunicaciones en distintos congresos y seminarios científicos. Es autor de artículos en revistas especializadas y en obras colectivas. Academia.edu: <https://independent.academia.edu/JuanManuelGonzalezSaez>.

Marcos Paulo dos Reis Quadros

Bacharel em Ciência Política e doutor em Ciências Sociais (PUCRS, com estágio doutoral no Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa/Lisboa). Atualmente, é Pró-reitor de Graduação do Centro Universitário Estácio - Belo Horizonte (MG). Colabora com o Centro Brasileiro de Pesquisas em Democracia, com a Rede Internacional de Investigação Direitas, História e Memória e com o grupo de pesquisa Instituições Políticas Comparadas (CNPq). Autor do livro *O que há de novo na nova direita? Identitarismo europeu, trumpismo e bolsonarismo* (Edipucrs, 2020).

Rodrigo Coppe Caldeira

Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. É professor do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC Minas (PPGCR). É o coordenador do PPGCR e Chefe do Departamento de Ciências da Religião. Suas áreas de pesquisa incluem: catolicismo contemporâneo, Concílio Vaticano II, conservadorismo, tradicionalismo, direita católica e secularização. Membro

fundador da Rede de Pesquisa “História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo” (<http://redehistoriaecatolicismo.com.br/>). Academia.edu - <https://encurtador.com.br/RcvC8>.

Ronald Apolinario de Lira

Doutor em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É professor no cursos de História e Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Participa dos seguintes Grupos de Pesquisa: Linhas – Núcleo de Estudos e Medievalismos (UFRRJ); Grupo de Estudos do Cristianismo Clara Mafrá (interinstitucional); membro do Conselho Científico do Centro de Documentação e Imagem, no Instituto Multidisciplinar (IM-UFRRJ). Associado à ANPUH.

Victor Almeida Gama

Doutor em Ciências da Religião (2024) pela Pontifícia Universidade católica de Minas Gerais, mestre em Ciências da Religião pelo mesmo Programa de Pós-Graduação (2020), Graduado em História pela Universidade Federal Fluminense (2017). É membro do Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição (LeRMOT) e do Laboratório de Estudos da Imanência e Transcendência (LEIT). Atua como professor de História das Religiões e de Sociologia da Religião no curso de Teologia do Seminário Provincial Sagrado Coração de Jesus, de Diamantina (MG).

ESTA OBRA FOI COMPOSTA EM GARAMOND PREMIER PRO
PELA ACERVUS EDITORA



ACERVUS EDITORA

Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo

Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil

Tel.: (54) 99676-9020

acervuseditora@gmail.com

acervuseditora.com.br

Esta obra tem como mote a articulação dos trabalhos de um grupo internacional de pesquisadores, especialistas que contam com décadas de experiência debruçando-se acerca do pensamento do intelectual católico Plínio Corrêa de Oliveira (1908-1995) e suas derivações, sejam elas em entidades específicas, grupos, movimentos, periódicos, enfim, em grupos de sociabilidade intelectual que bebem de sua postura conservadora e integrista católica. O esforço da publicação segue um projeto anteriormente iniciado que objetiva articular, aproximar e divulgar as pesquisas sobre o pensamento pliniano e suas derivações, visto que o tema é transnacional e que contribuições instigantes sobre o passado e presente da mobilização dessa perspectiva intelectual, tem marcado a história de vários países em diversos continentes.



9 786552 300096 >