

Reação católica e 'questão religiosa' no Brasil Republicano

Claudio Marcio Coelho*
Edison Romera**

Resumo

Com a proclamação da República a Igreja Católica perdeu privilégios e amargou o enfraquecimento de sua influência política e social. Em tal contexto lideranças católicas deliberaram um conjunto de ações que ficou conhecido como Reação Católica. O movimento arregimentou intelectuais e políticos católicos para o apoio de sua plataforma moral e social e orientou o eleitorado em sua ação política. Não foi um partido político, mas assumiu posturas ideológicas que apregoavam a participação efetiva da Igreja junto ao poder secular. A Reação Católica representou a sobrevivência da insatisfação da Igreja Católica, revivificada como luta de campo político-religioso naquele período. Este trabalho situa-se no campo da História Social das Ideias Políticas e na interface entre cultura religiosa e cultura política.

Palavras-chave: Reação católica. Catolicismo político. Igreja e Estado. Religião e política.

Catholic reaction and 'the religious issue' in republican Brazil

Abstract:

With the Republic's proclamation the Catholic Church lost privileges and soured the weakening of their political and social influence. In this context, Catholic leaders deliberated a set of actions that became to be known as the Catholic Reaction. The movement gathered catholic intellectuals and politicians to support their moral and social platform, and guided the electorate in their political action. It was not a political party, but assumed ideological positions that touted the effective participation of the Church

* Cientista Social pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES, Brasil). Doutor em História Social das Relações Políticas da UFES. Coordenador do *Laboratório de Estudos sobre Teorias da Complexidade* (LETEC-UFES), e membro do *Núcleo de Estudos e Pesquisas Indiciárias* (NEI-UFES). E-mail: claudiomarciocoelho@gmail.com.

** Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Sul Americana (FTSA, Brasil). Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES, Brasil). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, na UFES, e bolsista Capes. Membro do *Laboratório de Estudos sobre Teorias da Complexidade* (LETEC-UFES), e do *Núcleo de Estudos em Transculturação, Identidade e Reconhecimento* (NETIR-UFES). E-mail: edisonrjr@gmail.com.

together with the secular power. The Catholic reaction represented the survival of the Catholic Church's dissatisfaction, revived as a political and religious field of struggle in this period. This work lies in the field of Social History of Political Ideas and the interface between religious culture and political culture.

Keywords: Catholic reaction. Political Catholicism. Church and State. Religion and politics.

Reacción católica y la 'cuestión religiosa' en el Brasil Republicano

Resumen:

Con la proclamación de la República, la Iglesia Católica perdió privilegios y enflaqueció su influencia política y social. En este contexto, líderes católicos deliberaron un conjunto de acciones que quedó conocido como la Reacción Católica. El movimiento constó con intelectuales y políticos católicos para apoyar su plataforma moral y social, y orientó al electorado en su acción política. No fue un partido político, pero asumió posturas ideológicas que predicaban la participación efectiva de la Iglesia junto al poder secular. La Reacción Católica representó la sobrevivencia de la insatisfacción de la Iglesia Católica, revivida como una lucha de campo político-religioso en este período. Este trabajo se ubica en el campo de la Historia Social de las Ideas Políticas y en la interface entre cultura religiosa y cultura política.

Palabras-clave: Reacción católica. Catolicismo político. Iglesia y Estado. Religión y política.

Introdução

A relação entre religião e política não é um campo novo de estudo e pesquisa. No entanto, em se tratando especificamente entre Igreja e Estado houve tempos em que tal relação não se mostrou evidente, sendo permeada por períodos de associações e acordos. Por outro lado, os momentos em que essa aparente harmonia é desafiada e estabelece um contexto de conflito, torna-se notória a existência do problema, bem como a necessidade de compreender seus efeitos. No Brasil esse vínculo torna-se ainda mais emblemático, principalmente pelo fato de a nação ter sido, em outras épocas, confundida com a opção religiosa e tanto quanto a opção religiosa (entende-se neste caso, Católica Romana) também confundida com projeto nacional (BEOZZO, 1985)¹.

¹ José Oscar Beozzo afirma até mesmo que desde as décadas finais do século XIX até a década de 1970, aproximadamente, era comum se ouvir que: “Quem não é católico, bom brasileiro não é”, ou em outras palavras, ser denominado católico, assim como ser brasileiro, “eram predicados comutáveis e a permuta devia ser perfeita” (BEOZZO, 1985, p. 43).

Assim, considera-se que o fenômeno religioso seja – entre múltiplas possibilidades – político-ideológico e que produza efeitos políticos-práticos na vida social, o que nos permite pensar a sacralização da política e a politização do sagrado (ABBAGNANO, 2007; EICHER, 1993). Outrossim, também podemos inquirir o caráter civil da religião e o engajamento político da Igreja, especialmente da Igreja Católica Romana no Brasil, na conjuntura que delimitamos para este estudo.

Desde a segunda metade do século XIX a Igreja Católica manifestara sua preocupação com a descristianização das camadas intelectuais e com o avanço do positivismo e do ceticismo. Naquele contexto, a renovação do catolicismo na França desencadeou o movimento de renascimento espiritual iniciado em fins do mesmo século, o que provocou o resgate de valores religiosos católicos na Filosofia, na arte, na poesia, na prosa, entre outros. Essa renovação suscitou a conversão e a (re)conversão de diversos intelectuais ao catolicismo em diferentes países. Desta feita, a Santa Sé adotaria a estratégia política de criar novas vocações religiosas e novos apóstolados segundo a orientação do papado.

Naquela conjuntura, o pensamento católico canônico passaria a exercer influência decisiva na vida social e política, engendrando aproximações e alianças com governos e instituições políticas. O período, conhecido como Terceira Escolástica, alcançou sua maior expressão em Portugal por volta de 1890 e, no Brasil, nas décadas de 1920 e 1930, com o movimento que se convencionou chamar de Reação Católica². A Terceira Escolástica investiu teologicamente no pensamento de Santo Tomás de Aquino (no tomismo) e atuou na proposição de diretrizes ultraconservadoras para a vida social a partir de ações religiosas pontuais, cujos efeitos políticos foram propositalmente planejados.

Considerando a inserção de Portugal e do Brasil nessa temática, a historiadora Gizlene Neder (2011) argumenta:

Portugal, como o resto da Península Ibérica (e indiretamente as Américas portuguesa e espanhola), foi considerado, na virada para o século XX, “terra de missão”, em função do despertar protestante. Consideramos que no plano das ideologias os conflitos subjacentes se entrecruzam com os de natureza

2 Intelectuais eclesiais e leigos da Igreja nomearam este movimento de diferentes formas, mas com o mesmo enfoque: “Recristianização do Brasil”, “Restauração Católica”, “Renascimento Espiritual”, entre outros.

econômica, política e social, influenciando poderosamente ao nível do imaginário (emoções, sentimentos e afetos). (NEDER, 2011, p. 16).

Nessa linha de raciocínio, investigamos como, “em função de sua inserção política”, o catolicismo transferiu “suas balizas dogmáticas do âmbito estritamente religioso para o conjunto da sociedade civil e da vida cotidiana” no Brasil (MANOEL, 2010, p. 14). Outrossim, sabemos que desde os primórdios de sua história, a Igreja Romana sempre se reconheceu instituição “co-responsável pelo exercício do poder”, o que estabeleceu especialmente para a Igreja uma indissociabilidade entre o religioso e o político (MARRAMAIO, 1995, p. 19). A legitimação e a propagação da doutrina católica estão diretamente correlacionadas com sua inserção no âmbito político. Nesse cenário, identificamos correlações entre formas de atuação política e práticas religiosas do catolicismo no Brasil entre 1920 e 1930.

Sendo assim, este artigo situa-se no campo da História Social das Ideias Políticas e está orientado por duas questões que se configuraram centrais: onde incidiu a cultura religiosa católica na cultura política brasileira entre as décadas de 1920-1930? Quais os efeitos políticos do movimento de Reação Católica no Brasil em tal período? Para tanto, propugnamos que a cultura religiosa católica invadiu o espaço secular brasileiro nas décadas de 1920 e 1930; e apresentou no movimento de Reação Católica sua maior expressão desse processo. Essa reação produziu efeitos políticos pontuais no acontecer social brasileiro.

A ‘questão religiosa’ no século XIX

A Santa Sé planejava ações estratégicas para a atuação da Igreja de Roma na América Latina, África e Ásia durante o transcorrer do século XIX. E essas medidas propunham a universalização da disciplina eclesiástica e a catolicização das instituições civis. Desta feita, a formação católica implantada na sociedade brasileira permaneceu inspirada em uma tradição teológica medieval, fundamentada sob a ideia de ‘cristandade’, tendo no reino lusitano sua identificação, e que, por conseguinte, entendia-se que Estado e Igreja foram instituições constituídas para permanecerem unidas (AZZI, 2004). De fato, a Igreja pôde ‘preservar’ não apenas suas tradições e dogmas, mas concomitantemente suas aspirações político-práticas, ‘adaptando-se’ de modo que seu núcleo de interesses permaneceu, sendo modificadas apenas suas expressões de menor importância ou periféricas.

Mas não se trata de readquirir um antigo prestígio junto ao governo por meio de mútua colaboração, nem mesmo de um mero retrocesso a uma cristandade imperial. Até porque, segundo o historiador e filósofo Riolando Azzi (2008), a instituição eclesiástica nunca esteve interessada em ser reduzida a um mero segmento de culto do Estado. Na realidade o episcopado se demonstrou cioso por seu poder religioso, negando assim, simplesmente a se vergar a uma tutela política. Não obstante, a partir da segunda metade do século XIX a Igreja Católica decidiu que chegara o tempo de enfrentar os inimigos de sua ortodoxia e de seu projeto político: o avanço do processo de secularização na Europa, o liberalismo, o positivismo, a maçonaria. À vista disso, o episcopado brasileiro observou prontamente as orientações da Santa Sé atuando em defesa do poder espiritual e temporal da Igreja no Brasil.

Assim, em obediência ao *Syllabus* da encíclica *Quanta Cura* (1864), promulgada pelo Papa Pio IX, o bispo de Pernambuco, Dom Frei Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878), e do Pará, Dom Antônio Macedo Costa (1830-1891), opuseram-se ao beneplácito régio e orientaram os párocos de suas dioceses a adotarem medidas restritivas à presença de maçons em irmandades e associações da Igreja, além de negar-lhes os sacramentos. A insubmissão dos bispos ultramontanistas foi interpretada pelo Governo Imperial como sedição, provocando a prisão dos sacerdotes católicos em 28 de abril de 1874 e impondo-lhes trabalhos forçados por quatro anos (PINTO, 2015). Esta celeuma entre a Igreja e o Império seria apenas uma das muitas divergências suscitadas pelo mal-estar entre as lideranças católicas e o governo brasileiro; no entanto demonstraremos que a questão religiosa atingiria sua maior expressão nas primeiras décadas do Brasil Republicano.

Grande parte da liderança católica do período referenciado era de mentalidade ultraconservadora e majoritariamente monarquista³. Na Assembleia Episcopal de São Paulo, realizada em 1890, Dom Macedo Costa defendeu a imediata reforma da Igreja no Brasil. Uma Igreja, imaginava-se, prestes a sucumbir diante das intempéries advindas da laicização do Estado Brasilei-

³ Segundo alguns estudiosos, no Brasil da época este ultraconservadorismo não havia pateado a totalidade do episcopado nacional, sendo possível encontrar padres maçons, jansenistas e liberais. Por outro lado, “os dois bispos, D. Vital, de Olinda, e D. Macedo Costa, do Pará, não tinham recebido aquela formação tradicional no espírito pombalino; ao contrário, tinham sido formados num ambiente posto, isto é, em São Sulpício, França, onde ‘se impregnaram do espírito de Pio IX (...) [e que] representa o antiliberalismo’. Ambos trouxeram para o Brasil o espírito antimoderno e antimaçônico” (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 71).

ro. No entanto, “a perda do prestígio social, da influência junto às grandes lideranças políticas, a ausência constante do clero junto à população mais simples” constituíam uma realidade histórica que vinha se arrastando desde o início do século XIX (BALDIN, 2009, p. 1).

Porquanto, a condição de Igreja dos brancos, oligárquica e autoritária reafirmava sua ambiguidade no campo político-religioso. O episcopado estava preocupado com questões doutrinárias, dogmáticas e, sobretudo, políticas. Assim,

[...] se colocarmos a Questão Religiosa dentro de um contexto de Igreja-povo, é duro ouvir a acusação que fazia Joaquim Nabuco. Ironicamente lembrava ele que dois bispos foram presos e encarcerados porque tiveram coragem de “atacar a maçonaria”, mas nenhum bispo pregava do alto do púlpito contra a escravidão negra (BEOZZO, 1980, p. 192).

Ressalta-se que embora a Igreja exercesse severa oposição à maçonaria por vias apoloéticas ou teológicas, a real contrariedade e disputa repousava em torno do poder. É possível considerar, conforme pontuado por Mendonça e Velasques Filho (2002), que na maçonaria se encontrasse uma enorme capacidade na manipulação do poder, com maior eficácia e resultado que da própria Igreja, e com isto, causou um mal-estar entre a hierarquia eclesiástica que percebeu num contexto como aquele um sério obstáculo às suas aspirações e exigências gradativas para maior convergência do poder em Roma. Com isto, entende-se que na ‘Questão Religiosa’ a pugna entre os eclesiásticos e o Estado brasileiro apresentou uma exterioridade doutrinária, como uma forma de maquiagem, mas na realidade escamoteava o que realmente estava em jogo, ou seja, os limites e convergências entre o poder da Igreja e o poder do Estado. É sob este aspecto que deve ser compreendido tal contexto.

O Estado Republicano desobrigou-se da responsabilidade de tutelar a Igreja Católica. Tratou de impor-se diretamente à sociedade e assumiu espaços anteriormente ocupados pela Igreja: educação, saúde pública, obras assistenciais, registros da população tais como casamentos, nascimentos, batismos, óbitos. A inspiração positivista e a influência crescente da maçonaria na organização do Estado foram interpretadas como um perigo à estabilidade religiosa e ao restabelecimento da autoridade da Igreja nas esferas política e social. Com a morte de Dom Macedo Costa, em 1891, a situação agravou-se. Sua morte representou uma grande perda para a liderança do

Episcopado. Alguns anos/décadas se passariam até que uma nova liderança episcopal pudesse reunir toda a Igreja em prol de um projeto de reação aos 'inimigos' do catolicismo. Era preciso estabelecer um acordo 'tácito' com o Estado Brasileiro.

No entanto, o pedido do Papa Leão XIII ao Marechal Deodoro da Fonseca para que se fizesse reverência à religião como componente imprescindível do novo fundamento político, não foi atendido na Constituição de 1891. Para tal, seria preciso agir com moderação e sutileza para alcançar os objetivos político-ideológicos desejados, mantendo os canais de negociação sempre abertos aos interesses católicos. Cabe lembrar que a ideia majoritária de então atribuída à Igreja o *status* de sociedade perfeita em paralelo ao Estado. Desse modo, é compreensível que a hierarquia católica não incentivasse a participação política de seus fiéis e leigos, mas apenas advertia que fosse empregada na defesa dos interesses cristãos. Por conseguinte, compreende-se que “a política em si era considerada uma atividade menos digna, somente valorizada quando colocada a serviço dos interesses religiosos” (AZZI, 2008, p. 103).

Dom Leme e um projeto político-religioso para o Brasil: a reação católica no contexto republicano

A Proclamação da República (1889) estabeleceu legalmente a separação entre a Igreja e o Estado Brasileiro. A Igreja amargou a perda do mais importante privilégio: sua condição de religião do Estado. Desta feita, suas divergências com o liberalismo e com a maçonaria foram suscitadas pelo empenho político de recuperação do poder decisório (ROMANO, 1979). O catolicismo também perderia vantagens materiais com a secularização. Um Estado laico em teoria, mas não na isenção de influências e trocas recíprocas com a Igreja. Obviamente, a Igreja Católica, representada por sua liderança episcopal e leiga, esforçara-se para salvaguardar sua posição de comando na sociedade brasileira (IRSCHLINGER, 2014). Era preciso recuperar e ampliar sua presença junto ao poder, participando efetivamente do restabelecimento da ordem social e na condução dos destinos da nação.

A Igreja realizou ações estrategicamente planejadas por seu corpo clerical e elegeu interesses institucionais orientados pelo “processo de romanização de caráter ultramontano”, ou seja, “a intensificação e o aprofundamento dos laços institucionais, doutrinários e pastorais entre as Igrejas locais e a Cúria Romana” (ROSA, 2011, p. 106). A carta pastoral de Dom Sebastião Leme (1882-1942), bispo de Recife e Olinda, publicada em 1916, constitui o marco

decisivo para o movimento de Reação Católica no Brasil, na década de 1920. Representou, naquele contexto, uma verdadeira ‘declaração de guerra’ a tudo e a todos que assumissem postura contrária aos preceitos do catolicismo.

O posicionamento irreduzível e ‘belicoso’ do episcopado pode ser explicado a partir da reflexão moriniana acerca do sistema de ideias. Obviamente que, em se tratando de uma instituição religiosa, chega a ser compreensível – mas não justificável – que o sistema de ideias se amplifique demasiadamente, sendo este caracterizado por um fechamento ao que é contrário ou desconhecido, e encerrando sua autopreservação. Edgar Morin (2011) denomina tal sistema como ‘doutrinário’. Para este pensador polímata, o sistema de ideias ‘doutrinárias’ prioriza o fechamento, a opacidade e é constituído por seu “núcleo duro (...) de postulados indemonstráveis e de princípios ocultos”, enfim, “elimina tudo o que tende a perturbá-lo e desregulá-lo” (MORIN, 2011, p. 160-161). Mas é necessário fazer uma ressalva, pois os dois sistemas apresentados por Morin, tanto o aberto, reconhecido como ‘teoria’, quanto o fechado, ou ‘doutrinário’, não estão em completo antagonismo. O próprio Morin considera que todos os sistemas de ideias são simultaneamente fechados e abertos: é fechado ao se proteger e defender contra oposições, deslegitimação e degradações; e aberto, por sua vez, ao se reafirmar por meio de confirmações e verificações externas.

A distinção entre esses dois aspectos do sistema de ideias reside naquilo que lhe é próprio. Nas ‘teorias’ é admitida a crítica externa, de modo que um sistema de ideias permanecerá nesse enquadramento enquanto aceita a regra do jogo crítico e de possível refutação, na medida em que demonstra maleabilidade interna, ou seja, “capacidade de adaptação e modificação na articulação entre os seus subsistemas, assim como a possibilidade de abandonar um subsistema e de substituí-lo por outro” (MORIN, 2011, p. 163)⁴. Em contrapartida, na ‘doutrina’ se rejeita o antagonismo e a contestação, excluindo qualquer possibilidade de verificação colocada a partir de uma instância externa; que pode ser sintetizada em uma expressão: “É intrinsecamente irrefutável” (MORIN, 2011, p. 163). Contudo, não está totalmente fechada à realidade exterior, pois igualmente se alimenta de verificações e confirmações, mas seleciona apenas categorias e dados que lhe sirvam de confirmação. Nas palavras de Morin:

⁴ É salutar mencionar que “a teoria aceita a crítica no quadro filosófico, mas é no quadro científico que deve admitir o princípio da sua biodegradabilidade: *uma teoria aberta é uma teoria que aceita a ideia da sua própria morte*” (MORIN, 2011, p. 163, grifo nosso). Ao abandonar essa prerrogativa, abandonará o campo da teoria, passando ao doutrinário.

Enquanto a teoria reconhece que os seus axiomas ou postulados são indemonstráveis, a doutrina considera-os como princípios de evidência, verídicos para sempre, que asseguram a virtude inalterável do sistema. Enquanto a teoria conserva a racionalidade na troca incerta com o mundo exterior, a doutrina rejeita tudo o que se rebela contra a sua lógica racionalizadora. Por isso, ao contrário da teoria, a doutrina é blindada contra as agressões externas. Cada um dos seus conceitos está tão protegido quanto o núcleo. [...] A doutrina pretende ser a única a possuir a verdade, arroga-se todos os direitos e é sempre ortodoxa. Tudo o que lhe é estranho é, *ipso facto*, suspeito de ser inimigo, logo rejeitado. [...] Violentamente ofensiva, ataca sem trégua as teorias e as outras doutrinas anatematizadas (MORIN, 2011, p. 164).

Esta postura 'doutrinária' moriniana está plasmada no posicionamento e conduta do episcopado Católico Romano (especialmente entre as décadas de 1920-1930) e naqueles sob seu regimento. E se de fato a política só ganharia valor enquanto instrumento da Igreja, esta, por sua vez, demonstrou que seu diálogo com as questões culturais e, principalmente, com as diversas e profundas transformações sócio-históricas da vida cotidiana, é absolutamente rarefeito. Pretendem-se permanentes, sem se dar conta que seus discursos são historicamente produzidos e, a exemplo de suas próprias instituições, podem tornar-se 'caducas'. Nesta perspectiva, a preocupação episcopal naquele período não pugnou para o bem do povo, mas em sua lógica e sua forma priorizou a permanência do poder.

E embora, mesmo sendo evidente o confronto com o que lhe era contrário, e que o manifesto inspirador da Reação Católica esteja presente na carta pastoral de D. Leme, sua obra restauradora inicia-se efetivamente quando assumiu a administração da Arquidiocese do Rio de Janeiro, em 1921, como arcebispo coadjutor do velho Cardeal Arcoverde. Seu projeto político-religioso, cujo propósito destinava-se à recatolicização do Brasil, foi gestado em consonância com a Ação Católica de Pio XI, implementada a partir de 1922. Com o apoio do clero e do laicato, realizou diversas ações que concorreram para a imagem da Igreja, principalmente para a "revitalização do ideário cristão entre as elites" e a "expansão da ortodoxia da Igreja" (PINHEIRO FILHO, 2007, p. 34). Eis a síntese dessas iniciativas:

- Criação da *Revista A Ordem* em 1921, cuja direção ficou a cargo de Jackson de Figueiredo;
- Celebração do Congresso Eucarístico do Rio de Janeiro e desfile de

- D. Leme ao lado do Presidente Epitácio Pessoa na capital federal, por ocasião das comemorações do Centenário da Independência, em 1922;
- Cerimônia de lançamento da primeira pedra do monumento ao Cristo Redentor, no alto do Corcovado, e fundação do *Centro Dom Vital*, em outubro e dezembro de 1922;
 - Publicação do livro *Ação Católica*, por D. Leme, em 1923;
 - Celebração da Páscoa dos Militares e banquete oferecido pelo Itamarati ao episcopado brasileiro durante as festas do Jubileu do Cardeal Arcoverde, em 1924;
 - Publicação de edição especial no *Jornal do Comércio* sobre a Igreja Católica em 1925;
 - Fundação da *Ação Universitária Católica* (AUC) e da *Coligação Católica Brasileira* em 1929; morte do Cardeal Arcoverde e nomeação cardinalícia de D. Leme, pelo Papa Pio XI, em 1930;
 - O Cardeal Leme acompanhou a saída do Presidente Washington Luís do Palácio do Governo, deposto por Getúlio Vargas na Revolução de 30;
 - Início das atividades da *Associação dos Professores Católicos* em fins de 1931 e a organização nacional de suas atividades com a criação da *Confederação Católica Brasileira de Educação*, em 1933;
 - Criação do *Instituto Católico de Estudos Superiores*, em 1932;
 - Fundação da *Confederação Nacional de Operários Católicos*, *Confederação da Imprensa Católica* e da *Associação de Livrarias Católicas*, criadas naqueles mesmos anos;
 - Implementação da *Ação Católica Brasileira*, em 1935: a organização de maior expressão no movimento de “Reação Católica” no Brasil.

No sentido geopolítico⁵, a Igreja investiu suas forças na ocupação de “espaços políticos, educacionais, culturais e simbólicos da realidade nacional” (BALDIN, 2009, p. 2). E o fez de forma impetuosa e sistemática. Dom Leme formou um núcleo duro católico (eclesiástico e leigo) que atuou estrategicamente em diferentes frentes para a reação imediata. Era preciso recatolicizar o poder secular no Brasil.

⁵ Marco A. Baldin toma a ideia de ‘geopolítica’ – para pensar a Reação Católica no Brasil – de Richard James Blackburn, da obra *O vampiro da razão: um ensaio de filosofia da história*. Trad. Raul Ficker, São Paulo: UNESP, 1992.

Sua volta ao Rio de Janeiro nos anos de 1920 como arcebispo auxiliar do cardeal Arcoverde é o marco de uma nova inserção da Igreja no país. Portanto, desde já, a Igreja mergulha na realidade secular, mas teologizando-a, cristianizando-a, catolicizando-a. O objetivo de Dom Leme era catolicizar todos os espaços, empreendendo uma forte presença nas massas para ganhar a adesão do Estado, tornando-o cristão (BALDIN, 2009, p.2).

Nesse sentido, o 'Centro Dom Vital' e a 'Revista A Ordem' atuaram na mobilização da intelectualidade católica com ações direcionadas ao desafio de defender e propagar o ideário católico e de pensar a reação. O nome 'Dom Vital' foi inspirado no bispo de Pernambuco, que defendeu os direitos da Igreja contra os interesses do regalismo imperial e enfrentou o poder da maçonaria local. Num contexto ameaçado por movimentos anárquicos, caberia à Igreja assumir sua 'condição legítima' de instituição social corresponsável pela ordem. Assim, os nomes escolhidos para o centro e para a revista foram estrategicamente convenientes, pois representavam a reação da Igreja como apologia à fé e contra os seus principais 'inimigos': o liberalismo, o protestantismo, a maçonaria, o comunismo.

O caráter combativo do 'Centro Dom Vital' foi notadamente difundido, pois seus membros eram chamados pelo título de 'soldados'.

Em 1921, com Hamilton e José Vicente de Souza, funda Jackson a revista *A Ordem*, à qual logo se segue a fundação do Centro, no mesmo ano da fundação do P.C.B. Era o ciclo revolucionário que começava. Semana de Arte Moderna (de 3 dias, 13, 15 e 17 de fevereiro), tenentismo, partido comunista, reação católica ou contra revolução espiritual. Era o Centenário da Independência política. (VILAÇA, 1975, p. 103-4).

Essa ideia se repete também em Gabaglia (1962):

Com o seu senso de Igreja, o fundador do Centro D. Vital sabia instintivamente que o arcebispo tinha luzes especiais, mais elevadas e mais claras e seguras do que suas próprias luzes para resolver o problema da nossa recristianização. É significativo que ele comesse todas as suas cartas a D. Sebastião pedindo-lhe a bênção para si e "para os soldados do Centro". Jackson de Figueiredo e mais tarde Alceu de Amoroso Lima realizaram fielmente uma obra grandiosa de apostolado que, sem deixar de ser deles, foi primacialmente obra de D. Sebastião (GABAGLIA, 1962, p. 179).

O Congresso Eucarístico do Rio de Janeiro, realizado em setembro de 1922, demonstrou a força social e mobilizadora da Igreja, que arregimentou um número vultoso de bispos e fiéis vindos de todo o Brasil. Clérigos, leigos e oradores célebres discursaram “enaltecendo o valor da fé católica, e insistindo na necessidade de reafirmá-la na sociedade brasileira”. O próprio D. Leme já havia enfatizado, na carta de convocação para o congresso, o “valor da religião católica para a situação histórica que vivia a nação” (AZZI, 1977, p. 67).

O Congresso tornou-se o marco decisivo da implantação de uma nova mentalidade e da mudança de postura política da Igreja. Ainda em 1922 D. Leme fundou a ‘Confederação Católica do Rio de Janeiro’. Este braço da Igreja deveria atuar como um órgão incentivador e coordenador do apostolado leigo. Pouco depois, em 1923, publicou o livro ‘Ação Católica: instruções para a organização e funcionamento das comissões permanentes da Confederação Católica do Rio de Janeiro’. Nesta obra, o arcebispo retoma algumas preocupações anunciadas em sua pastoral em 1916: o crescimento da heresia protestante e das superstições espíritas nas camadas populares, o avanço do laicismo nas classes dirigentes, a pouca instrução religiosa do povo, a falta de pudor nos comportamentos e de identidade política entre os brasileiros, o enfraquecimento de nossas instituições e o desmoronamento das tradições. Estas mazelas eram “elementos nada propícios à conservação e firmeza do sentimento religioso na consciência nacional” (AZZI, 1977, p. 70).

D. Leme admoestou os líderes católicos a realizar grandes celebrações de Páscoas Coletivas. Assim, a celebração da Páscoa dos Militares em 1924 assumiria um significado marcante para as pretensões da Igreja. Em seu discurso, D. Leme dirigiu-se aos líderes do Governo, do Exército, da Igreja e do Povo, incentivando-os a concorrerem juntos pela restauração da fé cristã. Aos soldados exortou que fossem fiéis aos seus deveres para com Deus e o Brasil; fiéis ao povo e às instituições; fiéis ao cumprimento da lei; à disciplina e virtude; fiéis à Cruz e à bandeira. Tal aproximação com as forças militares pode ser interpretada como aliança e apropriação cultural de elementos simbólicos que reforçavam a ordem social e a estabilidade política, representadas pelo princípio de autoridade incorporado pelas Forças Armadas e pela Igreja.

Outro evento de grande repercussão nacional foi a realização, em Belo Horizonte, do Primeiro Congresso Catequístico do Brasil, promovido pelo arcebispo Dom Cabral em 1928. Para D. Cabral, a força do catolicismo está em seu caráter de força social renovadora da sociedade. Assim como D. Leme,

considerava “vital unir num binômio Pátria e Religião, sendo esta última o catolicismo” (AZZI, 1977, p. 74).

Mais do que catolicizar o espaço político, D. Leme desejava “perenizá-lo como um novo tempo histórico agora sob a égide da soberania do Cristo de Pio XI, uma etapa que antecipa as agruras do homem moderno e o coloca na linha certa” (BALDIN, 2009, p. 4). O efeito político desse processo seria a sacralização dos conflitos (em todas as instâncias) a partir de uma perspectiva maniqueísta da conjuntura político-social, ou, em outras palavras, a luta entre o bem, representado pela Igreja, e o mal, encarnado pelos anticatólicos: os “inimigos” da nação brasileira.

Essa postura seria reforçada em momentos emblemáticos como a cerimônia de inauguração do monumento ao Cristo Redentor, realizada em 12 de outubro de 1931. Ao final de seu discurso D. Leme asseverou um conselho que ecoou como um alerta ao Governo Vargas: “*Ou o Estado reconhece o Deus do Povo, ou o povo não reconhecerá o Estado*” (AZZI, 1978, p. 64, grifo do autor). O apelo do Cardeal Leme expressa a postura política premeditada pela Igreja: enquadrar o novo governo do Brasil ao projeto de restauração, ou seja, “tornar o catolicismo o alicerce, o sustentáculo, o tutor da pátria” (BALDIN, 2009, p.6). Colaborar com o Estado, enquadrar suas instituições, subordinar o tempo secular, sacralizar os conflitos. Assim, a estratégia de ‘adaptação’ da Igreja naquele período, objetivando o domínio do panorama político, não se definiu mais por um apelo externo, à Europa, mas destinou-se ao povo. Coordenando o que estava à disposição: o capital das classes populares. Neste sentido, o historiador e teólogo José Beozzo foi categórico ao exemplificar que “a Igreja propõe um pacto com o Estado, um pacto muito claro: ela quer presença nas áreas que formam a cabeça das pessoas”; e mais, “a Igreja quer acesso àquelas instituições e instâncias da sociedade que socializam as pessoas” (BEOZZO, 1985, p. 48).

A Reação Católica manteve o espírito tridentino como fundamento da ação de líderes eclesiásticos e do laicato. Dom Leme tornou-se o grande artífice da restauração e foi apoiado pelos representantes mais destacados do episcopado brasileiro, a saber: Dom Antônio dos Santos Cabral, Dom João Becker, Dom Duarte Leopoldo e Silva, Dom Joaquim Silvério de Souza e Dom Francisco de Aquino Correia. Também recebeu o apoio de grandes nomes da intelectualidade católica, como o padre jesuíta Leonel Franca. Entre os leigos destacaram-se na liderança do “Centro Dom Vital”, a ação prática-beligerante de Jackson de Figueiredo (IGLÉSIAS, 1971) e a ação intelectual-astuciosa de Alceu Amoroso Lima (LIMA, 1973).

As publicações do ‘Centro Dom Vital’ no decênio 1920-1930 caracterizavam-se pela “manutenção do caráter apologético, e a afirmação do valor social do catolicismo” (AZZI, 1977, p. 85). No início de 1920 a linha católica apologética concentrou-se na defesa do catolicismo como religião universal e nas críticas ao protestantismo e ao espiritismo. No final da década intensificaram-se os ataques ao comunismo. Entre as principais publicações do período podemos destacar:

- No início de 1920 foram publicadas cartas pastorais de Dom Silvério Gomes Pimenta – bispo de Mariana, Dom Alberto Gonçalves, bispo de Ribeirão Preto, e Dom Miguel Valverde, bispo de Santa Maria. Todas contra o protestantismo.
- Em 1922, o episcopado brasileiro publicou uma pastoral coletiva sobre o Centenário da Independência. Acentuou a contribuição da Igreja na formação da nação brasileira. No mesmo ano outros autores também criticaram o avanço do protestantismo no Brasil. O publicista Soares de Azevedo lançou o livro ‘Brado de alarme’ e Leonel Franca estreou como polemista, publicando ‘A Igreja, a reforma e a civilização’;
- Em 1923, D. Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo de São Paulo, apresentou uma série de conferências intituladas ‘O clero e a independência’, destacando a participação do clero católico na luta pela Independência do Brasil. Plácido de Melo publicou a obra ‘Pelo altar e pela pátria’;
- Em 1925, Ernesto Vilhena de Moraes apresentou o estudo ‘O patriotismo e o clero do Brasil’, numa edição especial do ‘Jornal do Comércio’;
- Em 1926, D. Otávio Chagas de Miranda, Bispo de Pouso Alegre, publicou um volume da obra polêmica intitulada ‘Os fenômenos físicos e o espiritismo perante a Igreja’;
- Em 1929, Mário de Lima enfocou a luta da Igreja pelo ensino do catecismo nas escolas com a obra ‘O bom combate’;
- Em 1930, o episcopado iniciou uma campanha tenaz contra o comunismo. D. João Becker publicou a carta pastoral ‘O comunismo russo e a civilização Cristã’. Batista Pereira retomou o tema da vinculação entre Igreja e pátria com o volume ‘A formação espiritual do Brasil’, publicado em São Paulo.

Assim como no período anterior, aquela fase também foi dirigida pela hierarquia episcopal, com os bispos à frente do movimento de reação. Com

a morte do Cardeal Arcoverde em 1930, D. Leme foi consagrado Cardeal. O presidente Washington Luís decretou que o primeiro Cardeal brasileiro recebesse honras de Vice-Presidente da República durante o funeral. Esta seria mais uma demonstração do pacto político firmado entre a Igreja e o Estado na referida conjuntura.

Desta forma demonstramos o projeto político de Dom Leme – arquiteto da Reação Católica – realizado estrategicamente a partir de ações planejadas e simultâneas: um conjunto expressivo de atividades realizadas em diversos fronts e lugares. Foram implementadas inovadoras práticas pastorais, como: criação de novas confederações católicas, dioceses, paróquias e colégios católicos; catequese e educação voltadas aos adolescentes; introdução do ensino religioso nas escolas; criação de revistas e jornais católicos; realização de grandes eventos e celebrações do culto ao Sagrado Coração de Jesus; reaproximação da Igreja com instituições marcadamente moralizadas e conservadoras como o exército; introdução de símbolos católicos em instituições sociais (a presença da Cruz e do Sagrado Coração de Jesus em quartéis, cartórios, delegacias, escolas); cooptação de lideranças políticas que ainda não estavam comprometidas com os interesses da Igreja e formação de um núcleo de intelectuais eclesiais e do laicato para a organização de uma elite do pensamento católico.

Dentre as ações realizadas pelo movimento destacou-se a organização de grandes eventos e celebrações eucarísticas, bem como a introdução de símbolos católicos em instituições sociais, como uma encenação do poder católico, à maneira de Georges Balandier (1994). Para Balandier, o poder não se realiza apenas pela razão e pela força. Ele precisa ser encenado, representado, cultuado. Assim, a realização de ações católicas tão diversas e simultâneas permitiu a ‘proliferação simbólica’ do poder por meio da Cruz e do Sagrado Coração de Jesus: símbolos maiores do Catolicismo. A dramatização social, o imaginário e a eficácia simbólica dos rituais católicos intensificaram a força histórica da Igreja como instituição corresponsável pela formação do Brasil. No entanto, “a relação com o poder nunca é simples ou ingênua”, (BALANDIER, 1997, p. 98) por isso, a aquiescência ou o consenso devem ser provocados. Nesse processo, a incerteza e a insegurança reforçam o desejo de ordem social; a “cumplicidade das consciências” é acionada juntamente com o jogo de “aparências” (BALANDIER, 1997, p. 98). Neste sentido, a Igreja soube de fato representar o poder político sem declarar-se instituição política, pois a eficácia do poder está nesse jogo de aparências e ambiguidades.

Mas o poder político não age apenas por imagens e símbolos, posto que também precisa apoderar-se das palavras e dominar a retórica. A polissemia gera múltiplas interpretações, mascarando as diferenças e as contradições, reportando às pessoas a “palavra dos ancestrais e aos acontecimentos fundadores” (BALANDIER, 1997, p. 100-101). Por isso, a Igreja investiu decididamente na publicação de cartas pastorais e de artigos em diversas revistas e jornais católicos. Os discursos proferidos nos congressos eucarísticos reforçaram seu empenho em realizar a “marcação linguística” do poder eclesiástico e de sua ortodoxia ‘doutrinária’.

O poder simbólico é quase mágico, pois constitui o dado pela enunciação, faz ver e faz crer, confirma e transforma nossa visão de mundo, nossa ação sobre o mundo, e o próprio mundo. É um poder subordinado, uma forma “irreconhecível, transfigurada e legitimada de outras formas de poder”. Sua eficácia “permite obter o equivalente daquilo que é obtido pela força (física ou econômica), graças ao efeito específico de mobilização”, que só pode ser alcançado quando é ignorado como arbitrário (BOURDIEU, 2002, p. 14-15). Eis a eficácia simbólica das representações do poder político-religioso da Igreja ao participar das comemorações do Centenário da Independência em 1922, consagrando a Pátria brasileira ao Sagrado Coração de Jesus. Ao acompanhar a saída do Presidente Washington Luís do Palácio do Governo, deposto por Getúlio Vargas na Revolução de 30, o Cardeal Leme representou o poder invisível da Igreja (expressão da ordem celeste). Assim, os símbolos católicos acionados pelo projeto político de Dom Leme formavam para o catolicismo e para a nação o que Bourdieu chamou de capital simbólico. Como vemos, a Reação Católica realizou ações políticas objetivas para legitimar o *status* da Igreja como instituição corresponsável pelo governo do Brasil.

Considerações finais

Como demonstramos, foram estabelecidas alianças entre a Igreja Católica e o Estado Brasileiro para a legitimação de uma política de apoio e de benefícios mútuos. Ao Estado interessava o restabelecimento da ordem social e a contenção dos movimentos revolucionários na passagem à modernidade. À Igreja interessava retomar seu *status* de religião histórica e nacional, bem como sua influência junto ao Governo na égide republicana e capitalista. Assim, no sentido desse pacto, a Santa Sé orientou ações estratégicas da Igreja no Brasil, tencionando o fortalecimento do Catolicismo na América

Latina. Para a realização deste propósito Dom Leme receberia orientações político-religiosas diretamente do papado de Pio XI.

Ao arremeter intelectuais e lideranças políticas – sempre dentro de um ‘sistema doutrinário’ entendido a partir da perspectiva moriniana, ou seja, não aceitando uma crítica que lhe exigisse revisão e mudança, jamais admitindo que em certos aspectos e dimensões alcançou a senilidade –, os líderes do laicato católico privilegiaram a escolha de representantes da pequena burguesia e da antiga aristocracia católicas. De fato, escolheu ‘preservar adaptando-se’, como outrora mencionado, ou, em outras palavras, o episcopado propugnou se adaptar sem qualquer possibilidade de transformação, mas simplesmente para autopreservação. Tal estratégia impossibilitou a emergência de lideranças e de intelectuais orgânicos de outros movimentos, assim como de outras classes sociais e de grupos populares, promovendo a elitização do movimento e, tanto quanto possível, a manutenção do poder, bem ao gosto do Catolicismo.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AZZI, Riolando. A restauração católica no Brasil. 1920-1930. Parte 1. **Síntese** - Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.4, n.10, 1977.
- AZZI, Riolando. O episcopado brasileiro frente à revolução de 1930. **Síntese** - Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v.5, n.12, 1978.
- AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. Aparecida: Santuário, 2008.
- AZZI, Riolando. **A teologia católica na formação da sociedade brasileira**. Petrópolis: Vozes, 2004.
- BALANDIER, Georges. **El por en escenas**: de la representación del poder al poder de la representación. Barcelona: Paidós, 1994.
- BALANDIER, Georges. **O contorno**: poder e modernidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BALDIN, Marco A. Dom Leme e a recristianização do Brasil: ensaio de interpretação. Revista Brasileira de História das Religiões (ANPUH). Maringá, Paraná, v.1, n.3, 2009.
- BEOZZO, José Oscar *et. al.* **História da igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo. Tomo II/2. Petrópolis, R. de Janeiro: Vozes, 1980.
- BEOZZO, José Oscar. “Igreja e Estado no Brasil”. In.: FLEURI, R. M. (org.). **Movimento popular, política e religião**. São Paulo: Loyola, 1985.
- BLACKBUM, Richard James. **O vampiro da razão**: um ensaio de filosofia da história. São Paulo: UNESP, 1992.

- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 5.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- EICHER, Peter. **Dicionário de conceitos fundamentais de teologia**. São Paulo: Paulus, 1993.
- GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja. **O Cardeal Leme**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- IGLÉSIAS, Francisco. **História e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- IRSCHLINGER, Fausto Alencar. “O ‘renascimento’ da Igreja Católica do Brasil: ideários de uma geração (1920-1940)”. In: **XIV Encontro Regional de História**. Universidade Estadual do Paraná. Campo Mourão, PR. 2014. Disponível em: <http://www.erh2014.pr.anpuh.org/anais/2014/253.pdf> - Acesso: junho de 2015.
- LIMA, Cláudio Medeiros. **Alceu Amoroso Lima: memórias improvisadas**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- MANOEL, Ivan A. Origens do tradicionalismo católico: um ensaio de interpretação. **Dialogus**. Ribeirão Preto, São Paulo, v.6, n.2, 2010.
- MARRAMAO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: Ed.UNESP, 1995.
- MENDONÇA, A. G.; VELASQUES FILHO, P. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Loyola, 2002.
- MORIN, Edgar. **O método 4: as ideias: habitat, vida, costumes, organização**. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- NEDER, Gizlene. **Dois margens: ideias jurídicas e sentimentos políticos no Brasil e em Portugal na passagem à modernidade**. Rio de Janeiro: Revan; FAPERJ, 2011.
- PINHEIRO FILHO, Fernando A. A invenção da ordem. Intelectuais católicos no Brasil. **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v.19, n.1, 2007.
- PINTO, Jefferson de Almeida. “O ultramontanismo levanta a viseira: os Lazaristas e a questão religiosa no Segundo Reinado”. In.: NEDER, Gizlene *et. al.* (Orgs). **Intolerância e cidadania: secularização, poder e cultura política**. Rio de Janeiro: Autografia, 2015.
- ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado: crítica ao populismo católico**. São Paulo: Editora Kairós, 1979.
- ROSA, Lillian R. de O. A Igreja Católica Apostólica Romana e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Santa Sé no Brasil entre 1920 e 1937. 2011. 286 p., Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, São Paulo, 2011.
- VILAÇA, Antônio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

Submetido em: 31-3-2016

Aceito em: 21-11-2016