

# Os ativos intelectuais católicos no Brasil dos anos 1930

*Active Catholic intellectuals in Brazil in the 1930s*

Helena Isabel Mueller\*

## RESUMO

A Igreja Católica no Brasil, no período de 1930-1940, vinha se organizando no sentido de reivindicar a ampliação de seu espaço na sociedade brasileira – não como fé ou devoção, que era forte –, estimulando a organização de católicos ativos para intervir na sociedade fortalecendo as demandas políticas da Igreja diante do Estado. Em resposta, uma significativa parcela militante do laicato católico se organizou e desempenhou papel importante no período: os intelectuais católicos que são o objeto de estudo do presente artigo.

Palavras-chave: história intelectual; intelectuais católicos; história política; Igreja e Estado.

## ABSTRACT

The Catholic Church in Brazil, in 1930-1940, was in a process of organizing itself searching to broaden her space in the Brazilian society – not in the religious sense of faith that was strong – stimulating the organization of active Catholics that could strengthen the political demands of the Church towards the State. As a response there was the organization of part of militant laic Catholics that played an important role in the above period: the Catholic Intellectuals who are the object of this paper.

Keywords: intellectual history; Catholic intellectuals; political history; church and State.

Peço licença para começar este artigo com uma citação de Cornelius Castoriadis<sup>1</sup> que, de resto, expressa o fio condutor de minhas reflexões sobre os intelectuais católicos no Brasil na década de 1930:

O papel da religião é, nesse sentido [a extensão da heteronomia] central: fornece a representação dessa nascente e de seus atributos, assegura que todas as significações do mundo e das coisas humanas emanem da mesma origem, cimenta essa segurança através da crença que põe abaixo os componentes essenciais do psiquismo humano. (p.77)

---

\* Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), Departamento de História. Ponta Grossa, PR, Brasil. [helena.isabel17@gmail.com](mailto:helena.isabel17@gmail.com)

Será assim o político a ter o encargo de gerar as relações dos humanos entre si e com o mundo, a representação da natureza e do tempo, ou a relação entre poder e religião. (p.73)

Castoriadis ressalta o papel que a religião desempenha institucionalmente para a manutenção da heteronomia – oposto de autonomia, atividade questionadora e reflexiva sobre a sociedade, de interrogação sobre as leis e seu fundamento: quem faz as leis e para quem são feitas? Quais as leis que queremos? Essas perguntas, de acordo com o autor, marcam o exercício da política quando postas em discussão na sociedade, colocando em questão a heteronomia cujo exercício institui a transferência do poder de decisão da sociedade como um todo para uma instância do social, dela separada. Dessa forma, o exercício da política como lócus de discussão das questões pertinentes ao cotidiano social – a divisão das partes do social entre aqueles que têm direito à parcela do todo – é anulado. Política, nesse sentido, passa a ser exercida como explicação e controle das tensões sociais, como fortalecimento das instâncias de poder na articulação e organização das demandas sociais mantendo-as “em seu devido lugar”. A religião – melhor dizendo a Igreja, seu braço institucional – tem importância significativa nessa disciplinarização das tensões sociais. Poder e política, assim, dois lados de uma mesma moeda, serão o centro das reflexões a serem desenvolvidas no presente trabalho: as relações entre Igreja e Estado no Brasil na década de 1930 dão a oportunidade de fazê-lo.

Inicialmente proponho uma pequena discussão sobre a noção de intelectual.<sup>2</sup> Retornando a Castoriadis (2002, p.112), em “Os intelectuais e a história” ele escreve: “Intelectual: nunca apreciei (nem aceitei no que me diz respeito) esse termo. E isso por razões estéticas – a arrogância miserável e defensiva que ele implica – e ao mesmo tempo lógicas – quem não é intelectual?”. Chama a atenção para a relação entre o “filósofo” e a “comunidade política” na Grécia Antiga, em especial a diferença entre Sócrates, o filósofo da cidade, e Platão, o filósofo que se coloca fora dela. Castoriadis pensa a *polis* e a partir dela o cidadão; assim pode ser entendida a ênfase que dá a Sócrates e aos que pensam e discutem as questões da *polis*, ou seja, exercem a política. Sócrates, diz o autor, habitou Atenas, teve família e exerceu amplamente sua cidadania; foi julgado e condenado por suas atividades no exercício da política em seu sentido mais profundo: a construção da autonomia na criação das leis que regem a cidade.

Platão, por sua vez, salienta o autor, retirara-se da cidade e, desde fora, se propôs a pensá-la, instituindo assim a heteronomia na filosofia, levando ao que chama de “deplorável atividade dos intelectuais perante a história: a

racionalização dos poderes”. Castoriadis propõe para o intelectual de nosso tempo restaurar, restituir e reinstaurar sua atividade autêntica na história, qual seja, sua função crítica:

O intelectual só pode se manter nesse espaço [da história], reconhecendo os limites do que sua suposta objetividade e universalidade lhe permitem. Deve reconhecer, e não com desdém, que o que ele tenta fazer entender é ainda uma *doxa*, uma opinião, e não uma *epistémé*, uma ciência. Cumpre sobretudo reconhecer que a história é o domínio onde se desenvolve a criatividade de todos, homens e mulheres, eruditos e analfabetos, de uma humanidade na qual ele mesmo é apenas um átomo. (Castoriadis, 2002, p.119)

Tendo em mente as questões aqui apresentadas, a discussão sobre os intelectuais e, mais especificamente sobre a história dos intelectuais, aqui está intimamente relacionada com a história política. Para Sirinelli (2003, p.234) uma discussão “empreendida pela via indireta da história dos engajamentos individuais, ela [a história dos intelectuais] se situava – duplo efeito! – no cruzamento da biografia e do político”. Por um período, na historiografia, a história política esteve no ostracismo e suas questões foram relegadas a um plano “inferior” na historiografia; a figura do intelectual pertencia a um espaço social que não atraía a atenção do historiador pois, por diversas questões, até mesmo por sua postura diante da sociedade, ele “pertencia” a um plano superior, às “elites” portanto. Dessa forma, ainda pensando com Sirinelli, os intelectuais estiveram durante algum tempo em um “ângulo morto”, não visíveis para a historiografia e muitas vezes incluídos na história das ideias, sem a especificidade de pensar seus agentes, sem que se colocasse uma importante pergunta: como é que as ideias são construídas pelos intelectuais, de que maneira estes se relacionam com a sociedade à qual pertencem?

Sem dúvida, grande parte da responsabilidade por essa atitude da historiografia pertence ao próprio intelectual, pois durante bastante tempo ele se colocou em um pedestal, acima e além da sociedade, e como tal por ela era visto. Situava-se em um espaço sacralizado, e foi somente a partir de sua des-sacralização que a historiografia se permitiu olhar para o intelectual como objeto de sua atenção. Nesse sentido, o século XX assistiu à emergência de um intelectual humanizado que passou a conviver e a participar na sociedade, pensando e influenciando em suas questões. Opina, pergunta e responde: não está mais acima da sociedade, pisa no mesmo chão que ela e, desta forma, pode ser por ela questionado. Ainda com Sirinelli (2003, p.240), “foi quando começou

a ser dessacralizado que o intelectual pôde se tornar objeto da história sobre o qual o historiador não mais hesitou em lançar sua rede”. Na mesma direção, Altamirano (2005) chama a atenção para que o renascimento da história política instigou outras maneiras para a interrogação do passado, entre os quais a história das elites e a história intelectual.

Dessa maneira o intelectual é pensado com base em seu engajamento na vida da sociedade como ator, testemunha, consciência crítica – em suma, aquele que coloca seu saber e sua experiência na vida cotidiana da sociedade. Intervém não de maneira neutra mas, principalmente se adentrarmos o século XX, relacionada a opções individuais e posicionamentos políticos que nortearão sua atividade intelectual. Esse mesmo século XX foi marcado pelo humanismo, herança do século anterior, balizadora da fala pública do intelectual e que assume duas características fundamentais: a defesa de causas universais, distantes de interesses particulares, e a transgressão diante da ordem existente.

Pelo aqui exposto percebe-se que a noção de intelectual não tem uma trajetória linear, o que dificulta uma definição unívoca. Os caminhos percorridos pela história lhe imprimem significados diversos, levando diferentes épocas a expressar novas questões. Sartre disse, certa vez, que intelectual “é alguém que se intromete naquilo que não lhe diz respeito e que pretende contestar o conjunto das verdades existentes e as condutas inspiradas nessas verdades, em nome de uma concepção global do homem e da sociedade”.<sup>3</sup> Dessa forma, ao se meter naquilo que não lhe diz respeito e mediante sua contestação o intelectual, constrói outras verdades e condutas pelas quais passa a lutar. Sua postura, portanto, não seria de passividade e observação diante dos acontecimentos, mas de ação abrindo espaço não só para suas ideias como também para sua realização.

Foi essa postura que o chamado caso Dreyfus exigiu dos “pensadores” ou filósofos da época que ultrapassassem o momento da reflexão para entrar na ação política apoiando ou condenando aquele que estava sendo acusado pelo poder instituído. Zola foi o porta-voz dessa atitude ao escrever e tornar pública sua carta se posicionando frente aos acontecimentos, defendendo Dreyfus e convocando à cena pública o pensamento crítico, dando a seus autores um nome: intelectuais. Nos anos do pós-Segunda Guerra Mundial esse termo recebeu um adjetivo que dá conotação mais forte ao termo: os fascismos – em especial o nazismo e o stalinismo – não permitiram a neutralidade, nem mesmo o olhar passivo diante dos acontecimentos: surge assim a noção de *intelectual engajado*.

No presente trabalho, correndo o risco de estar alargando em demasia essa noção, dada sua especificidade, pensarei os intelectuais católicos como intelectuais engajados, na medida em que saem de sua reflexão cristã passiva e ampliam o espaço de sua religiosidade na ação política. Atendem aos apelos que afirmam ser os de toda a população católica, de fortalecer o catolicismo não só como exercício religioso mas como intervenção na sociedade. Objetivam fazê-lo por meio da ação política, como intelectuais pertencentes a uma sociedade que consideram fragilizada, e intervêm para que ela siga os rumos definidos por seus ideais, ou seja, aqueles da Igreja Católica Apostólica Romana.

O período que tem início na década de 1930, no Brasil, é marcado pelo acirramento da ideia de um projeto nacional reforçado pela noção de ruptura que o discurso da Revolução simbolizou: o abandono de um passado visto como atrasado, como representação do velho, e o (re)nascimento de um país novo com base na ideia de “renovação nacional”. Intelectuais dos mais diversos matizes culturais e políticos irão se engajar, direta ou indiretamente, em um projeto difuso e múltiplo de construção da *nação* brasileira. A construção da noção de nação nesse momento é bastante complexa, principalmente tendo em vista a fragilidade das instâncias sociais; não se pode falar em uma estrutura de classes definida, tampouco em uma organização política que expressasse uma democracia (noção vaga para o momento) representativa (de quem e como?). Nesse espaço político vazio “registra-se uma hipertrofia do Estado como sujeito histórico por excelência no jogo do poder” (Lenharo, 1986, p.20). De certa forma os intelectuais desse período irão preencher esse espaço vazio exercendo funções para as quais o país ainda não tinha pessoal qualificado, em especial nos recém-criados ministérios.

Interessante observar que a ideia de “reconstrução nacional” que permeou grande parte dos discursos do poder no período de 1920-1930 tem nela embutida a obliteração da memória coletiva sobre seu passado de opressão e submissão; dessa forma o real significado do discurso da mudança foi a permanência. Maria Helena Capelato chama a atenção para esse controle que “tenta suprimir, dos imaginários sociais, toda representação do passado, presente e futuro coletivos que seja distinta daquela que assenta sua legitimidade e cauciona seu controle sobre o conjunto da vida coletiva” (Capelato, 1999, p.169).

As décadas de 1920 e 1930 foram marcadas por interferências no discurso da construção/renovação nacional: a fundação do Partido Comunista do Brasil (PCB) em 1922 traz consigo a ideia assustadora de revolução, e a Semana de Arte Moderna subverte as linguagens estéticas, artísticas e culturais. Ambos os

movimentos são portadores da insegurança, de uma certa falta de chão para o futuro. Também de 1922 a criação do Centro Dom Vital, expressão do catolicismo, será o contraponto aos movimentos anteriores com seu projeto de ordenamento social, junto à revista *A Ordem*, porta-voz de seu ideário. Dessa forma, as preocupações da intelectualidade brasileira que já estava, havia tempos, se ocupando da formulação/ articulação/ construção de um ideário nacional, buscando a definição de signos que viessem a compor sua identidade, ganham corpo e conteúdo.

Para uma parcela dos intelectuais brasileiros, a modernidade seria o caminho a ser seguido na direção do futuro – qualquer que fosse sua meta. Para Foucault (citado em Ternes, 2005) a modernidade marca um modo de pensar e de sentir como escolha voluntária e pertencimento a uma tarefa. Mais que uma maneira de pensar, seria uma atitude em relação ao mundo e exercida por um sujeito que é, a cada instante, fundado e re-fundado na e pela história. Um sujeito que, além de exercer sua liberdade, a constrói como atividade cotidiana, na direção de sua emancipação.

Referindo-me ao texto de Kant, eu me pergunto se não podemos pretender que a modernidade seja, mais que um período da história, uma atitude. Como atitude quero dizer um modo de se relacionar com a atualidade; uma escolha voluntária, feita por alguns; enfim, um modo de pensar e de sentir, também uma maneira de agir e de proceder que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, o que os gregos chamavam de *éthos*. Consequentemente, mais que distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-moderna”, creio que seria melhor analisar de que maneira a atitude de modernidade, a partir do momento em que ela se constitui, se encontra em luta com atitudes de “contramodernidade”.<sup>4</sup>

Essa atitude se consubstanciaria em uma atualização artístico-cultural mediante um ataque ao passadismo, que adquiriria conteúdo positivo de ênfase na elaboração de uma cultura que fosse “nacional”, como que uma redescoberta do Brasil pelos próprios brasileiros. Haveria, também, em sua trama, uma concepção de identidade que expressaria a consciência crítica e com abertura para a diversidade, para aquilo que não é espelho, para um território no qual uma cultura pudesse dialogar com outras culturas e afirmar-se pela relação e não pela exclusão. Nesse sentido, no Brasil se estabeleceu um amplo debate propondo novos vínculos de coesão que permitissem pensar as identidades na dinâmica nacional/internacional, fugindo dos nacionalismos exacerbados. Na contracorrente dessa pulsão modernizadora e na outra ponta do debate se

organizaram setores para combater quaisquer posturas da modernidade, reivindicando a permanência para as tradições da sociedade brasileira.

Acirrando os debates, a mobilização das classes trabalhadoras, nesse mesmo momento, se institucionalizara com a fundação do Partido Comunista. Desde fins do século XIX a luta dos trabalhadores, em grande parte imigrantes europeus, fora norteadada pelo movimento anarquista, que tinha raízes fortes, como mostraram as greves de 1917 e 1919. A visibilidade do movimento anarquista, apesar de sua intensa mobilização, era facilmente ocultada pelo discurso oficial que o desqualificava descolando-o da sociedade brasileira, pois era formado por imigrantes, estrangeiros portanto aos interesses da nação. A fundação do Partido Comunista em 1922 institucionalizou a luta dos trabalhadores, seduzindo grande parte dos sindicatos a participarem ativamente na sua construção como legítimo porta-voz de seus interesses. A mobilização em torno do Partido Comunista impactou a sociedade e dividiu opiniões – a mera menção à palavra “revolução” fazia que os conservadores se sentissem ameaçados em seus projetos fundamentados na manutenção das “verdadeiras tradições” da sociedade brasileira. Setores tradicionais e conservadores da sociedade brasileira se mobilizarão contra quaisquer propostas de cunho revolucionário, em especial aqueles relacionados à Igreja Católica.

O Brasil sempre foi, por definição, um país de católicos – católicos dominicais, é verdade –, o que, no entanto, não corresponde a uma forte influência política da Igreja. Ela teve forte domínio cultural durante o período colonial, com a educação sob seu manto mantendo escolas e seminários, para não falar da ação dos jesuítas que dominaram a paisagem intelectual brasileira por dois séculos, até sua expulsão em meados do século XVIII; no entanto, em termos políticos está subordinada ao governo colonial. O Império, com a Constituição de 1824, declara o catolicismo a religião oficial do país ao mesmo tempo em que determina que a Igreja se mantenha vinculada ao poder temporal; o regime do Padroado, então instituído, define o imperador como autoridade suprema, também em termos eclesiásticos, tendo até mesmo o poder de “arbitrar sobre as leis e decretos papais e conciliares para que pudessem ter vigência no país (o chamado beneplácito)” (Cancian, 2011, p.16). O Vaticano reage a essa situação e procura estabelecer uma nova relação com o Estado brasileiro. Essa postura papal provocou forte reação também de setores influentes do clero nacional, vinculado ou não ao poder monárquico, os quais queriam manter a Igreja sob seu controle sem perder sua relativa autonomia em relação a Roma. O receio do poder monárquico, entretanto, era de que qualquer expressão de autonomia por parte da Igreja abrisse espaço para sua

interferência nos assuntos internos do país, obedecendo a ordens vindas de Roma.

O mundo ocidental da virada do século XIX para o XX estava em constantes e profundas modificações. A Revolução Industrial europeia impôs relações de produção e de trabalho que modelaram uma nova sociedade plena de tensões e conflitos: o mundo do trabalho se confronta com o mundo dos patrões, contra as regras até então vigentes para as relações de trabalho e para a sociedade como um todo. Novas técnicas de construção haviam transformado as cidades que adquiriram outra fisionomia: “arranha-céus”, ruídos e multidões passam a fazer parte de seu cotidiano. Os meios de comunicação e de transporte haviam diminuído distâncias e alterado o ritmo da vida. A modernidade se impunha.

Longe de estar alheia a essas questões, a Igreja, por intermédio do Sumo Pontífice, estava atenta às transformações, seja na esfera do político – com o crescimento das lutas dos trabalhadores e da ideia de revolução, assim como das tensões entre os Estados nacionais –, seja frente ao desenvolvimento da técnica, seja na economia com os novos padrões da acumulação capitalista. As relações entre as pessoas se transformam e fogem dos padrões tradicionais, e a religiosidade tem sua representação diluída. Como reação a essa “desordem” social, a instituição católica se organiza em diversas frentes buscando (re)construir suas relações internas para o fortalecimento do poder papal.

Uma das expressões dessa busca foi a Encíclica *Rerum Novarum* (Das Coisas Novas) de Leão XIII, que trata das relações entre capital e trabalho e da propriedade privada e visa orientar bispos e congregações eclesásticas a permanecerem atentos às tensões surgidas com o desenvolvimento do capitalismo e dos movimentos da classe operária. Exorta aqueles vinculados ao apostolado católico a observarem o mundo ao seu redor para nele intervir no sentido de (re)conduzi-lo ao seu verdadeiro caminho da fé cristã, sob a égide do Vaticano. Em sua introdução alerta:

Por toda a parte, os espíritos estão apreensivos e numa ansiedade expectante, o que por si só basta para mostrar quantos e quão graves interesses estão em jogo. Esta situação preocupa e põe ao mesmo tempo em exercício o gênio dos doutos, a prudência dos sábios, as deliberações das reuniões populares, a perspicácia dos legisladores e os conselhos dos governantes, e não há, presentemente, outra causa que impressione com tanta veemência o espírito humano. (*Rerum Novarum*)

Os acontecimentos que se sucedem no recém-inaugurado século XX confirmaram os receios do Vaticano: a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e a Revolução Russa (1917) transformam radicalmente o mundo e fragmentam a visão do homem sobre si mesmo e sobre o mundo no qual vive. O cubismo foi uma bela expressão dessa fragmentação.

Essas considerações mostram uma Igreja Católica que não se contenta com um papel de espectadora das questões mundanas, laicas, do mundo material – que jamais aceitou, diga-se de passagem. Propõe-se a intervir e, para tal, confirma a centralização das decisões e deliberações em Roma na figura do Pontífice do Vaticano – pretende não aceitar, portanto, a ingerência do Estados em seus domínios.

Nesse sentido, uma ampla gama de iniciativas resultou no fortalecimento organizacional da Igreja, possibilitando a construção de uma hegemonia no acirrado combate ideológico, cultural e religioso do mundo contemporâneo. Sergio Miceli (2009, p.18), citando Stephen Neil, chama a atenção para que “o século XIX foi mais fecundo do que qualquer outro no que concerne à formação de novas ordens e congregações especialmente voltadas para o trabalho missionário”, não só visando à expansão da fé católica mas, talvez principalmente, das bases materiais e ideológicas de sua instituição.

No Brasil, a revitalização da Igreja levará algum tempo para se afirmar. A República instituiu o Estado laico, desvinculando a organização eclesiástica e o Estado, mudança oficializada na Constituição de 1891. Como escreve Cancian (2011), essa separação e o fim do Padroado deixara a Igreja Católica distanciada da esfera pública, o que se agravou com a liberdade de culto: o catolicismo fora oficialmente equiparado às outras expressões de religiosidade, igualmente reconhecidas pelo Estado. Duas questões, no entanto, atingiram mais profundamente a Igreja: o casamento religioso que perdera seu *status* para o civil, e a educação laica afetando o que até então fora monopólio da Igreja, para não falar do surgimento de diversas escolas protestantes. A perda do monopólio da educação foi uma das questões centrais nas disputas que ocorreram entre os que lutavam pela manutenção das escolas católicas, que formavam seus alunos segundo os preceitos da tradição e da religiosidade cristã – leia-se católica –, e aqueles que lutavam por uma educação laica e democrática.

A “intromissão” do Estado em questões até então de inquestionável domínio da Igreja, minimizando o seu controle, demandou o fortalecimento da instituição católica bem como o fortalecimento de suas bases, ou seja, era

preciso tirar os católicos – um grupo deles pelo menos – de sua passividade e estimular sua participação ativa nas questões sociais e políticas do país.

A Igreja, então, se reorganizou no sentido de se inovar e adotar novas estratégias, visando à expansão do catolicismo, agora livre do vínculo com o Estado; passou assim a seguir as diretrizes centralizantes estabelecidas pelo Vaticano, promovendo o estreitamento dos laços com a Igreja Católica Romana e recebendo, como retorno, recursos e orientações. Essa aproximação, denominada de *romanização*, inicia uma fase promissora para a Igreja que, de acordo com Sergio Miceli (2009),

logrou êxito considerável em múltiplas frentes de atuação: estabilizou suas fontes de receita e recuperou seu patrimônio imobiliário, reconstruiu e modernizou suas casas de formação e seminários, dinamizou consideravelmente sua presença territorial, moralizou, profissionalizou e ampliou seus quadros profissionais...

O movimento expansionista da Igreja Católica tem, no Brasil como nos demais países da América Latina, diversas formas de expressão; interessa neste momento olhar a maneira como ela age e, sem abrir mão das metas da romanização e da construção de um patrimônio significativo, constrói uma sólida aliança político-doutrinária com setores de grupos dirigentes que apoiavam as pretensões católicas, sabedores que eram de sua importância no processo de consolidação da ordem social e política da República. Essa “aliança” com determinadas instâncias da sociedade brasileira irá se aprofundar a partir de 1930, com a organização de um grupo leigo de significativa importância na resistência católica, os então chamados Intelectuais Católicos. Dessa forma a Igreja se fortalece frente à sociedade e reforça seu papel de organizadora, disciplinadora e condutora do sentido da história; fortalece também sua relação com o Estado Vargasista que se confrontava com as lutas trabalhistas e as demandas sociais. Os intelectuais católicos irão agir em ambas as frentes, estabelecendo uma mediação entre os dois poderes e com a sociedade.

Nesse sentido, a Pastoral<sup>5</sup> de 1916 foi, de acordo com Villaça (1975), um primeiro grito de alerta à estagnação do catolicismo no Brasil, considerado por D. Leme,<sup>6</sup> autor da pastoral, um catolicismo de fachada, medíocre, estagnado. O texto da Pastoral questiona: nossos intelectuais têm instrução religiosa? Que programas, propaganda e resistência oferecem esses intelectuais? Conclama a intelectualidade cristã à ação como reação à apatia, propõe uma reação ao ensino laico que considera inaceitável e lança a ideia de uma universidade católica. Em resumo D. Leme, nessa sua mensagem de posse na diocese de

Recife, lança o apelo pela união e pela eficácia dos católicos em relação à sociedade brasileira que, a seu ver, necessitava de intervenção: “Em vez de coroplangente, formemos uma legião que combata; quem sabe falar que fale, quem sabe escrever que escreva” (Villaça, 1975, p.139).

O apelo de D. Leme não caiu no vazio. A resposta veio incontestemente de Jackson de Figueiredo, intelectual carioca que se aproximou do catolicismo militante de D. Leme atraído pela Pastoral, tornando-se o organizador e fundador do movimento católico que ganhou consistência e visibilidade no Centro Dom Vital, na revista *A Ordem* e no grupo de pensadores denominado de *intelectuais católicos*. De acordo com Villaça (1975, p.163), os temas de Jackson foram o catolicismo, a autoridade, a ordem constituída contra a revolução, o nacionalismo e a restauração moral. Era rígido em suas concepções, autoritário em suas práticas. Morreu em 1928 deixando organizada uma militância católica de forte influência política no governo Vargas, que via nos intelectuais católicos uma possibilidade de interlocução e apoio, em especial nos anos de estruturação do Estado Novo. Pode-se dizer que se construiu, com essa relação, uma rua de mão dupla entre Estado e Igreja, na qual circularam ideias, projetos e ações que fortaleceram ambas as partes.

Os católicos, nesse processo, privilegiaram sempre a ação política mediada por seus intelectuais. Houve até, em determinado momento, uma discussão entre as lideranças católicas em relação à formação de um partido político nos moldes da democracia cristã italiana – cuja ausência, de acordo com Schwartzman (Schwartzman; Bomeny; Costa, 2000), levou à estruturação da organização dos intelectuais laicos. Dom Leme objetivando orientar os católicos no processo eleitoral criou a Liga Eleitoral Católica (LEC), em 1932. A alta hierarquia eclesiástica, por sua vez, sempre se colocou cautelosa em relação a uma possível exposição política que um posicionamento claro poderia trazer e que seria prejudicial em caso de derrota nas eleições, fragilizando a relação entre Igreja e classes políticas.

Trabalhar para crescer politicamente sem se expor, conseguir resultados favoráveis às demandas da Igreja, foi o papel dos intelectuais católicos sob a liderança de Alceu Amoroso Lima – ou Tristão de Ataíde<sup>7</sup> – que substituíra Jackson Figueiredo após sua morte nessa missão, inicialmente como presidente do Centro D. Vital e diretor da revista *A Ordem*. Para ele a LEC deveria ser estritamente vinculada à Ação Católica que, por sua vez, “obedecia aos princípios gerais que governavam as atividades do laicato na obra de ‘cristianização da sociedade, sob orientação da Igreja Católica’” (Rodrigues, 2005). Nesse sentido não deveria ser composta somente de católicos praticantes, mas aberta a

todos aqueles que aceitassem seu programa. Assim, sua subordinação à hierarquia eclesiástica não seria como a dos partidos políticos; seria um órgão de divulgação e expansão do ideário católico, o braço explicitamente político do catolicismo.

O nome da revista *A Ordem* diz muito de seu ideário: organizar a sociedade, tirá-la da ebulição que a modernidade trazia. Diferentemente do lema da bandeira brasileira – *ordem e progresso* – buscava a ordem (definida pelos preceitos da Igreja) e descartava o progresso. Não que os intelectuais fossem contrários ao progresso material, que aproximaria o Brasil da imagem dos países civilizados. O complicador eram as mudanças que vinham com ele, a ruptura com as tradições cristãs e os bons costumes da sociedade brasileira assim como o liberalismo, a outra face do capitalismo. Isso para não falar do comunismo e do Partido Comunista, que gradativamente se tornavam o mal dos males. A Igreja dessa forma conduzirá um movimento paralelo à ação do Estado, e se dirigirá à população brasileira com o mais conservador e ultramontano de seu pensamento:

a defesa da ordem, da hierarquia da autoridade religiosa, da educação guiada pelos princípios religiosos e controlada pela autoridade eclesiástica e o ataque aos ideais, considerados deletérios, do liberalismo, do individualismo, da liberdade de informação e pensamento, e também ao poder do Estado, quando desprovido da supervisão da Igreja. (Schwartzman; Bomeny; Costa, 2000, p.5)

Na perspectiva do Estado, o governo Vargas teve de lidar com a ambiguidade de modernizar o país, construir bases para o crescimento do capitalismo, abrir os horizontes para que novas ideias pudessem estimular a cultura brasileira sem, no entanto, abrir mão do conservadorismo: os excessos precisavam ser contidos. Tratou-se de um projeto hegemônico que ocultava o dissenso, que mascarava o conflito, pois, nunca é demais lembrar, as primeiras décadas do século XX, em especial a de 1920 até meados da de 1930, as classes populares estavam sistematicamente criando e recriando o espaço da política. O movimento operário, seja na sua vertente anarquista, comunista, trotskista ou outra, teve suas vozes significativamente audíveis e seus corpos significativamente visíveis. Assim sendo, o projeto proposto teve o intuito de abafar essa fala, excluir os corpos mediante um projeto educacional que iria “ensinar” a esses atores sociais o seu “verdadeiro” lugar na sociedade e, assim sendo, sua “verdadeira” fala: aquela que impediria aos interesses particularistas – das

classes dominadas – sobrepujarem os interesses dominantes que tornariam possível o projeto de uma “nação solidária”, sem conflitos.

Houve nesse período uma tendência a “naturalizar” o poder do Estado, o que influiu na construção de determinado tipo de intelectual que via a si mesmo, bem como seu lugar, sua função e sua relação com a sociedade, permeados pelo Estado. Nessa perspectiva, cabia ao Estado realizar a história; os indivíduos, em especial os intelectuais, se tornariam históricos na medida em que participassem do Estado, como funcionários, ou de algum projeto estatal. Com isso criou-se uma teia da qual o intelectual se tornou enleado, comprometendo, algumas vezes, sua autonomia como sujeito histórico.

Nesse sentido o governo Vargas chamou para si uma ampla gama de intelectuais que viram aberta a possibilidade de colocar em prática seus projetos. Villa Lobos desenvolveu o canto orfeônico nas escolas, projeto muito caro a Vargas; Mário de Andrade anteviu a possibilidade de construir um arquivo das culturas brasileiras no Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan), mas desapontou-se com a estrutura burocrática; Lúcio Costa desenvolveu projetos arquitetônicos dos quais a sede do Ministério da Educação e Saúde (atual Palácio da Cultura no Rio de Janeiro) foi um dos mais significativos.<sup>8</sup> Talvez o mais conhecido “funcionário” tenha sido Carlos Drummond de Andrade, o qual trabalhou durante anos no Ministério da Educação e Saúde, em especial na longa gestão do ministro Gustavo Capanema.

A educação atraiu grande parte das atenções do governo Vargas, em especial no que se refere à construção da universidade no Brasil. Capanema foi, não se pode esquecer, um dos construtores intelectuais do Estado Novo, e sua ideia de universidade previa a elaboração de um projeto único, formador das universidades brasileiras como um todo. O Ministério se dedica a esse projeto por longo tempo, gestando-se nas experiências das universidades existentes no Rio de Janeiro. Porém, havia a proposta, conduzida pelos intelectuais católicos, de construir uma universidade vinculada à Igreja Católica, seguindo a hegemonia das congregações existentes nos diversos estados da Federação – jesuítas e maristas são as mais significativas. Esses dois projetos não são excludentes, diria mesmo que são complementares até pela relação tecida por Alceu Amoroso Lima, expoente liderança da intelectualidade católica. Ao Estado caberia a gestão da universidade pública, e à Igreja, a gestão da universidade católica que recuperava, assim, seu espaço no projeto educacional brasileiro.

Dois projetos universitários, no entanto, escapam ao controle do governo federal: primeiramente a Universidade de São Paulo (USP), instituída em 1934 pelo governo de São Paulo com o apoio de Júlio de Mesquita, diretor do jornal *O Estado de S. Paulo*. Era uma universidade de resistência ao governo de Vargas, pautada nos ideais da Revolução de 1932, dirigida a construir lideranças políticas.

Na contramão do projeto oficial e estimulado pelo êxito da iniciativa paulista de fundação da USP, o projeto de Anísio Teixeira para a Universidade do Distrito Federal (UDF) ganhou corpo, e ela foi instituída em 1935 formada por cinco escolas: de Ciências, de Educação, de Economia e Direito, de Filosofia, e o Instituto de Artes. Por questões políticas teve vida breve, porém foi “um instrumento decisivo por intermédio do qual a cultura respirava, buscava novas formas de elaboração, sendo a gota d’água que entornou todos os receios dos grupos mais conservadores, dentre eles os católicos” (Nunes, 2000, p.135).

Anísio Teixeira previa que a universidade implodisse as lutas mesquinhas e individualistas que redundavam na antropofagia política e mental que hostilizava a solidariedade e a capacidade científica, literária e filosófica do país. Clarice Nunes escreve que ele propunha

Não apenas a produção de conhecimentos, mas também a coordenação intelectual e a formação de quadros regulares. A regulamentação da cultura estaria aí proibida. O atrevimento de permitir qualquer coisa de indeterminado e de imprevisível! Que fadas boas lhe rodeariam o berço. (Nunes, 2000, p.315)

Seguindo o raciocínio de Anísio Teixeira, percebe-se que para ele a universidade tinha uma função única e exclusiva, para além da difusão de conhecimento, experiência humana e preparação de profissionais e pesquisadores:

Trata-se de manter uma atmosfera de saber, para se preparar o homem que o serve e o desenvolve.

Trata-se de conservar o saber vivo e não morto, nos livros e no empirismo das práticas não intelectualizadas. Trata-se de formular intelectualmente a experiência humana, sempre renovada, para que a mesma se torne consciente e progressiva.

Trata-se de difundir a cultura humana, mas de fazê-lo com inspiração, enriquecendo e vitalizando o saber do passado com a sedução, a atração e o ímpeto do presente. (Teixeira, 1968)

O diferencial que a UDF trouxe foi sua proposta acadêmica. Ao contrário do projeto oficial que queria uma universidade brasileira para formar elites, Anísio quer, como transcrito, “formular intelectualmente a experiência humana ... para que a mesma se torne consciente” com o estímulo à pesquisa.

Fazer parte do quadro de professores da UDF seduziu significativa parcela dos intelectuais brasileiros. Os professores da UDF formaram um verdadeiro “quem é quem” da ciência e da cultura brasileiras; basta mencionar alguns nomes: Villa-Lobos, Candido Portinari, Lucio Costa, Sérgio Buarque de Holanda, Josué de Castro, Mário de Andrade, Cecília Meireles, Álvaro Pinto e José Oiticica, entre outros.

Para os alunos a experiência de não terem de seguir um currículo rígido, definido por curso escolhido, acrescida à relação visceral entre professores e alunos, era extremamente sedutora. O teor dos cursos era impregnado pelo desejo do novo, característica da geração de intelectuais a que pertencia grande parte dos professores, muitos deles partícipes do movimento modernista brasileiro. A relação dos alunos com o conhecimento se construía como algo visceral.

Em uma sociedade conservadora como a brasileira, recém-saída da escravidão, tradicionalista por excelência, a proposta de uma universidade que cultivasse a liberdade como seu princípio instituidor, e não só como uma possibilidade para um futuro incerto, causou temor; essa efervescência cultural provocou reação de setores conservadores da política e da sociedade brasileiras, entre os quais os intelectuais católicos. Reação que já se anunciava desde seus primeiros momentos, pois a UDF era em todos os sentidos uma universidade que nascia sob o signo da política. Não só porque seus professores eram, em sua maioria, “de esquerda” – menos por filiação partidária que por compromisso de vida –, mas também porque o próprio ato de sua fundação expressava sua autonomia frente às políticas definidas por um governo centralizador.

Estava-se em 1935, ano marcado pelo crescimento das tensões políticas internas e internacionais, que tinham na ascensão do comunismo um de seus grandes fantasmas. Nesse sentido, os conservadores estavam prontos para reagir a quaisquer projetos inovadores que viessem a ameaçar sua hegemonia. Anísio Teixeira, consciente das tensões que envolviam seu projeto de ensino superior, reafirma, no discurso inaugural, seus ideais políticos e educacionais, ao mesmo tempo em que parece prever o que estava por vir:

Muitos julgaram que a universidade poderia existir, no Brasil, não para libertar, mas para escravizar. Não para fazer marchar, mas para deter a vida. Conhecemos, todos, a linguagem deste reacionarismo. Ela é matusalênica. “A profunda crise moderna é sobretudo uma crise moral”. “Ausência de disciplina”. “De estabilidade”. “Marchamos para o caos”. “Para a revolução”. “É o comunismo que vem aí”. Falam assim hoje. Falavam assim há quinhentos anos. É que a liberdade, meus senhores, é uma conquista que está sempre por fazer.<sup>9</sup>

E mais adiante, reforçando a importância da luta pela liberdade:

Todos os que desapareceram nessa luta, todos os que nela se batem, constituem a grande comunhão universitária que celebramos com a inauguração solene de nossos cursos. Dedicada à cultura e a liberdade, a Universidade do Distrito Federal nasce sob um signo sagrado, que a fará lutar por um Brasil de amanhã, fiel às grandes tradições liberais e humanas do Brasil de ontem. (ibidem)

A reação dos grupos opositores a esses ideais de liberdade não se fez esperar e, antes mesmo da inauguração oficial da UDF, Alceu Amoroso Lima escreve para o ministro Capanema:

A recente fundação de uma Universidade Municipal, com a nomeação de certos diretores de Faculdades, que não escondem suas ideias e pregações comunistas, foi a gota d’água que fez transbordar a grande inquietação dos católicos.

Para onde iremos por esse caminho?

Consentirá o governo em que, à sua revelia mas sob sua proteção, se prepare uma nova geração inteiramente impregnada dos sentimentos mais contrários à verdadeira tradição do Brasil e aos verdadeiros ideais de uma sociedade sadia?<sup>10</sup>

Prosseguindo, em sua carta Amoroso Lima sugeria sérias medidas de combate ao comunismo. Não se pode esquecer que o discurso dos católicos defendia a ordem, a hierarquia da autoridade, a educação guiada pelos princípios religiosos, o ataque às ideias liberais, o individualismo, a liberdade de informação e pensamento. Cabia ao Estado, seguindo as diretrizes emanadas pela autoridade que se conferia à Igreja, fechar a UDF, eliminando assim o perigo que ela representava para a sociedade brasileira que, em sua concepção, era pautada pelos ideais da tradição e do catolicismo.

Nessa mesma direção, para o governo federal a existência da UDF constituía uma situação de indisciplina e de desordem, pois o Ministério da Educação deveria ser o mantenedor da ordem e da disciplina no terreno da educação. Como vimos, tinha nos intelectuais católicos não só o apoio como também a inspiração para seus atos. Alceu Amoroso Lima, nesse momento ferrenho anticomunista e discretamente encantado pelo integralismo, foi talvez o condutor dessa luta contra a UDF – principalmente contra Anísio Teixeira. A Universidade foi fechada e Anísio Teixeira, acusado de comunista, afasta-se da esfera pública por algum tempo. Alceu se tornou reitor, por curto período, do que restou da UDF, e dirigiu a incorporação de seus cursos à Universidade do Brasil recém-fundada.

Não se fez esperar a reação de intelectuais que participaram da experiência da Universidade do Distrito Federal (UDF) mediante carta de Mário de Andrade para Capanema:

Não pude me curvar às razões dadas por vocês para isso: lastimo dolorosamente que se tenha apagado o único lugar de ensino mais livre, mais moderno, mais pesquisador que nos sobrava no Brasil, depois do que fizeram com a Faculdade de Filosofia e Letras de São Paulo. Esse espírito, mesmo conservados os atuais professores, não conseguirá reviver na Universidade do Brasil, que a liberdade é frágil, foge das pompas, dos pomposos e das pesadas burocracias.<sup>11</sup>

Com a posição ultraconservadora e excludente levada avante por políticas públicas fortemente influenciadas pela Igreja, foi sumariamente encerrado um dos mais significativos projetos para universidade brasileira da primeira metade do século XX. A Universidade de Brasília (UnB), quase 30 anos mais tarde, partiu de um projeto que chamou à cena política Anísio Teixeira, na companhia de Darcy Ribeiro. Novamente se enfrentou a oposição da Igreja Católica, que mais uma vez defendeu, para o planalto central, a construção de uma universidade católica. No entanto os tempos eram outros. Juscelino Kubitschek tinha na construção de Brasília sua acarinhada utopia, a qual trazia com ela outros projetos utópicos que incluíam a UnB – ela não poderia ceder lugar a outro projeto. Da mesma forma os intelectuais católicos haviam perdido sua coesão e, portanto, sua força.

O ensaio de autonomia construído por Anísio Teixeira é sufocado pelo governo Vargas com a preciosa colaboração dos intelectuais católicos respaldados na noção de que todas as coisas emanam da mesma raiz, e esta era, sem

dúvida, advinda da atividade religiosa católica. A heteronomia era necessária para o bom andamento da sociedade.

A Igreja Católica, por sua vez, transformará seus postulados internos: novos tempos exigem novas posturas. No entanto, sua ação junto ao Estado não esmorecerá; permanece constante seja apoiando, mesmo que passivamente, as políticas estatais, seja se manifestando contra elas em momentos cruciais, como na luta pela redemocratização do Brasil após o golpe de 1964.

## REFERÊNCIAS

- ALTAMIRANO, C. De la historia política a la historia intelectual: reactivaciones y renovaciones. *Prismas*, Revista de historia intelectual, Quilmes: Universidad de Quilmes, n.9, 2005.
- CANCIAN, R. *Igreja Católica e ditadura militar no Brasil*. São Paulo: Claridade, 2011.
- CAPELATO, M. H. Propaganda política e controle dos meios de comunicação. In: PANDOLFI, D. (Org.) *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1999.
- CASTORIADIS, C. Os intelectuais e a história. In: \_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do Labirinto*. 3. A ascensão da insignificância. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CASTORIADIS, C. Potere, política, autonomia. *Volontà*, Rivista Anarchica Trimestrale, Milano, n.4, p.59-89, 1989.
- LENHARO, A. *Sacralização da política*. 2.ed. Campinas, SP: Papirus, 1986.
- MICELI, S. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NUNES, C. *Anísio Teixeira: a poesia em ação*. Bragança Paulista, SP: Edusf, 2000.
- RODRIGUES, C. M. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)*. Belo Horizonte: Autêntica; São Paulo: Fapesp, 2005.
- RODRIGUES, H. O intelectual no campo cultural francês. Do Caso Dreyfus aos tempos atuais. *Varia Historia*, Belo Horizonte, v.21, n.34, p.395-413, jul. 2005.
- SCHWARTZMAN, S.; BOMENY, H.; COSTA, V. M. R. (Org.) *Tempos de Capanema*. São Paulo: Paz e Terra; Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.
- SIRINELLI, J.-F. Os intelectuais. In: RÉMOND, R. *Por uma história política*. Trad. Dora Rocha. 2.ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2003.
- TEIXEIRA, A. *Notas sobre a universidade*. Coletânea de artigos publicados pelo jornal *Folha de S. Paulo*, jul.-ago. 1968.
- TERNES, J. Foucault, a escola, a imprudência de ensinar. In: KOHAN, W. O.; GONDRA, J. (Org.) *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p.93-104.
- VILLAÇA, A. C. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

## NOTAS

<sup>1</sup> CASTORIADIS, 1989: *Il ruolo della religione è, in questo senso [a extensão da heteronomia] centrale: fornisce la rappresentazione di questa sorgente e dei suoi attributi, assicura che tutte le significazioni del mundo e delle cose umane scaturiscano dalla stessa origine, cementa questa sicurezza attraverso la credenza, que gioca su delle componenti essenziali dello psichismo umano* (p.77) ... *Sarebbe così il político ad avere l'incarico di generare i rapporti degli umani tra loro e con il mundo, la rappresentazione della natura e del tempo, o il rapporto tra potere e religione* (p.73, tradução minha).

<sup>2</sup> Busco fazer um rápido comentário sobre o intelectual na historiografia, sem me deter em discussões teórico-metodológicas das diferentes posturas historiográficas, como as de Pocock, Skinner, La Capra e outros.

<sup>3</sup> Essa afirmação de Sartre foi extraída de RODRIGUES, 2005.

<sup>4</sup> Foucault, *Dits et écrits*, citado em TERNES, 2006, p.95.

<sup>5</sup> A Pastoral é uma carta, um discurso, um texto escrito com o intuito de definir a ação da Igreja, articulando um conjunto de atividades que permitam a ela realizar sua missão de portadora da palavra divina. A Pastoral de 1916 é a fala de D. Leme quando da posse na arquidiocese de Olinda, e foi divulgada com a intenção definida acima e cumpre seus objetivos.

<sup>6</sup> D. Sebastião Leme, além de clérigo de importância na hierarquia da Igreja Católica, teve intensa atividade na política do país. Em sua posse no arcebispado de Recife e Olinda fez o discurso que se consubstanciou na Pastoral de 1916. Em 1921 voltou ao Rio de Janeiro, onde se dedicou a organizar o movimento leigo buscando intervir no processo de montagem da nova ordem institucional, combinando pressão e colaboração com o governo Vargas para obter concessões à Igreja. Foi personagem significativo, ao lado dos intelectuais católicos, na articulação das relações entre Estado e Igreja.

<sup>7</sup> Folheando a correspondência entre Mário de Andrade e Manuel Bandeira, encontrei uma referência interessante que pode dar a entender que se cogitou a hipótese de Mário assumir a liderança católica: “Diligenciando-se em atribuir a Tristão de Athayde o papel de sucessor do líder católico Jackson de Figueiredo, Hamilton Nogueira (1897-1981) estabelece em ‘Tristão de Athayde e o roteiro espiritual de uma geração’ um contraponto ideológico, onde em um dos polos situa MA: ‘Quem observa a evolução intelectual [de Athayde], nota sempre uma tendência à unidade, à síntese, à hierarquização’. [Em MA], pelo contrário, verifica-se a dispersão ... uma verdadeira atomização da realidade que cada vez mais o distancia da verdade que procura” (*Correspondência de Mário de Andrade & Manuel Bandeira*, org. Marcos A. de Moraes, São Paulo: IEB/Edusp, 2000, p.491). É mera especulação de minha parte – achei curioso.

<sup>8</sup> A arquitetura no Brasil desse período chamava a atenção de arquitetos de peso internacional como Le Corbusier que, de passagem pelo Rio de Janeiro indo para Buenos Aires, ficou impressionado pelos trabalhos de Lúcio Costa e do recém-formado Oscar Niemeyer,

entre outros. Mais tarde diria que ficara fascinado pelos traços suaves (moles) da arquitetura brasileira. Colaborou na elaboração do projeto do Palácio da Cultura.

<sup>9</sup> Apud SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000, p.227.

<sup>10</sup> Apud NUNES, 2000, p.320.

<sup>11</sup> Apud SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000, p.100.