

Renato A. Peixoto  
Gizele Zanotto  
Cândido M. Rodrigues  
Rodrigo C. Caldeira  
(Organizadores)

# Catolicismo, Política e Sociedade

Coleção  
Colóquios



**AYA EDITORA**  
2025

2

# Catolicismo, Política e Sociedade

Coleção Colóquios

2

Renato A. Peixoto  
Gizele Zanotto  
Cândido M. Rodrigues  
Rodrigo C. Caldeira  
(Organizadores)

# Catolicismo, Política e Sociedade

Coleção Colóquios

2

---

**Direção Editorial**

Prof.º Dr. Adriano Mesquita Soares

**Organizadores**

Prof.º Dr. Renato Amado Peixoto

Prof.ª Dr.ª Gizele Zanotto

Prof.º Dr. Cândido Moreira Rodrigues

Prof.º Dr. Rodrigo Coppe Caldeira

**Capa**

AYA Editora©

**Revisão**

Os Autores

**Executiva de Negócios**

Ana Lucia Ribeiro Soares

**Produção Editorial**

AYA Editora©

**Imagens de Capa**

br.freepik.com

**Área do Conhecimento**

Ciências Humanas

---

**Conselho Editorial**

Prof.º Dr. Adilson Tadeu Basquerote Silva (UNIDAVI)

Prof.º Dr. Aknaton Toczec Souza (UCPEL)

Prof.º Dr. Argemiro Midonês Bastos (IFAP)

Prof.º Dr. Carlos Eduardo Ferreira Costa (UNITINS)

Prof.º Dr. Carlos López Noriega (USP)

Prof.ª Dr.ª Claudia Flores Rodrigues (PUCRS)

Prof.ª Dr.ª Daiane Maria de Genaro Chioli (UTFPR)

Prof.ª Dr.ª Danyelle Andrade Mota (IFPI)

Prof.ª Dr.ª Déa Nunes Fernandes (IFMA)

Prof.ª Dr.ª Déborah Aparecida Souza dos Reis (UEMG)

Prof.º Dr. Denison Melo de Aguiar (UEA)

Prof.º Dr. Emerson Monteiro dos Santos (UNIFAP)

Prof.º Dr. Gilberto Zammar (UTFPR)

Prof.ª Dr.ª Helenadja Santos Mota (IF Baiano)

Prof.ª Dr.ª Heloísa Thaís Rodrigues de Souza (UFS)

Prof.ª Dr.ª Ingridi Vargas Bortolaso (UNISC)

Prof.ª Dr.ª Jéssyka Maria Nunes Galvão (UFPE)

Prof.º Dr. João Luiz Kovaleski (UTFPR)

Prof.º Dr. João Paulo Roberti Junior (UFRR)

Prof.º Dr. José Enildo Elias Bezerra (IFCE)

Prof.º Dr. Luiz Flávio Arreguy Maia-Filho (UFRPE)

Prof.ª Dr.ª Maria Gardênia Sousa Batista (UESPI)

Prof.º Dr. Myller Augusto Santos Gomes (UTFPR)

---

Prof.º Dr. Pedro Fauth Manhães Miranda (UEPG)  
Prof.º Dr. Rafael da Silva Fernandes (UFRA)  
Prof.º Dr. Raimundo Santos de Castro (IFMA)  
Prof.ª Dr.ª Regina Negri Pagani (UTFPR)  
Prof.º Dr. Ricardo dos Santos Pereira (IFAC)  
Prof.º Dr. Rômulo Damasclin Chaves dos Santos (ITA)  
Prof.ª Dr.ª Silvia Gaia (UTFPR)  
Prof.ª Dr.ª Tânia do Carmo (UFPR)  
Prof.º Dr. Ygor Felipe Távora da Silva (UEA)

---

### **Conselho Científico**

Prof.ª Dr.ª Andreia Antunes da Luz (UniCesumar)  
Prof.º Dr. Clécio Danilo Dias da Silva (UFRGS)  
Prof.ª Ma. Denise Pereira (FASU)  
Prof.ª Dr.ª Eliana Leal Ferreira Hellvig (UFPR)  
Prof.º Dr. Fabio José Antonio da Silva (HONPAR)  
Prof.ª Ma. Jaqueline Fonseca Rodrigues (FASF)  
Prof.ª Dr.ª Karen Fernanda Bortoloti (UFPR)  
Prof.ª Dr.ª Leozenir Mendes Betim (FASF)  
Prof.ª Dr.ª Lucimara Glap (FCSA)  
Prof.º Dr. Milson dos Santos Barbosa (UniOPET)  
Prof.ª Dr.ª Pauline Balabuch (FASF)  
Prof.ª Dr.ª Rosângela de França Bail (CESCAGE)  
Prof.º Dr. Rudy de Barros Ahrens (FASF)  
Prof.º Dr. Saulo Cerqueira de Aguiar Soares (UFPI)  
Prof.ª Dr.ª Silvia Aparecida Medeiros Rodrigues (FASF)  
Prof.ª Dr.ª Sueli de Fátima de Oliveira Miranda Santos (UTFPR)  
Prof.ª Dr.ª Thaisa Rodrigues (IFSC)

---

© 2025 - AYA Editora

O conteúdo deste livro foi enviado pelos autores para publicação em acesso aberto, sob os termos e condições da Licença de Atribuição Creative Commons 4.0 Internacional **(CC BY 4.0)**. Este livro, incluindo todas as ilustrações, informações e opiniões nele contidas, é resultado da criação intelectual exclusiva dos autores. Estes detêm total responsabilidade pelo conteúdo apresentado, que reflete única e inteiramente sua perspectiva e interpretação pessoal.

É importante salientar que o conteúdo deste livro não representa, necessariamente, a visão ou opinião da editora. A função da editora foi estritamente técnica, limitando-se aos serviços de diagramação e registro da obra, sem qualquer influência sobre o conteúdo apresentado ou as opiniões expressas. Portanto, quaisquer questionamentos, interpretações ou inferências decorrentes do conteúdo deste livro devem ser direcionados exclusivamente aos autores.

---

P769 Catolicismo, política e sociedade [recurso eletrônico]. / Renato Amado Peixoto...(organizador)...[et al.]. Ponta Grossa: Aya, 2025. 164 p. (Colóquios)

v.2

Inclui biografia

Inclui índice

Formato: PDF

Requisitos de sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN: 978-65-5379-680-5

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412

1. Ciência política. 2. Sociologia política. I Peixoto, Renato Amado. II Zanotto, Gizele. II. Rodrigues, Cândido Moreira. IV. Caldeira, Rodrigo Coppe. V. Título

CDD: 320

---

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Bruna Cristina Bonini - CRB 9/1347

---

## **International Scientific Journals Publicações de Periódicos e Editora LTDA**

### **AYA Editora©**

CNPJ: 36.140.631/0001-53

Fone: +55 42 3086-3131

WhatsApp: +55 42 99906-0630

E-mail: contato@ayaeditora.com.br

Site: <https://ayaeditora.com.br>

Endereço: Rua João Rabello Coutinho, 557  
Ponta Grossa - Paraná - Brasil  
84.071-150

# SUMÁRIO

Apresentação..... 12

## 01

**Democracia, Fricciones y Críticas Públicas. Las Relaciones Iglesia-Estado en Perú, 1980-1990..... 14**

Fernando Armas Asín

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.1

## 02

**As “Estruturas vão Mudar”: as Semanas Ruralistas e a Ideologia do Desenvolvimento em Alagoas (1956 - 1961)..... 32**

Wellington da Silva Medeiros

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.2

## 03

**A Exortação Política vem da Sacristia: as Cartilhas de Orientação Política da CNBB Paranaense no Século XXI ..... 51**

Ricardo Enguel Gonçalves

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.3

## 04

**A “Celebração dos Mártires” da Diocese de Barra (2001): Memórias de Fé e Justiça no Sertão da Bahia.. 62**

Taylan Santana Santos

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.4



# 05

**História e Imprensa: Catolicismo e Política no Jornal O Legionário (1927 - 1937)..... 77**

Gisele Celestino Castilho

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.5

# 06

**“A Cruz et Les Juifs”: Représentations des Juifs et Antisémitisme dans un Hebdomadaire Catholique Brésilien (1935-1939) ..... 88**

Patricia Wanessa de Moraes

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.6

# 07

**A Revista Maria e o Combate ao Protestantismo: a “Heresia” Protestante e os seus Males para a Sociedade (1935-1940) ..... 104**

Joyce da Silva Alves Araújo

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.7

# 08

**A Junta Brasileira Pró-Itália: os Intelectuais Católicos Brasileiros e a Guerra Ítalo-Etíope (1935-1936)..... 113**

João Victor Nascimento Azevedo

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.8



# 09

**A Atuação do Arcebispo Leopoldo Ruiz y Flores Durante a Guerra Cristero e a sua Reverberação no Brasil (1929-1932) ..... 133**

Marcus Felipe Gomes Serafim

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.9

# 10

**A Trajetória da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil, Durante o Período Imperial ..... 141**

Roberto Carlos Rodrigues

DOI: 10.47573/aya.5379.2.412.10

**Organizadores ..... 156**

**Índice Remissivo ..... 159**

---

# Sobre a Rede História e Catolicismo no Brasil Contemporâneo (RHC)

A rede de pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC) foi criada em julho de 2015 a partir dos diálogos acadêmicos que reuniram os historiadores Cândido Rodrigues, Gizele Zanotto, Renato Amado Peixoto e Rodrigo Coppe Caldeira. Os primeiros contatos tiveram início em razão da organização de Simpósio Temático na ANPUH de 2011, em São Paulo, continuaram por meio de parceria nos eventos nacionais de 2013, em Natal, e de Florianópolis em 2015. A continuidade e a proficuidade dos debates, trocas e produções acadêmicas, bem como a proximidade dos esforços e dos objetivos levados a cabo por esses pesquisadores e pelos respectivos grupos de pesquisas que lideram, foi o elemento motivador para a criação da rede. O esforço de formação de recursos e de produção científica, colocado em prática por um corpo sólido de professores pesquisadores, junto aos seus orientandos no doutorado e mestrado, guia igualmente a habilitação da rede a apresentar-se como referência na área de estudos de história do catolicismo.

Nossa rede de pesquisa está articulada a partir da reunião das premissas que orientam os grupos que a compõem. A primeira delas decorre do interesse em investigar as relações entre catolicismo e política no mundo contemporâneo, notadamente no período compreendido entre o final do século XIX e início do século XXI, se inserindo também no âmbito do estudo da História do Tempo Presente. A segunda premissa orienta-se para o estudo da interação entre perspectivas teórico-metodológicas com análises empíricas e busca compreender como as suas repercussões incidem no perceber e compreender as relações sociais e históricas. Por fim, destacam-se as investigações voltadas para compreender as relações entre religião, tradição e modernidade, a partir da interação entre história, ciências sociais e as ciências da religião.

Foi na busca do desenvolvimento destas premissas que os líderes da rede pensaram igualmente em integrar a ela pesquisadores já consolidados, mas também jovens historiadores. Estes desenvolvem trabalhos num âmbito bastante abrangente que revela as diversidades de temáticas, objetos, fontes, espacialidades e métodos no tratar do catolicismo e dos fenômenos a ele atinentes. Por vezes restam dispersos tanto no Brasil quanto na América do Sul à espera de espaços como a rede, para igualmente poderem avançar seus diálogos científicos.

A partir das premissas constituidoras da Rede seus líderes também têm por objetivo consolidar os diálogos e as trocas acadêmicas com pesquisadores e instituições do exterior. As parcerias revelam sua preocupação em trabalhar temas chave, junto com perspectivas integradoras. Nestes termos, e buscando alocar e reunir recursos e subsídios que permitam à rede consolidar-se como um centro produtor e disseminador de conhecimento teórico e empírico, temos igualmente, expandido seus contatos e diálogos por meio de parcerias já

---

iniciadas com instituições e pesquisadores de países como Brasil, Argentina, Chile, Peru, México, Canadá, Cuba, Alemanha e França.

Por fim, sua proposta maior é contribuir para a consolidação do campo de pesquisas de História do Catolicismo, considerado em suas singularidades e problemáticas espaço-temporais.

***Cândido Moreira Rodrigues (UFMT)***

***Gizele Zanotto (UPF)***

***Renato Amado Peixoto (UFRN)***

***Rodrigo Coppe Caldeira (PUC-Minas)***

---

# Apresentação

---

A rede de pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC) foi criada em julho de 2015 a partir dos diálogos acadêmicos que reuniram os historiadores Cândido Rodrigues, Gizele Zanotto, Renato Amado Peixoto e Rodrigo Coppe Caldeira. Os primeiros contatos tiveram início em razão da organização de Simpósio Temático na ANPUH de 2011, em São Paulo, continuaram por meio de parceria nos eventos nacionais de 2013, em Natal, e de Florianópolis em 2015. A continuidade e a proficuidade dos debates, trocas e produções acadêmicas, bem como a proximidade dos esforços e dos objetivos levados a cabo por esses pesquisadores e pelos respectivos grupos de pesquisas que lideram, foi o elemento motivador para a criação da rede. O esforço de formação de recursos e de produção científica, colocado em prática por um corpo sólido de professores pesquisadores, junto aos seus orientandos no doutorado e mestrado, guia igualmente a habilitação da rede a apresentar-se como referência na área de estudos de história do catolicismo.

Nossa rede de pesquisa está articulada a partir da reunião das premissas que orientam os grupos que a compõem. A primeira delas decorre do interesse em investigar as relações entre catolicismo e política no mundo contemporâneo, notadamente no período compreendido entre o final do século XIX e início do século XXI, se inserindo também no âmbito do estudo da História do Tempo Presente. A segunda premissa orienta-se para o estudo da interação entre perspectivas teórico-metodológicas com análises empíricas e busca compreender como as suas repercussões incidem no perceber e compreender as relações sociais e históricas. Por fim, destacam-se as investigações voltadas para compreender as relações entre religião, tradição e modernidade, a partir da interação entre história, ciências sociais e as ciências da religião.

Foi na busca do desenvolvimento destas premissas que os líderes da rede pensaram igualmente em integrar a ela pesquisadores já consolidados, mas também jovens historiadores. Estes desenvolvem trabalhos num âmbito bastante abrangente que revela as diversidades de temáticas, objetos, fontes, espacialidades e métodos no tratar do catolicismo e dos fenômenos a ele atinentes. Por vezes restam dispersos tanto no Brasil quanto na América do Sul à espera de espaços como a rede, para igualmente poderem avançar seus diálogos científicos.

A partir das premissas constituidoras da Rede seus líderes também têm por objetivo consolidar os diálogos e as trocas acadêmicas com pesquisadores e instituições do exterior. As parcerias revelam sua preocupação em trabalhar temas chave, junto com perspectivas integradoras. Nestes termos, e buscando alocar e reunir recursos e subsídios que permitam à rede consolidar-se como um centro produtor e disseminador de conhecimento teórico e empírico, temos igualmente, expandido seus contatos e diálogos por meio de parcerias já iniciadas com instituições e pesquisadores de países como Brasil, Argentina, Chile, Peru, México, Canadá, Cuba, Alemanha e França.

---

Por fim, sua proposta maior é contribuir para a consolidação do campo de pesquisas de História do Catolicismo, considerado em suas singularidades e problemáticas espaço-temporais.

***Os Organizadores***

# Democracia, Fricciones y Críticas Públicas. Las Relaciones Iglesia-Estado en Perú, 1980-1990

Fernando Armas Asín

Universidad del Pacífico (Lima, Perú)

## INTRODUCCIÓN

Hacia 1980, luego de doce años del llamado Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, GRFA (1968-1980), hubo elecciones generales en el Perú. No era que el país regresara a un sistema político democrático de larga tradición, pues la historia política había sido, entre 1919 y 1968, de una secuela de diversos regímenes autoritarios, algunos militares y otros de civiles apoyados por estos. De hecho, salvo los gobiernos de José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948) y Fernando Belaúnde Terry (1963-1968), esa había sido la constante (Cueto y Contreras, 2007; Klarén, 2004). Sin embargo, hacia 1980 se respiraba una atmósfera de creciente optimismo democrático entre los actores políticos y la sociedad. El final de un gobierno autoritario, contra el cual se había movilizadado una gran parte de la población -en constantes paros nacionales o jornadas de protestas-, el fracaso de su proyecto de desarrollo basado en la industrialización, la creciente presencia de la izquierda en el espectro político - que había crecido a lo largo de esa década previa-, así como la importancia de los tradicionales partidos de masas, como el APRA o Acción Popular, con su discurso de democratización y conciliación nacional, hacían prever un tiempo nuevo (Crabtree, 2005).

Pero el mismo día de las elecciones generales, 18 de mayo de 1980, Sendero Luminoso, un grupo radical maoísta, iniciaba su lucha armada, cometiendo su primer atentado en un humilde poblado en la sierra peruana, Chuschi (Ayacucho). Comenzaba una época de violencia extrema en el país, que marcó a los gobiernos democráticos del periodo. Sendero Luminoso, cometió atentados y asesinatos contra miembros del Estado -autoridades, policías, más tarde militares- y contra la sociedad organizada -miembros de partidos políticos, organizaciones de base, incluyendo militantes de izquierdas, entre otros- e hizo que la violencia se expandiera progresivamente, primero a Ayacucho y otros departamentos vecinos de la sierra peruana, luego a la ciudad de Lima y gran parte del país. El Estado respondió con la acción policial primero, y hacia 1983 entregó vastas regiones de la sierra al control militar, al decretar estados de emergencia, y más adelante (1985) se impuso incluso restricciones de



movilización -como un *toque de queda* en Lima-. En 1984 al accionar de Sendero Luminoso se le unió el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), más pequeño, de ideología marxista-leninista, en conflicto con el primero (CVR, 2004; Sánchez y Ríos, 2018).

Para complicar más la situación tanto el gobierno de Fernando Belaúnde Terry (1980-1985), del partido Acción Popular -de centroderecha-, como luego el de Alan García Pérez (1985-1990), del APRA -populista y nacionalista-, fracasaron en lograr la estabilización y el crecimiento económico. El primero, agobiado con el creciente endeudamiento externo y erradas decisiones de política económica, a partir de 1983 llevó al país a una violencia recesión y aceleramiento de la inflación, agudizado por constantes devaluaciones de la moneda y caída de los salarios. Igual que otros países de América Latina, se vivió la llamada Crisis de la Deuda Externa. El desempleo se disparó y la pobreza creció, tanto en las ciudades como en el campo. Esto allanó el camino al triunfo del APRA. Sin embargo, a pesar de que inicialmente el plan económico -el plan Inti, similar al plan Austral argentino o al plan Cruzado de Brasil- resultó en un crecimiento desbordante entre 1985 y 1987, pronto se descarriló llevando a una violencia recesión e hiperinflación entre 1988 y 1990 -en el periodo los precios crecieron cerca de 31 mil veces y el PBI cayó en -30%-. En 1990 más de la mitad de los cerca de 22 millones de peruanos vivía en la pobreza y pobreza extrema (Crabtree, 2005; Parodi, 2005).

De modo pues que la década de 1980 estuvo signada por la crisis general, en un contexto de gobiernos democráticos y derechos civiles limitados.

Los estudios sobre la Iglesia católica en el Perú, en la década de 1980, han estado marcados por la problemática que significó la acción violenta de los grupos armados. Tanto por el accionar de Sendero Luminoso sobre la población civil y sobre la Iglesia católica; como, sobre todo, por la constante violación de los derechos humanos por parte del Estado y la defensa de estos por parte de miembros del clero y otros sectores católicos. Entre los primeros debemos situar el trabajo de Klaiber (1997) y entre los segundos los trabajos de Tovar (2006) o Pásara (2021). Igualmente se han estudiado aspectos de la relación conflictiva de la Iglesia con los gobiernos en la década (Armas, 1999). Pero en general ha primado, en estos pocos trabajos, la visión, teorizada por los sociólogos Cortázar y Tovar, que la Iglesia católica gracias a su visión más social obtuvo una autonomía respecto al Estado y los grupos de poder -aunque reconociendo que fue un proceso iniciado décadas atrás- (Cortázar, 1997; Romero, 1989). Es decir, la Iglesia se alejó de los poderes fácticos (Pásara, 2021).

Por otro lado, en los últimos años ha surgido el interés por analizar otros aspectos específicos del periodo, como las relaciones Iglesia-Estado visto desde un ángulo jurídico, analizando los antecedentes y las implicancias del Acuerdo de 1980 entre dichas instituciones (Arce, 2007; Ruda, 2000). También se ha analizado la importancia de las relaciones de sectores liberacionistas católicos con las organizaciones de izquierda (Espinoza, 2023).

Es, en este marco, que el presente estudio se inscribe. Nos interesa analizar, para este periodo de la década de 1980, marcada por el retorno a la democracia, pero también por la crisis política y económica, cómo se desempeñaron las relaciones Iglesia-Estado. Nos interesa analizar tres aspectos de esta relación: las polémicas entre ambas instituciones en torno al tema de violencia y pacificación; en torno a la familia y la salud



reproductiva; y en torno a la crisis general y la necesidad de la unión de los peruanos. En estos conflictos interesará apreciar no sólo, siguiendo los avances investigativos previos, la creciente autonomía eclesial ante el Estado y otros grupos sociales, sino también la autonomía de estos último respecto a la Iglesia. Consideramos que, tomando en cuenta ambas perspectivas, se puede apreciar mejor la distancia que se produjo entre la Iglesia, el Estado y la sociedad, distinto al carácter de unidad que prevaleció antes de 1980.

Por lo cual, en el orden expositivo de los hechos, primero describiremos la situación del catolicismo, la Iglesia y las relaciones con el Estado hacia 1980. Nos servirá como contexto para luego analizar las fricciones que se produjeron entre ellos a propósito de la violencia política y las violaciones a los derechos humanos. Luego trabajaremos las fricciones que existieron en esos años a propósito de las normas sobre divorcio y las políticas sobre salud reproductiva. Para, por último, y frente a la crisis generalizada en el país, apreciar el discurso de unidad que promovió la jerarquía eclesiástica. Todo esto nos llevará, en la última parte, a discutir sobre los resultados prácticos de la separación de Iglesia y Estado, más allá del plano legal, apreciándolo no solo como un proceso desde la Iglesia hacia el Estado, sino de este y la sociedad respecto a ella, verificable en hechos concretos, particularmente en el año 1990.

La metodología que emplearemos para el desarrollo de estas ideas es propia de la ciencia histórica, permitiendo una recopilación y análisis de la información para su posterior interpretación. Se trabaja con fuentes primarias -diarios, revistas y publicaciones diversas de la época-, y con material secundario que sobre el periodo se ha escrito.

## Las Relaciones Iglesia-Estado en el Perú Hacia 1980

La situación de la Iglesia católica peruana y el catolicismo peruano hacia 1980 denotaba algunos cambios, respecto al pasado. Según el censo de 1981 el 89.1% de la población era católica, 4.94% evangélica y 5.77% no especificó alguna preferencia, entre ellos ateos y agnósticos. Aunque podría pensarse en un predominio indiscutible católico, en verdad se había iniciado el proceso hacia una sociedad plural, pues el censo de 1961 cifró a los católicos en 98.09% y el de 1972 en 96.4% (Censo, 1965, p. 82; Marzal, 2000, p. 24). Las iglesias evangélicas habían ido creciendo en número e importancia. La Iglesia católica estaba entonces organizada en unas cuarenta circunscripciones territoriales -arzobispados, obispados, prelaturas y vicariatos- y poco más de cincuenta eran los obispos de la Conferencia Episcopal Peruana. Destacaban el arzobispo primado de Lima, cardenal Juan Landázuri y sus diversos obispos auxiliares; el arzobispo de Ayacucho, Federico Richter Prada; el obispo de la ciudad pesquera de Chimbote, Luis Bambarén; o el de la ciudad norteña de Cajamarca, José Dammert.

Las relaciones Iglesia-Estado habían sufrido cambios importantes en los meses previos a la llegada de la democracia. Desde la independencia del país (1821), en continuidad con la época colonial, el catolicismo había sido la religión oficial de la nación, el Estado se declaraba confesional, y se protegía a la Iglesia. Expresión de esa realidad había sido el patronato. Sin embargo, en virtud de cambios en la propia Iglesia postconciliar, y las críticas sociales, la nueva constitución de 1979, redactada por una asamblea electa, introdujo la novedad de un artículo, que a la letra planteó:

Dentro de un régimen de independencia y autonomía, el Estado reconoce a la Iglesia Católica como elemento importante en la formación histórica, cultural y moral del Perú. Le presta su colaboración. El Estado puede también establecer formas de colaboración con otras confesiones (Constitución, 1979).

Con lo cual se eliminó el carácter de oficial y protegida a la Iglesia católica, eliminándose igualmente el patronato. Así hubo separación del Estado y la Iglesia. Fue fruto de una negociación entre el nuncio Mario Tagliaferri y el cardenal Landázuri por un lado, con el APRA y el Partido Popular Cristiano -vieja organización de raigambre democristiana-, por otro lado, entonces fuerzas predominantes en la asamblea. Se hizo sin la participación de las agrupaciones de izquierda que sumaban un tercio de los asambleístas, marcadamente laicistas (Armas, 2024). El artículo fue regulado, unos meses después, cuando de nuevo la jerarquía eclesiástica negoció, esta vez con el gobierno militar saliente, días antes de la reunión del nuevo congreso democrático y la toma de poder del gobierno democrático, un Acuerdo para establecer las nuevas relaciones Iglesia-Estado (Arce, 2007, p. 110-111; Landázuri, 1994, p. 133-134). En él la Iglesia retuvo el monopolio en la educación religiosa en centros públicos, el servicio espiritual en las otras dependencias estatales -incluyendo las Fuerzas Armadas-, exoneraciones tributarias y subvenciones a cuenta del presupuesto nacional para el personal eclesiástico, entre otros (Acuerdo, 1980; Huaco, 2005; Ruda, 2000, p. 72-75). Probalmente dicho Acuerdo, si hubiese sido discutido ampliamente en el espacio público democrático, con participación de todas las fuerzas políticas, no hubiera tenido idéntico resultado.

Sin embargo, también es cierto que la Iglesia -la jerarquía y el clero- hacia 1980 seguía siendo una institución reconocida socialmente, altamente valorada por la población. Las primeras encuestas que comenzaron a realizarse en la década, así lo demostraron. Fue resultado no solo de la fuerza de la tradición y el poder histórico que había mostrado, sino también de su importancia en el acompañamiento a la población, en el difícil periodo de transición demográfica vivido. Presente en las humildes *barriadas* -asentamientos informales-, en los grandes conurbanos de Lima y otras ciudades, con sus templos, obras educativas, de salud, y reparto de comida y viveres, las congregaciones religiosas y el clero diocesano eran testimonio de esta importancia (Klaiber, 1988). Aunque ciertamente la presencia de la teología de la liberación, entre muchos de ellos, aumentaba sus compromisos con estos sectores sociales, muchos otros igualmente desarrollaron tales labores. Entre algunos, incluyendo agentes pastorales, las recientes olas de protestas contra el régimen militar -particularmente entre 1976 y 1979- les habían además estrechado en sus relaciones con organizaciones de bases urbano populares, muchas de ellas con presencia de elementos partidarios de organizaciones de izquierda (Espinoza, 2023).

A nivel de la jerarquía eclesiástica, los años recientes los había mostrado además en dos rasgos novedosos: como facilitadores en el diálogo entre partes en conflictos y como defensores de los derechos humanos. El rol de intermediador de conflictos políticos o sociales no era nuevo, por cierto, y hay evidencias en algunos sucesos históricos, pero también es cierto que había sido esporádico y salpicado por otras evidencias de apoyos al poder político en la represión de los movimientos sociales (Klaiber, 1988). En el periodo entre 1977 y 1980 el Estado acudió sin embargo a obispos concretos -como Landázuri- como facilitadores del dialogo; como igual lo hicieron dirigentes gremiales o líderes políticos opositores. Su rol, por ejemplo, buscando contener los despidos masivos de trabajadores

o intentando que se levanten las largas huelgas magisteriales del periodo fueron notables (Armas, 1999; Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 21-22; Klaiber, 1987)<sup>1</sup>. Por otro lado, su defensa de los derechos humanos fue visible a través de la Comisión Episcopal de Acción Social - CEAS, fundada en 1965, a cuyo frente estuvo -y siguió en nuestro periodo de estudio- monseñor Luis Bambarén. Hay evidencias de denuncias por detenciones arbitrarias, debido a protestas, a campesinos o dirigentes urbanos, desde el gobierno del general Juan Velasco Alvarado (1968-1975) y más aún en el del general Francisco Morales Bermúdez (1975-1980). La intensidad de la represión del régimen militar, exiliando a críticos, encarcelando a dirigentes y ciudadanos por protestar, así como de diversas muertes, dieron motivo para comunicados y declaraciones públicas.

De modo pues que, hacia 1980, la Iglesia católica era una institución no solo destacada e influyente en la vida pública, bastante relacionada con el Estado, sino también ahora con un margen de autonomía legal.

### Las Fricciones con los Gobiernos Democráticos: Violencia y Pacificación

La violencia desatada por Sendero Luminoso a partir de 1980, fue creciendo con los años. Durante el gobierno de Fernando Belaúnde Terry, hasta 1982, fue básicamente la acción policial, a través de sus cuerpos especializados los encargados de combatirlo, en Ayacucho y regiones aledañas. Atentados a edificios públicos, asesinatos selectivos, incursiones violentas a comunidades campesinas fueron crecientes, y cuando involucraron a más organizaciones de la sociedad, en 1983, se produjo la militarización de la zona. Entonces la violencia entre Sendero y las fuerzas militares se desbordó: torturas, mayores atentados, no solo en la sierra sino en Lima y otros lugares del país, masacre de periodistas en Uchuraccay (1983), masacres de campesinos (como las de Lucanamarca en 1983, Pucayacu en 1983, y Accomarca en 1985), fosas comunes y desaparecidos. A la crueldad de Sendero se les unieron las graves violaciones a los derechos humanos de los militares y policías (CVR, 2004). La población andina y la de los sectores populares en grandes ciudades, como la capital, quedaron atrapadas entre dos fuegos; mientras los partidos de derecha pedían una represión férrea a la subversión y las agrupaciones de izquierda mostraban un desconcierto inicial.

Desde 1980 la actitud de la CEAS fue de expectativa ante los sucesos, y con el transcurso de los meses pasó a una actitud de denuncia. Antes de la militarización de 1983, hubo denuncias sobre los casos de torturas o detenciones extrajudiciales. Aunque ello significó los primeros roces con el gobierno en la materia. En 1981, la captura de Edmundo Cox Beuzeville, sobrino del obispo auxiliar de Lima, Augusto Beuzeville Ferro, mereció que la CEAS criticara a la policía por supuestas torturas hechas al inculpado, mientras dicho obispo defendía a su sobrino (Signos de Vida y Fidelidad, 1983, p. 230-232). Actitud que mereció el rechazo del presidente Belaúnde, de los presidentes de las cámaras de Diputados y Senadores, así como de ministros, contra la CEAS y su presidente Luis Bambarén. A Bambarén el semanario *Oiga* lo llamó rojo<sup>2</sup>. Como el cardenal Landázuri salió en defensa de la CEAS, fue criticado y un medio cuestionó su valor moral para intervenir. Hubo reacciones de los obispos de Lima, de provincias o de grupos de religiosos a favor de este y la CEAS<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> En 1980, antes de asumir el gobierno Fernando Belaúnde, los obispos del sur andino le hicieron llegar una carta exponiendo los reclamos concretos de la región, en aspectos como los problemas del campesinado, o servicios como la salud o educación (Gallego, 1994, p. 85-88).

<sup>2</sup> Cox Beuzeville, libre, probó ser un cruel miembro de Sendero. Dirigió el atentado de Tarata (Lima, 1992), que costó la vida a muchos civiles, y en 1993 fue capturado. Actualmente purga cadena perpetua.

<sup>3</sup> Páginas, 39, 1981, p. 5-7.

También en 1982 se produjeron las acusaciones del presidente Belaúnde a varios sacerdotes extranjeros, a quienes acusó de actividades subversivas. Ocurrió en el contexto de inculpaciones a los miembros del grupo Calama, que trabajaba en el Perú, de propiciar actitudes violentas; y a supuestas desviaciones de ropa y alimentos donado que realizaba la organización de ayuda a los necesitados de la Iglesia católica, Cáritas del Perú, para abastecer a los terroristas. El secretario general de la Conferencia Episcopal, Augusto Vargas Alzamora, entonces vicario de Jaén, rechazó las declaraciones presidenciales (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 143-146).

Pero más allá del asunto Cox Beuzeville, la CEAS, y luego más adelante otros organismos ligados a la promoción de los derechos humanos dentro de la Iglesia, así como organismos no gubernamentales que laicos católicos -como abogados- fundaron, mostraron un esfuerzo por comprender la violencia en toda su magnitud. Inicialmente, en enero de 1981, los obispos se limitaron a condenar a Sendero por sus actos (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 57). Pero a partir de 1983 es más clara la posición, en el contexto de la militarización, los sucesos de Uchuraccay y el aumento visible de la violencia. El 30 de agosto de 1983, se produjo una *Exhortación Pastoral sobre la Violencia*, primer documento exhaustivo de la Conferencia Episcopal al respecto. En él condenaba el acto de matar y por lo mismo mostraba sus reparos al establecimiento de la pena de muerte para los actos terroristas -había una opinión pública que presionaba a ello-, así como cuestionaba la tortura para combatirlos y el alejarse de la justicia y el respeto humano; haciendo un llamado al cambio y la unión. Al año siguiente, el 6 de setiembre hubo un *Pronunciamiento sobre la Violencia y Paz*, de los obispos, donde condenaban todo homicidio “venga de donde viniere”, exigiendo justicia contra los responsables -claramente era una crítica a las fosas comunes de campesinos muertos que se habían hallado-. Además, exigía responsabilidad al Estado, combatir no solo al terrorismo sino las causas socioeconómicas que lo produjeron, como el abandono de vastas regiones pobres del país, por lo que exigía respeto a la vida, actuar en el marco de la ley y promover un consenso nacional (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 215-221 y 245-250). A partir de allí, creció la denuncia de las graves violaciones de Sendero, así como denuncias de los abusos y atropellos de las fuerzas de seguridad públicas, convirtiendo el tema de los derechos humanos en pilar central de la política pública de la Iglesia, en donde no solo participaron obispos o entidades como la CEAS sino también otros organismos como los jóvenes de la UNEC – Unión Nacional de Estudiantes Católicos, la Conferencia de Religiosos, organismos diocesanos -como las Pastoral de la Juventud, de la Salud, etc.- que pudieran existir. Luciano Metzinger, antiguo prelado de Ayaviri y exsecretario de la Conferencia Episcopal y durante años presidente de la Comisión Episcopal de Medios de Comunicación, en 1984 fundó la Comisión de defensa de los Derechos de la Persona y Construcción de la Paz (CODDEHP).

Hubo por cierto mucha crítica de políticos del gobierno, de militares o de un sector de la prensa, a la labor de la CEAS, a determinados obispos como Bambarén de Chimbote, Dammert de Cajamarca, o los obispos del sur andino, que lo podíamos unir a la crítica que merecían los organismos mundiales como Amnistía Internacional o American Watch por su labor de protección a los derechos ciudadanos<sup>4</sup>. Pero es bueno recordar que en los

<sup>4</sup> Desde 1980 en el sur andino, grupos políticos y cierta prensa los acusaban de ser subversivos. Por ejemplo, a la prelatura de Sicuani. Páginas, 33, 1980, p. 22. En 1982 el párroco de Umachiri fue acusado de subversivo y estuvo detenido, al igual que empleados del Instituto de Educación Rural de Ayaviri. En Cajamarca, el subprefecto de Bambamarca y la policía dirigieron una campaña contra los sacerdotes y agentes pastorales acusándolos de comunistas o terroristas. En 1983, bajo acusaciones de terrorismo fue allanado el local de la ong católica y amazónica CAAAP, así como hubo un trato irrespetuoso contra dos prelados de la región; en Sicuani el subprefecto de Espinar azuzó a los pobladores

pronunciamientos sobre Violencia y Pacificación no solo existieron ciertos obispos y clero más cercanos a posiciones liberacionistas (Cortázar, 1997), sino también otros interesados en la defensa ciudadana ante los abusos que cometían los grupos subversivos o el Estado. Existió un interés social más amplio y superior (Armas, 1999).

El cambio de gobierno, en 1985, con la llegada al poder de Alan García y el APRA, con un discurso progresista, pareció iniciar un cambio de ruta con respecto a la *guerra sucia*, como se le conocía a la actuación del Estado hasta ese momento. Planteó un cambio de enfoque, enfatizando la inversión pública en las áreas empobrecidas serranas y cuestionó los atropellos a los derechos humanos. Pidió a la Iglesia su colaboración, y se formó una Comisión de Paz en setiembre de 1985, siendo representada la Iglesia por monseñor Augusto Beuzeville<sup>5</sup>. En ese contexto, la Iglesia animó las jornadas de Ayuno y Oración por la Paz, que por ejemplo se realizó el 26 de octubre de 1985, repitiéndose con los años, y ese mismo mes se realizó una Marcha por la Vida y por la Paz, organizada por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos -donde aparte de diversos organismos no gubernamentales que habían surgido, estaba la CEAS-, además que diversas organizaciones del apostolado laico reflexionaron sobre la injusticia histórica y la violencia que golpeaba a los más pobres<sup>6</sup>.

Sin embargo, la masacre de los penales (1986) significó un quiebre en la política gubernamental<sup>7</sup> y pronto aumentó la violencia -con asesinatos selectivos o masacres como la de Cayara, en 1988; o las de Pucará, Changos o Los Molinos, en 1989- y el regreso de la *guerra sucia*. Mientras Sendero aumentaba su radio de influencia a la sierra central o las zonas populares de Lima, atacando al Estado y a las organizaciones populares -asesinando a sus dirigentes y buscando controlarlas- las fuerzas militares y policiales recrudecían la violencia, con muchas víctimas inocentes. Desde la Comisión de la Paz se denunció la matanza de Cayara, y Beuzeville se destacó en ella, mientras la CEAS buscaba proteger y asesorar legalmente a las víctimas de abusos. A esta labor se unieron la revista *Paz*, de Luciano Metzinger y un grupo de intelectuales cristianos, que en 1987 crearon el Centro de Estudios y Acción para la Paz (CEAPAZ); O las actividades de *Perú, Vida y Paz*, creado en 1989 como un movimiento ciudadano. También la ya mencionada Coordinadora Nacional de Derechos Humanos. O el Instituto de Defensa Legal-IDL, ya existente desde 1983. El aporte de una generación católica laica, dedicada al tema -muchas veces formada en la CEAS- fue vital en la constitución de estos organismos.

Hubo, por parte de la jerarquía eclesiástica, sacerdotes, religiosos, grupos pastorales o vicarías pastorales, diversos pronunciamientos sobre Paz, Pacificación, Derechos, Vida, lo que probaba la importancia del tema, convertido en urgente y drama nacional, visualizando que la CEAS dejaba de tener un rol protagónico para ser uno general en la Iglesia y fuera de ella, a cargo de diversas instancias de defensa de la vida y de los

*contra el párroco y el obispo, bajo acusaciones de terrorismo o ser extranjeros; al mismo tiempo que en Lima el padre Juan Mondet fue detenido acusado de lo mismo. En 1984, consecuencia de un atentado, una agente pastoral francesa fue detenida en Cajamarca acusada de terrorismo y se desató una campaña de desprestigio en los medios -incluso nacionales como La Crónica o El Comercio- contra la iglesia de Cajamarca. En todos los casos recibieron apoyo de sus prelados y pronunciamientos. Páginas, 48, 1982, p. 24-2, 54, 1983, pp. 38-45, 55, 1983, p. 28-31, 59, 1984, p. 84.*

*5 Páginas, 73, 1985.*

*6 Hubo también marchas a nivel regional, como una marcha por la paz y en defensa de la vida organizada por el obispado de Puno y la prelatura de Juli en mayo de 1986. Páginas, 78, 1986, p. 32-33.*

*7 A propósito de la masacre de los penales, en junio de 1986, el consejo permanente de la Conferencia Episcopal denunció la muerte y la violencia. "Para que el futuro sea diferente [frase favorita del presidente] necesitamos cambiar", en justicia, verdad y respeto. Esperaba que las investigaciones fueran objetivas (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 298-299). Hubo también reflexiones de algunos prelados sobre la materia, por ejemplo, del obispo de Puno, Jesús Calderón (Gallego, 1994, p. 245-250).*



derechos ciudadanos. Hubo por cierto, diversos matices en los discursos, entre los que denunciaban puntualmente los atropellos y abusos, otros que buscaban de asistir a las víctimas, otros que se pronunciaban de manera general sobre la violencia y la paz, y otros que buscaban analizar -en términos estructurales- las causas del drama que se vivía. Entre los últimos estaban los prelados del sur andino peruano, el obispo coadjutor de Pucallpa o algunos grupos de laicos y agentes pastorales<sup>8</sup>.

En el caso de las relaciones Iglesia – Estado en esta segunda mitad de la década, la creciente violación de derechos humanos, aunado a denuncias sobre corrupción, impunidad y otro hacían que estas fueran muy difíciles. Hubo enfrentamientos entre funcionarios públicos con obispos, grupos pastorales, entre otros, antes que con organismos determinados como la CEAS. Los hubo en Cajamarca desde 1986 teniendo por protagonista al obispo José Dammert, por el creciente sometimiento de las rondas campesinas a la autoridad estatal, que se agravó al año siguiente, cuando se dio una reglamentación sobre las mismas (Dammert, 1988, p. 53-59). También participó en el debate Óscar Cantuarias, arzobispo de Piura<sup>9</sup>. En el sur andino, los obispos de Juli, Puno, Ayaviri o Sicuani tuvieron constantes escaramuzas públicas con funcionarios y autoridades locales, como también con oficiales militares. Aunque fueron las organizaciones de base eclesiales -como otras del ámbito civil- y las comunidades campesinas quienes enfrentaron el intento de Sendero de penetrar en el mundo rural en Puno y Sicuani, para los funcionarios locales sus denuncias de violaciones de derechos y de corrupción de autoridades civiles les hacían sospechosos, además que el discurso liberacionista poco les agradaba. La secuela de tensión incluyó detenciones arbitrarias, difamaciones e incluso secuestros y atentados a locales, por la labor social<sup>10</sup>.

También hubo enfrentamiento de autoridades gubernamentales con el ya mencionado arzobispo de Piura, en particular uno que lo enfrentó al ministro de Energía y Minas, el diputado Carrasco Távara, por unas declaraciones de crítica a la gestión pública<sup>11</sup>. También Luis Bambarén, obispo de Chimbote, fue crítico de las autoridades, siendo víctima incluso de un atentado a su persona<sup>12</sup>. También hubo enfrentamientos del prelado de Huari, que pedía ayuda contra la epidemia de sarampión en su localidad, y denunciaba a un diputado aprista de su zona, que lo acusaba de comunista<sup>13</sup>. En el contexto de la crisis económica en 1988, el vicario de Puerto Maldonado, en la selva sur, pedía urgente ayuda para los pobladores al mismo tiempo que visibilizaba el abandono estatal<sup>14</sup>. El de Pucallpa denunciaba la masacre de ocho campesinos, por protestar pacíficamente contras las políticas estatales<sup>15</sup>. El carácter monolítico y de tendencia hegemónica del APRA, el uso de una violencia de nuevo cuño -utilizando a grupos paramilitares-, explica también esta relación áspera desde el Estado.

*8El coadjutor de Pucallpa, Juan Luis Martín, distinguía entre diversos tipos de violencia -estructural, terrorista y del Estado-, denunciaba la situación de miseria y abandono de su región y llamaba a luchar por la verdad y justicia, promoviendo el consenso y exigiendo al Estado que conozca los problemas locales. Páginas, 91, 1988, p. 104-109. Los prelados del sur andino también se expresaron delimitando los tres tipos de violencia y defendiendo la lucha por la vida, la justicia y el cambio de estrategia antisubversiva. Páginas, 92, 1988, p. 110-113.*

*9 Cf. "La Iglesia y las Rondas", Quehacer, 52, 1988, p. 9. También Signos, 28-IV, 20-V y 3-VI-88. Las rondas campesinas eran organizaciones autónomas creadas por las comunidades rurales para la autodefensa frente al abigeato y la delincuencia común. En 1986 se dio una ley de rondas. Luego el gobierno buscó de organizarlas, para en primer lugar ser controladas por el Estado, y luego para ser la primera línea de choque contra Sendero Luminoso.*

*10 Signos, 10-VII, 14-VIII y 23-X-1987, 15-1, 20-V y I-VII-1988.*

*11 Signos, 15-1 y 25-XI-1988. Hubo un comunicado de rechazo al ministro y en defensa del obispo por el secretario de la Conferencia Episcopal, Vargas Alzamora (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 377).*

*12 Signos, 2-IX-1988.*

*13 Signos, 17-VI-88.*

*14 Signos, 11-XI-88.*

*15 Páginas, 96, 1989, p. 102-103.*

A estas agresiones se le unió la de Sendero Luminoso. Este buscó de copar las organizaciones populares, los sindicatos y otras estructuras de la sociedad civil, de modo que los asesinatos de dirigentes sociales se multiplicaron -Manuel Soto, Víctor Lozano, Walter Oblitas, Corine Seguin, Saúl Cantoral Consuelo García-. Por esa vía se encaminó a una colisión con la Iglesia, que desde su jerarquía y organizaciones de base lo condenaban, y que además desarrollaba en las zonas rurales del centro o sur andino, Cajamarca, las zonas de selva alta, o en las zonas urbano-populares de Lima o Chimbote, modelos alternativos y solidarios de organización. Ayuda a los clubes de madres o los comedores populares en Lima, formación de liderazgos alternativos en Cajamarca; implementación de Comisiones de Derechos Humanos o Vicarias de la Solidaridad en diversas diócesis y prelaturas, además de trabajo formativo con los campesinos, eran la mejor evidencia<sup>16</sup>. En 1987 Víctor Acuña, director de Cáritas de Ayacucho, fue asesinado mientras celebraba misa, en 1989 Teodoro Santos murió intentando detener la violencia de un asalto a un puesto policial, o en 1990 en la selva central (Junín) en un juicio popular a personas influyentes de un pueblo fue asesinada la anciana religiosa María Agustina Rivas (Klaiber, 1997, p. 256-257)<sup>17</sup>. En el sur andino, en 1988, Sendero trató de neutralizar también la labor social, volando la retransmisora de Radio Onda Azul, la radio de la Iglesia de Puno; en 1989 destruyeron el Instituto de Educación Rural Wacrani, obra de la prelatura de Ayaviri, en un mes donde atacaron diversas labores públicas, asesinando a autoridades y dirigentes regionales. Pero la iglesia puneña resistió: “los que han matado... ¿qué han hecho a favor del pueblo? ¿Acaso han mejorado la vida del campesino pobre?...” dijo el sacerdote Luis Zambrano, vicario de la Solidaridad de Puno, en una homilía en el entierro del alcalde de Azángaro<sup>18</sup>. Los prelados del sur andino repudiaron esto, en 1986 organizando una marcha por la paz y escribiendo la carta colectiva *Siguiendo a Cristo*, luego organizando diversos eventos y publicando el comunicado *Aún estamos a tiempo* (1988), y más tarde con los pronunciamientos de las prelaturas de Juli y Ayaviri en 1989, respaldados por la secretaría general de la Conferencia Episcopal Peruana<sup>19</sup>. Pero una situación análoga se vivió también en Cusco, departamentos amazónicos, o en Lima, aunque es cierto que a veces las congregaciones religiosas debían cerrar comedores populares o sacar a sus miembros del país, bajo amenazas, como ocurrió en los asentamientos humanos de Lima o en pueblos de Ayacucho, la sierra central o las selvas.

Pero incluso en la capital se buscó confrontar igualmente la situación. En octubre de 1989, en la zona popular de Lima Este, ante el asesinato de una dirigente -María Elías- se organizó una marcha de cientos de personas, comunidades cristianas y de organizaciones populares, a la cabeza del obispo encargado de esta parte, Augusto Beuzeville y sacerdotes locales, con una banderola que decía: “No matarás, ni con hambre, ni con balas”, frase copiada de las luchas en Colombia. Al mes siguiente, ante un paro armado organizado por Sendero en la capital, organizaciones de derechos humanos como *Perú, Vida y Paz* y

<sup>16</sup> Ya en 1981 atacaron con bombas el Instituto de Educación Rural y la casa del prelado, en Juli. Páginas, 41, 1981, p. 35. Ver también (Gallego, 1994, p. 99-102; Signos de Vida y Fidelidad, 1983, p. 230-232). La acción mereció una movilización de respuesta a favor de la vida y en contra de la muerte, aunque inicialmente se pensó que los autores eran los poderes locales de derecha (Klaiber, 1997, p. 256; Gallego, 1994, p. 103-108). Ese año el obispo de Puno creó un Comité de Defensa de los Derechos Humanos (Klaiber, 2008, p. 384). Sobre las Vicarías de la Solidaridad de la región se crearon en Puno, Ayaviri, Sicuani y Juli entre 1986 y 1988. Sobre otras regiones, en 1986 la diócesis de Huacho (costa central) puso en marcha el Comité de Defensa de los Derechos Humanos, en 1987 la arquidiócesis de Huancayo (sierra central) creó la Comisión Arquidiocesana de Acción Social, en 1989 se creó el Comité Vicarial de Derechos Humanos del Vicariato Apostólico de Pucallpa (selva central), entre otros. Páginas, 103, 1990, p. 138-139. Véase además (Pásara, 2021, p. 182-198; Tovar, 2006, p. 77-632).

<sup>17</sup> Un triste reporte del momento de su muerte en Páginas, 106, 1990, p. 77-85.

<sup>18</sup> Páginas, 97, 1989, p. 117-119.

<sup>19</sup> Páginas, 92, 1988, p. 110-113, 97, 1989, p. 119-123.



otras, la Iglesia Católica -la Conferencia dio un comunicado y hubo un pronunciamiento de cientos de sacerdotes- junto a partidos políticos -entonces en campaña electoral para las elecciones de 1990- organizaron una marcha multitudinaria que cogió este lema<sup>20</sup>.

## Las Fricciones con los Gobiernos Democráticos: Divorcio y Salud Reproductiva

En esta década democrática y de turbulencia social y económica, hubo también enfrentamientos con los gobiernos mencionados en temas seculares, como el del divorcio o los de sexualidad y salud reproductiva. La posición eclesial, expresada en documentos de la Conferencia Episcopal Peruana, fue en concordancia con el enfoque general de la Iglesia en las materias.

El enfrentamiento con el gobierno de Belaúnde fue, en primer término, en torno a la política demográfica que, como en toda la región latinoamericana, buscaba disminuir la alta tasa de crecimiento poblacional que entonces se enfrentaba. El gobierno estaba estructurando una política anclada en la planificación familiar, la promoción de preservativos y la información sobre métodos anticonceptivos, en la red nacional de hospitales y postas médicas del ministerio del ramo. Los obispos peruanos, en enero de 1981, criticaron la llamada Paternidad Responsable, aduciendo que se coartaba la libertad de la mujer y la pareja para tomar las mejores decisiones. Aunque en 1985 se felicitaba por la ley de Política Nacional de Población, que tenía “inspiración cristiana, que reafirma los valores superiores de la vida, de la persona y de la familia” (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 55 y 285), sin embargo al margen de esta la política de salud gubernamental fue promover diversos métodos de planificación de la familia.

También el nuevo y actual Código Civil -que entró en vigencia en 1984- fue motivo de enfrentamiento público. Se criticó en enero de 1982 la labor de la Comisión Revisora del Código Civil -integrada por juristas destacados-, creada para terminar de elaborar el documento a partir de un proyecto de Código existente, pues había incluido una causal más en los determinantes de divorcio. Se planteaba que era también causal la separación prolongada por tres o más años, sin aceptación de una parte. “Un cristiano no puede aceptar el divorcio como disolución absoluta del matrimonio, ni tampoco apoyar donde exista en la ley civil que facilite su consecución, poniendo en riesgo de destrucción total a la familia, base de la sociedad” (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 141). Cuando el proyecto fue aprobado previamente en la cámara de Diputados en abril de 1983, hubo un Pronunciamiento sobre causales de divorcio, donde se recordaba que la Iglesia siempre estuvo en contra -desde 1931, que entró en vigencia la figura del divorcio civil-, acusándolo de destructor de la familia y de promover la delincuencia, pues a su juicio de padres divorciados la delincuencia proliferaba entre los jóvenes, así como el consumo de drogas (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 225-228). Finalmente, el Código salió adelante.

También, en una época democrática donde la censura fue eliminada y surgieron muchos medios de comunicación, no exentos de contenidos de entretenimientos con muchos elementos de sensacionalismo, en 1981, abiertamente los obispos en una *Declaración*

<sup>20</sup> En la marcha estuvieron los obispos auxiliares de Lima, parroquias, además de iglesias evangélicas: “más allá de las diferencias todos creemos en el Dios de la Vida”. Tal vez fue la primera expresión de una alianza pública que luego tomaría otras banderas. Sobre el pronunciamiento de sacerdotes y religiosos, este decía: “Es el momento de vencer el miedo y la inacción, de escoger decididamente la vida...”. Páginas, 100, 1990, p. 181-183.

*contra la pornografía*, cuestionaron que se importen revistas y películas que consideraban con esa connotación, produciendo “un mal uso de las divisas” y “fomentando la inmoralidad y quebrantando las buenas costumbres”, presionando al gobierno para que en nombre de la moral actúe (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 63). Volvieron a reiterarlo en 1982.

Con el gobierno aprista de Alan García el enfrentamiento fue por su política en torno a la salud reproductiva. Desde el ministerio de salud y desde el Instituto Nacional de Planificación se apoyó de nuevo el fomento del uso de métodos anticonceptivos para enfrentar el crecimiento demográfico. Se amplió la acción previa del anterior gobierno y se lo incluyó en el Plan Nacional de Desarrollo 1986-1990. Por otro lado, se amplió la labor de muchas ongs dedicadas a la salud reproductiva, como la actividad de INPPARES (Instituto Peruano de Paternidad Responsable y Planificación Familiar), o la de APROPO (Apoyo a Programas de Población).

En diciembre de 1986 los obispos, en una declaración, aunque reconocían la realidad del crecimiento demográfico, consideraban que sus causales estaban en las “uniones de ocasión, en relaciones pasionales”, así como en las malas condiciones de vida y las migraciones, y que había que enfrentarlo con métodos naturales (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 321-322). De manera más consistente, en abril de 1987, en su *Mensaje al pueblo peruano al terminar la Asamblea General de 1987*, rechazaron el Plan Nacional, no por considerar los métodos artificiales al lado de los naturales, sino porque según ellos solo se dedicaba a evitar las consecuencias de los actos sexuales y no el sentido de estos para la persona. De paso criticaron a INPPARES por su “desviada concepción de la sexualidad... financiada desde fuera” (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 325-328). Lo hicieron también al año siguiente, abril de 1988, frente a la ley de esterilización, aprobada en la cámara de Diputados, considerándolo ofensivo a poco de llegar el papa Juan Pablo II en su segunda visita al Perú. En noviembre de 1989, frente a la difusión publicitaria de anticonceptivos y la labor de APROPO e INPPARES, condenaron dichas prácticas, aseverando que el abuso del sexo llevaría a la destrucción de la familia y al libertinaje, acusando a las organizaciones mencionadas de deformar las conciencias. También en ese año el secretario general de la Conferencia, Augusto Vargas Alzamora, se enfrentó en una carta abierta a Celso Sotomarino -diputado de Acción Popular, entonces presidente de INPPARES- criticando sus palabras al plantear que usando métodos naturales una pareja cristiana podía practicar una vida sexual. Con una ortodoxia inusitada, aceptaba esto siempre y cuando al cuidarse preserven la vida, y aunque en estos asuntos reconocía no había dogma apelaba al Concilio Vaticano I de 1870 para expresar que la postura del papa cerraba toda discusión sobre el tema. Cuestionaba que fuera un cristiano Sotomarino y veladamente lo acusaba de hereje (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 383-384 y 399-401).

Hubo entonces muchas fricciones en la materia, aunque hay que indicar que estos gobiernos siguieron adelante en sus planes, produciéndose por ejemplo la difusión de métodos anticonceptivos en la red de salud pública, así como publicitando diversa información en la materia.

## Unión Ante la Crisis General

Desde años atrás, ante el agravamiento de la crisis económica, la violencia, y los enfrentamientos por el tema del divorcio, en abril de 1984, los obispos del país invitaban a seguir a Cristo en sus enseñanzas, deponer los intereses particulares, expresando su deseo por la unión nacional (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 229-230). Era un llamado a los actores públicos. Pero la situación, en el plano político y económico, se volvió más álgida a partir de 1987. Primero por el intento del gobierno de estatizar el sistema financiero privado, que polarizó a la opinión pública, lo enemistó con los empresarios nacionales y permitió que se organizaran las distintas opciones políticas de derecha en un amplio frente. Ante el anuncio oficial, la Conferencia Episcopal, el 10 de agosto de 1987, en un *Pronunciamiento del Episcopado sobre el Proyecto de Estatización del Sistema Financiero*, mantuvo una equidistante posición, evaluando que tal proyecto era factible siempre que tuviese una dimensión social clara, apelando al sentido de entrega y servicio a los demás. Hubo sí, un enfrentamiento interno entre el clero, con voces a favor y en contra de esta ley, que se publicaron en la prensa, aunque sin mayores consecuencias (Armas, 1999). En noviembre de 1987, el consejo de la Conferencia denunció el egoísmo, la corrupción, el libertinaje, el control de la natalidad y el aborto que destruían a la familia, echándole la culpa en gran medida a los medios de comunicación y los videoclubs considerados inmorales. También a la crisis económica, el terrorismo, el narcotráfico y las desigualdades. Ante esta gran *oscuridad* que vivía el Perú apelaba a Cristo y llamaba, con el papa, a la unidad de los peruanos (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 333-339).

Sin embargo, sería hacia 1988 que los pronunciamientos de preocupación del episcopado fueron más patentes, cuando la crisis económica fue abierta y descontrolada. El 16 de julio, la Conferencia Episcopal, ante las crecientes injusticias sociales, el terrorismo o la crisis social, llamaba a unirse en la construcción nacional y el 29 de agosto de ese año, el Consejo Permanente redactó un pronunciamiento sobre la crisis en ciernes, llamando a la solidaridad general con los menostienen, para saciar el hambre y otras necesidades (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 363-365 y 367-368). Pero ante el macroajuste económico de setiembre de ese año -popularmente bautizado como *El Salinazo*-, que derrumbó los ingresos de la población y aceleró los precios, empobreciendo a grandes segmentos de la población, el 18 de octubre, los obispos dirigieron un largo mensaje de solidaridad y compromiso con el pueblo peruano. En él recordaron que los cálculos políticos y las políticas económicas erradas habían llevado a esta situación de calamidad para la población, existiendo allí un problema ético y moral. Pedían al Estado, fuerzas armadas y policiales, sindicatos, familias, jóvenes y también a los partidarios de la acción armada a ser justos, solidarios y comprometidos con los demás, defendiendo la vida y a las personas (Conferencia Episcopal Peruana, 1989, p. 369-376). El 30 de ese mes, durante el día de Ayuno y Oración por la Paz, más de mil quinientos sacerdotes y religiosos se pronunciaron frente “a la situación que golpea especialmente a los más pobres de nuestro país”, denunciando a los que lucraban con la desesperación, se llevaban sus capitales al exterior, despedían trabajadores eran corruptos, o practicaban el terrorismo<sup>21</sup>. Como la situación de ajuste continuó, la inflación se descontroló y la producción se derrumbó, el 10 de marzo de 1989, el cardenal Landázuri lanzó una Exhortación en el marco de las celebraciones de Semana Santa, animando la solidaridad del arzobispado y las

<sup>21</sup> Páginas, 94, 1989, p. 110-112.

instituciones religiosas con los más necesitados, y pidiendo al gobierno no hacer sufrir más al pueblo<sup>22</sup>. También la Conferencia Episcopal, en abril, se pronunciaría en un documento, *¡Perú, Escoge la Vida!*, en términos algo análogos a su anterior documento, de octubre de 1988.

Como en la pasada década, la jerarquía, en particular el cardenal -hasta su retiro, en 1990- mantuvo una actitud de remarcar la importancia de tomar en cuenta el sufrimiento de las familias, tanto como un llamado a la responsabilidad y la unidad para salir de la crisis.

### **Balance: Secularización, Crisis y Críticas Públicas**

El papa Juan Pablo II visitó el Perú en dos oportunidades, en 1985 y 1988. En 1985 recorrió diversos lugares del país, hizo un llamado contra la violencia y pidió la unión de los peruanos y la paz (Centro de Proyección Cristiana, 1985). El presidente Belaúnde lo recibió y mostró la colaboración gubernamental a la Iglesia. La segunda visita, puntual a Lima en 1988, lo hizo con el presidente Alan García en el poder quien, a contrapelo de la posición del pontífice, resaltó la importancia de la teología de la liberación en el país durante su discurso de bienvenida; y este más adelante le increpó por la continuidad de la violencia “venga de donde venga” (Juan Pablo II, 1988). Estos hechos pueden ser parte de una metáfora que nos indica que, en una década donde se puso en práctica la separación de Iglesia y Estado, hubo una estrecha colaboración entre ambos aunque también confrontaciones por puntos de vista divergentes. Estas confrontaciones fueron públicas y con algunos acentos violentos. Nos hemos fijado en la posición de prelados, clero y laicos ante la defensa de los derechos humanos; pero también frente a la política sobre divorcio, control demográfico, planificación familiar o contenidos de los medios de comunicación. Claramente los hechos mostraron a una Iglesia bastante autónoma del poder público, es cierto, a diferencia de décadas anteriores, donde la unidad Estado-Iglesia iba acompañada de una unanimidad pública en temas sociales o políticos (Armas, 2024).

Se podría aseverar que la Iglesia ganó autonomía e institucionalidad, producto no solo de su nueva legalidad, sino que logró, según plantea Romero, niveles internos de consenso en temas sociales y alto nivel de participación eclesial, convirtiéndose en un interlocutor social ante los problemas nacionales (Romero, 1989, p. 25-30). Aunque discrepamos de lo que Cortázar afirma, que esto se debió a su apoyo a los sectores populares y por su discurso social frente al Estado, y por su capacidad a través de sus comunicados en persuadir e influir sobre este (Cortázar, 1997, p. 106, 116). Pues claramente, como hemos notado, los temas que englobaron su expresión pública, que mostraban esta autonomía respecto al Estado, englobaron también a otros que convocaron su atención, como los de salud reproductiva, moral y búsqueda del consenso público. Y, por otro lado, los resultados de estas presiones, para un cambio en la postura estatal, fueron limitados.

Esto nos lleva a un siguiente punto, poco tratado por quienes se han acercado a la temática. En estas relaciones con el Estado y la sociedad, también se puede apreciar que hubo una autonomía de este Estado y la sociedad respecto a la Iglesia, que nos hace ver los complejos caminos que recorrieron las tendencias secularizadoras en el país. Es posible de analizarlo en el rol social que realmente estos actores le asignaron, su importancia en la moral pública y su capacidad de representación política. Un ejemplo claro fue la política sobre planificación familiar y sobre divorcio, persistente a lo largo de la década, trascendiendo a los

<sup>22</sup> Páginas, 96, 1989, p. 107-108.

gobiernos, al margen de la actitud eclesial. También en la actitud de las Fuerzas Armadas en su estrategia de lucha antisubversiva, ya revisada. En ambos casos tanto el rol moral, la capacidad de influencia o buscar representar a una opinión pública por parte de la Iglesia, fue limitada, mostrando una política consistente de los sectores públicos, autónomos y con enfoques socialmente aceptados, que no debemos desmerecer.

Paralelo a ello, es bueno recordar como trasfondo, además, que la transformación plural de la sociedad continuó en esos años. El censo de 1993 arrojó que los católicos habían caído al 88,58% de la población, los evangélicos eran un 7,19%, 2,51% tenían otras creencias -adventistas, mormones, testigos de Jehová o Israelitas del Nuevo Pacto-, y el resto eran no creyentes. Para ese año las Asambleas de Dios, otras iglesias pentecostales, la Alianza Cristiana y Misionera e iglesias libres explicaban el 70% del universo evangélico, con un crecimiento intenso en las zonas de sierra, selva y zonas populares de Lima, en medio de la violencia y crisis económica (Armas, 2008, p. 28). Es decir, continuaba la caída de adhesiones católicas y el crecimiento de diversas denominaciones y no creyentes. Las razones estaban en la alternativa comunitaria y solidaria que ofrecían los evangélicos, su fuerte activismo y los cambios globales en el movimiento evangélico (Pérez, 2019, pp. 13-77). Para el caso de los no creyentes, se explicaba por los propios procesos generales de urbanización, capitalismo, mayor acceso a la información, así como el crecimiento de visiones del mundo seculares, entre ellos algunas alternativas de izquierda. El carácter plural se ha acentuado con los años -según el último censo de 2017, el 76% de la población es católica, 14,1% evangélica y 9,9% con otra o ninguna religión (Inei, 2018)-. Esto repercutió en el campo político.

En 1990 la campaña presidencia no solo polarizó a las opiniones<sup>23</sup> -la derecha agrupada en un frente (FREDEMO), por un lado; por el otro el APRA y las izquierdas-, sino que provocó un hastío de la población que terminó apoyando a un desconocido, un *outsider*, que fue Alberto Fujimori, hijo de inmigrantes japoneses y ateo, que pasó a la segunda vuelta presidencial con Mario Vargas Llosa, del FREDEMO, un agnóstico, pero que gozó de las simpatías de la jerarquía católica. Entretanto, al Congreso nacional ingresaron 17 evangélicos con el grupo fujimorista, además de dos Israelitas del Nuevo Pacto Universal de manera independiente. El apoyo evangélico fue evidente al candidato y, para la segunda vuelta, algunos jefes católicos decidieron apoyar a Vargas Llosa públicamente, contribuyendo -contrariamente a su discurso de unidad- a polarizar la sociedad. Los arzobispos de Lima y Arequipa, los jesuitas Augusto Vargas Alzamora (reemplazante de Landázuri) y Fernando Vargas Ruiz de Somocurcio, por ejemplo, ante el anuncio del escritor de no seguir postulando (por fricciones internas en su alianza política), fueron a su casa a pedirle que continúe en la carrera electoral (Vargas Llosa, 1991; Vargas Llosa, 1993; Vega Centeno 1994). Fujimori para ellos era el desvarío político, el caos, además que permitía el ingreso -en una mentalidad de catolicismo corporativo- de los evangélicos al poder. Buscaron, junto a los publicistas de Vargas Llosa, convertir la campaña electoral en un enfrentamiento de católicos/evangélicos, intentando restarle votos “de católicos” a Fujimori. Fue una actitud ilusoria, como tampoco surtió efecto el sacar en procesión por las calles de Lima la imagen del Señor de los Milagros (su salida tradicional es en octubre) -algo análogo se hizo en Arequipa-, para “proteger al

<sup>23</sup> “Se puede discrepar... pero no es aceptable enfrentar sistemática y cerradamente a unos peruanos contra otros. Los enfrentamientos de posiciones tienen que basarse en juicios razonables y hechos manifiestos. Tampoco es lícito denigrar al adversario político con el innoble fin de dañar su imagen y honorabilidad...” (Conferencia Episcopal Peruana, 1993, p. 6-7), en un claro apoyo al candidato de derecha, Mario Vargas Llosa, atacado por el resto de las opciones políticas.



Perú” frente a los peligros de la polarización. O los obispos, en su conjunto, que emitieron un mensaje denunciando el apoyo evangélico a Fujimori, pero callando el propio<sup>24</sup>. Estas actitudes, en el caso particular del arzobispo de Lima, motivaron un resentimiento de Fujimori que incentivaría hacia adelante un enfrentamiento recurrente entre ambos.

Es cierto que algunos líderes evangélicos trataron de aprovechar este acceso al poder, y buscaron de influir en las estructuras del Estado, y para 1995 56 de ellos se presentaron como candidatos a congresistas en diversas organizaciones partidarias. Pero Fujimori los mantuvo alejados del poder, y fueron usados como herramientas de la política general del régimen (Pérez, 2022)<sup>25</sup>. Por otro lado, inclinado al neoliberalismo económico, Fujimori realizó un macroajuste económico (8 de agosto de 1990), tras el cual obtuvo el apoyo de un sector de la Iglesia para promover la solidaridad y unión de los peruanos. Fue el caso del arzobispo del Callao, Ricardo Durand Flórez, que ofició una misa rogativa el día 9, con asistencia de dignidades gubernamentales, para luego estar al frente de Cáritas del Perú llevando ayuda a los más necesitados. Pero pronto surgieron los primeros roces con el Estado, por su posición liberal y laicista, en temas como aborto, control demográfico, política educativa, impuestos, y más adelante violencia, autoritarismo y otros, donde no faltaron las críticas directas al rol social que cumplía la Iglesia católica (Armas, 2024). Comenzaba una época de mayores enfrentamientos públicos.

Todo esto nos hace ver, una continuidad y profundización en las posturas en el espectro político y una pérdida continua de influencia de la Iglesia católica. Por otro lado, la sociedad misma había cambiado, lenta e inexorablemente. Desde décadas atrás a núcleos intelectuales, anticlericales, sectores urbanos de izquierda y otros, pronto se le unieron más sectores de la sociedad en la crítica al rol que cumplía la Iglesia en la vida social y política. Por supuesto, en su versión más radical, Sendero representó en la década revisada la voluntad de eliminar al aparato eclesial de la escena pública. En la actitud de algunos de sus jóvenes militantes podría apreciarse incluso una violenta actitud anticlerical. Por ejemplo, antes que se asesinara a la religiosa María Agustina Rivas en La Florida, en la selva de Junín, uno de ellos dijo: “Que a ti ahora te salve tu Dios, a tu Dios también le vamos a cortar el cuello”<sup>26</sup>. Eliminado Sendero de la escena política, sin embargo, en los años 90 continuaría y se ampliaría una postura de crítica al catolicismo, a manos de diversos actores, marcadamente laicistas.

En todo caso, lo interesante de analizar es la creciente autonomía del Estado y de la sociedad, respecto a la Iglesia católica, que se hizo bastante patente en la década de 1980, como se ha visto -recordemos a congresistas, autoridades locales o a la prensa, en su crítica a la Iglesia, y en especial a ciertos prelados y sacerdotes-, y que en la siguiente se profundizó, por otros factores. Atrás habían quedado los años de estrechez de pareceres entre dos instituciones que habían marchado juntas varios siglos, así como de una sociedad considerada católica.

<sup>24</sup> Decía su mensaje: “Declaramos que no es honesto manipular lo religioso para servir a fines políticos partidarios. La Iglesia Católica se ha mantenido ajena institucionalmente en apoyar cualquier candidatura. Lamentamos que algunas agrupaciones religiosas hayan caído en el protagonismo político.

En materia religiosa sólo pedimos que los gobernantes respeten la convivencia de todos y no fomentar el deterioro de la paz espiritual de la nación” (Conferencia Episcopal Peruana, 1993, p. 13).

<sup>25</sup> La unión conservadora cristiana, católica y evangélica, alrededor de una agenda común ocurrirá mucho después (Casey-Pariseault, 2022). Se puede apreciar una secuencia similar a lo ocurrido a nivel de América Latina (Pérez, 2022).

<sup>26</sup> Páginas, 106, 1990, p. 80.

## REFERENCIAS

Acuerdo. Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú. 1980. Disponible en: [https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/104805/\\_23211\\_-\\_16-10-2012\\_11\\_59\\_18\\_-DECRETO\\_LEY\\_23211.pdf](https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/104805/_23211_-_16-10-2012_11_59_18_-DECRETO_LEY_23211.pdf) Acceso en: 1 mar. 2024.

Arce, R. Contexto histórico-jurídico de las relaciones Iglesia-Estado Peruano entre 1960 y 1980. *En: Ruda, J.J. et. al. Relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado Peruano. Reflexiones y ponencias.* Arequipa: Universidad Católica San Pablo, 2007, p. 103-117.

Armas, F. Iglesia, sociedad y política de 1950 a nuestros días. Un esquema de interpretación histórica. *En: Armas, F. (Comp.). La construcción de la Iglesia en los andes.* Lima: PUCP, 1999, p. 523-562.

Armas, F. Diversidad religiosa y complejidad socio-política. Un estudio introductorio al campo religioso en el Perú actual. *En: Armas, F.; Aburto, C.; Fonseca; Ragas, J. (editores). Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo.* Lima: Instituto Riva-Agüero-PUCP, 2008, p. 11-50.

Armas, F. Severance of Union. Catholicism, Social Transformations, and State–Church Relations in Peru in the Late Twentieth Century. *International Journal Latin American Religion*, 2024. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s41603-024-00241-0> Acceso en: 8 may. 2024.

Casey-Pariseault, Matthew. La teología política del conservadurismo católico en el Perú contemporáneo. *Discursos del Sur, revista de teoría crítica en Ciencias Sociales*, v. 1, n. 9, p. 41–59, 2022.

Centro de Proyección Cristiana. *Discursos y homilias de Juan Pablo II al Perú.* Lima: Centro de Proyección Cristiana, 1985.

Censo. *VI Censo Nacional de Población.* Tomo II. Lima: Instituto Nacional de Planificación, 1965.

Conferencia Episcopal Peruana. *Documentos de la Conferencia Episcopal Peruana 1979-1989.* Lima: VE, 1989.

Conferencia Episcopal Peruana. *Documentos 1990-1992.* Lima: CEP 1993.

Contreras, C.; Cueto, M. *Historia del Perú contemporáneo.* Lima: IEP, 2007.

Constitución. *Constitución Política del Perú, 1979.* Disponible en: <https://www.congreso.gob.pe/Docs/sites/webs/quipu/constitu/1979.htm> Acceso en: 1 mar. 2024.

Cortázar, J.C. *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano.* Lima, PUCP e IBC, 1997.

Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). (2004). *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe Final.* Disponible en: <https://idehpucp.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/2012/11/hatun-willakuy-cvr-espanol.pdf> Acceso en: 1 de julio 2024.

Crabtree, J. *Alan García en el poder, Perú 1985-1990.* Lima: Peisa, 2005.

Dammert, J. Sobre las rondas campesinas: un reglamento incalificable. *Páginas*, n. 91, 53-59, 1988.



Espinoza, J.M. Teología de la liberación, activismo político católico y la izquierda en el Perú: La relación entre una ONG jesuita y la Izquierda Unida en el distrito de El Agustino, Lima (1980-1992). *Allpachis*, v. 50, n. 92, p. 229–271, 2023.

Gallego, A. (ed.). *La señal de cada momento. Documentos de los obispos del Sur Andino 1969–1994*. Sicuani: Instituto de Pastoral Andina - Centro de Estudios y Publicaciones, 1994.

Huaco, M. *Derecho de religión. El principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano*. Lima: UNMSM – UPEU, 2005.

Inei. 2018. Perú perfil sociodemográfico. Informe nacional. Disponible en: [https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones\\_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf](https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf). Acceso en: 1 mar. 2024.

Juan Pablo II. Imágenes de visita al Perú, 1988. Disponible en: <https://www.facebook.com/100065188972854/videos/riveve-la-visita-del-papa-juan-pablo-ii-segunda-y-ultima-vez-que-piso-suelo-peru/3185133371520418/>. Acceso en: 1 agos. 2024.

Klaiber, J. La pugna sobre la educación privada en el Perú, 1968-1980: un aspecto del debate interno en la Iglesia Católica. *Apuntes*, n. 20, p. 33-52, 1987.

Klaiber, J. *La Iglesia en el Perú*. Lima: PUCP, 1988.

Klaiber, J. *Iglesia, dictaduras y democracias en América Latina*. Lima: PUCP, 1997.

Klaiber J. ¡Somos Iglesia!: la Iglesia del surandino, 1960-2005. En: Armas, F.; Aburto, C.; Fonseca; Ragas, J. (editores). *Políticas divinas: Religión, diversidad y política en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto Riva-Agüero-PUCP, 2008, p. 375-385.

Klarén, P. *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Lima: IEP, 2004.

Landázuri, J. *Recuerdos de un pastor al servicio de su pueblo*. Lima: Banco Interandino, 1994.

Marzal, M. Categorías y números en la religión del Perú hoy. En: Marzal, M.; Romero, C.; Sánchez, J. (eds). *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP, 2000, p. 21-55.

Parodi, C. *Perú 1960-2000. Políticas económicas y sociales en entornos cambiantes*. Lima, Universidad del Pacífico, 2005.

Pásara, L. *Radicalización y conflicto en la Iglesia peruana*. Lima: Ediciones El Virrey, 1986.

Pásara, L. *Católicos, radicales y militantes. Cincuenta años de conflictos en la Iglesia peruana*. Lima: La Siniestra, 2021.

Pérez, J. L. ¿Políticos Evangélicos o Evangélicos Políticos? Los nuevos modelos de conquista política de los evangélicos en América Latina. En: Pérez, J.L.; Grundberger, S. (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: IESC - Konrad Adenauer Stiftung, 2029, p. 13-191.

Romero, C. Iglesia y proyecto social en el Perú. *Páginas*, n. 96, p. 15-31, 1989.

Ruda, J.J. Relaciones Iglesia-Estado. Reflexiones sobre su marco jurídico. En: Marzal, M., Romero, C., Sánchez, J. *La religión en el Perú al filo del milenio*. Lima: PUCP, 2000, p. 59-86.

Sánchez, M.; Ríos, J. *Breve historia de Sendero Luminoso*. Lima: Revuelta editores, 2018.

Signos de Vida y Fidelidad. *Signos de Vida y Fidelidad. Testimonios de la Iglesia en América Latina, 1978-1982*. Lima: CEP, 1983.

Tovar, C. (coord.). *Ser Iglesia en tiempos de violencia*. Lima: CEP - IBC, 2006.

Vargas Llosa, A. *El Diablo en campaña*. Barcelona: Barral, 1991.

Vargas Llosa, M. *El pez en el agua*. Barcelona: Seix Barral, 1993.

Vega Centeno, I. *Simbólica y Política*. Lima: Fundación F. Ebert, 1994.

# As “Estruturas vão Mudar”: as Semanas Ruralistas e a Ideologia do Desenvolvimento em Alagoas (1956 - 1961)

Wellington da Silva Medeiros

*Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – PPHR/UFRRJ. Atualmente, é professor na Secretaria de Estado da Educação de Alagoas e membro do Núcleo de Estudos sobre Capitalismo, Poder e Lutas Sociais (NECAP/UFRRJ) e do LHIER - Laboratório de História e Estudo das Religiões, ICHCA-UFAL*

## INTRODUÇÃO

“Arcebispo de Maceió: estruturas vão mudar”, noticiava o *Diário Carioca*, em vinte e um de novembro de 1961. O arcebispo era Dom Adelmo Cavalcante Machado<sup>1</sup>, coadjutor da Arquidiocese de Maceió<sup>2</sup>. Nas palavras de Dom Adelmo, em fins dos anos 1950 e início da década de 1960, vivia-se “no Nordeste, uma hora decisiva. Todos nós sentimos que o dia de amanhã, o futuro próximo, não será igual ao dia de hoje, pelas estruturas novas que dominarão a vida rural”.

Para ele:

O Nordeste-Leste canavieiro, dos coqueirais das praias, cerealífero do agreste ou das caatingas de criação de gado, batido pelas sêcas, empobrecido pelas emigrações, desajustado de crédito” detinha “direitos inadiáveis a uma série, profunda e progressiva revisão de suas estruturas econômico-sociais, principalmente aquelas que dizem respeito ao homem rural”<sup>3</sup>.

O arcebispo se encontrava no Rio de Janeiro para tratar, em conjunto com os servidores do Ministério da Agricultura, acerca da realização da sexta Semana Ruralista, em Alagoas, que ocorreu na cidade de Viçosa/AL, no período de 26 de novembro a 3 de dezembro do referido ano. As Semanas Ruralistas datam de 1956, na Arquidiocese de Maceió, como resultado do convênio firmado entre o episcopado brasileiro e o Ministério da Agricultura, durante o Congresso Eucarístico Internacional,

*1 Dom Adelmo Machado nasceu em Penedo, Alagoas, a 5 de março de 1905 e faleceu em 28 de novembro de 1983, em Maceió. Foi o quarto arcebispo dessa arquidiocese, sucessor de Dom Ranulpho da Silva Farias. Entrou para o Seminário Arquidiocesano de Maceió, em 1918 e foi ordenado sacerdote em 4 de dezembro de 1927. Em 1948, foi sagrado bispo de Pesqueira, onde fundou a Escola Profissional de Artes, o Ginásio Cardeal Arcoverde e o Colégio da Imaculada Conceição, além do Seminário Era Nova. Em 29 de novembro de 1955, foi empossado como arcebispo-coadjutor de Maceió, assumindo o cargo de arcebispo em 1963 e permanecendo até 1976, quando renunciou, por limite de idade e problemas de saúde. Cf. Barros, 2005, p. 204-205.*

*2 A Arquidiocese de Maceió está “circunscrita ao leste de Alagoas, com uma superfície de aproximadamente 10.400 km², compreendendo grande parte dos municípios da Zona da Mata e do Litoral alagoanos” (Medeiros, 2007, p. 52).*

*3 ARCEBISPO de Maceió: estruturas vão mudar. Diário Carioca, Rio de Janeiro, 21 nov. 1961. p. 3. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.*



em 1955. De acordo com Dom Adelmo Machado, com esse convênio, “os bispos se comprometeram a prestar sua colaboração junto ao homem rural, nas escolas agrárias dos vários graus (do primário ao superior), no sentido de desenvolver a vocação do homem brasileiro para a vida rural”<sup>4</sup>.

Em maio de 1956, o então diretor do Serviço de Informação Agrícola (SIA), José Vieira, declarou à imprensa paraibana que o ministro da agricultura, Ernesto Dornelles, havia aprovado o plano de realização de quinze semanas ruralistas no Nordeste<sup>5</sup>. Na ocasião, José Vieira destacou ainda que as semanas vinham “alcançando resultados plenamente satisfatórios no campo da divulgação agropecuária, de interesse das populações rurais”, constituindo-se como um “trabalho pioneiro de articulação e conjugação de esforços de serviços atuantes no interior do país”. De modo que a articulação com o clero, tendo por base o convênio assinado em 1955, vinha “se desdobrando de maneira auspiciosa, como demonstra, agora, a Reunião de Campina Grande”<sup>6</sup>. O diretor se referia ao I Encontro dos Bispos do Nordeste, realizado em 1956, do qual participou Dom Adelmo Machado.

No referido ano, o episcopado nordestino se reuniu em Campina Grande/PB e três anos depois em Natal/RN, com a finalidade de promover uma ampla discussão sobre os diversos problemas socioeconômicos que assolavam o Nordeste brasileiro. Os prelados refletiram acerca da agricultura, do crédito rural e da colonização. Ademais, antes de abordar tais questões, realizou-se um levantamento a fim de esboçar as reais condições que caracterizavam o ambiente rural nordestino, marcado por uma economia agropastoril e pela utilização de técnicas agrícolas atrasadas.

No que concerne à Igreja em Alagoas, é notório “o direcionamento da *ação social* arquidiocesana para a *questão social rural*, no fim dos anos 1950”. Para o historiador Fernando Medeiros, “A opção pelo ruralismo, em tese, deveu-se a estar no campo o grande problema social do momento” (2007, p. 29). As microrregiões da Mata Alagoana, isto é, Litoral Norte, Tabuleiro de São Miguel dos Campos e Maceió, concentravam a principal atividade econômica do estado, a produção canavieira, “e nela a Igreja local desenvolveu uma de suas atividades mais importantes, inicialmente com as Semanas Ruralistas e posteriormente com a sindicalização rural realizada” pelo Serviço de Orientação Rural de Alagoas (Soral) e o Movimento de Educação de Base (MEB), que mesmo não tendo suas ações direcionadas especificamente para uma ação social rural, contribuiu significativamente para a sua realização (Medeiros, 2007, p. 29-30).

Desse modo, o presente artigo visa discutir a intervenção da Igreja local na questão rural, através da promoção das semanas ruralistas na Arquidiocese de Maceió, entre os anos de 1956 e 1961, situando-as tanto durante o governo de Juscelino Kubitschek quanto no novo projeto de Igreja que se delineava em nível nacional.

4 *Loc. cit.*

5 “O programa de Semanas Ruralistas para o Nordeste está assim organizado: Barra (Bahia), de 3 a 9 de junho; Penedo (Alagoas), de 19 a 25 de agosto; Limoeiro (Pernambuco), de 26 de agosto a 2 de setembro; Simão Dias (Sergipe), de 9 a 15 de setembro; São José de Mipibiu (Rio Grande do Norte), de 24 a 30 de setembro; União dos Palmares (Alagoas), de 18 a 24 de novembro; Pedreira (Maranhão), de 29 de novembro a 5 de dezembro; Sobral (Ceará), de 9 a 16 de dezembro; Teresina (Piauí), Petrolina (Pernambuco), Cruz das Almas (Bahia), Caicó (Rio Grande do Norte) e Campina Grande (Paraíba)”. Cf. QUINZE Semanas Ruralistas no Nordeste. Correio da Manhã, Rio de Janeiro, 23 maio 1956. 1º Caderno, p. 3. Biblioteca Nacional Digital (BNDigital - Fundação Biblioteca Nacional). Disponível em: [http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=089842\\_06&pasta=ano%20195&pesq=Jos%C3%A9%20Vieira&pagfis=62247](http://memoria.bn.br/DocReader/docreader.aspx?bib=089842_06&pasta=ano%20195&pesq=Jos%C3%A9%20Vieira&pagfis=62247). Acesso em: 21 dez 2022.

6 *Ibidem.*

Para tanto, este escrito está organizado em duas seções. A primeira seção aborda o envolvimento da Igreja Católica na questão da reforma agrária, a partir da semana ruralista da Diocese de Campanha, Minas Gerais, em 1950, marco da intervenção da Igreja na questão rural. Nessa primeira parte, enfatiza-se, também, o protagonismo do episcopado nordestino a fim de solucionar os diversos problemas socioeconômicos dessa região. Em seguida, discute-se a ação social rural desenvolvida pela Igreja local através das semanas ruralistas, durante a segunda metade dos anos 1950. Período em que os governos alagoanos apoiaram o processo de modernização do parque sucroalcooleiro, agravando os problemas sociais devido à incorporação das terras dos tabuleiros, até então cedidas aos moradores, pequenos proprietários ou posseiros. O impacto negativo desse processo de “modernização” se fez sentir, principalmente, com o êxodo rural, que levou uma parcela significativa da população rural a migrar para as cidades, como observar-se-á mais adiante.

Para os fins eleitos nesse momento do trabalho, as fontes documentais subdividem-se em três categorias, de acordo com os arquivos e proveniências: (a) Biblioteca Nacional Digital (BNDigital - Fundação Biblioteca Nacional); (b) Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB); e (c) Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). As principais fontes mobilizadas na primeira seção foram: a Carta Pastoral de Campanha (1950) de autoria do bispo Dom Inocêncio Engelke (1881-1960), o documento episcopal intitulado “*A Igreja e a Reforma Agrária (1954)*” e a “*Declaração dos Bispos do Nordeste*”, produzida a partir do encontro episcopal realizado em Campina Grande/PB, em 1956<sup>7</sup>. Enquanto na segunda parte do capítulo, mobilizaram-se as seguintes fontes: os periódicos *Jornal de Alagoas*, *Diário Carioca*, *Correio da Manhã* e os *Programas e as Conclusões, Recomendações, Resultados e Moções de Aplauso das semanas ruralistas*, disponíveis na Biblioteca Nacional Digital e no ACMM, respectivamente.

É importante assinalar que se tratam de “fontes dialógicas”. Isto é, fontes que “envolvem, ou circunscrevem dentro de si, vozes sociais diversas capazes de dialogar e de se confrontar na própria trama discursiva da fonte”. De acordo com Barros, pode-se chamá-las também de “fontes polifônicas”. A principal característica dessas fontes é a presença marcante de “vozes internas que encontram expressão na trama textual e terminam por dialogar, confrontar-se ou interagir umas com as outras de várias maneiras” (Barros, 2019, p. 280).

Embora os *Programas e as Conclusões, Recomendações, Resultados e Moções de Aplauso das semanas ruralistas* se apresentem como uma única voz, a da hierarquia católica, observa-se a presença de uma “polifonia implícita”, recoberta pela voz dominante da Igreja. Nesses documentos é possível identificar as diversas vozes de técnicos, agrônomos, veterinários, professores, médicos, comerciantes, industriais, proprietários rurais e representantes do Banco do Brasil, entre outros. Aliás, a presença de assessoria técnica especializada se tornou uma constante nos encontros episcopais, seja em nível regional ou nacional, “com seu espaço de expressão já previamente consentido e bem delimitado” (Barros, 2019, p. 282).

<sup>7</sup> O conjunto desses documentos foram publicados pela editora Paulinas, em 1977, sob o título *Pastoral da Terra, Estudo 11 da CNBB*.

## A IGREJA CATÓLICA E A QUESTÃO AGRÁRIA

A **Primeira Semana Ruralista** da diocese de Campanha ocorreu em setembro de 1950, na cidade de Caxambu, Minas Gerais, contando com a participação de diversos párocos rurais, 250 fazendeiros e mais de 270 professoras, bem como religiosos e religiosas. Ao final desse evento foi publicada a Carta Pastoral intitulada “*Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural*”, assinada pelo bispo local Dom Inocêncio Engelke. Esse documento é considerado o marco inicial do envolvimento da Igreja Católica com a questão da reforma agrária e reflete o calor dos debates dos “semanistas”. Uma das principais preocupações era o alarmante êxodo rural (Bandeira, 2000).

Para Aspásia Camargo, na Carta Pastoral de 1950 “delineia-se uma visão pioneira”, que marca o início de uma nova postura por parte da Igreja, situando o campesinato como o “**grande excluído**, cerne de um problema social explosivo e inadiável e vítima de flagrantes injustiças sociais”. Situa também qual deveria ser o papel da instituição no processo de transformação em curso, “tal como será definido anos mais tarde, pelo novo clero e pela CNBB, a quem caberia, futuramente, criar sindicatos rurais e formar lideranças, com o duplo empenho de organizar comunidades e associações, e, ao mesmo tempo, cristianizá-las” (2007, p. 174-176).

O documento de Campanha realizou uma denúncia contundente acerca da precariedade das condições de vida em que se encontravam os trabalhadores rurais, conforme se pode observar:

[...] é sabido que a situação do trabalhador rural é, em regra, infra-humano entre nós. Merecem o nome de casas os casebres em que moram? É alimento a comida de que dispõem? Pode-se chamar de roupas os trapos com que se vestem? Pode-se chamar de vida a situação em que vegetam, sem saúde, sem anseios, sem visão, sem ideias? (Engelke, 1977, p. 44).

Por outro lado, um detalhe importante, que chama a atenção é a ausência dos maiores interessados pelo assunto: os trabalhadores rurais sem terras. De acordo com Carvalho (2020, p. 73), “a omissão correspondia à visão que a Igreja adotava a respeito do problema e que estava resumida no título da carta pastoral”. Ao perceber que as mudanças se fariam com ou sem a instituição, a Igreja “propôs uma reforma para se proteger do ‘sem nós’ e do ‘contra nós’” (Carvalho, 2020, p. 80).

Composta por dez páginas, a carta de Campanha foi estruturada em quatro subtemas, a saber: (1) antecipemo-nos à revolução; (2) antecipemo-nos à legislação social; (3) ação social inadiável; e (4) reforma social. Na primeira parte do documento, Dom Inocêncio iniciou com uma referência ao Papa Pio XI, na qual o pontífice havia afirmado que “O maior escândalo do século XIX foi ter a Igreja perdido a massa operária”. E, que dever-se-ia concluir com coragem cristã o pensamento do Papa: “Já perdemos os trabalhadores das cidades. Não cometamos a loucura de perder, também, o operariado rural” (Engelke, 1977, p. 44).

Diante da difícil realidade em que se encontrava o campesinato brasileiro, denunciada pelo bispo, muitos trabalhadores rurais migraram para os grandes centros urbanos, com o desejo de uma vida melhor. No período de 1950 a 1960, 5.419.055 de brasileiros migraram do campo para as cidades, o que representava 16,34% da população brasileira



(Alves; Souza; Marra, 2011, p. 82). Em vista da precariedade das condições de vida no campo, os grandes centros urbanos se transformaram em desaguardo das populações rurais em busca de emprego. Camargo (2007, p. 149) pontua que:

Tendo em vista a dimensão das reservas de mão-de-obra no setor agrário, a capacidade de barganha salarial desses recém-chegados é baixa, contribuindo para reduzir a remuneração da massa dos trabalhadores urbanos por um extenso período que contrasta, inclusive, com a de uma minoria de operários especializados.

Para a autora, “o quadro social não pode ser mais traumático: analfabetismo, baixo nível educacional, subemprego, marginalidade urbana, precárias condições de saúde, que vão exigir a intervenção paternalista do Estado” (Camargo, 2007, p. 149).

Segundo o sociólogo José de Souza (2004, p. 95), a Igreja “reconhecia o risco político das migrações, do êxodo rural e do desenraizamento, que supostamente lançariam os pobres do campo nos braços dos comunistas nas cidades de destino”. Além disso, a Carta de Campanha expressava que as mudanças estruturais, anteriormente, restritas aos centros urbanos, aos poucos chegavam à zona rural:

Houve tempo em que o campo ficava preservado pela distância, pela falta de comunicação, pela índole conformista e rotineira dos trabalhadores rurais. Hoje, estradas se rasgam levando ao recesso do país a locomotiva, os automóveis e sobretudo os caminhões. Há pontos do alto sertão que pularam do século XVI para o século XX com a abertura de campos de aviação e com a possibilidade de atingir, em horas, centros civilizados que só em semanas e meses podiam ser atingidos. O jornal, o cinema e o rádio estão informando no mesmo dia e por vezes na mesma hora o que se passa no país e no mundo. Em breve será a hora da televisão. Nada mais explicável, pois, que a receptividade para as idéias mais arrojadas e revolucionárias (Engelke, 1977, p. 45).

Além do “progresso” levar o desenvolvimento para esses lugares, antes esquecidos, Dom Inocêncio alertou, também, sobre o perigo da penetração de ideias revolucionárias nas zonas rurais: “E os agitadores estão chegando ao campo. Se agirem com inteligência nem vão ter necessidade de inverter coisa alguma. Bastará que comentem a realidade, que ponham a nu a situação em que vivem ou vegetam os trabalhadores rurais” (Engelke, 1977, p. 45).

Para Dombrowski, se a Carta de Campanha deve, de fato, ser tomada como um marco do envolvimento da Igreja com a questão da reforma agrária, não se pode afirmar que este envolvimento representou uma reação diante da “ameaça comunista”. Tão pouco revela uma postura progressista, pelo fato de não ter colocado a Igreja ao lado dos “excluídos do processo de modernização”. O que se tem enunciado nela é um projeto que privilegia a ordem. No documento, os “patrões rurais” não apenas são apresentados como pessoas distintas da Igreja, como ressalta que a instituição não pode ser compreendida como uma força burguesa. Ademais, “o uso das expressões ‘somos todos irmãos’ e ‘o mundo há de abranger-nos, sem necessidade de mutuamente nos devorarmos’, mostra que a opção pela ordem se apresenta antes como uma política de conciliação de classes” (2003, p. 46).

De fato, mais apropriado do que afirmar que representou uma reação diante da “ameaça comunista” é compreender a Carta de Campanha a partir de uma tradição discursiva anticomunista, que remonta ao início do século XX, no Brasil. Embora muitas lideranças políticas e religiosas realmente acreditassem na existência de uma “ameaça comunista” no país, “seus temores foram exagerados”, segundo salienta Motta. No entanto,



“outros manipulavam a boa-fé e os sentimentos conservadores de uma parte da população de maneira oportunista”, a fim de “aproveitar o medo ao ‘vermelho’ para combater todo tipo de movimento social que demanda direitos ou reformas”. No decorrer da história brasileira, “a repressão anticomunista foi dirigida não apenas contra os comunistas propriamente, sempre minoritários, mas contra todos os movimentos progressistas” (Motta, 2021, p. 23).

Em tais circunstâncias, o discurso religioso buscou desenvolver um consenso pela dominação estabelecida. Embora reconheça as desigualdades sociais e a situação desumana em que se encontravam os trabalhadores rurais, recusa-se a qualquer oposição à ordem socioeconômica estabelecida, sobretudo, a oposição comunista, “os agitadores”. Trata-se de um discurso religioso que teme explicitamente a luta dos dominados contra os dominantes. Sendo assim, a Pastoral de Campanha representou uma política de conciliação de classes, na busca de criar um consenso, em resposta ao possível avanço comunista e das lutas sociais que poderiam ameaçar a estrutura de dominação vigente. Com isso, não se discorda totalmente da interpretação proposta por Dombrowski, mas, busca apontar certas nuances.

Após a Carta de Campanha, ocorreram diversos eventos e a publicação de uma série de cartas pastorais e documentos episcopais acerca da reforma agrária<sup>8</sup>. Dentre eles, destaca-se o documento intitulado “*A Igreja e a reforma agrária*”, o mais elaborado e mais longo apresentado até aquele momento referente à questão agrária. Elaborado durante a II Assembleia Geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, que ocorreu na cidade de Aparecida/SP, entre os dias 9 e 11 de setembro de 1954. O documento é composto por quatorze páginas, subdividido em seis seções: (a) oportunidade de uma reforma agrária no Brasil; (b) conceituação – como se deve entender a reforma agrária; (c) objetivos da reforma agrária; (d) responsabilidade em face da reforma agrária – a quem cabe realizá-la; (e) características essenciais de uma reforma agrária no Brasil; e (f) condições para a realização da reforma agrária.

De acordo com a CNBB, a reforma agrária deveria ser entendida como “um conjunto de medidas que modificam o atual estatuto jurídico-social da propriedade rural” a fim de:

- 1º Vincular o homem à terra como seu proprietário;
- 2º possibilitar em larga escala o acesso à terra àqueles que estejam aptos a se tornar proprietários;
- 3º criar as condições para que o homem obtenha pela posse e uso adequado da terra, os meios de proporcionar uma existência digna de si e à família, sem ferir as legítimas exigências do bem comum<sup>9</sup>.

No que concerne a responsabilidade em realizar a reforma agrária, o episcopado brasileiro defendeu que era, incontestavelmente, responsabilidade do poder público. Assim, caberia ao Estado promover a sua execução. Ao Congresso Nacional caberia elaborar uma legislação, respeitando as aspirações das populações rurais, que lhe dessem segurança jurídica e, que deveria ficar a cargo do Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC) seu planejamento e execução<sup>10</sup>.

Em síntese, a CNBB buscou unificar o discurso da Igreja em torno da questão agrária. Apesar de defender a urgência em discutir o tema, defendeu que fosse limitada apenas aqueles que estivessem aptos a se tornar proprietários. No entanto, o episcopado brasileiro não explicitou quais os critérios utilizados na escolha dos trabalhadores contemplados.

<sup>8</sup> Sobre isso ver: CNBB. *Pastoral da Terra*. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudo da CNBB 11).

<sup>9</sup> CNBB. *Conclusões da 2ª Assembléia Geral da CNBB*. In: CNBB. *Pastoral da Terra*. São Paulo: Paulinas, 1977, p. 79-80. (Estudo da CNBB 11).

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 81-82.

Em maio de 1956, os bispos do Nordeste se reuniram na cidade de Campina Grande/PB. A partir desse encontro foi elaborado um documento, intitulado *Declaração dos Bispos do Nordeste*. O encontro episcopal serviu para alinhar o discurso “desenvolvimentista” do governo Juscelino Kubitschek (1956-1961) com a preocupação dos prelados em relação à necessidade de possibilitar condições mais dignas ao povo nordestino, como, por exemplo: a locação rural e a desapropriação das áreas de terra aproveitáveis, bem como o acesso à exploração agrária.

Para Aspásia Camargo, o I Encontro dos Bispos do Nordeste deve ser considerado o segundo marco da atuação da Igreja na questão agrária, inaugurando a “ofensiva oficial da Igreja rumo a uma efetiva penetração no campo”. “Antecipando-se à Presidência diante da opinião pública, a Igreja compromete-se com um plano gradual de soerguimento da região que contará com a mais aberta simpatia e cooperação oficial” (2007, p. 196, 197).

É compreensível a afirmação da autora, tendo em vista o protagonismo da Igreja, pois foi o episcopado nordestino e não os técnicos do governo federal, que primeiro propuseram um plano para resolver o problema de atraso econômico dessa região, com recomendações específicas quanto aos seus aspectos e caráter geral. O episcopado propôs ao então presidente, Juscelino Kubitschek, a elaboração de um plano socioeconômico para a região, o que resultou na *Operação Nordeste* e na fundação, em 1959, da Superintendência de Desenvolvimento do Nordeste (Sudene) (Carvalho, 2020, p. 93-94).

O *slogan* de campanha de Kubitschek, “*cinquenta anos em cinco*”, resumia seu programa de governo: “acelerar o desenvolvimento nacional”. Aliás, para Moreira (2003, p. 159), seu programa de governo “assumiu integralmente a ‘linguagem do desenvolvimento’”. Mais conhecido como Plano de Metas, o programa era, na realidade, um documento essencialmente econômico”. Composto por trinta metas, “distribuídas entre os setores de energia (metas de 1 a 5), transporte (metas de 6 a 12), alimentação (metas 13 a 18), indústria de base (metas 19 a 29) e educação (meta 30)”.

Segundo Sonia Mendonça (1988, p. 50), “O Plano de Metas foi um marco na reelaboração qualitativa das relações entre Estado e economia no país”. Pela primeira vez, integravam-se “sob controle do governo, as atividades do capital público e do privado (nacional e estrangeiro), através de um planejamento que definia as prioridades de investimento, bem como as estratégias para dirigir os recursos privados para essas áreas”.

Favorável às preocupações dos prelados, em dezembro de 1956, JK formou o Grupo de Trabalho para o Desenvolvimento do Nordeste (GTDN). Camargo assinala que as sugestões de “planejamento” e integração regional se transformaram na 31ª meta de Kubitschek, que a batizou de *Operação Nordeste*, no início de 1959 (2007, p. 198). Liderado por Celso Furtado, o GTDN incluía representantes do Banco do Nordeste do Brasil (BNB), do Banco Nacional de Desenvolvimento, do Ministério dos Transportes e Obras Públicas, da Comissão do Vale do São Francisco (CVSF) e dos Ministérios da Agricultura, Saúde e Educação. Segundo Buckley (2021, p. 205), o presidente solicitou “ao grupo que se reunisse regularmente por um período de dois anos e lhe apresentasse uma proposta de desenvolvimento regional. O relatório do GTDN, apresentado em 1959, tornou-se a base da estratégia de desenvolvimento do Nordeste nos cinco anos seguintes”.

Os encontros dos bispos do Nordeste foram, por diversas razões, um marco na história da Igreja do Brasil no que se refere às questões sociais. A CNBB, pela primeira vez, se afirmou como porta voz da hierarquia católica no campo político, ao tempo, que o episcopado decidiu declarar a sua solidariedade com as classes subalternas. Após esses encontros, “realizados entre bispos, padres, assessores do governo, políticos e técnicos, pôde-se falar de atuação reformista e de colaboração com o Estado nacional-desenvolvimentista de então, da qual o fruto mais expressivo foi a fundação da Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste” (Carvalho, 2020, p. 93).

## AS SEMANAS RURALISTAS NA ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ

As décadas de 1950 e 1960 são caracterizadas pelos governos alagoanos que apoiaram a “modernização”, de acordo com a tendência nacional. Durante os governos de Arnon de Melo<sup>11</sup> (1951-1956) e Muniz Falcão<sup>12</sup> (1956-1961), observa-se um processo de profundas transformações no quadro econômico e social no estado e que ocorriam em todo o país. Mas que só serão percebidas com maior nitidez no final dos anos 1950 e durante a década de 1960. De acordo com Tenório (1995, p. 28), “Podemos entender a década de 1950 como um período de passagem de uma sociedade em vias de se inserir no esforço brasileiro de industrialização, com suas contradições e conflitos”.

Ao longo desse período, é notório a velocidade das modificações que ocorreram no cenário alagoano, em seus diversos âmbitos. Na economia, na política, na cultura, nas relações sociais e na urbanização. Em 1950, o número de residências com água encanada era de apenas 8.843, o que correspondia a 3,86% da população. As residências atendidas com energia elétrica 21.936, o equivalente a 9,58%, e o de aparelhos sanitários instalados era em torno de 20.823. Como se isso não bastasse, o fornecimento d’água e de saneamento básico se encontrava restrito à Maceió, até a década de 1940. Apenas durante a primeira metade dos anos 1950, no governo Arnon de Melo, foi estendido para as sedes municipais. No que concerne a um plano de eletrificação foi preciso aguardar o governo Muniz Falcão, quando foi criada a CEAL (Companhia de Eletricidade de Alagoas), “com arrojado plano de eletrificação que será o motor da metamorfose a que o Estado vai assistir a partir da década de 1960” (Tenório, 1995, p. 30).

Nesse período, a sociedade alagoana vivenciou um processo de desruralização/urbanização, acompanhado por um crescimento populacional. Segundo dados apresentados por Fernando Medeiros (2007, p. 89), “entre 1940 e o final da década de 1950 houve um crescimento populacional da ordem de 33.16% [sic] e apenas no período 1950-1960 este crescimento foi de 16,27%”. Tenório (1995, p. 29) destaca “a situação da capital, Maceió,

*11 Arnon Afonso de Farias Melo nasceu em 19 de setembro de 1911, em Santa Luzia do Norte, no Engenho Cachoeirinha. Atualmente, corresponde à cidade de Rio Largo/AL. Foi eleito governador de Alagoas em 1950, pela União Democrática Nacional (UDN), cargo que ocupou durante o período de 1951 a 1956. Com o golpe empresarial-militar de 1964 e a posterior extinção dos partidos políticos, através da implantação do bipartidarismo por meio do Ato Institucional nº 2, em 1965, filiou-se à Aliança Renovadora Nacional (Arena), em apoio à ditadura militar. Arnon de Melo faleceu aos 72 anos, em 29 de setembro de 1983, em Maceió, devido à uma paralisia supranuclear. Cf. Barros, 2005, p. 245-248.*

*12 Sebastião Marinho Muniz Falcão nasceu em Ouricuri, Pernambuco, a 6 de janeiro de 1915, e faleceu em 14 de junho de 1966, em Maceió/AL. Ele chegou na capital alagoana, em 1942, durante o Estado Novo, para assumir a Delegacia do Trabalho e “estava realmente disposto a exigir o cumprimento da legislação trabalhista”, ante à violenta e tumultuada realidade alagoana no mundo do trabalho. Após a deposição de Getúlio Vargas, em 1945, “os descontentes com a firme atuação de Muniz Falcão em Alagoas, conseguem sua transferência para a Bahia”. No entanto, durante o governo de Silvestre Péricles (1947-1951), Falcão retornou ao seu antigo posto em Maceió. Cf. Tenório, 1995, p. 6.*

que expressa o fenômeno da urbanização, pulando da casa dos 100.00 habitantes em 1950 para 170.000” nos anos 1960.

Outro dado importante que não pode ser negligenciado é o da migração. O desenvolvimento desigual do país também “está presente no exagerado número de 1.430.575 alagoanos que saem para fornecer mão-de-obra a outros estados, principalmente Rio [de Janeiro] e São Paulo, sendo Alagoas, Minas Gerais e Paraíba onde se verifica a maior perda de população” (Tenório, 1995, p. 29).

Nesse contexto, em novembro de 1956, ocorreu a *Primeira Semana Ruralista* da Arquidiocese de Maceió, dando início a intervenção da Igreja local na questão agrária. A instituição dirigia sua atenção para o campo, onde se encontrava o mais grave problema social naquele período. Esse amplo processo de modernização estava direcionado, principalmente, para o parque sucroalcooleiro no estado, o que promoveu a expansão da zona açucareira e agravou os problemas sociais devido à incorporação das terras de tabuleiros localizadas ao oeste e ao sul do estado.

Sede de engenhos desde o período colonial, a região que corresponde ao atual território do estado de Alagoas foi tradicionalmente considerada canavieira. De todo modo, é notável a expansão que ocorreu no cultivo a partir dos anos 1950, com a incorporação das terras dos tabuleiros mediante a introdução de fertilizantes químicos. Segundo Heredita (1989, p. 11):

Esse processo de expansão redundou num aumento significativo no número de grandes propriedades e, principalmente, na instalação de novas e grandes usinas e destilarias de álcool. Estas foram, de fato, as principais responsáveis pela introdução daquilo que localmente se denomina a ‘modernização’: processo de inovações tecnológicas, financiado pelo Estado através do Instituto do Açúcar e do Alcool (IAA) e dirigido tanto ao setor agrícola como – e fundamentalmente – ao industrial.

Essa modernização técnica também é ressaltada pelo historiador Douglas Apratto Tenório, na obra *A tragédia do populismo: o impeachment de Muniz Falcão*. Em sua análise, o autor vincula o aumento da produtividade aos subsídios destinados à agroindústria alagoana do açúcar, o que possibilitou o reequipamento das unidades e a melhoria do nível técnico. Em suas palavras:

A agro-indústria alagoana do açúcar entendeu os sinais de estímulo, e altamente subsidiada, partiu para o reequipamento de suas unidades, elevando a produção de forma considerável, principalmente com a melhoria de seu nível técnico. Essa preocupação com a eficiência e competitividade das fábricas paulistas levou-a fazer experimentos com o uso do vinhoto, com a adubação e com implementos modernos, permitindo que os canaviais se expandissem para áreas planas de tabuleiros, de solo arenoso e pobre em matérias orgânicas, mas localizados a pequena distância das usinas (Tenório, 1995, p. 32).

Arruda Mello (1990, p. 17) pontua que as terras de tabuleiros:

Por serem planas, também entrecortadas por rios e com poucas raízes, apresentam condições amplamente favoráveis para o emprego da mecanização agrícola, num momento que crescia largamente o consumo de máquinas, equipamentos e fertilizantes agrícolas no Brasil.

Além desses fatores, destaca-se o incremento da malha rodoviária, o que viabilizou sobremaneira os investimentos na área.

As áreas de tabuleiros, até então consideradas improdutivas para o cultivo de cana, eram concedidas aos pequenos proprietários e posseiros para que desenvolvessem pequenos plantios de subsistência, conforme mencionado anteriormente. Com a expansão do cultivo esses moradores foram gradativamente expulsos da terra:

[...] os pequenos produtores se encontravam instalados, até períodos recentes, nas terras consideradas não aptas para a cana, áreas de tabuleiros que, como foi possível assinalar, eram divididas com gado. Ao instalar-se, os engenhos e as usinas monopolizavam as terras mais férteis da área, baixas e úmidas. A exceção era a beira da praia, área ocupada pelos pequenos produtores que plantavam principalmente coco, alternando esse cultivo com produtos de pequena produção. Essa situação secular modificou-se com a incorporação dos tabuleiros ao cultivo da cana, que significou uma nova reordenação do espaço e afetou tanto a área ocupada pelo gado quanto a da pequena produção, onde estava instalada a *povo dos sítios* (Heredita, 1989, p. 65, grifos no original).

A sociedade alagoana foi vítima de um cruel processo de exclusão social, agravado nos anos que se seguiram a 1950. A concentração de terras, o aumento da produtividade agrícola e a expansão do cultivo, assim como o desenvolvimento econômico e a modernização “estarão concorrendo para tal exclusão, contra a qual os diversos governos estaduais não apresentaram soluções, e aparentemente não se preocuparam em criá-las, o que exigiria mexer na estrutura fundiária” (Medeiros, 2007, p. 97).

A constatação desses problemas sociais em Alagoas, provocados em grande medida pela concentração de terras na área canavieira e pela expansão das áreas cultivadas com a cana-de-açúcar, impeliram a Igreja a intervir na questão agrária. Surgem, portanto, como iniciativas da arquidiocese de Maceió as semanas ruralistas.

A primeira semana ruralista promovida pela Igreja local ocorreu em União dos Palmares, entre os dias 18 e 25 de novembro de 1956, em convênio com o Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura. Além da participação do prefeito, vereadores do município, agrônomos, veterinários, comerciantes, industriais e proprietários rurais, o evento contou com a presença do então governador do estado, Sebastião Marinho Muniz Falcão, do Diretor do Departamento Nacional de Endemias Rurais (DNERu), Mario Pinotti (1894-1972) – que se fez acompanhar de diversos técnicos do Ministério da Agricultura –, do arcebispo de Maceió, Dom Ranulpho da Silva Farias (1939-1963), e do bispo da Barra, Bahia, Dom João Batista Muniz (1949-1966), entre outras autoridades civis, militares e eclesiásticas<sup>13</sup>.

A formação do território que constitui a cidade de União dos Palmares remonta ao período colonial, durante os séculos XVI, XVII e XVIII, quando Alagoas pertencia a Capitania de Pernambuco. A localização no vale da bacia hidrográfica do rio Mundaú foi um dos fatores que impulsionou seu povoamento, como observa Silva (2018, p. 22). Após um longo processo histórico, o antigo povoado de Santa Maria Madalena foi elevado à categoria de Vila (1831) e, posteriormente, à categoria de cidade, em 1889, sob o nome de Vila Nova da Imperatriz. Apenas, em 1944, recebeu o nome definitivo de “União dos Palmares”, em homenagem ao Quilombo que ali se desenvolveu, o qual se estendia por uma larga área de terra, no período colonial.

A economia palmarina era baseada na produção de açúcar para o mercado externo e na agricultura de subsistência, além da produção de algodão. Diante da instalação das

<sup>13</sup> O BRASILEIRO é povo pobre numa terra rica, fértil e dadivosa. *Jornal de Alagoas, Maceió, 27 de novembro de 1956. p. 1. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.*



usinas açucareiras Oliveira, em 1922, e Laginha, em 1934, além da expansão da pecuária e das consequências negativas da Grande Depressão de 1929, a cultura algodoeira caiu impetuosamente em face a produção canavieira, em União dos Palmares.

Durante o período Vargas, “o Governo Federal deixa de ser apenas incentivador e investidor e passa a controlar todo circuito espacial de produção do açúcar”. A Usina Laginha soube tirar proveito desse momento, apresentando forte crescimento na produção canavieira, durante as décadas de 1940 e 1950. É importante assinalar que com as usinas, as relações de trabalho foram modificadas, a proletarização do homem do campo intensificou a divisão do trabalho, “os moradores de condição, trabalhadores rurais, pouco a pouco passam a ser assalariados. Cresce o número de operários industriais e de técnicos na agricultura e na indústria” (Silva, 2018, p. 29).

Conforme discutido anteriormente, as novas formas de intervenção do Estado na economia e o processo de “modernização” do parque sucroalcooleiro possibilitou um crescimento contínuo da produção de açúcar devido à incorporação das terras de tabuleiros, anteriormente, ocupadas por moradores, foreiros, fornecedores e arrendatários. Paralelamente a isso, gerou-se uma forte concentração fundiária, com profundas consequências sociais.

Amiston Silva apresenta dados eloquentes sobre a concentração fundiária como resultado desse binômio “modernização”/incorporação das terras de tabuleiros, em União dos Palmares, durante a década de 1950 (tabela 1).

**Tabela 1 - União dos Palmares – AL: Estrutura da propriedade em União dos Palmares em (1950)**

Área em Hectares	Estabelecimentos	% do total	Área	% do total
Até menos 10	5.914	89,69%	15.845	23,14%
De 10 a menos de 100	568	8,62%	13.251	19,36%
De 100 a menos de 1000	106	1,6%	30.749	44,92%
De 1000 a menos 10000	6	0,09%	8.611	12,58%
Total	6.594	100%	68.456	100%

**Fonte: Censo agrícola (1950). Organização: Amiston Silva (2017).**

De acordo com os dados apresentados por Silva, fundamentados no censo agrícola de 1950, evidencia-se que os estabelecimentos com menos de dez hectares representavam 89,69% e ocupavam uma área de 15.845 hectares. Enquanto que no polo oposto, os 106 estabelecimentos, que representavam apenas 1,6%, com uma área de 100 a menos 1.000 hectares, ocupavam uma área de 30.749 hectares. Praticamente o dobro em extensão territorial.

Frente à mecanização da produção e a consequente concentração fundiária, junto às péssimas condições sanitárias, uma parcela significativa da população rural passou a migrar para a cidade. Nas palavras de Silva (2018, p. 32):

[...] os pobres de União dos Palmares passaram a habitar a cidade a partir de suas escassas possibilidades de rendimento, sem políticas públicas construídas especificamente para atender suas necessidades. Essa população pobre, que passa a migrar mais fortemente para a cidade em função da modificação nas relações de trabalho e da expropriação de suas terras, acessa a terra urbana através de doações de terrenos por parte da prefeitura, da igreja ou até mesmo através das estratégias de ocupação urbana.

Atentos a complexidade dos problemas rurais, a Igreja Católica defendia que as semanas ruralistas não visavam “resolver problemas”. De acordo com o Programa da Primeira Semana Ruralista, esses eventos “Não pretende resolver problemas” que assolavam a zona rural, como, por exemplo, a concentração fundiária e a migração para as cidades pela população economicamente mais pobre, “mas despertar o interesse de todos os que moram no campo ou vivem do campo – pela solução técnica e humana dos problemas rurais”<sup>14</sup>.

Em 1961, cinco anos depois, em entrevista ao Diário Carioca, Dom Adelmo Machado endossava esse projeto social, assinalando que “todos sentimos a gravidade do problema resultante da fuga do trabalhador rural para a cidade, para escapar à situação infra-humana em que vive a maior parte dos homens do campo”.<sup>15</sup> No entanto, ele reafirma que as Semanas Ruralistas não visavam “por fim imediato a solução dos problemas rurais, mas a instrução e educação do homem que vai resolvê-los”.<sup>16</sup>

Dentro desse contexto, a semana ruralista de União dos Palmares apresentou cinco objetivos:

- 1) Estudo em aula práticas, em várias fazendas do Município, dos problemas da cultura da terra, com o fim de orientar o pequeno agricultor no sentido de conservar o solo, selecionar sementes, etc.
- 2) Estudo e debates, em mesa redonda, sobre [sic] a possibilidade de crédito mais fácil para o agricultor da região.
- 3) Curso intensivo para Professoras, Senhoras e Moças, em ordem a despertar amor ao campo e à formação de clubes agrícolas.
- 4) Curso intensivo de higiene rural para Professoras, Senhoras e Moças com o fim de orientar a população a livrar-se das endemias rurais.
- 5) Organização de uma assistência religiosa cada vez mais eficiente ao homem rural mediante a colaboração do Departamento Arquidiocesano de Ensino Religioso e da J.A.C. (Juventude Agrária Católica)<sup>17</sup>.

Assim, o excerto revela que as semanas ruralistas se fundamentavam na ideologia do desenvolvimento de comunidade como alternativa para solucionar o complexo problema de integração das populações menos favorecidas aos planos regionais e nacionais de desenvolvimento econômico. Pautado por um esquema conceitual societário fundamentado pela harmonia e equilíbrio, em 1956, a Organização das Nações Unidas (ONU) definiu o desenvolvimento de comunidade como um:

Processo através do qual os esforços do próprio povo se unem aos das autoridades governamentais, com o fim de melhorar as condições econômicas, sociais e culturais das comunidades, integrar essas comunidades na vida nacional e capacitá-las a contribuir plenamente para o progresso do país (1962, p. 25 *apud* Ammann, 2013, p. 45).

O trecho citado demonstra que essa integração foi concebida sob uma visão acrítica da estrutura social. Safira Ammann (2013, p. 49) ressalta que tal proposta:

Isenta o trabalho social de qualquer envolvimento político, deixando permanecer sem crítica as estruturas responsáveis pelas desigualdades sociais e [...] dissimula a divisão social do trabalho, cobrindo a realidade com o manto da identidade de valores, interesses e objetivos.

<sup>14</sup> Arquidiocese de Maceió. Programa da Primeira Semana Ruralista. Maceió: Imprensa Oficial, 1956a, p. 2. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.

<sup>15</sup> Arcebispo de Maceió: estruturas vão mudar. Diário Carioca, Rio de Janeiro, 21 nov. 1961. p. 3. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.

<sup>16</sup> Loc. cit.

<sup>17</sup> Arquidiocese De Maceió, op. cit., 1956a, p. 2.

São eloquentes, nessa perspectiva, as palavras de Dom Adelmo Machado:

É óbvio que a Semana, por si só, não resolve problemas, mas vale pela oportunidade que cria, dinamizando e convidando a congregarem-se todos os outros fatores capazes de *levar ao homem do campo não só a consciência de seus direitos*, mas, principalmente, o conhecimento dos meios de levantamento do nível social-econômico da vida rural<sup>18</sup> (sem grifo no original).

Para o arcebispo coadjutor, os problemas mais urgentes, naquele período, referiam-se à “saúde, habitação, crédito fácil e supervisionado, orientação técnica, escola, terra e sementes para plantar”<sup>19</sup>. Nas conclusões, recomendações, resultados e moções de aplauso da semana ruralista de União dos Palmares observa-se, sobretudo, a preocupação e ações voltadas para solucionar os problemas sociais relacionados ao acesso à terra pelos trabalhadores/as rurais, à saúde e ao abastecimento de água.

No primeiro artigo foi estabelecido o “Convênio entre os Municípios de União dos Palmares e de Muricí e o Serviço Nacional de Endemias Rurais, representado pessoalmente pelo seu Diretor, Exmo. Sr. Dr. Mário Pinotti de complementação e ampliação do plano atual de serviço de águas dos respectivos municípios”<sup>20</sup>. A ampliação no serviço de abastecimento de água representava um avanço de extrema importância na vida dos cidadãos palmarinos. Conforme mencionado anteriormente, até a década de 1940, o abastecimento de água e a introdução do esgoto se encontravam restritos à capital do estado.

No que concerne, especificamente à saúde, foram tomadas as seguintes medidas:

2.º) – Convênio entre a Arquidiocese de Maceió e o Serviço de Endemias Rurais, instalado em Maceió – no sentido de que os Párocos de algumas paróquias mais infestadas de Endemias Rurais – sejam depositários de remédios específicos contra tais endemias, para distribuição gratuita às populações rurais.

3.º) – O Posto de Bôba de União dos Palmares, por resolução do Exmo. Sr. Diretor do Serviço Nacional de Endemias Rurais foi elevado a sede do Distrito de Endemias Rurais.

[...]

5.º) – Lançamento da Pedra Fundamental do Pôsto de Puericultura de União dos Palmares, que será construído pela Associação de Proteção à Maternidade e à Infância desta cidade, com a ajuda do Departamento Nacional da Criança, conforme o compromisso assumido pela Delegacia Regional do mesmo Departamento.

6.º) – A Federação das Associações de Incentivo aos Pelotões Infantis de Saúde (Fapis), representada, na Semana Ruralista, por três membros da Diretoria Nacional, se comprometeu a instalar em União dos Palmares, um núcleo de sua organização<sup>21</sup>.

Mais do que um comprometimento com a saúde da população, com esse conjunto de medidas buscava-se combater ao êxodo rural e fixar os trabalhadores rurais no campo. Isto fica mais evidente nos pontos seguinte, que se refere estritamente ao acesso à terra e a fixação da população rural em locais adequados, embora o texto não aborde a reforma agrária. A instituição eclesiástica, em conjunto com os técnicos e assessores do evento, solicitou ao governador Muniz Falcão:

Autorizar estudos especiais sobre a privilegiada situação dos rendeiros das grandes propriedades de terra do Estado, em União dos Palmares, no sentido de levar a esses rendeiros uma suficiente assistência e educação rural, mediante o Instituto Nacional de Imigração e Colonização (I.N.I.C.)<sup>22</sup>.

18 Arcebispo de Maceió: *estruturas vão mudar. Diário Carioca, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1961. p. 3. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.*

19 Loc. cit.

20 Arquidiocese de Maceió. *Conclusões, Recomendações, Resultados e Moções de Aplauso: Semana Ruralista [União dos Palmares]. Maceió: Imprensa Oficial, 1956b, p. 3. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.*

21 Ibidem, p. 3-4.

22 ARQUIDIOCESE DE MACEIÓ, *op. cit.*, 1956b, p. 6-7.



Pois, na concepção dos autores do documento:

Com a assistência do I.N.I.C., semelhante à que tem sido feita, em vários Estados do Nordeste e do Centro do País, poderão essas terras tornar-se celeiros para a Capital e oferecer aos atuais rendeiros, tão privilegiados quanto desorientados na cultura dos campos, um poderoso convite à fixação e à melhoria de suas relações humanas<sup>23</sup>.

O Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC) e a Carteira de Colonização do Banco do Brasil foram fundados por iniciativa do Poder Executivo, durante o segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954). Vargas propôs o projeto ao Congresso Nacional, em 1952. Após a sua aprovação na Câmara dos Deputados e no Senado, o INIC foi criado em 5 de janeiro de 1954, de acordo com a Lei nº 2.163/1954, e coordenou a política de imigração e de colonização do país até o ano de 1962<sup>24</sup>.

Sob a jurisdição do Ministério da Agricultura, o Instituto Nacional de Imigração e Colonização era:

O órgão responsável pelo encaminhamento de trabalhadores nacionais de uma região para outra, pela execução do programa nacional de colonização do território brasileiro, bem como orientou e promoveu a seleção, entrada, distribuição e fixação dos imigrantes (Santos, 2017, p. 131).

Era incumbência do INIC “promover os meios técnicos e financeiros para que o trabalhador rural pudesse adquirir sua propriedade, uma vez que esta”, nas palavras de Getúlio Vargas, “era ‘a única forma eficaz de fixar o homem à terra, criando-lhe o apego pelo que é seu e dando-lhe estímulo para produzir mais e melhor” (Santos, 2017, p. 132-133).

Notadamente, o episcopado alagoano buscava intervir nos problemas rurais por meio da legislação vigente e em colaboração com o Estado. Desse modo, a Igreja local pleiteava transformações socioeconômicas através de ações institucionais e um programa de governo, estadual e federal, que promovesse o acesso à terra a população economicamente mais pobre e melhores condições de vida ao trabalhador rural. Infelizmente, não se dispõe, no momento, de dados para avaliar a implementação destes planos.

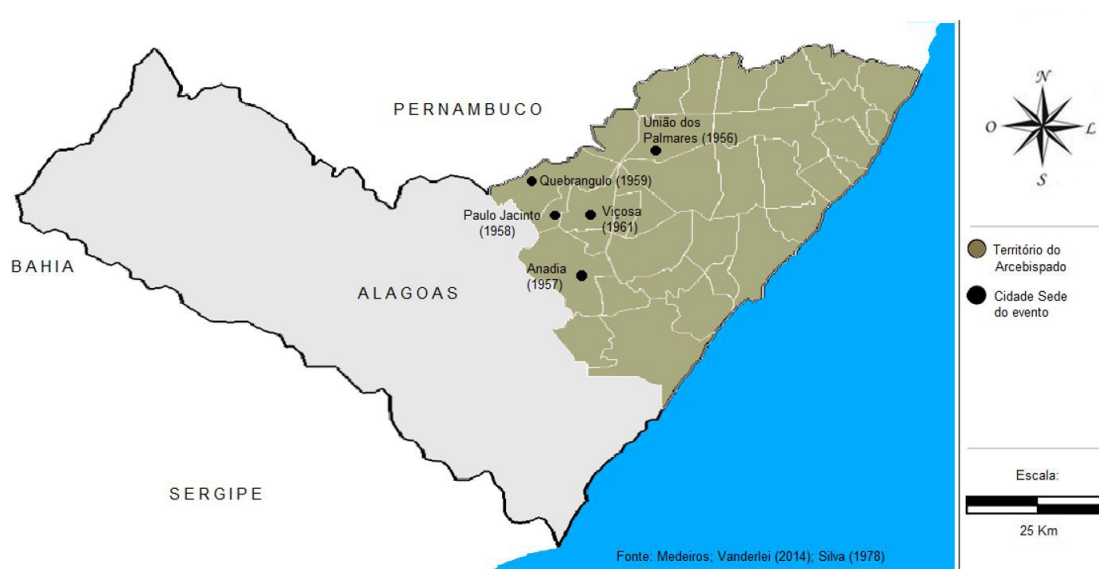
Após a primeira semana ruralista da arquidiocese de Maceió, foram realizadas mais cinco semanas, ano a ano, em diversos municípios<sup>25</sup> do estado, todos compreendidos na região da Zona da Mata e que praticavam em sua maioria a monocultura da cana-de-açúcar. Em Alagoas: sindicatos rurais e dominação, Mello segue uma linha de análise que identifica como razão da intervenção da Igreja na questão rural a projeção que as Ligas Camponesas vinham alcançando na região Nordeste, tendo como epicentro o estado vizinho de Pernambuco e o da Paraíba, “podendo a qualquer momento se alastrar sobre as bases territoriais alagoanas” (Mello, 1990, p. 108).

<sup>23</sup> Loc. cit.

<sup>24</sup> Com uma relativa durabilidade, foram extintos no “mandato de João Goulart por meio da Lei Delegada nº 11, de 11 de outubro de 1962, a qual criou a Superintendência de Política Agrária (SUPRA) e extinguiu o Serviço Social Rural, o Conselho Nacional da Reforma Agrária, o Estabelecimento Rural do Tapajós e o INIC” (Santos, 2017, p. 131).

<sup>25</sup> De acordo com as fontes disponíveis no Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió, foi possível identificar os seguintes municípios: União dos Palmares (1956); Anadia (1957); Paulo Jacinto (1958); Quebrangulo (1959); e Viçosa (1961). Cf. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.

**Figura 1 - Arcebisado de Maceió (1920-1962): municípios com ocorrência de semanas ruralistas.**



**Fonte:** Elaborado pelo autor em conjunto com o geógrafo Vanderlei.

A sexta semana ruralista ocorreu em Viçosa/AL, no período de 26 de novembro a 3 de dezembro de 1961. Em ocasião dos preparativos dessa semana ruralista, Dom Adelmo Machado declarou que as semanas:

Pretendem atingir, principalmente, o homem do campo, contribuem, ainda, para lembrar aos legisladores, que estão formulando tantos projetos de reforma agrária, que não é possível pensar apenas em reforma fundiária para resolver os problemas do homem do campo. Devem lembrar-se de que a terra está a serviço do homem e o homem precisa habitar-se, cada vez mais, para servir-se com produtoral, [sic] com seus problemas humanos, com a sua família, com a sua saúde, com crédito fácil e supervisionado para trabalhar, com a garantia de sua liberdade, que encontra, na pequena propriedade, o seu maior apoio – eis o que deve construir a idéia produtora de qualquer tentativa de formação de revisão progressiva das estruturas rurais de cada uma das regiões do Brasil<sup>26</sup>.

Observa-se, portanto, que para a Igreja, não era suficiente a “reforma fundiária para resolver os problemas do campo”. Dever-se-ia valorizar a pessoa humana, os homens e mulheres do campo, garantindo-lhes acesso à atendimento médico de qualidade, aprovação de crédito rural “e supervisionado para trabalhar”, aquisição de instrumentos agrícolas, pesquisas do solo, entre outras reivindicações ao poder público, através das conclusões, recomendações, resultados e moções de aplauso, produzidas ao final das semanas ruralistas.

De acordo com Dom Adelmo Machado, entre 1955 e 1961, o episcopado brasileiro já havia efetuado mais de cem semanas ruralistas, “além de outros empreendimentos de finalidade educativa, tais como Centros de Treinamento de Líderes Rurais em várias Dioceses”<sup>27</sup>. Para esses encontros, a fim de atingir seus objetivos de instrução e educação, convocaram-se agrônomos, veterinários, professores, médicos, técnicos, representantes do Banco do Brasil, entre outros, para que, em mesas redondas e em cursos diversos, fosse estudados os problemas do município e os meios possíveis para desenvolver uma solução progressiva dos aspectos mais urgentes dos problemas identificados.

<sup>26</sup> Arcebispo de Maceió: estruturas vão mudar. *Diário Carioca*, Rio de Janeiro, 21 de novembro de 1961. p. 3. Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió (ACMM). Estante 3, Caixa 26, Pasta 14: Semanas Ruralistas.

<sup>27</sup> Loc. cit.

Faz-se mister assinalar que as ações sociais rurais desenvolvidas na Igreja local estavam alinhadas as diretrizes propostas pelo episcopado nordestino, durante o I Encontro dos Bispos do Nordeste. O documento final desse encontro foi organizado em oito seções, a saber: (a) Sentido do Encontro dos Bispos do Nordeste; (b) Planejamento e Investimento; (c) Agricultura, Crédito Rural e Colonização; (d) Serviços sociais e educativos; (e) O problema da eletrificação do Nordeste e a contribuição da CHESF; (f) Programa de execução imediata; (g) A Igreja em face dos problemas do Nordeste e (h) Conclusões.

Na seção Agricultura, Crédito Rural e Colonização, o episcopado criticou a especulação fundiária, enquanto um grande contingente de trabalhadores rurais não tinha acesso à terra. Segundo o documento, “a terra fica largada esperando valorização artificial com o tempo, porque alguns dos poucos felizardos que as possuem não se importam muito com este problema”<sup>28</sup>. Para os bispos, “o ideal é favorecer que a terra seja possuída por aquele que a cultiva e trabalha, com a sua prole, se bem reconhecemos difícil, nas atuais circunstâncias, que esse princípio de justiça social seja aplicado, no caso específico da economia canavieira do Nordeste”<sup>29</sup>. Acreditava-se que desse modo seria possível “atenuar o êxodo desordenado rural-urbano”, pois sem dúvida o acesso à terra é “um dos fatores de maior importância para, conjugado a outros, fixar o homem com sua família ao meio, através do lote agrícola familiar”<sup>30</sup>.

Semelhante a Igreja local, o episcopado nordestino recorreu ao INIC, recordando que cabe a este órgão “a tarefa de elaborar e executar planos de colonização e à Carteira de Colonização do Banco do Brasil [...] em perfeito entendimento com o primeiro, o papel de fomentar os financiamentos básicos e de melhoria das áreas colonizáveis e dos lotes, por quem quer que promova esta colonização”<sup>31</sup>.

Além disso, o documento denunciou a inexistência ou desarticulação de vários serviços que poderiam melhorar a situação socioeconômica da população nordestina, como, por exemplo: serviços de crédito, serviços de educação, de saúde, de formação de base e de preparação para uma vida melhor, entre outros<sup>32</sup>.

É notório a estreita ligação entre a sequência de sugestões e reivindicações apresentadas ao poder público e privado pela Igreja local, em conjunto com seus assessores técnicos, e as resoluções da Declaração dos Bispos do Nordeste. Principalmente, na ênfase dada a formação técnica, nas providências em relação à saúde pública, nas medidas para solucionar o problema da migração rural, sobretudo, nas iniciativas para desenvolvimento de comunidade, como se pode observar no excerto seguinte:

Está em consonância com esses princípios a definição adotada para ‘desenvolvimento de comunidade’.

Pode definir-se provisoriamente o desenvolvimento da comunidade como um processo destinado a criar condições de progresso econômico e social para toda a comunidade, com a participação ativa desta, e a maior confiança possível em sua iniciativa.

<sup>28</sup> Conferência Nacional dos Bispos do Brasil - CNBB. *Declaração dos Bispos do Nordeste*. 1956, p. 94. In: ROCHA, Dom Jaime Vieira (Org.). *Anais – Sob os signos da Esperança e da responsabilidade social – anais do I e II Encontros dos Bispos do Nordeste (Campina Grande, 1956/Natal, 1959)*. Rio de Janeiro, Presidência da República – Serviço de Documentação, 1960; Campina Grande: EDUEPB, 2016.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 97-98.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 91.

Empregada em sentido genérico, a expressão inclui:

- *melhorias materiais* (construções de estradas, habitação, obras de irrigação, prédios para instalação de serviços etc.); introdução de novos métodos de cultivo;
- a organização de serviços (tais como: sanitários, educativos e recreativos, econômicos, etc.);
- a ação comunal (que compreende as discussões em grupo, a análise coletiva das necessidades locais, a criação de comissões, a obtenção de assistência técnica necessária, a seleção e formação técnica de pessoal)<sup>33</sup> (grifo no original).

A ideologia do desenvolvimento de comunidade se baseava na defesa da integração entre os grupos sociais, sem considerar as diferenças de classe, raça e gênero, defendendo a solidariedade comunitária, em que todos participariam das atividades sociais, recreativas e educativas. Esse pressuposto se alinhava com a proposta de harmonia e paz social presentes na doutrina social católica (Porphirio, 2021).

## UMA INTERPRETAÇÃO

A forma como a Igreja Católica interpretava o campo brasileiro alinhava-se com os princípios da ideologia da modernização. Assim como o governo JK, a Igreja estava construindo seu próprio projeto político-teológico. Segundo Porphirio (2021, p. 54), “os teólogos do desenvolvimento proclamavam o desenvolvimento socioeconômico, por meio da tecnologia moderna, como a principal forma de alcançar a ‘salvação’, entendida como a humanização do capitalismo e a melhora do bem-estar”. Ademais, consideravam que os problemas gerados pelo capitalismo eram, basicamente, de ordem “moral”.

A constatação da pobreza e das condições de miserabilidade social em que se encontrava submetida a população rural, bem como a opressão e a falta de acesso à terra; em síntese, a questão social foi considerada terreno fértil para a militância comunista, ou nos termos da Carta de Campanha: “os agitadores”. Portanto, tais iniciativas pastorais visavam combater o avanço dos órgãos de classe, sob o manto do discurso anticomunista, e disputar as “consciências camponesas”, aproximando-se das classes subalternas e aumentando o poder de influência da Igreja local entre as mesmas, o que exigia desta instituição ações eficazes, urgentes e coletivas.

O desenvolvimento industrial e o processo de urbanização, atrelado a crescente pressão demográfica, sobretudo no Nordeste, evidenciavam a insatisfação e gradual ascensão das classes populares, constituídas por trabalhadores rurais, meeiros, pequenos sítiantes e arrendatários, cuja a expressão política mais evidente foram as Ligas Camponesas, que haviam surgido em meados dos anos 1950. Com grande projeção no estado vizinho de Pernambuco, foram responsáveis pela mobilização dos trabalhadores rurais, e realizaram as primeiras iniciativas no intuito de sindicalizar os trabalhadores do campo, naquela região.

Por outro lado, não se pode reduzir a ação social da Igreja unicamente à motivação de antepor barreiras a um pretensão avanço do comunismo no Brasil. A Igreja vinha tomando ciência da gravidade do problema social, principalmente, no Nordeste, conforme foi demonstrado ao longo do trabalho.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 102.

## REFERÊNCIAS

- ALVEZ, Eliseu; SOUZA, Geraldo da Silva; MARRA, Renner. **Êxodo e sua contribuição à urbanização de 1950 a 2010**. Revista de política agrícola, v. 20, n. 2, abr./maio/jun. p. 80-88, 2011. Disponível em: <https://seer.sede.embrapa.br/index.php/RPA/article/view/61/50>. Acesso em: 21 dez. 2022.
- AMMANN, Safira Bezerra. **Ideologia do desenvolvimento de comunidade no Brasil**. 12 ed. São Paulo: Cortez, 2013.
- ARRUDA MELLO, Paulo Décio de. **Alagoas: sindicatos rurais e dominação**. 1990. 203 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Agrícola) – Programa de Pós-Graduados em Desenvolvimento Agrícola, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Itaguaí, 1990.
- BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964): anotações para uma história da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação**. Rio de Janeiro: Vozes; Educam, 2000.
- BARROS, Francisco Reinaldo Amorim. **ABC das Alagoas: dicionário biobibliográfico, histórico e geográfico das Alagoas**. Brasília: Ed. Senado Federal, 2005, v. 2.
- BARROS, José D'Assunção. **Fontes Dialógicas – sobre processos criminais, relatos de viagem e outros tipos de fontes polifônicas**. In: BARROS, José D'Assunção. **Fontes Históricas: uma introdução aos seus usos historiográficos**. Petrópolis: Vozes, 2019. p. 278-330.
- BUCKLEY, Eve E. **Modernizando a região: economistas como especialistas em desenvolvimento, 1948-1964**. In: BUCKLEY, Eve E. **Tecnocratas e a política de seca e desenvolvimento no Brasil do século XX**. Campinas: Unicamp, 2021. p. 195-230.
- CARVALHO, Nilmar de Sousa. **Conosco, sem nós ou contra nós: a Igreja Católica e a sua proposta de reforma agrária como estratégia de reposicionamento dentro da sociedade na segunda metade do século XX**. 2020. 175 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2020.
- CAMARGO, Aspásia. **A questão agrária: crise de poder e reformas de base (1930-1964)**. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano**. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. 10 v. p.147-272.
- DOMBROWSKI, Osmir. **A opção pelo Estado: um estudo sobre o envolvimento da Igreja Católica com o problema da reforma agrária no Brasil**. Caderno do CEAS: Revista Crítica de Humanidades, n. 223, p. 41-54, 2006. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/166/146>. Acesso em: 12 jan. 2023.
- HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **Formas de dominação e espaço social: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas**. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MTC/CNPq, 1989.
- MARTINS, José de Souza. **Reforma Agrária: o impossível diálogo**. São Paulo: EDUSP, 2004.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Os anos JK: industrialização e modelo oligárquico de desenvolvimento rural**. In: FERREIRA, J.; DELGADO, L. de A. N. (Orgs.). **O Brasil Republicano**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003, v. 3, p. 155-194.

MEDEIROS, Fernando Antônio Mesquita de. **O homo inimicus: Igreja Católica, ação social e imaginário anticomunista em Alagoas**. Maceió: EDUFAL, 2007.

MENDONÇA, Sonia Regina de. **Estado e Economia no Brasil: opções de desenvolvimento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **O golpe de 1964 e o “perigo vermelho”**. In: MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Passados presentes: o golpe de 1964 e a ditadura militar**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021, p. 19-48.

OLIVEIRA, Francisco M. C. de. **Elegia para uma Re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflito de classes**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PORPHIRIO, Max Fellipe Cezario. **Entre a Teologia do Desenvolvimento e o Reformismo Cristão: o Movimento de Educação de Base como agente da modernização do campo brasileiro (1961-1966)**. 2021. 318 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2021.

SANTOS, Amanda Pereira dos. **A fundação do Instituto Nacional de Imigração e Colonização no segundo governo de Getúlio Vargas (1951-1954)**. Cordis. Revista Eletrônica de História Social da Cidade, São Paulo, n. 18, p. 120-145, jan./jun. 2017. ISSN 2176-4174. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/view/39711>. Acesso em: 20 jan. 2023.

SILVA, Amiston Lopes da. **O uso do território na cidade de União dos Palmares – AL: o circuito inferior nas suas áreas central e periférica**. 2018. 170 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Instituto de Geografia, Desenvolvimento e Meio Ambiente, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

TENÓRIO, Douglas Apratto. **A tragédia do populismo: o impeachment de Muniz Falcão**. Maceió: Edufal, 1995.

VANDERLEI, Damir Costa. **A ditadura da catraca e a crise da cidade: a imobilidade urbana como fator de segregação no município de Maceió**. 171 f. Monografia (Graduação em Geografia) – Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2014.



# A Exortação Política vem da Sacristia: as Cartilhas de Orientação Política da CNBB Paranaense no Século XXI

Ricardo Enguel Gonçalves

*Doutorando em História, Poder e Cultura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). O projeto encontra-se sob orientação da professora doutora Marta Rosa Borin (linha – Cultura, Migrações e Trabalho). É licenciado e mestre em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG)*

## INTRODUÇÃO

Em 1996, a Igreja Católica Apostólica Romana executou a 33ª edição da Campanha da Fraternidade em âmbito nacional<sup>1</sup>. Em funcionamento desde 1964, a iniciativa anual organizada pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), escolheu como tema para aquele ano “A Fraternidade e a Política”, amparada pelo lema “Justiça e Paz se abraçarão”. Sob pontificado de João Paulo II, a Igreja enviou mensagem para os católicos brasileiros, dando início ao período quaresmal – a ‘quarta-feira de cinzas’ marca o começo da quaresma e da Campanha da Fraternidade, esta, por sua vez, perdura por todo o ano litúrgico, encerrando-se apenas com a solenidade de Cristo Rei (último fim de semana de novembro do calendário civil). Na perspectiva do chefe da Igreja à época, João Paulo II, a campanha deveria surtir efeito na construção de uma sociedade justa e solidária, em que a cidadania fosse exercida em sua plenitude. A instituição religiosa, participante e corresponsável pelo desenvolvimento do país, instruiria o laicato, formando politicamente os cristãos para que tais princípios fossem assegurados. Segundo o bispo de Roma:

[...] Que esta Campanha sirva como forte apelo a uma mudança pessoal e profunda de todos os cidadãos, a fim de que cada qual, vencendo o isolamento e o individualismo, saiba ser solidário com os demais: assume o compromisso de empenhar-se, em espírito de autêntico serviço à Comunidade, na construção de uma sociedade justa e fraterna segundo seus dons e suas responsabilidades (João Paulo II, 1996, p.1).

Em tom de convocação, praxe das mensagens político-religiosas que marcam a deflagração de campanhas e movimentos, o papa prosseguiu sua manifestação discutindo a “crise de confiança” nas instituições nacionais provenientes da comunidade brasileira. Em sua interpretação, o Brasil precisava consolidar o entendimento entre o povo e as instituições a fim de construir um país solidificado no bem-estar defendido pela Doutrina Social da Igreja (João Paulo II, 1996).

*1 O projeto surgiu em 1961 pela iniciativa de padres atuantes na Cáritas brasileira. No ano seguinte, foi testado na arquidiocese de Natal. O sucesso do projeto que visava arrecadar fundos para as atividades assistenciais da Igreja foi assumido nacionalmente pela CNBB em 1964 (Experiência, 2019).*



A partir do comunicado do religioso, a dúvida que paira gira em torno de qual crise se referia, uma vez que dez anos antes, o país saía de uma ditadura (1964-1985), havia quatro anos do *impeachment* de Collor (1992) e uma onda de planos econômicos fracassados inundava o cotidiano nacional – até a instalação do plano real em 1994.

Seja qual fosse a crise identificada pelo papa à época, a solução encontrada por ele centrou-se no engajamento do indivíduo ao serviço da comunidade, ou seja, transferia-se a responsabilidade da edificação do mundo político e social ao cristão e seus instrumentos de representação. Não à toa, a mensagem provocava a reação, pois “é [era] preciso reagir. [...] O que deve [deveria] estar à frente, hoje, a todos os que procuram [procuravam] o verdadeiro bem-estar da Nação é [era], por conseguinte, contribuir para que se consolide [consolidasse] o entendimento entre cidadãos e Instituições” (João Paulo II, 1996, p. 1).

Um ano depois, em fevereiro de 1997, a Comissão Brasileira de Justiça e Paz (CBJP), da CNBB, propiciou o surgimento do projeto “Combatendo a corrupção eleitoral”, forjando, desse modo, a gênese da iniciativa popular em prol da aprovação da Lei 9840/99, focada no combate a compra de votos. O preceito apelidado de “Lei dos Bispos”, compõe um elemento no conjunto de estruturas encabeçado pela Igreja Católica no que tange à esfera política na atual República brasileira. A mencionada lei, por exemplo, teve um capítulo importante quase dez anos após sua promulgação, quando foi lembrada pelas Cartilhas de Orientação Política, produzidas desde 2008 pelo Regional Sul II<sup>2</sup> da CNBB.

Considerando-se o exposto, este texto cotejará as Cartilhas de Orientação Política da CNBB Regional Sul II, apresentando-as como um material político-religioso capaz de fornecer uma solução para a agência do laicato disciplinado no campo político. Não se pretende esgotar nem adentrar o âmago das cartilhas, tendo em vista que a presente reflexão trata-se de parte inicial do projeto doutoral em desenvolvimento pelo autor. Procuramos, portanto, exibi-las ao público acadêmico e, ao mesmo tempo, discutir alguns pontos do material, sobretudo os principais assuntos abordados pela CNBB durante os episódios marcantes da história recente. Quanto ao procedimento teórico-metodológico, procuraremos filiar este escrito à historiografia francesa, em especial a história política renovada, na qual Aline Coutrot esteve inserida. Focado nas *relações de interdependências* e *mediações* entre religião e política, procuraremos tecer horizontes para uma ‘história política das religiões’, na qual autores como Dominique Julia serão indispensáveis.

## Hierarquia e Laicato: uma Relação de Codependência

Agenor Brighenti, doutor em Ciências Teológicas e Religiosas, tem publicado alguns trabalhos recentes sobre o perfil do catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II. Dentre eles, “*O novo rosto do clero: perfil dos padres novos no Brasil*”, pela editora Vozes em 2021; “*O novo rosto do catolicismo brasileiro: clero, leigos, religiosas e perfil dos padres novos*”, da mesma editora, em 2023; e o artigo “Perfil dos padres novos no Brasil. Intepelações dos resultados de uma pesquisa de campo”, publicado em 2022, traçaram um panorama a respeito da religiosidade católica hodierna no país. Interessante perceber que o pesquisador não reduziu a abordagem à hierarquia eclesial, mas procurou abarcar o laicato como grupo essencial para a compreensão do estágio atual da instituição. No artigo em questão, o autor estabeleceu duas linhas de atuação e perspectiva no seio do catolicismo contemporâneo e

<sup>2</sup> *Circunscrição político-administrativa da CNBB no Paraná.*

promoveu, através de questionários, inquirições que apontavam para um ou outro modelo. Um deles, denominado “evangelização/libertação”, seria a linha de atuação no interior da Igreja voltada ao maior engajamento colaborativo entre leigos e o clero, o rompimento com a hierarquização marcante da experiência da Ação Católica italiana de Pio XI. Colocada em atividade pelo *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II, a perspectiva “evangelização/libertação” aproximava os integrantes da Igreja no que se pode chamar de ‘comunidade’, atribuindo ao laicato católico uma função de coparticipante das organizações e direções, sobretudo nas pastorais e Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Segundo Brighenti (2022, p. 128), a “autoconsciência da Igreja como Povo de Deus faz a passagem do binômio clero-leigos para o binômio comunidade-ministérios, fazendo da comunidade eclesial como um todo, o sujeito da pastoral”.

Contudo, essa característica que moldou a silhueta da Igreja pós-Concílio, em especial na América Latina com as disputas e tensões entre conservadores e progressistas no interior do Conselho Episcopal Latino Americano (CELAM), tem arrefecido nas últimas décadas. Os dois últimos pontificados que precederam Francisco, de certa forma, contribuíram para a ressignificação de práticas e discursos no catolicismo, promovendo retraimentos na ação pastoral da Igreja em detrimento de posturas dogmáticas e doutrinárias. A esse estilo, Brighenti (2022) intitulou “institucional/carismática”, uma tendência que combina perspectivas tridentinas com a atualização carismática de cunho pentecostal. A figura do sacerdote, do bispo, do agente autorizado do sagrado, isto é, da clericalização, voltou à tona nesse segmento. A sacramentalização e a postura instrucional da autoridade religiosa passou a comandar as comunidades que estão subordinadas ao poder decisório do clero. O caráter antimoderno vivido pela Igreja em fins do século XIX, quando denunciava os ‘erros da modernidade’, quais sejam: o liberalismo, o socialismo, o comunismo, o positivismo, gerando, inclusive, o estabelecimento de um “juramento antimodernista” por parte de Pio X, foi recuperado por essa tendência. Praxe da época pré-Vaticano II, as pastorais coletivas foram recuperadas pela tendência “institucional/carismática”, haja vista que interpretam nelas a “voz da Igreja” em meio as crises de orientação e fragmentações de identidade forjadas pelo atual estágio da modernidade. Outra particularidade desse grupo é a busca pelo imediatismo, pelo momentâneo, pelo instantâneo. Característico do período neoliberal, em que o desejo pelo consumo predomina as relações sociais, a Igreja é mais uma instituição que visa atender os consumidores, porém, nesse caso, o produto é a fé, ou melhor, a instrumentalização da fé em artefatos materiais. Nas palavras de Brighenti (2022, p. 128): “é a religião a *la carte*: Deus como objeto de desejos pessoais, solo fértil para mercadores da boa-fé, no seio do atual e próspero e rentável mercado religioso”.

Esse cenário das últimas décadas, documentado pelo intelectual, é crucial para o desenvolvimento da historiografia das religiões, sobretudo para os historiadores preocupados com os entrelaçamentos entre a religião e a política. Afinal, o esboço do perfil do laicato e do clero católico no Brasil permite o estabelecimento de argumentações mais sólidas, e ao mesmo tempo, reforça a multidisciplinaridade inerente ao campo de pesquisa, pois a Ciência da Religião, a Sociologia, a Ciência Política, a Antropologia e a História têm dialogado constantemente.

Ademais, conforme apresentado pela historiadora Nadia Guariza (2008), o movimento leigo é acompanhado pela Igreja desde suas primeiras proposições em solo

brasileiro. Da Ação Católica às pastorais sociais pós-Vaticano II, o laicato tem sido um importante aliado da hierarquia na consecução de projetos específicos da instituição, sendo, portanto, um segmento que merece a atenção da comunidade historiadora. Quiçá, uma das discussões mais profundas acerca do laicato e do clero gire em torno da situação de submissão ou autonomia daquele em relação a este, pois as diretrizes que versam sobre a atividade dos leigos são chanceladas pela cúpula religiosa e estão regulamentadas pelo Código de Direito Canônico<sup>3</sup>. Por isso Guariza (2008, p. 117) afirmou que:

A questão da participação leiga na Igreja Católica no Brasil possui uma história controversa e se concentra basicamente em fontes produzidas pela própria instituição; por isso, muitas vezes o número de fontes disponível é pequeno e é permeado pelo olhar da instituição sobre o fiel. [...] De qualquer forma, para estudar o movimento leigo deve-se ter em mente que as ações dos fiéis estavam de acordo com as diretrizes traçadas pela Igreja, entendendo que em toda norma há espaço para várias interpretações e ações dos receptores destas.

A condição volumosa de fiéis católicos, sobretudo na América Latina, levou a Igreja a tomada de decisões a respeito desse contingente, afinal, como pontuou a historiadora Aline Coutrot (2003, p. 345), os movimentos leigos constituem verdadeiras “tropas de choque da Igreja” (p. 345). Definidas como espaços de socialização, as comunidades leigas forjam identidades e se estabelecem a partir de projetos específicos – variando conforme a demanda e o posicionamento político ideológico. É nesse contato entre os crentes que a cultura religiosa produz sentido e a abstrata fé ganha representação mensurável. Aline Coutrot, epígona de René Rémond, tomou de empréstimo a categorização estipulada pelo cientista político francês Jean-Marie Donegani e assumiu que os movimentos leigos são regidos pela inspiração “cristocêntrica”, isto é, são provocados ao engajamento, portanto, convocados à ação. Desse modo, o contemplativo e a inércia seriam ‘pecados’ que os católicos não poderiam cometer na seara social e política. Para a autora, “a atitude fundamental diante do divino não é marcada pela deferência, a devoção, o respeito, mas pelo entusiasmo, o fervor e a identificação que se torna possível pela aparência humana da divindade” (Coutrot, 2003, p. 339). Devemos levar em conta que essa interpretação feita pela pesquisadora tinha como pano de fundo a França do século XX e que, em sua análise, esse comportamento era típico de movimentos à esquerda. Logo, a leitura do engajamento católico para a *gauche* no momento da produção textual precisa ser considerada. Contudo, não seria equivocado concordarmos com a mencionada assertiva se fizéssemos a seguinte ponderação: a atitude engajada que surge dessa inspiração “cristocêntrica” pode levar a diversas soluções, sejam elas progressistas ou regressistas.

O contato entre os indivíduos no interior dos movimentos é o propulsor de “sistemas de valores”. Quando esses sistemas são instrumentalizados pela hierarquia, o dispositivo de representação das culturas religiosas (plurais) é mobilizado, demarcando atos e posições dos fiéis. Daí decorrem os posicionamentos políticos, as noções de ‘verdade’ e as tensões entre o e temporal e o espiritual, o científico e o religioso, o profano e o sagrado. A unicidade no seio do catolicismo, embora seja idealizada e projetada como modelo universal por segmentos e líderes clericais, não encontra vias de realização, pois as estipulações de projetos de sociedade entre os leigos culminam em catolicidades diversas que, por sua vez, sustentam “subculturas cristãs” (Coutrot, 2003).

<sup>3</sup> Título V, capítulos do I ao IV do Código de Direito Canônico. Os capítulos versam sobre as associações privadas de fiéis, associações públicas de fiéis e associações de leigos.

Um laicato engajado e atuante é fundamental para a hierarquia. Desse modo, estudar a Igreja Católica é, em linhas gerais, estudar as relações entre clero e laicato, uma vez que, embora portadores de papéis distintos, há uma relação de codependência entre ambos. A esse respeito, Névio de Campos descreveu a instalação do movimento leigo paranaense e nacional em meados de 1920 como resposta dos fiéis à convocação de Roma. Ou seja:

No Paraná, o projeto de romanização do catolicismo foi iniciado de maneira decisiva a partir de 1892, com a criação da diocese de Curitiba. Até então, o Paraná estava vinculado à diocese de São Paulo. Os primeiros vinte anos do século XX consistiram na estruturação do clero católico de acordo com a doutrina oficial que preconizava a sua disciplinarização. A partir da década de 1920 iniciou em nível nacional, bem como no Paraná, o processo de constituição do laicato católico. O que se constituiu nesse estado foi resultado de uma estratégia pensada pela hierarquia de Roma (Campos, 2010, p. 261).

Essa população crente e “numericamente muito importante, mas extremamente heterogênea pela idade, pelas características socioeconômicas e geográficas e pelas experiências humanas” (Coutrot, 2003, p. 335), compõe um *front* expressivo para a Igreja no travamento de disputas em prol de interesses específicos. Mesmo com as atualizações do Concílio Vaticano II, a historiografia das religiões não desconsidera as pastorais sociais e as próprias Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como subordinadas à autoridade clerical (Guariza, 2008). O caráter “desigual” da instituição católica, defendido pelo papa Pio X<sup>4</sup>, foi apresentado por Agenor Brighenti como uma condição pós-século III. Na leitura do autor, a classificação leigo/clero se consolidou no século IV, momento em que a instituição passou a configurar um aparato do Estado Romano, deixando de ser perseguida. Doravante, o enobrecimento da hierarquia e a clericalização da liturgia passaram a ser a tônica do catolicismo dividido entre ‘mestres’ e ‘súditos’, sendo regulamentados pelo Decreto de Graciano durante o século XII. O autor deduz da leitura do Decreto que:

A Igreja está organizada em dois gêneros de cristãos: um, constituído pelos clérigos, está ligado ao serviço e à oração, assim como se abstém de toda as agitações mundanas; o outro, gênero dos cristãos ao qual pertencem os leigos, está permitido ter bens temporais, casar-se, cultivar a terra, depositar oferendas nos altares e pagar o dízimo. Poderão salvar-se, à condição de evitarem vícios e se comportarem bem (Brighenti, 2019, p. 2).

Endossado pelos papas Leão XIII e Pio X, o caráter estratificado da Igreja apresentou tentativas de modificação com o Concílio de 1962. Porém, mesmo que se interprete a colaboração do leigo nas celebrações, o papel ativo nas atividades missionárias e na proposição de causas, a atividade do laicato continua sob supervisão do sacerdote e do Ordinário competente (bispo, arcebispo).

## O Laicato na Política: Atuando sob a ‘Bênção’ da Hierarquia Eclesial

O historiador Dominique Julia é um dos integrantes do grupo intelectual que alocou as religiões sob holofotes da historiografia a partir da tendência francesa. A sua interpretação em relação aos estudos das instituições religiosas girava em torno do estabelecimento de paradigmas investigativos semelhantes aos de qualquer outro objeto a fim de inquirir as

<sup>4</sup> Na Encíclica *Vehementer-nos* (1906), Pio X reforça a estratificação da Igreja em kléros (clero) e laós (leigos). Diz o papa: “[...] Pois a Escritura fala, e confirma o ensino transmitido pelos Padres, que a Igreja mística é o corpo de Cristo administrado pela autoridade de pastores e mestres (Efésios 4:11 segs.), isto é, uma sociedade de homens na qual alguns presidem outros com pleno e perfeito poder para governar, ensinar e julgar [...]” (p. 1).



religiões, isto é, a história das religiões deveria ser feita ‘dessacralizada’. Desse modo, não seria a ‘veracidade’ dos enunciados religiosos (existência ou não de Deus, salvação das almas, vida eterna, expiação dos pecados etc.) o ponto nevrálgico das abordagens, mas sim como os sentidos e significados gerados pelos estatutos religiosos forjariam culturas e subculturas, possibilitando ao historiador interpelar tais manifestações no cotidiano, na política, no meio social. Segundo o autor:

Lo que interesa al operador no es el estatuto de verdad de los enunciados religiosos que estudia, sino la relación que mantienen estos enunciados con el tipo de sociedad o de cultura que dan cuenta de los mismos. [...] Trátese del clero, de las prácticas de piedad o de las teologías, interrogamos a los fenómenos religiosos em función de lo que son susceptibles de enseñarnos acerca de cierto estatuto social [...] (Julia, 1985, p. 147).

Portanto, o contato da religião com a política gera atritos. Sendo distintos em seus respectivos escopos, a religião e a política estabelecem “relações de interdependência” e “mediações”, conceituação de Aline Coutrot (2003, p. 334). Ou seja, mesmo respeitando o estatuto secular e distanciando-se da condução governamental – ainda que, por vezes, teocracias e/ou projetos políticos solidificados em bases profundamente religiosas surjam –, as instituições religiosas atuam e disputam propostas de sociedade. Segundo a autora, isso se deve ao caráter pujante das igrejas, plenamente mobilizadas e operacionais. Desse modo:

O fundamento de todas essas mediações reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política. Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem (Coutrot, 2003, p. 334).

Um exemplo claro de “mediações” e “relações de interdependência” entre a Igreja Católica e a política pode ser percebido na iniciativa encabeçada pelo episcopado paranaense: a confecção e a distribuição de Cartilhas de Orientação Política em todo ano eleitoral para a comunidade. Em circulação desde 2008<sup>5</sup>, possui uma proposta pedagógica e motivadora a fim de ativar a “tropa de choque” da Igreja ao engajamento na construção da política eleitoral. Em 2022, a CNBB elaborou uma reportagem especial a respeito das cartilhas, traçando a trajetória dos materiais ao longo dos anos. Dois interlocutores da proposta, padre Carlos Alberto Chiquim, à época secretário-executivo do Regional Sul II, e Dom Anuar Battisti, arcebispo de Maringá entre 2004 e 2019, hoje emérito, defenderam a criação das cartilhas como fruto de assembleia realizada em 2007. Segundo a notícia, o mencionado arcebispo afirmou que:

[...] Nessa assembleia os bispos trouxeram em pauta o apelo do povo, que em suas dioceses, pediam uma orientação da Igreja quanto às eleições. Então, acharam por bem, produzir um subsídio regional, no qual fosse oferecida a orientação comum dos bispos para a Igreja do Paraná (Eleições 2022, p.2).

Um ano antes da dita assembleia (2007), a CNBB havia lançado o documento 82 “Eleições 2006 – orientações da CNBB”, assinado pela secretário-geral Dom Odilo Pedro Scherer<sup>6</sup>. A leitura de contexto descrita na publicação “82” da Conferência, apontava para a superação da miséria, da fome, do analfabetismo, do trabalho infantil, identificados como

<sup>5</sup> Entre 2008 e 2016, essas cartilhas circularam em solo paranaense. A partir de 2018, a CNBB adotou nacionalmente o material produzido pelo episcopado paranaense. Ou seja, até os dias atuais, a elaboração leva a assinatura do bispo presidente da Regional Sul II, bem como do secretário-executivo da mesma.

<sup>6</sup> A CNBB encontrava-se presidida, naquele momento, por Dom Geraldo Majella Agnelo (2003-2007).



produtos da “crise ética e política” que assolava o Brasil. Havia esperança para vencer tais obstáculos, mas para tal, o aumento da consciência política da sociedade civil deveria ser testado por meio do processo eleitoral, ou seja, eleger candidatos comprometidos com as causas do ‘bem comum’ e da ‘justiça social’. Interessante perceber a crítica proposta pela Igreja, através desse documento 82, ao período de consagração do neoliberalismo no Brasil, sobretudo as consequências geradas pelas privatizações e a desregulamentação do mercado de trabalho, causando informalidade, desigualdade e precarização dos ofícios. O pagamento da dívida pública também foi criticado pela Igreja como sujeição do país ao capital em detrimento de reversão do montante em investimentos sociais<sup>7</sup>. A concentração do poder midiático em grupos monopolizadores da opinião pública foi outro ponto debatido pela instituição religiosa que, sem ressalvas, exigia a democratização dos veículos comunicativos. Em voga durante os anos 90, a Área de Livre Comércio das Américas (ALCA) foi rejeitada pelos bispos signatários do documento 82, pois para esse grupo, o romper com a dependência e com a submissão aos Estados Unidos da América deveria ecoar entre os políticos da América Latina. De toda forma, todas as críticas tecidas pela Igreja seriam resolvidas, apenas, pela seara eleitoral. Ou seja, havia uma crença no processo democrático liberal e ocidental. Contudo, nem por isso, o sistema eleitoral brasileiro passou incólume ao olhar moralizador, sendo descrito como “falho” e favorecedor do “clientelismo e corrupção” (Documentos da CNBB - 82, 2006, p.18).

A mesma publicação, almejando ser a propulsora de criações regionalizadas de cartilhas, invocou o método desde há muito consagrado no catolicismo: o ver-julgar-agir. Sem fazer alusão ao criador da proposta, o documento 82 acrescentou outro estágio ao procedimento elaborado pelo padre belga Joseph Cardijn, idealizador da Juventude Operária Católica, o estágio “rever”. Desse modo:

A metodologia ver-julgar-agir-rever, consagrada pela Igreja Católica no Brasil, será o instrumento norteador das ações neste momento eleitoral. Sugerimos que algumas ações simples e eficazes sejam desenvolvidas pelos grupos católicos, interessados em trabalhar pela conquista do voto cidadão (Documentos da CNBB – 82, 2006, p. 43).

Tomando como base o documento discutido, o episcopado paranaense incorporou em sua agenda a produção e a distribuição de Cartilhas de Orientação Política em consonância com o calendário eleitoral brasileiro, ou seja, a cada dois anos, uma nova edição passou a ser distribuída entre os católicos. O Regional Sul II, responsável pela elaboração do material, encaminhava para as dioceses e arquidioceses do estado sulista exemplares, e cada paróquia, de acordo com sua preferência, estimulava a leitura e a discussão do conteúdo em grupos de oração, círculos familiares, reuniões sindicais, associação de moradores etc. O escopo girava em torno do alcance cada vez maior das proposições da Igreja a respeito da política, pois segundo a instituição religiosa, havia uma necessária transformação do mundo sociopolítico e para isso as cartilhas levariam “eleitores e candidatos a refletir, questionar e se posicionar – à luz de princípios éticos e cristãos – diante dos inúmeros desafios da realidade brasileira” (Documentos da CNBB – 82, 2006, p. 43).

<sup>7</sup> Segundo o documento, o Brasil havia pago 430 bilhões de reais em dívida pública. Enquanto isso, investia 178 bilhões de reais em saúde, educação, segurança, reforma agrária, ciência e tecnologia e transporte. Ademais, exigia uma auditoria das contas do governo, em consequência do exposto (Documentos da CNBB - 82, 2006, p.16-17).

O impacto da mobilização do laicato católico a partir das instruções da hierarquia torna o assunto tratado pelas cartilhas fundamentais para a investigação dos entrecruzamentos envolvendo o campo religioso e o campo político. Baseadas na Doutrina Social da Igreja (DSI) – iniciada com a encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII, em 1891 (Andrietta, 2018) –, as publicações versavam, desde 2008, sobre a ética cristã na política, o papel dos poderes constituídos no Brasil, o dever do voto, os “pecados do mau” eleitor e do “mau político”, dicas para decodificar o perfil do “melhor” candidato aos olhos da Igreja e as preocupações em voga à época de cada edição. Ou seja, as manifestações papais, os resultados de textos produzidos nas assembleias da CNBB, posicionamentos da Igreja em relação à crise do sistema de representação política do Brasil, as campanhas de desinformação (*fake news*), crise ambiental, violência política, escândalos de corrupção, dentre outros formavam o conjunto de pautas apresentado quando da divulgação. A solução, por sua vez, partia do maior engajamento cristão à luz da ética religiosa.

Se tomarmos por base, assim como a historiadora Eliane da Silva, o caráter cultural inerente às religiões, podemos considerar que a compreensão da hierarquia e, por sua vez, do laicato em relação ao mundo social é permeada por sentidos e sentimentos de representação da realidade, ou melhor, de direcionamento acerca da realidade. Segundo a pensadora, um “dispositivo de representação cultural” tal qual a religião é capaz de forjar identidades e imprimir noções de conduta e postura em determinados contextos. Logo:

Religiões são representações culturais que aspiram à universalidade e são determinadas por aqueles que as elaboram e não são neutras, pois impõem, justificam, legitimam projetos, regras, condutas etc. [...] Religiões e crenças religiosas só podem ser definidas em determinados contextos espaciais e temporais. Desvendar a cultura é revelar as estratégias e dinâmicas de identidade que constituem cada grupo social (Silva, 2011, p. 227).

As ditas representações determinadas pelos que forjam a religião, conforme asseverou Eliane Silva (2011), podem ser encontradas nas cartilhas produzidas pelo episcopado paranaense. Até o momento, quatro bispos estiveram à frente da supervisão do material, visto que ocupavam a presidência da Regional Sul II: Dom Moacyr Vitti (2007-2011), Dom João Bosco Barbosa de Sousa (2011-2014), Dom Mauro Aparecido dos Santos (2014-2019) e Dom Geremias Steinmetz (2019-2023, 2023-2027 reeleito), bem como três secretários-executivos. Além dos bispos e secretários-executivos, ao longo das edições, novas personagens discutiram o conteúdo pedagógico e teórico-metodológico, estruturando uma rede de sociabilidade cuja produção de sentidos e significados entrelaçava natural e sobrenatural, profano e sagrado, secular e religioso. Os historiadores André Prado e Alfredo da Silva Júnior (2014), lançaram três postulados capazes de orientarem a compreensão objetiva e dessacralizada acerca das representações religiosas: a) a criticidade dos documentos e discursos religiosos, assim como feito com qualquer outra fonte; b) mobilização de conceitos explicáveis e reconhecimento das limitações e secções na e da temática religiosa estudada e c) intertextualidades e *locus* de fabrico e circulação da mensagem político-religiosa. Localizar o episcopado e as personagens do laicato responsáveis pela consecução do material é um caminho possível a fim de contribuir com o esboço do perfil atual do catolicismo brasileiro. O sociólogo Carlos Eduardo Seel tem feito observações tanto da carreira eclesiástica e profissional do episcopado catarinense quanto do clero diocesano do mesmo estado, apresentando ferramentas que interpretam as sociabilidades desses sujeitos como promotoras de posicionamentos e comportamentos ideológicos. A respeito do processo de escolha de bispos para dioceses de Santa Catarina, especulou o sociólogo:

[...] pode ser decisivo na promoção de um presbítero ao episcopado sua trajetória acadêmica em nível de pós-graduação. Além de muni-los com qualidades intelectuais supostamente aptas à direção de uma diocese, se essa formação realizar-se em Roma isso pode ser interpretado como indicador de sua adesão às orientações oficiais da Igreja (índice da ortodoxia) (Sell, 2024, p. 285).

Quais trabalhos, quais comissões e quais funções exerceu? Pertence (pertenceu) a qual clero (regular ou secular)? Foi professor ou reitor em seminário? Como se comportou diante de episódios específicos da história recente? Esses são alguns questionamentos que o procedimento prosopográfico pode responder, considerando-se a necessidade de alocar as cartilhas<sup>8</sup> e seus proponentes em seus respectivos contextos de elaboração.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As dimensões culturais, políticas, sociais e religiosas estão constantemente em contato. Uma das preocupações que pulula no que poderíamos chamar de ‘história política das religiões’ gira em torno da percepção da tênue linha que define limites ou restrições às intromissões da religião no âmbito político. O filósofo Giuseppe Tosi classificou que a atuação pública das religiões precisaria ser, impreterivelmente, subordinada à constituição. A sua vertente jurídica – é pós-doutor em Teoria e História do Direito –, o leva a crer numa fiscalização dos ditames religiosos por parte do Estado, sobretudo na restrição aos fundamentalismos, por excelência antidemocráticos. Por outro lado, propostas de cunho democrático e que preservassem e estimulassem os direitos humanos também poderiam emergir dos engajamentos religiosos, pois como defendeu Aline Coutrot (2003) as experiências religiosas forjariam “subculturas cristãs” (plurais em suas pretensões). Sejam progressistas ou regressistas, aspirações religiosas em relação ao político ocorrem devido ao caráter ‘em disputa’ das comunidades crentes. Nas palavras de Tosi (2018, p. 417)

A religião é um poderoso instrumento de poder, (e continuará sendo) assim como de crítica ao poder, e as duas posturas podem conviver no mesmo espaço religioso: a distinção entre uma religião *ex parte principis* [por parte do príncipe] e *ex parte populi* [por parte do povo], é relativa.

Em síntese, tanto a religião quanto a política são construções humanas e se realizam na história. Desse modo, há um imenso leque a ser perscrutado na tentativa de entender as múltiplas formas de manifestação do sagrado no profano em recortes temporo-espaciais específicos. O caso latino-americano, mais especificamente o brasileiro, chama a atenção da comunidade acadêmica devido ao modo como a (as) religião (religiões) foi (foram) um instrumento caro aos grupos políticos, principalmente em períodos eleitorais.

As Cartilhas de Orientação Política da Igreja Católica ora mencionadas, tratam-se de mais uma intromissão do sagrado na dimensão profana. Estudá-las será um tributo às novas pesquisas comprometidas com a percepção das nuances que tingem o catolicismo brasileiro. Uma garantia já temos:

Não se pode esperar, é evidente, que a Igreja de Roma deixe de acreditar em Deus ou destrua sua estrutura hierárquica centrada no papa, o Sumo Pontifex, aquele que comanda o processo de construir pontes de religação entre o sagrado e o profano. Porém, não se pode ignorar que, embora continuando como instituição religiosa, a Igreja Católica Romana, considerada institucionalmente não tem mais a mesma posição inflexível de tempos passados (Manoel, 2008, p. 30-31).

<sup>8</sup> Lembrando que trabalhamos com as cartilhas de 2008, 2010, 2012, 2014, 2016, 2018, 2020, 2022. Quiçá acrescentaremos a cartilha de 2024 ao conjunto de fontes.

As bases para a pesquisa foram construídas. Ao historiador, compete agora o exercício do ofício, tendo sempre a ciência de que culturas religiosas fogem à unicidade, isto é, são incompatíveis com reduções triviais.

## REFERÊNCIAS

- ANDRIETTA, José Reginaldo. **Doutrina Social da Igreja: história e conceitos fundamentais**. Cadernos de Fé e Cultura, [S. l.], vol. 2, n° 2, p. 107–116, 2018. Disponível em: <https://periodicos.puccampinas.edu.br/cadernos/article/view/4265>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- BRIGHENTI, Agenor. **O surgimento de cristãos de segunda categoria (o laicato na Igreja e no mundo)**. CEBs do Brasil, 2019.
- BRIGHENTI, Agenor. **Perfil dos padres novos no Brasil. Interpeleções dos resultados de uma pesquisa de campo**. Seminarios, vol. 67, n° 230, 2022. Disponível em: <https://seminariosdigital.es/index.php/RevistaSeminarios/article/view/1045>. Acesso em 15 ago. 2024.
- CAMPOS, Névio de. **Ação Católica: o papel da imprensa no processo de organização do projeto formativo da Igreja Católica no Paraná (1926-1939)**. Educar, Curitiba, n° 37, p. 259-277, mai./ago. 2010. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/er/n37/n37a15.pdf>. Acesso em 15 ago. 2024.
- CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO. **Conferência Episcopal portuguesa – 4ª edição**. Promulgado por papa João Paulo II, 1983.
- COUTROT, Aline. **Religião e política**. In: RÉMOND, René. Por uma história política. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 472 p.
- DOCUMENTOS DA CNBB – 82: **Eleições 2006 – Orientações da CNBB**. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Editora Paulinas, 2006.
- ELEIÇÕES 2022: **Cartilha de Orientação Política, elaborada pelo Regional Sul 2 da CNBB, é inspirada na encíclica Fratelli Tutti**. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/eleicoes-2022-cartilha-de-orientacao-politica-2022-regional-sul-2-da-cnbb/>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- EXPERIÊNCIA piloto que deu origem à Campanha da Fraternidade teve início em 1961. **Conferência Nacional dos Bispos do Brasil**. 4 mar. 2019, Brasília. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/experiencia-piloto-que-deu-origem-a-campanha-da-fraternidade-teve-inicio-em-1961-em-natal-rn/>. Acesso em 10 ago. 2024.
- GUARIZA, Nadia. **O movimento leigo na Igreja Católica no decorrer do século XX**. História Unisinos, vol. 12, n° 2, p. 116-126, mai./ago. 2008. Disponível em: [<revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5409>](http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5409). Acesso em 15 ago. 2024.
- JOÃO PAULO II. **Campanha da Fraternidade 1996**. Carta de Sua Santidade o Papa João Paulo II, 21 fev. 1996, Brasília. Disponível em: <https://campanhas.cnbb.org.br/campanha/fraternidade1996>.
- JULIA, Dominique. **La religión: Historia religiosa**. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. Hacer la historia. – Volumen II, Nuevos enfoques. Barcelona: Editora Laia, S.A., 1985.

MANOEL, Ivan Aparecido. **História, religião e religiosidade**. Revista Brasileira de História das Religiões, vol. 1, n° 1, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/26620>. Acesso em 19 ago. 2024.

PIO X. **Encíclica Vehementer-nos**. Roma, 11 fev. 1906. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/piusx/la/encyclicals/documents/hf\\_px\\_enc\\_11021906\\_vehementer-nos.html](https://www.vatican.va/content/piusx/la/encyclicals/documents/hf_px_enc_11021906_vehementer-nos.html). Acesso em 15 ago. 2024.

PRADO, André Pires do.; SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. **História das religiões, história religiosa e ciência da religião em perspectiva: trajetórias, métodos e distinções**. Religare, vol. 11, n° 1, p. 04-031, mar. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/22191>. Acesso em 17 ago. 2024.

SEEL, Carlos Eduardo. **O perfil dos bispos em Santa Catarina (1908-2023): origens sociais e trajetórias eclesiais**. Encontros Teológicos, Florianópolis, vol. 39, n° 1, p. 267-302, jan./abr. 2024. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/view/1844>. Acesso em 15 ago. 2024.

SILVA, Eliane Moura da. **Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões**. Revista de Ciências Humanas, Viçosa, vol. 1, n° 2, p. 225-234, jul./dez. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3474>. Acesso em 17 ago. 2024.

TOSI, Giuseppe. **Religião e política: três possíveis relações**. Religare, vol. 15, n° 2, p. 382-421, dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/religare/article/view/44047>. Acesso em 16 ago. 2024.

# A “Celebração dos Mártires” da Diocese de Barra (2001): Memórias de Fé e Justiça no Sertão da Bahia

Taylan Santana Santos

*Professor de História da Universidade do Estado da Bahia (UNEB- DEDC XIII);  
Doutorando em História (UFRN)*

## INTRODUÇÃO

Em suas célebres Teses sobre o conceito de História (1940), o filósofo alemão Walter Benjamin, afirma que “articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo” (Benjamin, 1987, p. 224-225). Nessa perspectiva, a “Celebração dos Mártires” da Diocese de Barra na Bahia, fundada em 2001, tem sido o evocar da reminiscência histórica da ditadura militar na Bahia, enquanto desdobramento da famigerada Operação Pajussara (1971), a maior força-tarefa repressiva montada pelo regime de exceção no estado baiano. Naquele contexto, o Brasil vivenciava o terrorismo de Estado dos “anos de chumbo” da ditadura militar que perdurou até 1985. Durante esse processo, as liberdades democráticas foram cerceadas, e reprimidas pelo Estado ditatorial, bem como a sua oposição foi sistematicamente perseguida e combatida pelos militares no poder.

O cenário desse período foi marcado pelo embate político-ideológico e armado entre o Estado e a oposição revolucionária, cujo destaque em 1971 se deu pela instauração de uma complexa repressão política-militar perpetrada pelas Forças Armadas (FFAA), denominada “Operação Pajussara”, uma missão de guerra que desencadeou uma caçada implacável ao ex-capitão do Exército brasileiro, Carlos Lamarca. Por sua vez, Lamarca acompanhou o recuo estratégico do Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR-8), para o sertão da Bahia, no povoado rural de Buriti Cristalino em Brotas de Macaúbas. O objetivo dos revolucionários seria refugiar Carlos Lamarca e outros militantes clandestinos, a fim de preparar as melhores condições para uma futura guerrilha rural.

Não obstante, o plano político foi abortado pela Operação Pajussara que comandada pelo então major Nilton Cerqueira, reuniu cerca de duzentos agentes dos órgãos de repressão do Estado, incluindo a participação de Sérgio Fleury, delegado do DOPS/SP, notório carrasco da ditadura militar e chefe do esquadrão da morte (Relatório da Operação Pajussara, 1971, p. 6).





Após um intensivo processo de busca de informações sobre o paradeiro de Carlos Lamarca, a operação teve sua deflagração na madrugada do dia 28 de agosto de 1971, quando os agentes invadiram o povoado de Buriti Cristalino e permaneceram em todo o entorno da região sertaneja até o dia 17 de setembro. Nesse fatídico dia foram executados sumariamente na sombra de uma baráúna, Carlos Lamarca e Zequinha Barreto, militantes do MR-8. Em suma, o curso da Operação Pajussara resultou em um quadro típico de terrorismo de Estado, na medida que os militares perpetraram um rastro de perseguição, prisões de ex-militantes, torturas e coação da população local, além do assassinato dos militantes refugiados no sertão baiano.

Com o fim da operação militar, a censura, o medo e o silenciamento constituíram a “memória coletiva” (Halbwachs, 2004) sobre os fatos desencadeados no sertão. No intento de justificar os crimes políticos cometidos, os militares propagaram o anticomunismo e difundiram uma versão institucional de que as vítimas da operação seriam “terroristas” e “subversivos” perigosos à Segurança Nacional (Relatório da Operação Pajussara, 1971, p. 8). Assim, persistiu e perdurou uma memória hegemonicamente dominada e instituída pelo Estado até ser contraditada publicamente e coletivamente em 2001 pelo fenômeno histórico da “Celebração dos Mártires” da Diocese de Barra na Bahia. Trata-se de um evento litúrgico e de natureza política, fundado pelo bispo católico Dom Luís Cappio, com o apoio e anuência de Olderico Campos Barreto - único militante sobrevivente da Operação Pajussara. Essa cerimônia tem reabilitado a memória coletiva sobre a operação, ressignificando as suas vítimas enquanto “mártires”, ou seja, aqueles que morreram por uma determinada causa política e/ou religiosa - portanto, “a causa faz o mártir”, parafraseando “Santo Agostinho” (CAA, 2001, p. 5).

Por seu turno, a celebração política-religiosa tem sido realizada anualmente na data histórica de 17 de setembro, quando ocorreu a morte de Lamarca e Zequinha Barreto, e tem se constituído enquanto um “lugar de memórias” (Nora, 1993). Assim, a cerimônia católica tem produzido e celebrado um conjunto de memórias contra-hegemônicas sobre o passado da Operação Pajussara na Bahia, bem como o contexto da ditadura militar no Brasil. Essas memórias perpassam pela interface do político e o religioso, entre a fé e o poder, que caracteriza o movimento histórico do “cristianismo da libertação” (Lowy, 2016), no qual a celebração é parte dessa herança histórica, cujos pressupostos teológicos estão fundamentados no domínio da “Teologia da Libertação” (Gutiérrez, 2000).

Destarte, a “Celebração dos Mártires”, organizada pela Diocese de Barra na Bahia, nos apresenta uma outra perspectiva de memória sobre a famigerada Operação Pajussara (1971), fincada nas memórias das vítimas e seus familiares, das testemunhas remanescentes do período e de ativistas pela “memória, verdade e justiça” no Brasil pós-ditadura. Nesse sentido, tal fenômeno desvela múltiplos sentidos e significados sobre o período da repressão, relampejando a história da ditadura militar através da celebração dos seus “mártires”, enquanto reminiscência histórica da Operação Pajussara na Bahia.

## O PRELÚDIO DA CELEBRAÇÃO

Erigida em 2001 pela Diocese de Barra<sup>1</sup> na Bahia, a “Celebração dos Mártires” inaugurou uma versão oposta ao Estado ditatorial acerca da história da Operação Pajussara, tomando como mote as memórias das vítimas da ditadura. Por seu turno, antes mesmo da fundação da cerimônia religiosa, um importante processo histórico foi fundamental para consolidar as bases de construção dessa cerimônia - trata-se da atuação incisiva de Olderico Campos Barreto<sup>2</sup>, único militante sobrevivente do cerco da Operação Pajussara, que mesmo após ter sido torturado e preso pela ditadura, desafiou os militares e inverteu a sua posição no banco dos réus da ditadura: de um “criminoso” capturado pelo Estado, tornou-se o principal porta-voz das denúncias sobre os crimes cometidos pela operação.

Dessa forma, as pioneiras iniciativas de resgate desse passado ocorreram de forma “profunda e amiúde silenciosa” (Braudel, 1969, p. 23) e de maneira ainda subterrânea nos “porões da ditadura”, tendo Olderico Barreto como principal catalisador e difusor das memórias contra-hegemônicas sobre a Operação Pajussara. Ademais, Olderico Campos Barreto é um representante icônico daqueles que resistiram e sobreviveram diante das agruras do terrorismo de Estado da ditadura militar no Brasil. Em um período de confrontos entre a “utopia e a barbárie” (Tendler, 2009), o então jovem agricultor do sertão baiano optou por tornar-se um dos militantes da geração sonhadora que nada temeu e tudo lutou. Assim, decidiu acompanhar a trajetória de seu irmão mais velho, Zequinha Barreto, e juntos construíram a história do Movimento Revolucionário Oito de Outubro na Bahia (Oliveira, 2010).

Quanto a Olderico Barreto, o resgate de suas memórias sobre o passado de terror constituiu-se como uma tarefa tanto política como subjetiva, na medida que tendo sido preso e vilmente torturado, tornou-se o único militante sobrevivente da operação.<sup>3</sup> Olderico também passou por profundas perdas familiares já que seus irmãos - Zequinha e Otoniel, foram assassinados pelos militares. Enquanto que Zequinha Barreto foi executado ao lado de Lamarca<sup>4</sup>, Otoniel além de ter sido fuzilado por vários agentes da operação, teve um dos seus olhos arrancados por um carcará da região após o seu cadáver ter ficado exposto por várias horas do dia 28 de agosto de 1971 (José; Miranda, 2006, p. 20). Como agravo, Olderico também assistiu o suplício do seu pai, José Araújo Barreto, o “velho Barreto”, dependurado de cabeça pra baixo em sua própria casa e sistematicamente torturado pelas mãos carrascas de Sérgio Fleury (José; Miranda, 2006, p. 25).

Insuflado por essas marcas e por uma memória que não se apaga, Olderico prosseguiu em sua militância política mesmo no cativo da prisão. Sendo assim, foi responsável por tornar-se uma “atalaia” da História, capaz de denunciar o “indizível” e o “não dito” dos horrores da ditadura em meio aos escombros da Operação Pajussara. “Remando

*1 A Diocese de Barra é uma circunscrição eclesiástica da Igreja Católica no Estado brasileiro da Bahia, criada pela bula *Majus Animarum Bonum* do Papa Pio X no dia 20 de outubro de 1913, com sede na cidade de Barra (CNBB, 2023). A área que reveste a diocese contempla a região das cidades de Brotas de Macaúbas, Ipujiara, Ibotirama e Oliveira dos Brejinhos, que sofreram a passagem da Operação Pajussara no sertão baiano em 1971.*

*2 Ex-militante do Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR-8) e sobrevivente da Operação Pajussara (1971). Atualmente é o presidente da Cooperativa Agro Mineral Sem Fronteiras (CASEF) de Brotas de Macaúbas.*

*3 Vale ressaltar que os primeiros capítulos da obra *Lamarca- o capitão da guerrilha* (2006), versam sobre as torturas sofridas por Olderico Barreto no momento de invasão e captura por parte da repressão no dia 28 de agosto de 1971. Nessa obra, são detalhadas as sevícias imputadas pelos militares durante a operação.*

*4 Ambos já moribundos pela dura perseguição sofrida ao longo de 28 de agosto até o dia 17 de setembro de 1971 (José; Miranda, 2006, p. 125).*

contra a maré” e isolado desde o esfacelamento do MR-8, Olderico conduziu um meticuloso trabalho de memórias, eminentemente político, na medida que articulava estrategicamente as lembranças sobre a operação, com as reivindicações do direito à verdade e à plena justiça dos crimes de Estado. Portanto, não se trata de meras lembranças sobre os fatos vividos e memorizados, mas, sobretudo, um trabalho de valorização das “memórias silenciadas”, subterraneamente evocadas por Olderico no seu pleito à memória, verdade e justiça no Brasil.

A princípio, essas memórias foram confidenciais ao jornalista e também preso político, Emiliano José, então companheiro de cela de Olderico Barreto na penitenciária Lemos Brito em Salvador (José; Miranda, 2006, p. 30). Aos sussurros nos porões da ditadura, as lembranças da Operação Pajussara foram sendo registradas enquanto “memórias subterrâneas” (Pollack, 1989), ou seja, memórias resistentes e divergentes de uma oficialidade hegemônica, cuja transmissão se processa subterraneamente nos espaços e nas dinâmicas de clandestinidade social (Pollack, 1989, p. 7). Dessa iniciativa de Olderico junto a Emiliano, surgiu o projeto de um livro acerca da morte de Carlos Lamarca na Bahia. Lançado em 1980, ainda em plena ditadura, o clássico *Lamarca: o capitão da guerrilha*<sup>5</sup>, tornou-se a primeira obra literária sobre a Operação Pajussara e teve especialmente as memórias traumáticas de Olderico Campos Barreto como fio condutor da narrativa jornalística.

Vale ressaltar que o lançamento dessa obra insere-se em um período no qual foram lançadas obras de ex-militantes políticos em uma “guerra da memória” contra os militares durante e após a ditadura militar (Martins Filho, 2002, p. 01-18).<sup>6</sup> Ademais, a cruzada de Olderico na batalha de memórias contra o Estado, perpassou pela concessão e divulgação de diversas entrevistas em forma de denúncia sobre a história da Operação Pajussara narrada à “contrapelo” da oficialidade institucional.<sup>7</sup>

Destarte, trazemos à tona uma reportagem especial realizada pelo *Jornal Brasil* (JB), no ano de 1991, durante os vinte anos da operação: 1971-1991. Nesta reportagem, Olderico Barreto tem uma participação destacada ao reavivar o tema da operação em meio ao tensionamento do esquecimento induzido pelo Estado. Assinada pelo jornalista Ricardo Kotcho, a matéria intitulada *Sertão baiano lembra morte de Lamarca vinte anos depois* (JB, 15/09/1991), sublinha que “com exceção de Olderico, todos querem mais é esquecer aqueles dias de setembro de 20 anos atrás” (JB, 15/09/1991). Por seu turno, além de não esquecer, Olderico Barreto visava resgatar a história da Operação Pajussara a fim de confrontá-la no tempo presente.

Para tanto:

Por Cr\$ 6 mil, Olderico comprou de Lourival Rodrigues Araújo dois hectares da terra bem ali onde seu irmão e Lamarca foram mortos, para erguer um memorial, um marco, algo que lembre o “acontecido”, a ser projetado pelo artista plástico Elifas Andreato (JB, 15/09/1991, p. 5).

<sup>5</sup> A referida obra nasceu do encontro do ex-militante do MR-8, Olderico Campos Barreto, e o jornalista e ex- preso político Emiliano José, ambos encarcerados na famigerada “Galeria F” em Salvador (José; Miranda, 2015). Participamos do lançamento da sua 17ª edição em Salvador no ano de 2015.

<sup>6</sup> Dentre as obras que marcaram esse processo, sugerimos: *O que é isso, companheiro?* (1979) de Fernando Gabeira; *Em câmera lenta* (1977) de Renato Tapajós; *Combate nas trevas* (1987) de Jacob Gorender; *A revolução faltou ao encontro* (1991) de Daniel Aarão Reis Filho, dentre outros.

<sup>7</sup> A ideia benjaminiana de uma História à contrapelo tem sido fundamental para a nossa concepção dialética da História (Benjamin, 1996; Bemvindo, 2020), afinal, se “tudo que é sólido se desmancha no ar” (Marx, 2005), todo o estado de censura e repressão imposto foi sendo minado pela resistência e coragem de Olderico Barreto no campo das memórias.

Conforme a matéria, “Olderico estava programando uma caminhada até o local e um debate sobre o acontecido em Brotas de Macaúbas para lembrar o 17 de setembro” (JB, 15/09/1991, p. 6). Essa seria a primeira manifestação pública de um conjunto de memórias dissonantes à versão oficial da Operação Pajussara instituída pelo Estado. Não obstante, a concretude desse projeto só foi possível em 2001 durante a efeméride dos trinta anos da Operação Pajussara (1971-2001). Nessa oportunidade histórica, o terreno adquirido por Olderico Barreto foi cedido à Diocese de Barra, sob o bispado do frei franciscano dom Luís Cappio. Por fim, o mesmo espaço que circundou o massacre no passado, tornou-se o chão solene da “Celebração dos Mártires” no povoado de Pintada na Bahia.

Nesse sentido, o propósito de Olderico Barreto em “erguer um memorial, um marco, algo que lembre o “acontecido” (JB, 15/09/1991), desvela o seu intento de “despertar no passado as centelhas da esperança... convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (Benjamin, 1987, p. 52).

Ademais, a proposta memorial de Olderico Barreto também visava reforçar a comunicação social das suas lembranças pessoais com a memória coletiva da região. Afinal, toda memória individual faz parte de uma memória coletiva, no qual o indivíduo forma-se no meio social, carregando, transmitindo e perdurando memórias que compõem a coletividade de uma certa comunidade (Halbwachs, 2004, p. 15).

Nesse diapasão, vale ainda referenciar o filósofo Walter Benjamin:

Uma vivência, algo pelo qual simplesmente eu passei, eu atravessei, ou algo que me aconteceu, ela não é nada se ela não puder ser transformada em alguma narrativa compartilhável e transmissível ao grupo ao qual eu pertencço. É a transmissão, é o compartilhar, que transforma a vivência em experiência (Benjamin, 1987, p. 223).

Por fim, o desejo notabilizado por Olderico Barreto em erguer um memorial sobre as mortes de Lamarca e Zequinha Barreto no povoado de Pintada, representou tanto a transformação daquela vivência em uma experiência histórica, bem como o prelúdio do evento político e religioso posteriormente desenvolvido enquanto a “Celebração dos mártires” da Diocese católica de Barra na Bahia (2001).

## A “CELEBRAÇÃO DOS MÁRTIRES” (2001)

No chão arenoso do povoado rural de Pintada, sertão da Bahia, um aglomerado de fiéis católicos percorre uma romaria no mesmo solo arenoso que em 1971 ocorreu o desenlace da famigerada Operação Pajussara, a mais complexa repressão da ditadura militar (1964-1985) no estado baiano. Trata-se da “celebração dos mártires” (2001-), um evento político e religioso da Diocese de Barra que celebra a memória daqueles que foram vítimas do terrorismo de Estado na região do sertão.

Iniciada em 2001, a construção histórica da celebração perpassou pelo protagonismo do então frei Luiz Flávio Cappio, “frade e bispo do Nordeste do Brasil”<sup>8</sup>, cuja trajetória política e religiosa nos remete aos enlaces entre a fé & poder na América Latina. Nascido em Guaratinguetá (SP), no dia 4 de outubro (dia de São Francisco) de 1946, dom Luiz

<sup>8</sup> Sobre a trajetória eclesial de Luiz Flávio Cappio, ver informações no site oficial da ordem franciscana no Brasil: <https://franciscanos.org.br/noticias/a-historia-de-frei-luiz-frade-e-bispo-no-nordeste-do-brasil.html#gsc.tab=0>

Cappio pertence à ordem franciscana da Igreja Católica, tornando-se padre em 1971, mesmo ano da Operação Pajussara na Bahia. Atuou na Pastoral Operária<sup>9</sup> em São Paulo, quando migrou para o sertão nordestino em 1974, três anos após a passagem da operação no sertão (Vian, 1989, p. 15).

Desde então, “dom Luiz”, como é conhecido no sertão baiano, passou a ser um líder comunitário principalmente entre os ribeirinhos do rio São Francisco, por onde “peregrinou por um ano, entre 1992 e 1993, da nascente à foz, pregando sua fé e defendendo a conservação ambiental” (Vian, 2008, p. 5). Ao ser consagrado bispo da diocese da região de Barra na Bahia, dom Luiz Cappio fomentou a sua influência política e religiosa na região sertaneja, destacando-se em rede nacional a partir da sua notória greve de fome contra a transposição das águas do rio São Francisco durante o governo do presidente Luís Inácio Lula da Silva (2002-2010).<sup>10</sup> Enquanto membro da ordem franciscana da Igreja Católica, dom Luiz encarna na obra de sua vida missionária a essência da “teologia da libertação”, um campo teológico de reflexão e prática libertadora do cristianismo católico (Gutiérrez, 2000, p. 25).

Formado teologicamente e politicamente no contexto dos anos 60-70 no Brasil, o franciscano frei Luiz Cappio fez parte do movimento denominado “cristianismo da libertação” (Lowy, 2016). Na contramão da cúpula hierárquica da Igreja Católica, que havia saudado e aderido ao golpe civil-militar de 1964, formou-se no seio social da Igreja um conjunto de grupos e organizações da esquerda “cristã” que atuaram na trincheira da resistência ao regime militar de exceção no Brasil (Lowy, 2016, p. 304).<sup>11</sup> Essa esquerda católica foi formada na cultura política do cristianismo de libertação, orientada pela luta na emancipação dos mais pobres, vistos pela esquerda cristã como sujeitos históricos de sua própria libertação social (Lowy, 2016, p. 303).<sup>12</sup>

Como fruto dessa conjuntura, o frei franciscano dom Luiz Cappio carregou consigo a cultura política do cristianismo de libertação, construindo no sertão uma nova forma de ligação da Igreja para com os seus membros. Por meio da teologia da libertação, formou-se a concepção política e religiosa de uma “Igreja dos pobres” (Lowy, 2016, p. 15), ou seja, uma Igreja Católica dos pobres e para os pobres nas margens do Rio São Francisco na Diocese de Barra. Do seu engajamento político e da sua liderança comunitária, o frei dom Luiz tornou-se, ao lado de Olderico Barreto, o proponente da iniciativa pública e coletiva no resgate da história da Operação Pajussara no sertão da Bahia. Não à toa, trata-se de um passado que reflete as nuances de um período efervescente entre a Revolução e a Repressão, polos dicotômicos que foram disputados inclusive no seio da Igreja Católica.

*9 A “Pastoral Operária” foi uma frente religiosa católica junto a classe operária, especialmente nos anos 60, quando esteve na organização operária junto à fé cristã e na resistência à ditadura militar no Brasil (CNBB, 2024).*

*10 No ano de 2007, o então Frei Luiz Cappio organizou em pleno sertão baiano, nas margens do Rio São Francisco, uma histórica greve de fome que ao longo de 11 dias, mobilizou a Diocese de Barra e amplos setores da sociedade civil, incluindo uma frente de movimentos sociais, na luta contra o projeto de transposição das águas do Rio São Francisco, propugnado pelo governo Lula após o seu segundo mandato presidencial (2006-2010). Sobre o debate político suscitado pela experiência política de Cappio, ler o artigo “A greve de fome de D. Cappio, um debate necessário” (2008), do então militante político de esquerda Plínio Arruda Sampaio, ex-integrante do Partido dos Trabalhadores (PT), e fundador do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Acessar em: <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/180-noticias-2008/566104-a-greve-de-fome-de-d-cappio-um-debate-necessario-artigo-de-plinio-de-arruda-sampaio>.*

*11 O intelectual Michael Lowy destaca o documento emitido pela CNBB, que saúda e apoia a tomada do poder do Estado pelos militares em 1964. Ademais, cabe ressaltar a participação efetiva das lideranças conservadoras católicas desde o pré-golpe, contribuindo com o “plano de desestabilização do governo Jango” (Dreifuss, 2006), através da promoção e difusão do anticomunismo na sociedade brasileira, culminando na organização das “marchas da Família com Deus pela liberdade” (Lowy, 2016).*

*12 Referenciados pela “filosofia da práxis” do marxismo revolucionário, a esquerda cristã relacionava-se com as classes populares através do pressuposto da autoemancipação, conforme preconizado por Marx e Engels: “a libertação da classe trabalhadora será obra dos próprios trabalhadores” (Marx; Engels, 2005, p. 32).*



Acumulando forças e condições políticas desde o período de exceção, a proposta do bispo Cappio foi edificada em 2001, através da “celebração dos mártires” da Diocese de Barra. Desde então, vem se consolidando um marco de repercussão nacional que celebra a memória coletiva sobre a operação, assumindo o viés das vítimas do Estado, cujas lembranças foram soterradas, mas não apagadas pela ditadura militar. Eis portanto, o papel fundamental da “celebração”: revelar o “não-dito” pelo Estado acerca de uma operação militar de grande impacto na região do sertão baiano. Assim, o sonoro grito de libertação das “memórias subterrâneas” da Operação Pajussara foi posto publicamente em 2001, mediante a cerimônia religiosa que enfatiza um “martírio” em interface com o político, a partir das vítimas do Estado, martirizadas pelas violências institucionais.<sup>13</sup>

Ao justificar a aceção do “martírio” como temática central que envolve a memória das vítimas da repressão, a carta convocatória da celebração alude ao lema de Santo Agostinho: “a causa é que faz o mártir” (CAA, 2001, p. 6). Destarte, a interface entre os campos da religião e política estava sendo cruzada, tendo em vista que “sem dúvida alguma quem foi morto defendendo a causa da justiça, da democracia e da reforma agrária é um mártir” (CAA, 2001, p. 6). Assim, justifica-se que “mesmo que sua militância não seja dentro de uma igreja ou religião”, a celebração dos mártires visa “celebrar a vida e morte” daqueles que derramaram o seu sangue em favor de uma causa (CAA, 2001, p. 7). Ao mesmo tempo, a proposta convocada reconhece o exemplo dos mártires e reafirma o compromisso com a causa defendida nos tempos de arbítrio.

No âmbito de uma cultura progressista da Igreja Católica, a noção de “martírio político” interliga um determinado conjunto de signos, valores, símbolos e ideais católicos com diversos casos de violências institucionais do Estado e/ou seus grupos dominantes. Essa associação que agrega o martírio religioso com a repressão política, pode ser evidenciada e destacada no decurso da história não apenas do Brasil, mas do continente americano, desde a “Conquista da América” até os contextos de dependência política e econômica da contemporaneidade (Todorov, 2003).

Destarte, os martírios do passado passam a ser lembrados e rememorados como uma forma de combate aos martírios do tempo presente que acometem os grupos excluídos e marginalizados da sociedade: os povos originários indígenas, quilombolas, operários, mulheres, negros e negras e dissidentes políticos. No contexto brasileiro, esse martírio político-religioso perpassou a história da Operação Pajussara (1971), haja vista que, após três décadas do referido massacre, a então diocese ensejou a “celebração dos mártires”, reconhecendo e reivindicando a memória das vítimas do Estado “convertidas” e celebradas no chão do sertão. Ou seja, de “terroristas” e “subversivos” pela ditadura (Relatório da Operação Pajussara, 1971, p. 5), à “mártires” da Diocese de Barra na Bahia.

Sobre a sua edição inaugural, nos debruçamos no documento histórico intitulado “*Vidas pela vida! Celebração dos mártires da Diocese de Barra*” (2001). Trata-se de uma publicação do Centro de Assessoria do Assuruá (CAA), que consiste em uma ampla apresentação do evento celebrativo, uma espécie de *release* sobre a realização da

<sup>13</sup> Assumindo as perspectivas interfaciais entre os campos político e religioso, o “mártir” [do grego *Mártyr*, ‘testemunha’, pelo latim *Martyre*.], pode ser conceituado enquanto: “1. Pessoa que sofreu tormentos, torturas ou a morte por sustentar a fé cristã, 2. Pessoa que sofre tormentos ou a morte por causa de suas crenças ou opiniões, 3. Quem se sacrifica, sofre ou perde a vida por um trabalho, experiência, etc, 4. Pessoa que sofre, que padece muito” (Novo Dicionário da Língua Portuguesa, p. 50).



celebração e uma síntese da amostra da sua edição pioneira.<sup>14</sup> Por seu turno, o título-tema da celebração foi “vidas pela vida!”, que evoca o martírio por meio de “quem se sacrifica” em defesa da vida humana. Assim, vidas referem-se às vítimas martirizadas, às quais sacrificaram suas vidas pela vida! (CAA, 2001, p. 4). Essa premissa compõe a tônica do evento celebrado, cuja cosmovisão está presente na acepção de um humanismo cristão por parte dos participantes da celebração dos mártires.

Em sua apresentação, o documento anuncia o propósito inicial do evento, qual seja: celebrar a efeméride dos trinta anos dos assassinatos de Carlos Lamarca e Zequinha Barreto na Bahia. Ademais, os sentidos do evento foram ampliados na intenção de também celebrar “seis grandes brasileiros que tombaram no chão da diocese”: Carlos Lamarca, José Campos Barreto, Otoniel Campos Barreto, Luiz Antônio Santa Bárbara, Josael de Lima e Manoel Dias (CAA, 2001, p. 2). Para tanto, a primeira edição foi organizada pela diocese de Barra, sob a liderança do bispo dom Luiz Cappio, e pelo Centro de Assessoria do Assuruá (CAA), contando com o apoio de entidades e organizações sociais como a Coordenaria Ecumênica de Serviço (CESE)<sup>15</sup>, a Comissão Pastoral da Terra (CPT)<sup>16</sup>, a Cooperativa Agromineral Sem Fronteiras (CASEF), presidida por Olderico Campos Barreto-vítima e sobrevivente da Operação Pajussara, além do MST- Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem-Terra (CAA, 2001, p. 2).

Assim, a organização da edição inaugural foi construída sob o imbricamento do político com o religioso, através do ponto de partida da diocese de Barra, em convergência com as forças políticas do movimento social. Dessa forma participaram dessa construção entidades como a CESE, que possui um histórico de luta comunitária e intelectual contra a ditadura, a CPT, que representa por si mesma a simbiose da fé e a luta pela terra no campo, o MST com a defesa da Reforma Agrária e a CASEF - a organização dos pequenos garimpeiros de Brotas de Macaúbas liderada por Olderico Barreto - precursor da celebração dos mártires e um dos organizadores do evento inaugural.

O texto de apresentação também demarca que o evento celebrativo foi uma “corajosa iniciativa da diocese de Barra”, que possibilitou “novas leituras da História”, cujas “releituras estão sendo feitas conjuntamente com aqueles e aquelas que viveram os traumáticos acontecimentos que antecederam e sucederam a perseguição de Lamarca, no auge da repressão militar” (CAA, 2001, p. 2). O texto classifica como uma iniciativa corajosa por se tratar de um evento político e religioso por “de baixo” do Estado, através da organização de entidades e movimentos historicamente criminalizados e mediante bandeiras históricas que contrastam os valores estabelecidos pelo regime de exceção.

<sup>14</sup> Com trinta e duas páginas, o referido documento dispõe: uma imagem de arte na capa, um texto de apresentação, textos sobre as “histórias de vida” dos mártires, tópico “um pouco da História”, “roteiro de celebração”, “Imagens da caminhada”, “peça teatral”, “anexos” com mensagens enviadas e as “palavras finais” da organização do evento celebrado (CAA, 2001).

<sup>15</sup> Trata-se de uma organização ecumênica que há 50 anos “atua na promoção, defesa e garantia de direitos em todo o país. É uma organização ecumênica composta por seis igrejas cristãs, fundada em 1973 para ser uma expressão do compromisso ecumênico em defesa dos direitos humanos”. Acessar em: <https://www.cese.org.br/a-cese/quem-somos/>.

<sup>16</sup> Segundo o seu site oficial, a Comissão Pastoral da Terra (CPT), “a Comissão Pastoral da Terra (CPT) nasceu em junho de 1975, durante o Encontro de Bispos e Prelados da Amazônia, convocado pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizado em Goiânia (GO). Foi fundada em plena ditadura militar, como resposta à grave situação vivida pelos trabalhadores rurais, posseiros e peões, sobretudo na Amazônia, explorados em seu trabalho, submetidos a condições análogas ao trabalho escravo e expulsos das terras que ocupavam. Nasceu ligada à Igreja Católica. O vínculo com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ajudou a CPT a realizar o seu trabalho e a se manter no período em que a repressão atingia agentes de pastoral e lideranças populares”: <https://www.cptnacional.org.br/sobrenos/historico>.

Nessa perspectiva, a celebração surgiu em meio aos receios impostos pela Operação Pajussara, instigando a memória coletiva da região ao ato de lembrar aquilo que poderia ser propositalmente esquecido. Nessa perspectiva, o evento da celebração também nos conduz à uma “consciência histórica” (Rusen, 2015) dos participantes ao fomentar uma “releitura” da história da Operação Pajussara, sob um viés crítico, popular e humanisticamente cristão. Por conseguinte, “a partir desta celebração, muita coisa mudou em relação à presença destes mártires na memória coletiva” (CAA, 2001, p. 2).

Além de manter viva a memória coletiva dos “mártires” da região, a celebração católica estimulou uma série de ações políticas de reconhecimento, rememoração e enaltecimento das vítimas do Estado. No documento citado consta a realização de trabalhos escolares sobre a história dos “novos mártires”, a nomeação da praça central do povoado de Pintada - Ipupiara, como a “Praça Capitão Lamarca”, além da nomeação de várias escolas rurais do MST como “Professor Roberto” ou Luíz Antônio Santa Bárbara e de “Jota” (Josael de Lima) como título de um dos acampamentos do MST na região (CAA, 2001, p. 2).

Vale ressaltar que no Brasil, cujo Estado conseguiu não apenas anistiar, mas também institucionalizar vários nomes ligados a repressão, a nomeação das vítimas/“mártires” além de possuir eminente valor simbólico para quem os celebram, representa também a configuração da celebração como um tipo de memória divergente e resistente ao Estado e sua memória oficial. Destarte, a celebração visa atingir o seu intento de “resgatar a história dos movimentos populares, muitas vezes soterrada pelas mentiras da historiografia oficial”, desafiando a reflexão “sobre o tempo presente e suas possibilidades futuras” (CAA, 2001, p. 2).

Ao celebrar as trajetórias de vidas das vítimas “martirizadas” pelo Estado ditatorial, a celebração dos “mártires” vem adotando uma perspectiva histórica a partir dos “vencidos” (Benjamin, 1987). Nesse sentido, destacam-se seis nomes de militantes políticos perseguidos e assassinados pelo Estado brasileiro, apresentados no tópico “histórias de vida” do referido documento histórico. O primeiro elencado é Carlos Lamarca, notoriamente o “mártir” de repercussão global. Abaixo do seu nome, uma frase assinada que se tornou um lema evocado por Lamarca: “ousar lutar, ousar vencer” (CAA, 2001, p. 2). Destaca-se ainda uma frase emblemática de Carlos Lamarca proferida à sua esposa, quando o mesmo ainda era capitão do Exército brasileiro: “eu vim servir ao Exército pensando que o Exército estava servindo ao povo, mas quando o povo grita por seus direitos é reprimido” (CAA, 2001, p. 3). A referida frase é importante para explicar o principal motivo de rompimento de Lamarca com as Forças Armadas, um oficial militar de prestígio que combateu a ditadura militar.

O documento também explica que na caça a Lamarca, “uma grande ação militar é montada e, depois de 20 dias espalhando terror e ameaças na região, a repressão militar encontra Lamarca e Zequinha” (CAA, 2001, p. 3), prontamente executados pela Operação Pajussara (1971). Por sua vez, José Campos Barreto, “Zequinha”, foi o próximo mártir listado no documento. Abaixo do seu nome uma frase que ficou marcada por ser as últimas palavras de Zequinha no seu momento de execução: “abaixo a ditadura!” (CAA, 2001, p. 3).<sup>17</sup> Como “mártir” mais conhecido dentre os participantes e moradores da região, o espaço biográfico dedicado a ele ressalta suas ligações com o âmbito local e regional:

<sup>17</sup> Cabe salientar que o registro dessa frase imputada a Zequinha consta no relatório oficial da Operação Pajussara (Relatório Operação Pajussara, 1971, p. 32).

Zequinha nasceu no povoado de Buriti Cristalino, município de Brotas de Macaúbas, filho de José Barreto e Adelaide Campos Barreto. O mais velho de sete irmãos de uma família simples e muito religiosa, Zequinha segue ainda menino para estudar no Seminário de Garanhuns, em Pernambuco. Depois de quatro anos de Seminário, retornou para o Buriti Cristalino onde trabalhou na roça e foi animador da comunidade (CAA, 2001, p. 3).

Em 1971, já na sua terra natal no povoado de Buriti Cristalino em Brotas de Macaúbas, Zequinha juntamente com seus irmãos Olderico e Otoniel Barreto receberam os demais militantes do MR-8: Carlos Lamarca e Luiz Antônio Santa Bárbara. No caso de Santa Bárbara, foram registrados o fato do ex-militante ter tido “certa consciência política mesmo antes do golpe militar de 1964”, além da sua prisão política decorrente do Ato Institucional nº 5 (AI-5). Ressaltamos também o destaque que foi dado quanto a atuação do então “professor Roberto”, pseudônimo que Luiz Antônio Santa Bárbara assumia no povoado rural de Buriti Cristalino:

Foi morar no Buriti Cristalino em 1971. Lá, foi hóspede da família Barreto, trabalhou na roça e também como professor, alfabetizando de crianças a velhos. Santa Bárbara era um bom jogador de futebol e, junto com os irmãos Barreto, fazia também um trabalho de formação política com a população local. Organizaram uma peça teatral sobre a cobrança de impostos e debatiam temas como a propriedade da terra, a fome e a migração para São Paulo (CAA, 2001, p. 4).

Também nos chama atenção o caso da sua morte destacado no documento:

Santa Bárbara morreu no Buriti Cristalino, na mesma ocasião que Otoniel. Há duas versões sobre a morte de Santa Bárbara: uma de que morreu durante tiroteio e outra de suicídio. O laudo necroscópico revela que ele foi assassinado e não cometeu suicídio. Santa Bárbara tinha 24 anos quando tombou morto pela repressão (CAA, 2001, p. 4).

Otoniel Barreto, irmão de Zequinha, também foi vitimado pela Operação Pajussara, quando “sob o impacto dos gritos do pai de 65 anos que estava sendo torturado, alcança uma arma e tenta empreender uma desesperada fuga. Foi alvejado e tombou morto” (CAA, 2001, p. 4). Este caso também despertou profunda comoção no povoado por se tratar de um membro da comunidade de apenas 16 anos fuzilado pelos agentes da operação que dispararam com a intenção clara e manifesta de assassinar, conforme indica o próprio exame necroscópico de Otoniel Barreto.

Por fim, as mortes decorrentes da Operação Pajussara - uma operação militar de extermínio por parte do terrorismo de Estado - foram enlutadas subterraneamente na memória coletiva do povoado até serem reavivadas pela celebração de 2001, quando as vítimas foram ressignificadas enquanto mártires - “quem se sacrifica” (Novo Dicionário Aurélio, 2008). Por fim, completam o quadro de mártires da celebração duas vítimas de conflitos de terra na região nos anos 80: Manoel Dias e Josael de Lima.

Manoel Dias, foi um “lavrador honrado e reconhecido como homem de muita fé e sabedoria”, conforme destaca o documento de apresentação. Foi uma vítima da “ganância do latifúndio” quando ao organizar a resistência camponesa em Boa Vista do Procópio, Muquém de São Francisco, foi assassinado, aos seus 77 anos de idade, pelo grileiro Leão Diniz de Souza Leão Neto. Nessa feita, o então grileiro “acompanhado de 30 pistoleiros e com 2 tratores, tomou de assalto Boa Vista do Procópio” (CAA, 2001, p. 4) em 1982, período da ditadura militar. O documento ainda realça que a Diocese de Barra e a Comissão Pastoral da Terra (CPT) apelaram ao poder público com “denúncias e pedidos de providências”, mas as autoridades não agiram “contra as ameaças do grileiro” (CAA, 2001, p. 4).

Nesse caso o espaço biográfico foi reforçado por uma declaração do filho de Manoel Dias sobre a morte do pai: “eles derrubaram as casas, quebraram as roças e soltaram e mataram as criações. Deixou todo mundo desabrigado. Não satisfeito com isso, ele partiu em frente até matar o velho meu pai” (CAA, 2001, p. 5). O saldo da invasão grileira foi “um pai de família morto e três outros feridos, crianças, mulheres e velhos desabrigados. Foi esse o resultado da ação do grileiro que, com arrogância, já propagava sua impunidade, afirmando ter muito dinheiro e influência” (CAA, 2001, p. 5).

Por último, o documento apresenta o mártir Josael de Lima, “Jota” assassinado na cidade de Barra na Bahia. Jota foi um funcionário dos correios e um grande ativista político na região. Atuou ativamente na Fundação para o Desenvolvimento Integrado do Vale do São Francisco (FUNDIFRAN)<sup>18</sup> e no apoio aos “sindicatos de trabalhadores rurais, colônias de pescadores e associações, sempre na defesa dos trabalhadores e da reforma agrária” (CAA, 2001, p. 5). Conforme sintetiza o documento, Josael de Lima “foi lutador incansável pelos direitos dos mais fracos e pela democracia. Foi um dos fundadores do Movimento Democrático Brasileiro (MDB) na cidade de Barra no período da ditadura militar. Em 1982 foi candidato a prefeito da cidade” (CAA, 2001, p. 5). Vale ressaltar que Jota “assessorava uma equipe do INCRA no levantamento de áreas em conflito de terra e organizava manifestações pela reforma agrária. Foi morto com um tiro no peito... a mando dos grileiros Leão Diniz de Souza Leão Neto e Antônio Henrique de Souza Moreira” (CAA, 2001, p. 5).

O caso de Jota é acompanhado do relato de sua esposa, D. Josefa Elze, em entrevista concedida ao jornal baiano “*A Tarde*”<sup>19</sup>, quatro anos depois do assassinato do seu marido: “espero que a morte de meu marido não fique no esquecimento. Ele foi um homem que lutou pela reforma agrária e por isso foi morto. Por essa razão estou aqui para denunciar o descaso das autoridades policiais” (CAA, 2001, p. 5).

As expressões proferidas por D. Josefa Elze são muito representativas quanto a suma importância da celebração dos mártires não apenas em referência à memória do seu esposo assassinado, mas em alusão às demais vítimas que foram “martirizadas” pelo Estado.

Destarte, a celebração tem cumprido uma função pública ao confrontar o “esquecimento” sistematicamente operacionalizado pelo Estado e seus grupos de poder ante a memória daqueles que foram vitimados pela repressão. Para além do ato de lembrar-se, a homenagem solene também surte efeito no que tange a participação efetiva dos familiares das vítimas em defesa da “memória, verdade e justiça” (Santos; Teles; Teles, 2009). Ora, mais do que lembrar dos seus mortos, os familiares visam, bem como expressou D. Josefa Elze, “denunciar o descaso das autoridades policiais” e também o próprio Estado pela ausência de uma devida justiça, mesmo após tantos anos.

Em suma, a edição de 2001 da celebração dos mártires teve uma vasta programação composta por uma cerimônia ecumênica, seminário, participação ampliada de setores e organizações sociais - “paróquias, movimentos sociais, entidades populares, lideranças

<sup>18</sup> Fundada no ano de 1971, mesmo ano da Operação Pajussara, a FUNDIFRAN nasceu a fim de “promover assistência às famílias, organizações e movimentos sociais, visando o desenvolvimento integrado e sustentável das comunidades da Bacia do São Francisco, contribuindo com serviços de assessoria, capacitação tecnológica e gerencial, planejamento e pesquisa, no aperfeiçoamento de suas capacidades, tendo como enfoque a educação ambiental, cultural e gênero, em vista do exercício da cidadania e da qualidade de vida”: <https://abong.org.br/associadas/fundifran/>.

<sup>19</sup> Trata-se do mais antigo jornal impresso baiano em circulação e um dos mais antigos do Brasil, fundado em 15 de outubro de 1912. Ver site oficial: <https://atarde.com.br/?d=1>

políticas e religiosas, familiares e testemunhas dos nossos mártires” (CAA, 2001, p. 6), além da presença e atuação de renomados ativistas do cenário nacional como “João Pedro Stédile<sup>20</sup> (MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) e de César Benjamin<sup>21</sup>, companheiro de militância de Lamarca e um dos coordenadores da Consulta Popular. A celebração ainda contou com o relançamento do livro “Lamarca: capitão da guerrilha” de Emiliano José e Oldack Miranda, autores da primeira obra sobre a Operação Pajussara, além do cineasta e historiador Renaildo Pereira, autor do documentário *Do Buriti a Pintada: Lamarca e Zequinha na Bahia* (2011).

De maneira ecumênica, a celebração dos mártires perpassou por uma liturgia religiosa à luz da “Paixão de Cristo” (CAA, 2001). Assim, destaca-se as variadas manifestações religiosas que evocam o sacrifício de Jesus Cristo seja na homilia, nos cânticos sacros, as rezas e a prática do “sinal da cruz”<sup>22</sup>, intercruzando o campo da política na medida que inspira também os ex-militantes, familiares das vítimas e as testemunhas na reverência aos mártires consagrados na celebração.<sup>23</sup> Nesse aspecto, torna-se evidente às insígnias sobre a morte de Jesus Cristo, consagrado no momento da Eucaristia- principal manifestação religiosa do catolicismo- celebrado no evento solene da celebração dos mártires.

Em linhas gerais, “a primeira celebração se propôs a dar voz às testemunhas, aos que sobreviveram àqueles tempos sombrios. Reunimos amigos e parentes para deles ouvir o testemunho” (CAA, 2001, p. 7). Nesse sentido, é deveras pertinente a epígrafe utilizada no documento: “que acontece se as testemunhas já não podem transmitir sua mensagem e suas palavras ecoam no vazio?” (Wiesel, 1986). A questão é de autoria de Elias “Elie” Wiesel, um célebre intelectual judeu, sobrevivente dos campos de concentração nazista e prêmio Nobel da Paz de 1986. Grande escritor, dedicou grande parte da sua obra literária na escrita da memória do Holocausto e defender as vítimas do terror e da perseguição sistemática.

Em linhas gerais, a abertura do evento de 2001 foi proferida por D. Frei Luiz, um dos idealizadores da celebração dos mártires. De acordo com o roteiro, a mensagem de saudação de D. Luiz Cappio se deu mediante os seguintes tópicos temáticos: “por quê celebrar os mártires da caminhada; compromisso com as causas que eles abraçaram; compromisso com o momento presente; reescrever a nossa História” (CAA, 2001, p. 7). Nos chama a atenção a proposição de D. Cappio em atualizar o passado da ditadura e dos mártires a partir de uma perspectiva de reescrita da História. Ou seja, na medida que celebram tais vítimas do Estado, a celebração também reivindica uma outra História, distinta da oficialidade estatal e dos grupos hegemônicos. Trata-se, portanto, de uma “reescrita” da História através do reconhecimento dos participantes para com a causa defendida pelos “mártires”.

<sup>20</sup> Militante histórico da luta pela reforma agrária no Brasil, Stédile é economista e dirigente político do MST. Autor de diversas obras sobre a “Questão agrária” brasileira, João Pedro Stédile foi convocado pela “CPI do MST”, realizada pela Câmara dos Deputados Federais do Brasil, numa tentativa malfadada de criminalização do movimento histórico da luta pela terra no Brasil.

<sup>21</sup> Economista de formação, César de Queiroz Benjamin, foi preso político da ditadura militar aos 16 anos de idade, enquanto membro do MR-8. Atuou na Bahia, quando foi capturado e torturado no curso da Operação Pajussara. Posteriormente, nos anos democráticos, foi candidato a vice-presidente da República na chapa composta pela presidenciável Heloísa Helena (PSOL) nas eleições gerais de 2006.

<sup>22</sup> Uma das práticas consagradas no catolicismo que consiste em um movimento com as mãos- e inclusive com um sinal de beijo típico na cultura católica sertaneja em referência à cruz/morte de Cristo.

<sup>23</sup> Esse registro está presente no roteiro da celebração em anexo, assim como atestamos em nossa metodologia de trabalho de campo etnográfico para a produção de nossa dissertação acadêmica (Santos, 2019). Nas edições em que estivemos presentes pudemos evidenciar às insígnias sobre a morte de Jesus Cristo, consagrado no momento da Eucaristia- principal manifestação religiosa do catolicismo- celebrado no evento solene da celebração dos mártires.



Registrado pelo jornalista Oldack de Miranda presente no evento, a mensagem de apresentação de D. Luiz celebrou “três grandes motivos” para a realização da celebração em curso. Segundo Miranda, o primeiro motivo enunciado pelo frei Luiz foi penitencial: “em primeiro lugar, pedir perdão a Deus pela grande injustiça que cometemos tirando a vida de homens que lutavam pela justiça. O sangue de nossos heróis deve ser lavado, nosso primeiro grande motivo é penitencial” (CAA, 2001, p. 10). Destarte, além de se compadecer com as vítimas martirizadas, o bispo dom Frei Luiz Flávio Cappio faz menção aos crimes perpetrados como uma penitência da própria sociedade brasileira. O segundo grande motivo foi o de “ação de graças”:

Queremos agradecer a Deus por nos ter dado a graça de conhecermos pessoas tão grandes, tão importantes, que nos deram um exemplo maravilhoso de terem tido a coragem de derramar seu sangue, doarem suas vidas, para a construção de um mundo mais humano, mais justo, mais fraterno, mais solidário (CAA, 2001, p. 10).

A partir da identificação com a causa política das vítimas- reconhecida como “a construção de um mundo mais humano, mais justo, mais fraterno, mais solidário” - o bispo celebra a coragem militante e ressignifica a memória daqueles que outrora foram caçados na região como “terroristas” (Relatório Operação Pajussara, 1971, p. 23). Destarte, a celebração passa a conceber os ditos “terroristas” pela ditadura militar enquanto “pessoas tão grandes, tão importantes”, ou seja, “mártires” na acepção do evento. Cabe também mencionar às alusões quanto ao sangue dos mártires “derramado” no sertão. Sobretudo pela ótica religiosa, o “sangue” tem alto poder simbólico no cristianismo enquanto “expição” e purificação dos homens em sua fé cristã.<sup>24</sup>

O terceiro motivo justificado por Cappio, evoca o próprio sentido da História, na medida que a celebração une os participantes para aprender uma grande lição de vida:

Os mártires são pedras vivas da construção da Igreja, da construção do mundo, são eles as pedras angulares do novo tempo. E somente no resgate do passado, no passar a limpo o passado, teremos condições de construir o futuro com mais consciência e espírito cidadão (CAA, 2001, p. 10).

Nos parece, portanto, ser justamente este o sentido histórico da vocação cristã da celebração dos mártires: anunciar as vítimas do Estado brasileiro como “pedras angulares do novo tempo” pós-ditadura e celebrá-las com a importância que os primeiros mártires cristãos tiveram por sustentar a fé no cristianismo primitivo.<sup>25</sup> Na convergência do político com o religioso, o Frei ainda pontua o objetivo central da celebração: resgatar o tempo da ditadura para “passar a limpo o passado”, a fim de termos condições de um “futuro com mais consciência e espírito cidadão”, valores democráticos do humanismo cristão da libertação (Lowy, 2007).

<sup>24</sup> Em uma passagem bíblica do Novo Testamento, o escritor do livro dos “Hebreus” postula: “ora, se o sangue de bodes e touros e as cinzas de uma novilha espalhadas sobre os que estão cerimonialmente impuros os santificam, de forma que se tornam exteriormente puros, quanto mais o sangue de Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu de forma imaculada a Deus, purificará a nossa consciência de atos que levam à morte, para que sirvamos ao Deus vivo!” (Hb 9, 13-14).

<sup>25</sup> A expressão “pedras angulares” empregada por Frei Luiz, deriva da noção cristã acerca da “pedra fundamental” ou “pedra de esquina”, que no universo cristão é representado por Jesus, “a pedra fundamental que sustenta a Igreja e o mundo”: [https://homilia.cancaonova.com/pb/homilia/jesus-e-a-pedra-fundamental-que-sustenta-a-igreja-e-o-mundo/#:~:text=Se%20voc%C3%AA%20deseja%20que%20sejam,\(At%204%2C%2011\)](https://homilia.cancaonova.com/pb/homilia/jesus-e-a-pedra-fundamental-que-sustenta-a-igreja-e-o-mundo/#:~:text=Se%20voc%C3%AA%20deseja%20que%20sejam,(At%204%2C%2011).). Na leitura bíblica ver “At. 4, 11”.



## A GUIA DE CONCLUSÃO

O presente escrito cumpriu o objetivo de apresentar e delinear o fenômeno histórico da “Celebração dos Mártires” da Diocese de Barra na Bahia (2001). Nesse sentido, discorreremos sobre a natureza política-religiosa da cerimônia católica influenciada pela corrente histórica do “cristianismo da libertação”. Para tanto, compreendemos a celebração dos mártires enquanto uma reminiscência da Operação Pajussara (1971), a maior repressão política perpetrada pela ditadura militar no estado baiano.

Celebrada a partir de 2001, trinta anos após o massacre da Operação Pajussara, a celebração dos mártires tem se constituído como um lugar de memórias contra-hegemônicas sobre o período da ditadura e seus marcos na Bahia. Tendo como prelúdio a iniciativa de Olderico Barreto, militante sobrevivente da operação, de reavivar o tempo da repressão por meio das lembranças das vítimas e testemunhas remanescentes, a celebração nasceu com o propósito de não esquecer aquilo que poderia ser esquecido pelo Estado. Assim, o lembrar assume uma conotação política na medida que os participantes evocam a memória dos ex-militantes assassinados pela repressão como “mártires”, ou seja, aqueles e aquelas que morreram por defender uma causa, que neste caso, refere-se à causa da derrubada da ditadura militar brasileira (1964-1985).

Tendo como protagonista o bispo franciscano dom Luís Cappio, a celebração política-religiosa assume a interface entre fé & poder, sob uma perspectiva de humanismo cristão, tendo o horizonte da teologia da libertação como cosmovisão do fenômeno histórico iniciado em 2001 e persistente na reivindicação ao direito à memória, verdade e justiça no Brasil contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas**. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 222-232.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1969.

CAA. **“Vidas pela vida! Celebração dos mártires da Diocese de Barra”**. Centro de Assessoria do Assuruá. 2001.

Filme **Utopia e Barbárie** (2009), Silvio Tendler.

GUTIÉRREZ, G. **Teologia da Libertação: perspectivas**. São Paulo: Loyola, 2000.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2004.

JOSÉ, Emiliano, MIRANDA, Oldack. **Lamarca, o capitão da guerrilha**. São Paulo: Global, 2015. *Jornal do Brasil* (JB), 15 de setembro de 1991.

LOWY, Michael. **O que é cristianismo da libertação: religião e política na América Latina**. Editora: Editora Fundação Perseu Abramo e Expressão Popular, 2016.

MARTINS FILHO, João. **A guerra da memória**. A ditadura militar nos depoimentos demilitantes e militares. In: *Varia História*, n. 28, 2002.

NORA, Pierre. **Entre história e memória: a problemática dos lugares**. *Revista Projeto História*. São Paulo, v. 10, 1993.

OLIVEIRA, Amêndola Marcio de. **Zequinha Barreto – um jovem revolucionário na guerra contra a ditadura**. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

POLLACK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. In: *Estudos Históricos*, 2 (3). Rio de Janeiro, 1989.

RELATÓRIO da **Operação Pajussara, 1971**. Disponível em: [https://querepublicaeessa.an.gov.br/images/acervo/BR\\_DFANBSB\\_AT0\\_0\\_0\\_0163\\_d0001de0001.pdf](https://querepublicaeessa.an.gov.br/images/acervo/BR_DFANBSB_AT0_0_0_0163_d0001de0001.pdf). Acesso em 16 de agosto de 2024.

SANTOS, Cecília MacDowell; TELES, Edson Luís de Almeida; TELES, Janaina de Almeida (Orgs.). **Desarquivando a Ditadura: memória e Justiça no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 2009.

SANTOS, Taylan Santana. **A história do MR-8 e os desdobramentos da Operação Pajussara na Bahia**. 2019. Universidade do Estado da Bahia. (Dissertação de Mestrado), Santo Antônio de Jesus/BA.

VIAN, Itamar. **Uma vida pela vida**. São Paulo: Editora Estef, 1989.

# História e Imprensa: Catolicismo e Política no Jornal *O Legionário* (1927 - 1937)

Gisele Celestino Castilho

*Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Mato Grosso*

## INTRODUÇÃO

Esse trabalho refere-se a um recorte da dissertação em andamento onde o objeto de estudo é o Jornal “O Legionário” e suas posições institucionais em defesa do catolicismo no período de 1927 - 1937. Entendemos que à luz da época, o jornal se situa como um veículo importante na promoção e inscrição religiosa. Portanto, mais do que compreender as conexões político-religiosas, voltar-se a ele é evidenciar uma agenda católica própria, que acreditamos sustentar um projeto católico conservador de alcance político e social.

O jornal “O Legionário” foi fundado no ano de 1927, de um folheto paroquial da Paróquia de Santa Cecília, o material passa a ser órgão oficioso da arquidiocese de São Paulo. Os primeiros diretores foram Monsenhor Marcondes Pedrosa (1927), Paulo Sawaya (1928), José Filinto da Silva Júnior (1929-1931; 1933), Henrique de Brito Viana em (1932) e Plínio Corrêa de Oliveira de 1934 até o fim do jornal (1947). O jornal foi confeccionado inicialmente em formato de oito páginas, de periodicidade quinzenal e passou a ser semanal em 1936 quando igualmente a sua tiragem atingiu 17 mil exemplares por semana.

No campo historiográfico, a utilização da mídia como fonte, tem seu devido reconhecimento em um movimento muito recente. Portanto faz-se necessário entendermos um pouco melhor deste contexto. Ademais, do significativo que esta fonte apresenta no contexto de formação/construção da opinião pública, nesse sentido, serão utilizados os autores Tânia de Luca e Jean-Noël Jeanneney. Em correlação a este assunto, surge o debate acerca do ofício histórico, sendo Jean Jacques Becker neste trabalho, o condutor de tais discussões.

Dessa maneira, cabe considerar em qual momento os historiadores se voltam e reconhecem o papel da imprensa como fonte e objeto de sua análise. Como bem observado pela historiadora Tânia de Luca em seu estudo sobre a reorientação no olhar oriunda de parte da historiografia francesa de fins do século XX. Sintetiza-a:



A prática historiográfica alterou-se significativamente nas décadas finais do século XX. Na França, a terceira geração dos *Annales* realizou deslocamentos que, sem negar a relevância das questões de ordem estrutural perceptíveis na longa duração, nem a pertinência dos estudos de natureza econômica e demográfica levados a efeito a partir de fontes passíveis de tratamento estatístico, propunha “novos objetos, problemas e abordagens” (De Luca, 2008, p.112).

Para o historiador Jean-Noël Jeanneney (Jeanneney, 2003, p. 215 e 216), a mídia de uma forma geral exerce influência na construção de uma opinião pública. Ainda segundo Jeanneney, “na vida cotidiana de um jornal, de uma rádio, de uma televisão, se reflete constantemente a vida política do país. Com todas as deformações que se queira, vê-se aí resumido, reunido, com relevos acentuados, o jogo que é jogado no mundo político” (Jeanneney, 2003, p. 225). Partindo desta premissa, consideramos que em nossa pesquisa o jornal “O Legionário” ocupa papel de destaque nesta tarefa, como defensor dos interesses de parcela expressiva do catolicismo.

Notamos o teor e os interesses presentes na produção do jornal “O Legionário” não como meras tentativas de manipulações de inclinações já presentes na sociedade brasileira do período em estudo, mas como expressões de certas tendências em busca de afirmação de um projeto religioso católico conservador e que se perfaz também em projeto político e social. Sendo assim, Jean-Jacques Becker nos lembra da necessidade, enquanto historiadores, de fazermos uma “seleção judiciosa” de nossas fontes de pesquisa. No caso em questão, sua dica metodológica nos guia na seleção rigorosa das fontes em “O Legionário” para o estudo do tema proposto. Portanto:

É preciso reconhecer que a única regra existente aqui é a da qualidade do historiador, do seu conhecimento sobre o período, da sua preocupação, nas citações que seleciona ou descarta, em não ser guiado por sua personalidade ou ideologia, mas pela prática do seu ofício - a verdade é que, como acontece com os marceneiros, existem bons e maus historiadores, profissionais e aprendizes... (Becker, 2003, p. 196).

O panorama levantado por De Luca, que sinaliza mudanças substanciais no fazer historiográfico, demarca a validade da pesquisa aqui empreendida. Além disso, Jeanneney possibilita o aprofundamento da reflexão, chamando a atenção para as potencialidades da produção jornalística, sua atuação e formação de opiniões públicas. Não menos importante, Becker reforça que é necessário uma análise acurada e um olhar atento às especificidades dessas novas fontes usadas na produção histórica. Ter consciência desse movimento, faz com que seja possível um trabalho sério, com bases sólidas.

Por último, este texto está estruturado em dois momentos. O primeiro momento dedicado a debater as bases teóricas, onde com maior atenção é discutida a relação político - religiosa a partir de Coutrot e Bourdieu. No segundo e último ponto, faço um diálogo entre as fontes e a historiografia, utilizando a metodologia de análise de conteúdo para pensar os paralelos possíveis, contexto de surgimento, processo de estruturação e consolidação de ideias fundamentais para o estabelecimento no jornal enquanto um influente agente à época. Portanto, o recorte estabelecido na pesquisa se justifica diante a efervescência histórica que estava naquele momento.

## RELIGIÃO E POLÍTICA: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

No que tange ao referencial teórico, a de se compreender quais são as articulações feitas pelo jornal “*O Legionário*” frente ao cenário político da época para atender os interesses católicos, já que este é um veículo de promoção e inscrição religiosa. Logo, os autores Pierre Bourdieu e Aline Coutrot nos auxiliam no entendimento das conexões existentes entre o político e o religioso.

Segundo Coutrot, “As LIGAÇÕES ÍNTIMAS entre religião e política durante muito tempo foram desprezadas pela história do político, que se interessava sobretudo pelas relações entre a Igreja e o Estado e pelos períodos de crise. (...) Hoje, fazem parte do tecido do político, relativizando a intransigência das explicações baseada nos fatores socioeconômicos” (Coutrot, 2003, p. 331).<sup>1</sup>

À vista disso, Coutrot tenciona a discussão com reflexões precisas e importantes para o entendimento das possíveis relações entre a religião e a política, segundo qual, “Em que o religioso, particularmente o cristianismo, pode interessar à história do político? O que há de comum entre a religião, que propõe a salvação no além, e a política, que rege a sorte dos homens na terra?” (Coutrot, 2003, p. 334).

Para a compreensão e as respostas das perguntas indagadas, Coutrot propõe, “O fundamento de todas essas mediações reside no fato de que a crença religiosa se manifesta em Igrejas que são corpos sociais dotados de uma organização que possui mais de um traço em comum com a sociedade política<sup>2</sup> A autora rememora algumas das atividades desempenhadas pela Igreja que fogem do âmbito religioso e adentra ao político, de maneira que, “Toda vida eles pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para fiéis se submeter a eles” (Coutrot, 2003, p. 334).<sup>3</sup>

Ademais, para Coutrot, “Além disso, a religião vivida no seio das Igrejas cristãs se inscreve em manifestações coletivas que marcam às vezes os grandes ritos de passagem, que são portadoras de um conteúdo cultural e agentes de socialização” (Coutrot, 2003, p.334). Por fim, a autora dá ênfase à ideia de que “(...) o religioso informa em grande medida o político, e também o político estrutura o religioso” (Coutrot, 2003, p.335).

Outro autor que tomamos como referência é Pierre Bourdieu, este por sua vez nos ajuda a compreender o entrelaçamento do político e do religioso.<sup>4</sup> O autor ao abordar o poder simbólico de ambas as forças, reitera a configuração do universo informal, onde é de suma importância que o poder religioso se alinhe com o político, pois este lhe confere status de legitimidade.

<sup>1</sup> *A historiadora considera que a mudança substancial de perspectiva pela história do político resulta em “O cristão qualquer” se tornou tão digno de interesse quanto os bispos ou ordens religiosas” (Coutrot, 2003, p.332).*

<sup>2</sup> *Para a autora, “Como corpos sociais, as igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem” (Coutrot, 2003, p.334).*

<sup>3</sup> *De acordo com Aline Coutrot existem ainda, outros aspectos que devem ser levados em consideração, para ela, “Além disso, a religião vivida no seio das Igrejas cristãs se inscreve em manifestações coletivas que marcam às vezes os grandes ritos de passagem, que são portadoras de um conteúdo cultural e agentes de socialização” (Coutrot, 2003, p.334).*

<sup>4</sup> *Segundo Bourdieu, “A estrutura das relações entre o campo religioso e o campo do poder comanda, em cada conjuntura, a configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, ao passo que a subversão simbólica da ordem simbólica só consegue afetar a ordem política quando se faz acompanhar por uma subversão política desta ordem” (Bourdieu, 2007, p.69).*

Ainda conforme o autor, são dois os processos que fazem com que a Igreja desempenhe um papel de mantenedora da ordem política, “ou melhor, para o reforço simbólico das divisões desta ordem, pela consecução de sua função específica, qual seja de contribuir para a manutenção da ordem simbólica” (Bourdieu, 2007, p. 70). São essas:

(I) Pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e ação objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a “naturalização”, capaz de instaurar e restaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamentos comuns, bem como pela afirmação ou pela reafirmação solene de tal consenso por ocasião da festa ou da cerimônia religiosa, que constitui uma ação simbólica dos símbolos religiosos com vista a reforçar sua eficácia; (II) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica (Bourdieu, 2007, p.70).

A partir disso, podemos inferir que o Jornal “O Legionário” possui relações com determinado segmento católico, já que é definido como um documento oficial da instituição. Assim, não se pode perder de vista que direta ou indiretamente há por parte desses que se fazem representar, um determinado modelo de ordem política e social. Cabe refletir, qual modelo e qual ideia se quer representar? A quem interessa?

## CONTEXTO NACIONAL: ONDE SE INSERE “O LEGIONÁRIO” ?

Neste capítulo, iniciaremos a ambientação do período em estudo, qual seja respectivamente as décadas de 20 e 30. Entendemos que, compreender o momento histórico é importante ao passo que parte de nossa proposta de trabalho se orienta em saber a natureza da criação e estruturação do Jornal, sendo a conjuntura assim elemento fundamental nesse processo. Por isso, Francisco Gomes, Sérgio Miceli e Scott Mainwaring falarão das continuidades e rupturas no cenário da República-Oligárquica em contexto sociocultural e político Brasileiro, onde de antemão inferimos que a Igreja transcende a figura mestra de tais discussões.

Destacamos que entre as idas e vindas da união Igreja/Estado, o fim do regime do padroado e o cenário Republicano que se apresentava na história Brasileira, por volta dos anos 1910 a 1930, segundo Gomes, adentra o contexto de um Estado que possuía mutuamente com a Igreja projetos de transformações no meio social. Logo:

No plano prático, o Estado republicano rendeu-se à evidência de que a função de direção intelectual e moral da sociedade não podia ficar só com ele, mas a colaboração da Igreja era ainda necessária e indispensável. Uma reaproximação com a Igreja, muito embora sem questionar o regime de separação, foi sendo realizada por etapas entre 1910 e 1934. Uma aliança tácita da Igreja e do Estado voltou a ser possível a partir do momento em que a burguesia cafeeira passou a dirigir rumos da República Oligárquica (1898). A Igreja e o Estado voltam a reencontrar-se objetivamente em torno de um projeto conservador: o da manutenção da ordem estabelecida (Gomes, 2011, p. 33).

É a partir da ideia de cristandade que a Igreja procurará promover sua aproximação com as perspectivas do Estado, por meio do “consenso social e religioso, a unidade territorial, a busca de homogeneização dos padrões de comportamento da população. Mantendo estes objetivos, o Estado republicano tentou construir um modelo de cidadania, enquanto que a igreja tentou criar um modelo do católico praticante e romanizado” (Gomes, 2011,



p. 33). A relação é descrita pelo autor como “paradoxal” considerando que nesta havia um choque de valores com o Estado liberal e laico onde “nem os agentes romanizadores, nem as elites republicanas buscavam intencionalmente estar a serviço uns dos outros, mas a racionalidade do sistema levava-os a buscar objetivamente esta aliança e colaboração” (Gomes, 2011, p. 34).

Outro autor que nos serve como referência é Sérgio Miceli, o qual nos ajuda a entender alguns aspectos que conduziram a elite eclesiástica na reorganização institucional da Igreja Católica no Brasil. Segundo Miceli:

O processo de “construção institucional” da Igreja Católica brasileira ao longo da República Velha (1890-1930) se prende de um lado às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé durante a segunda metade do século XIX e, de outro, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira (Miceli, 2011, p.17).

Para alcançar os objetivos das novas disposições da Santa Sé o “movimento de reação eclesiástica desembocou numa série de iniciativas que, a longo prazo, significaram o fortalecimento organizacional e as condições mínimas de sobrevivência política no acirrado campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa do mundo contemporâneo” (Miceli, 2011, p. 18).

Miceli destaca o quão importante foi a herança deixada pela Igreja em anos anteriores e o quanto esta poderia impactar a sociedade no conjunto de ideias que o novo período buscava cimentar juntamente com ela. Como reitera:

No que diz respeito às relações com a sociedade Brasileira, a opção da hierarquia eclesiástica, tendo em vista o contencioso legado pela “questão religiosa” dos anos 1870, consiste em firmar uma sólida aliança político- doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar a consolidação da nova ordem social e política (Miceli, 2011, p. 19).

Ainda segundo Miceli, dentro deste quadro “a tarefa mais urgente era, sem sombra de dúvida, a definição de uma moldura organizacional própria em condições de garantir autonomia material, financeira, institucional, doutrinária, capaz de respaldar quaisquer pretensões futuras de influência política” (Miceli, 2011, p. 24). Nesse âmbito a Igreja conseguiu expandir-se no período republicano a partir de uma ampla estratégia, dentro da qual a aproximação com interlocutores leigos:

A criação de novas dioceses e paróquias, a fundação de seminários e de outras obras, a distribuição do clero pelos diversos cargos e carreiras alternativas, a indicação e nomeação de prelados, a fixação de normas e diretrizes de interesses para as atividades e serviços eclesiásticos, e outras tantas atribuições até então de competência do próprio imperador ou de seus atos preposto, passavam a depender do alvitre da alta hierarquia eclesiástica. A tomada de decisões em matérias com repercussões tão fundas no sistema político oligárquico exigiu, no mais das vezes, amplas consultas a lideranças leigas. Como se verá adiante, em vez de restringir o processo decisório aos principais escalões da hierarquia interna, os dignitários eclesiásticos buscaram ampliar o círculo de interlocutores leigos, logrando como isso barganhar em melhores condições a concessão de subsídio de toda ordem por parte das autoridades públicas do novo regime (Miceli, 2011, p. 25).

Em todos esses movimentos da hierarquia da Igreja relatados por Miceli destacam-se os interesses mútuos que preparam o espaço para o processo de estadualização, onde visivelmente a oligarquia política e a elite eclesiástica podem ser vistas em marcha de aproximação. Deste modo o escritor descreve que:

As tendências descentralizadoras do regime republicano, ou melhor, os padrões de controle político associado a vigência “política dos governadores”, a montagem dos partidos republicanos nos diversos estados e a autonomia considerável de que passaram a dispor os clãs oligárquicos em âmbito local e regional favoreceram sem dúvida o processo de “estadualização” das políticas implementadas pelos detentores do poder eclesiásticos. Todas as capitais estaduais foram promovidas as sedes diocesanas para cuja gestão foram muitas vezes convocados elementos do clero originários de importantes grupos oligárquicos (Miceli, 2011, p. 26).

Por fim, vê-se que o ambiente desejado pela Igreja no âmbito do domínio da sociedade é respaldado por parcelas expressivas da oligarquia. Tal caminho foi sendo traçado de forma calculada, onde a questão da estadualização da Igreja ocupou lugar central.

Nesse cenário “estadualizado” de atuação, as autoridades eclesiásticas foram aos poucos dilatando suas pretensões de influência, juntando às funções institucionalizadas de consagração do poder oligárquico a formulação de doutrinas nacionalistas e a prática de atos cívicos. (...) A organização eclesiástica encontrou, portanto, meios de recuperar boa parte do terreno político e institucional perdido com a separação, driblando assim aquelas medidas imposta pelo governo provisório no intuito de cercear sua influência política (Miceli, 2011, p. 28).

A Igreja Católica de forma geral, tinha características marcantes e muito claras, tendo respaldo a o que se convencionou chamar de neocrisandade. De acordo com o estudo clássico de Scott Mainwaring, “o surgimento do modelo da neocrisandade pode ser datado de 1916, mas os vinte e cinco anos precedentes se caracterizaram por adaptações institucionais aos desafios de existir numa república secular (Mainwaring, 1986, p. 42)”. Alguns valores da Igreja permaneciam imutáveis e dessa forma está se fez presente nas entidades governamentais. Argumenta Mainwaring:

A Igreja permaneceu politicamente conservadora, se opondo à secularização e às outras religiões, e pregava a hierarquia e a ordem. Insistindo num catolicismo mais vigoroso e que se imiscuisse nas principais instituições e nos governos, as atitudes práticas das pastorais da neocrisandade se diferenciavam das anteriores. Assim conseguia o que percebia como sendo os interesses indispensáveis da Igreja: a influência católica sobre o sistema educacional, a moralidade católica, o anticomunismo e o antiprotestantismo. Através do modelo de neocrisandade, a Igreja revitalizou sua presença dentro da sociedade. Em poucas palavras, o modelo da neocrisandade era uma forma de se lidar com a fragilidade da instituição sem modificar de maneira significativa a natureza conservadora da mesma. Por volta dos anos 30, a instituição havia revertido sua decadência (Mainwaring, 1986, p. 43).

Segundo Mainwaring, “a Igreja percebia o mundo moderno como sendo essencialmente maligno porque corroía essa fé devota e encorajava o culto da personalidade, do prestígio, do dinheiro e do poder” (Mainwaring, 1986, p. 44). Neste quadro ela soube se organizar e com isso “durante o período da neocrisandade a Igreja conseguiu o laicato da classe média. Uma das mais influentes gerações de líderes leigos católicos na história da América Latina emergiu nos anos 20 em torno do Centro Dom Vital, um instituto católico pequeno, mas de grande influência no desenvolvimento da Igreja e na política” (Mainwaring, 1986, p. 46). Conforme Mainwaring:

Em contraste, de 1916 até 1945, líderes católicos se envolveram profundamente na política, tentando utilizar uma aliança com o Estado para influenciar a sociedade. A Igreja desejava que o Estado restituísse de uma maneira informal a relação de favorecimento que a separação formal entre Igreja e Estado terminava do ponto de vista legal. O Estado, percebendo que tinha muito a ganhar com a Igreja, segurou essa oportunidade de negociar alguns privilégios em troca de sanção religiosa (Mainwaring, 1986, p. 47).

Em suma, os autores supracitados representam um interessantíssimo aporte teórico para sustentação da tese aqui levantada, para compreendermos o cenário brasileiro, e as ambições no desígnio da restauração católica. Assim, a Igreja cria associações, forma intelectuais e desempenha atividades nos mais diversos campos que estruturam a nação brasileira. Logo, é de extrema complexidade ignorar a influência religiosa no Brasil. Desprezar essa entidade em sua tamanha organização institucional e seus diálogos com o político, significa desconsiderar o nosso objeto de pesquisa.

## DO NASCIMENTO A CONSOLIDAÇÃO: UM JORNAL DE IDEIAS CATÓLICOS

Pode se afirmar que, em razão do já supracitado movimento de reorganização dos moldes religiosos que circundam o início do século XX, o periódico “*O Legionário*” quando na edição de número 03, de 14 de agosto de 1927, sob o tema “Pessimistas”, projeta no respectivo artigo parte dos ideais que se seguirão em função da retomada de influências nas mais diversas áreas, em especial aqui, direciona sua energia a criticar a postura de escritores brasileiros. Diferente da grande maioria dos artigos escritos no jornal, este, possui um autor. A postura dele por sua vez, é de total consternação, haja vista que para ele os escritores têm agido erroneamente ao difundir ideias de Brasil que pra ele não condizem com o real.

Deste modo, diz que “O Brasil com sua formidável extensão territorial, com seu desenvolvimento comercial e industrial que se avulta dia a dia, está, isto é sabido, fadado a ser um dos principais países do mundo. E para tanto, o brasileiro de hoje deve lutar, como o bandeirante ancestral, para o engrandecimento de sua terra, para a defesa de seu solo” (Couto, 1927, n. 03, p. 01 e 02). Reivindicando o caráter de legítimo defensor dos interesses nacionais, se coloca como oposição à postura adotada pelo dito escritor. Assim, discorre que:

Não há muito tempo um escritor brasileiro, membro da Academia de Letras, publicou um livro em que se lê uma página de um pessimismo revoltante; em que o Brasil é deprimido de maneira insólita, em paralelos absurdos. (...) Quem não estiver satisfeito em nossa terra, que vá para a doce França, para a poética Itália ou para a amorosa Espanha, porque o Brasil, realmente, por mais magnânimo e indulgente que seja, não pode aplaudir tais gênios... (Couto, 1927, n. 03, p. 02).

No ímpeto de dar uma resposta ao que considera uma afronta à nacionalidade, Couto propõe a seguinte interpelação. Isso posto:

“Porque razão este país, onde oitenta por cento da população não sabe ler onde não há senão uma literatura incipiente e uma arte andrajosa... onde não há opinião, não há tradições, não há cultura. não há ideias nacionais, não há correntes nem embates fecundantes de crenças ou de ilusões coletivas, onde falta portanto tudo quanto constitui o ambiente propício à eclosão das sensibilidades hiperestesiadas e das almas criadoras. - porque diabo há de um país nestas condições contar maior número de poetas do que a Alemanha ou do que a China? (Couto, 1927, n.03, p. 02).

Observa-se que segundo a ótica do autor é necessário que ao produzir qualquer que seja a natureza da produção, que esta seja feita a luz da valoração do Estado-Nação, qual seja o que pra ele não foi feito pelo escritor. Por último é posto que, “Só assim

poderemos contribuir para elevar o ambiente moral, intelectual e social de nossa Pátria. É mister portanto, reagir contra o pessimismo. Entidade patológica que, principalmente, na imprensa, nos comícios e nos panfletos, se torna cada vez mais pernicioso e impatriótico (Couto, 1927, n. 03, p. 02)". Vê se portanto, que mesmo que timidamente, há uma projeção valorativa que prioriza não só a concepção do que seria bom ou não para a nação, mas que perpassa pela reivindicação de uma legitimidade do que seria a real imagem nacional.

A atenção se volta também a elementos muitos mais incipientes, que aparecem de maneira reiterada em diversas edições, mas podem ser facilmente visualizados na edição número 05, de 09 de outubro de 1927. Em caixa alta, com respectivo destaque os dizeres são "Cooperar Para A Congregação Mariana É Apoiar Um Grande Ideal", logo abaixo segue a máxima, "Propagar "O Legionário" É Auxiliar Os Jovens Mariano", identifico pois este movimento como a materialização do projeto de neocristandade descrito por Mainwaring, que retrata o direcionamento dos esforços feito na respectiva década para a constituição robusta de influentes líderes leigos católicos que mais tarde sustentariam os anseios católicos frente ao cenário político.

A hipótese que levantamos, circunscreve a crítica ao mundo moderno como elemento chave para a compreensão da atuação do jornal "O Legionário". Acerca disso, Mainwaring assegura que a igreja não apenas via os avanços modernos com sendo altamente corruptíveis, como buscava cimentar nessa crítica o controle de seus adeptos. O fomento a essa retórica foi importante para que se consolidasse a reabertura da vida pública a entidade religiosa, isso pois, o restabelecimento da influência religiosa, que junto ao Estado atuavam de maneira profícua. A partir disso, considerando a edição número 05, de 09 de outubro de 1927, é posto para análise o seguinte fragmento textual:

Como Sentar-se? O último número do "Ladies Home Journal" ilustrada, uma crônica sobre a maneira deselegante de se sentarem as moças modernas. Eu julgara que o mal fosse monopólio nosso, e vejo que pelo mundo afora já está grassando o mesmo horror. Horror, sim, porque é horrível a falta absoluta de linha das moças hodiernas. Será isso, talvez, consequência da grande massa de novos ricos, os quais, penetrando na sociedade clerada reteras filhas e as esposas no rigor da moda, mas não lhes fornecem um manual do bom tom, ou pelo menos um mestre de boas maneiras. Deve ser essa a causa, pois a alta sociedade, a alta burguesia, e a sociedade média estão cheias dessas criaturas que restem roupas de preços assustadores, peles, rendas, sedas e "dessous" que valem por joias, perfumes extraordinários, sapatos á Cendrillon e outras requintes de "toilette", que além de não saberem dizer duas palavras que no contemham três asneiras, não se sabem ter nem de pé nem sentadas (O Legionário, 1927, n. 05, p. 02).

O artigo em questão deve ser visto à luz de seu tempo, onde mulheres ainda que não religiosas sofriam as ingerências de um sistema que negavam sua passabilidade nos mais diferentes meios sociais. Entretanto, houve alguns avanços a partir daí, dessa forma não podemos nos furtar de entender, que se tratando de uma força motriz, a igreja, aqui representada pelo Jornal "O Legionário" jamais perdeu de vista a sua capacidade como agente central nos desígnios da nação. Em função disso, a historiadora Aline Coutrot é precisa ao dizer que o apregoar de uma moral<sup>5</sup>, pressupõe um dever de consciência, logo em submissão dos fiéis.

<sup>5</sup> Como reitera o jornal, no seguinte trecho, "Antigamente, no tempo das saias longas, a atitude das pernas não seria tão sensível ao olhar crítico do esteta. Nesse tempo, entretanto, as moças que vestiam brocados não se sentavam senão com a compostura exigida pelo protocolo. É que naquele tempo... as coisas e as pessoas eram classificadas com justeza. (...) Hoje em dia, as moças se sentam sem elegância, sem graça, sem educação e sem moralidade (O Legionário, 1927, n. 05, p.02)".

As mudanças suscitadas pela modernidade são reiteradamente uma preocupação, manifestada pelo periódico, o momento histórico é visto assim, como “Múltiplas as crises que estão de contínuo, a sacudir a sociedade moderna. Abalada por estas crises, não raro se debate a alma do jovem mal ferida, derrotada quiçá na luta, por encontrar-se, ainda mal, órfã das experiências, que constituem o magnífico cortejo da idade madura (O Legionário, 1927, n. 03, p. 03)”.

O agravante por sua vez é colocado como sendo os maus livros, aqui interpreta-se como toda e qualquer leitura que não seja validada pela Igreja. As ideias contidas nos livros, quem escreve e o que podem suscitar são vistas com potencialidades de serem mais eficazes em matéria de agitação do que a mobilização de exércitos, de modo que;

(...) afirmo, sem receio de contestado - uma das causas que muito tem concorrido para estabelecer tal confusão das ideias humanas são os maus livros. (...) “Grande é a responsabilidade de quem escreve. Agitar ideias é mais grave do que mobilizar exércitos. A lâmina do guerreiro só alcança os corpos... A ideia do escritor é mais penetrante, mais poderosa, mais eficazmente conquistadora: Vai direito à cidadela da inteligência.. Se a encontra despercebida (e quantas inteligências desaparelhadas para as lutas do pensamento!) toma-a de assalto, instala-se no seu trono e daí dirige e governa, a seu arbítrio, toda a atividade humana. Pelo espírito subjuga-se a matéria. Assim se expressou no prefácio do seu livro “A Igreja A Reforma e A Civilização” o Pe. Leonel Franca, S. J. De uma simples leitura pode nascer um santo ou um mal aventurado (O Legionário, 1927, n. 03, p. 03).

O periódico não se limita a dizer a importância da leitura, mas é enfático em qualificar que há porém boas e más leituras. Isso pois, para o jornal “Não há dúvidas, a leitura exerce influência nos sentimentos do indivíduo, influencia esta maior ainda do que possamos imaginar. Tenho para mim que os livros se assemelham a verdadeiros companheiros nossos. Bons, levam à moral, à virtude. Maus delas nos arredam” (O Legionário, 1927, n. 03, p. 03).

O tom de orientação e alerta<sup>6</sup>, segue sendo pautado, em maior ênfase para aqueles que segundo eles carecem de maturidade e de uma base religiosa sólida, arregimentada nos princípios morais católicos. Portanto, apenas nas condições pré estabelecidas é que se tem o consentimento a leitura. Na íntegra o que é dito é:

Talvez se não estabeleçam entre amigos elos tão apertados de simpatia como os que prendem o livro ao leitor. Quando o coração vai já bem firmado na sólida instrução moral e religiosa, quando a alma tem já olhos capazes de enxergar as coisas, discernindo as boas das que o não são, pode-se ler certos livros, não destinados a todas as classes e idades, quando a leitura não poderá abalar sequer as convicções, de quem as, possui bem alicerçadas. Raríssimos, entretanto, aqueles que se encontram em circunstâncias especialíssimas como estas (O Legionário, 1927, n. 03, p. 03).

O ponto auge do artigo, concentra-se na exemplificação do que, e como deve ser esse momento enfrentado, o espelho apresentado para o público leitor é uma notícia jornalística de como a mocidade tem agido em Portugal. Chama-se a atenção para o vocábulo usado, “higiene moral”, “saneamento moral da raça”, “necessária é uma obra altamente patriótica”, adiante, ainda é possível atestar as pretensões de inferências na vida social e política nacional, se não, a que propósito serviria o então banimento de livros ? De modo a reiterar, o trecho expressa a máxima:

<sup>6</sup> A retórica do problema moderno, bem como de um perigo iminente, pode ser vista em despreziosas afirmações, qual seja, “Atravessamos uma época em que só argumentam, de dia para dia, os crimes em suas diferentes e múltiplas modalidades. Onde a causa? Na imprensa - na má imprensa. As livrarias estão contaminadas pela literatura sahida das penas ímpias imorais. Muito infelizmente para nós, rareiam cada vez mais acentuadamente os livros que guardam a sã doutrina, que ensinam os suaves caminhos da virtude (O Legionário, 1927, n. 03, p.03)”.



(...) transcrevo aqui para incentivo da nossa briosa mocidade uma notícia que estampou jornal “La Croix” em sua edição de 25 de Abril de 1923. “Um grupo numeroso de jovens dos cursos superiores em Lisboa fez um acordo entre si e formou uma associação para a higiene moral da sociedade. Dirigiram-se ao governador civil de Lisboa que lhes prometeu o concurso. Eis os resultados obtidos: baniram dos mostruários e das prateleiras das livrarias todos os livros, cartões postais que ofuscavam os bons costumes. Encarregaram-se de verificar se as livrarias ousaram expor livros imorais mesmo no interior da casa e são ainda os primeiros a denunciar à polícia os culpados. Publicaram um belo manifesto, onde explicam o seu fim de saneamento moral da raça. Tão necessária é uma obra altamente patriótica que eles empreendem: merecem os nossos cumprimentos. Eis aí um exemplo que preza aos céus possa imitá-lo a nossa mocidade (O Legionário, 1927, n. 03, p. 03).

Em suma, vê-se materializada a relação político-religiosa através do arcabouço simbólico descrito por Pierre Bourdieu. E portanto, caminhamos rumo a compreensão da natureza da criação e estruturação do periódico “O Legionário”, pensando em como este respectivo jornal é indispensável ao entendimento de um projeto político nacional que em pé de igualdade com outros projetos se faz notar na cena pública.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por ser esse um recorte de uma pesquisa muito mais abrangente e ainda em andamento, é notável a incipiência deste artigo. As fontes levantadas até o presente momento, da ênfase nos elementos de construção do referido jornal, pautando como exposto, sua identidade enquanto um jornal católico, a defesa de uma moral, a formação e provimento de seus colaboradores, bem como no estabelecimento de seus valores substanciais, que em geral soma-se ao movimento de reorganização católica no momento.

Dessa maneira, na análise das edições do jornal “O Legionário” feitas até o presente momento, revelou ser o periódico um veículo de comunicação profundamente marcado pelo projeto de neocristandade, conforme delineado por estudiosos como Mainwaring. Através de uma crítica consistente ao modernismo e àquilo que considerava ser uma corrupção dos valores tradicionais, o jornal desempenhou um papel central na defesa e promoção dos ideais católicos como fundamentos para a construção da identidade nacional brasileira.

Os artigos examinados não apenas refletem uma visão pessimista do mundo moderno, mas também promovem a ideia de que o fortalecimento moral e intelectual da nação passa, inevitavelmente, pela adesão aos valores católicos. A insistência na necessidade de controlar as ideias e influências que permeiam a sociedade, como exemplificado pela vigilância sobre a leitura e os costumes, evidencia uma tentativa de moldar a sociedade de acordo com uma visão religiosa específica, que se articula como uma reação contra as transformações trazidas pela modernidade.

Nesse sentido, “O Legionário” se posiciona como um defensor do que considera ser os verdadeiros interesses nacionais, propondo uma moralidade que, em última instância, visa a subordinação dos fiéis aos desígnios da Igreja. A crítica à literatura moderna e ao comportamento das mulheres são apenas alguns dos aspectos que demonstram o esforço do periódico em restabelecer a influência religiosa no espaço público, confrontando as mudanças sociais e culturais do período.



Portanto, ao analisar a trajetória e os posicionamentos de “O Legionário”, fica evidente que o jornal não só reflete, mas também participa ativamente na consolidação de um projeto político-religioso que visa resgatar e fortalecer a influência católica na construção da nação brasileira. Esse papel, como descrito por Pierre Bourdieu, é essencial para compreender a intersecção entre religião, poder simbólico e a configuração do Estado-Nação no Brasil, sobretudo no contexto do início do século XX.

## REFERÊNCIAS

- BECKER, Jean- Jacques. **A opinião pública**. In: RÉMOND, René (org.) Por uma história política. 2. ed. Rio de Janeiro: ed.FGV, 2003. p.185 -211.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.69-78.
- COUTO, Paulo de Macedo. “**Pessimistas**”. Jornal O Legionário, São Paulo, n. 03, ago.1927, p. 01 e 02. (COUTO,1927, n.03, p. 02).
- COUTROT, Aline. **Religião e Política**. In: RÉMOND, René (org.) Por uma história política. 2. ed. Rio de Janeiro: ed.FGV, 2003. p.331-363.
- DE LUCA, Tania Regina. **História dos, nos e por meio dos periódicos**. In: PINSKY, Carla. Fontes Históricas. Bassanezi, Editora Contexto, São Paulo; 2008, p. 111-115.
- GOMES, Francisco José Silva. **Quatro séculos de Crisandade no Brasil**. In: MOURA, Carlos André *et al* (orgs.) Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas.Campinas: Unicamp/IFCH, 2011. V.1, p.25-40.
- JEANNENEY, Jean-Noël. **A mídia**. In: RÉMOND, René (org.). Por uma história política. 2 ed. Rio de Janeiro: FGV, 2003, p. 213-230.
- MAINWARING, Scott. **A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- MICELI, Sérgio. **A Elite Eclesiástica Brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009,p.17-34.
- O LEGIONÁRIO. **Cooperar Para A Congregação Mariana É Apoiar Um Grande Ideal**. Jornal O Legionário, São Paulo, n. 05, out.1927, p. 02.
- O LEGIONÁRIO. **Propagar “O Legionário” É Auxiliar Os Jovens Mariano**. Jornal O Legionário, São Paulo, n. 05, out.1927, p. 02.
- O LEGIONÁRIO. **Como Sentar-se?** . Jornal O Legionário, São Paulo, n. 05, out.1927, p. 02.
- O LEGIONÁRIO. **Livros**. Jornal O Legionário, São Paulo, n. 05, out.1927, p. 03.

# “A Cruz et Les Juifs”: Représentations des Juifs et Antisémitisme dans un Hebdomadaire Catholique Brésilien (1935-1939)

Patricia Wanessa de Morais

*Master en histoire contemporaine à UFRN-Brésil (2017). Master 2 en Histoire contemporaine à Aix-Marseille Université-France (2023)*

## INTRODUCTION

La période de l'entre-deux-guerres est marquée par l'effondrement des valeurs et institutions de la civilisation libérale. Cette crise de la démocratie classique est accompagnée du rayonnement de l'expérience soviétique et de l'ascension du fascisme (Hobsbawm, 1999; Remond, 2014). Le cas du Brésil illustre ce contexte de polarisation politique et passage d'un régime démocratique vers un régime d'exception, à partir de 1930. Si dans un premier temps l'idéologie du nouveau régime n'a pas de contours définis, progressivement le projet politique penche vers un État centralisé, autoritaire, d'orientation nationaliste. Dans ce contexte, l'Église catholique brésilienne - en reconstruction depuis 1889, date à laquelle la République proclame la laïcité de l'État - saisit ce qu'elle voit comme l'occasion de reconstituer les principes catholiques dans la société et regagner sa position d'acteur politique.

Un des moyens mis au service de l'entreprise réactionnaire de l'Église brésilienne est la presse. C'est ainsi que nous voyons, dans la feuille catholique, des diagnostics du présent et propositions pour l'avenir : politique migratoire, éducation, économie, souveraineté, unité culturelle et religieuse de la nation sont parmi les thèmes abordés. Somme toute, l'identité nationale est au centre des préoccupations d'*A Cruz* qui tente de forger un citoyen brésilien idéal à partir duquel est composée cette totalité organique constituant la nation. Dans la mesure où le catholicisme est présenté comme un des ciments de l'unité nationale, on reproche aux juifs d'être inassimilables et ainsi, incapables de développer un sentiment patriotique et devenir de bons Brésiliens. C'est en considérant cette toile de fond et à partir de ce prisme que nous nous intéresserons au discours du journal catholique *A Cruz* sur la population juive entre 1936 et 1939, dans une période où les clivages sont marqués. À la suite de l'insurrection communiste de novembre 1935 et l'élections de Fronts Populaires en France et en Espagne, ainsi que les persécutions antisémites en Allemagne, nous



nous intéressons sur comment *A Cruz* s'est exprimé à propos de la population juive. Quelles représentations, influences et spécificités du sujet sont alors à l'œuvre par le quotidien catholique de Rio de Janeiro?

## Le Front Populaire en France et en Espagne comme l'œuvre du "Judaïsme International"

Début mai 1936, le Front Populaire obtient la majorité lors des élections législatives françaises et conduit, à la présidence du conseil un individu d'origine juive, "le juif Léon Blum" comme le nomme la presse de droite française et leurs confrères brésiliens d'*A Cruz*. Nous pouvons affirmer que le nouveau président du conseil français est traité fréquemment par l'hebdomadaire catholique: 14 mentions à Blum à partir de mai 1936 (sans compter celles concernant l'attentat contre sa personne, en février de cette année), contre 7 concernant le président brésilien Getulio Vargas.

L'analyse du journal à la suite du résultat du scrutin est la suivante: "Le parti le plus fort est le socialiste unifié, qui obéit à l'orientation du juif Léon Blum. [...] Il est impossible de prédire les conséquences de cette victoire gauchiste. La France vit un mauvais quart d'heure de sa glorieuse histoire"<sup>1</sup>. Si le journal a tout de même un pronostic catastrophique et ne manque pas d'ajouter 'juif' à Léon Blum comme s'il s'agissait d'un nom composé, nous ne voyons pas encore exprimées les théories du complot associées à cet événement. Mais cela ne tarde pas à se produire.

*"La France, à la suite des dernières élections, est au pouvoir de la gauche. A la tête de son gouvernement apparaît la personnalité du Juif Léon Blum, socialiste convaincu"*<sup>2</sup>. Après ce bref récapitulatif pour les lecteurs, le texte dresse une analyse explicative à partir des événements récents remontant à 1934, selon laquelle il était prévisible que la gauche s'empare du pouvoir en raison du déclin de la morale chez les hommes politiques et, notamment, de la répression aux ligues de droites à la suite des événements du 6 février 1934<sup>3</sup>, qu'*A Cruz* remémore comme un événement qui a *"rappelé à la conscience des patriotes la mauvaise gestion et les méfaits des cabinets maçonniques et aux extrémistes de gauche la nécessité de s'emparer définitivement du pouvoir"*. Nous lisons en creux que les émeutes antiparlementaires organisées par l'Action Française et d'autres ligues d'extrême droite ont été un sursaut patriotique qui a tourné pourtant court à cause de l'action de la gauche alliée à la franc-maçonnerie. Dans l'extrait suivant on s'exprime par des termes directs et les acteurs du prétendu complot sont nommés.

Avec une opiniâtreté et une subtilité démoniaque, la franc-maçonnerie est parvenue à gouverner le pays depuis des années sans toutefois apparaître sous les feux de la rampe des événements. C'est dans les caves<sup>4</sup> maçonniques que se sont concertés les mesures anti-religieuses et antipatriotiques. Du sein des loges est parti l'ordre pour combattre les ligues patriotiques et ce sont les diplômés de la rue Cadet qui régnaient pour Herriot. C'est le travail de sape de la maçonnerie qui a conduit à la victoire la gauche, menée par le Juif Léon Blum.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> "Les élections françaises", 10 mai 1936, p. 5, *A Cruz*.

<sup>2</sup> "Colonne "Comentando" – la situation politique de la France" 21 juin 1936 p. 5, *A Cruz*.

<sup>3</sup> Il convient de rappeler qu'*A Cruz* a suivi de manière assidue les événements du 6 février 1934 et notamment son élément déclencheur, à savoir l'affaire Stavisky.

<sup>4</sup> Le terme que nous avons traduit par "cave" est "alfurja", qui faisait allusion, dans le portugais ancien, à un endroit où on déposait le fumier. Le sens figuré est d'un endroit mal fréquenté. Nous n'avons pas trouvé un mot plus adapté pour exprimer le sens du texte.

<sup>5</sup> "Colonne "Comentando" – la situation politique de la France" 21 juin 1936 p. 5, *A Cruz*.

Le sens de cet extrait se décline en trois étapes complémentaires. La franc-maçonnerie, comme l'affirme Louis de Poncins dans son livre *Les forces secrètes de la révolution* (1928), maintes fois cité et recommandé par A Cruz, agit dans la discrétion, à partir des arrières-loges de la rue Cadet, adresse du Grand Orient de France, sans jamais s'afficher: elle est partout mais nulle part visible. En plus du caractère secret et des manœuvres concertées, inhérent aux théories conspirationnistes, l'intention de nuire est un élément obligatoire (Taguieff, 2006). C'est là que s'inscrit le second aspect de l'extrait : les projets contre la religion et la patrie, au nom de l'universalisme et de la volonté de détruire la civilisation bâtie par le christianisme. Enfin, cette franc-maçonnerie qui a combattu la droite patriotique et a mis la gauche au pouvoir qui, quant à elle, est dirigée par un Juif. Nous ne saurions distinguer une hiérarchie entre ces trois acteurs (la gauche, "le Juif Blum" et les francs-maçons) tellement ils sont présentés de manière entremêlée dans leurs projets et agissements. Cette idée, qui s'inscrit dans les théories conspirationnistes, comprend le cours de l'histoire et plus précisément le fonctionnement des sociétés, comme le résultat d'un projet préconçu et mis en pratique dans ses moindres détails.

C'est ainsi que la victoire du Front populaire est dépourvue de son caractère historique et par conséquent, contingent : les aspirations des classes populaires ne sont plus qu'un aspect de la manipulation, marionnettes des architectes du complot; la volonté, de la part des groupes progressistes, de faire face à la montée de l'extrême-droite nazi-fasciste est réduite soit à une excuse hypocrite ou, dans les cas plus développés, dans un choc entre les valeurs patriotiques et religieuses que ces idéologies représenteraient, contre la barbarie internationale et antireligieuse. Et puisque, suivant ce raisonnement, tout est voulu et prévu dans ces moindres détails, les véritables acteurs – qui tirent les ficelles dans l'ombre – sont une poignée d'individus très puissants, détenteurs d'une immense fortune. Et c'est ainsi que le juif incarne deux personnages antinomiques : il est à la fois bolchevique et capitaliste. C'est ce dernier aspect que l'article ci-dessous veut mettre en exergue :

Léon Blum, l'actuel chef du gouvernement de gauche français, est l'une des personnalités qui a le plus mérité l'attention générale du monde. Le partisan du socialisme est cependant, dans la vie privée, comme le sont le plus souvent ceux qui avouent être communistes ou socialistes, un bourgeois et, comme un bon Juif, un millionnaire. Voici comment un journaliste du vieux monde qui est allé l'interviewer l'a décrit : "Léon Blum, Juif et bourgeois ; Propriétaire de cinquante millions, il repose de ses fonctions de conseiller auprès de puissantes sociétés dans son mas de la Loire, ou dans sa villa de la Côte d'Azur. Homme aux élans héroïques, il écrit des articles intitulés "Vive la Commune" ! et préside les réunions avec un poing fermé en l'air. Dans son atelier de style Louis XIII, aux riches tapisseries où l'on devine qu'il n'oubliera pas le bon Bordeaux à une bonne table, chaussé d'élégantes babouches et vêtu d'un peignoir de soie, le journaliste lui demande :

- M. Sortez-vous toujours la nuit ?

- Très peu et uniquement pour aller à l'opéra, répond le "leader" socialiste"<sup>6</sup>.

L'auteur fait l'usage d'un des clichés préférés des détracteurs de la gauche : mettre à mal les discours égalitaires des leaders de gauche avec l'argument, *grosso modo*, qu'ils sont pour le partage des biens tant que ce partage ne concerne pas leurs biens à eux. En résumé, ils sont hypocrites puisqu'ils prônent des idées opposées à leurs pratiques. Le stéréotype du juif riche est alors au centre de l'argument et en second lieu vient la fausseté : son mode de vie et goût bourgeois, pourvu de richesses, luxe et confort est décrit de manière à susciter un paradoxe par rapport à ses écrits, ses gestes (le poing levé) et par

<sup>6</sup> "Léon Blum : comment un journaliste européen a vu le chef du gouvernement français", 30 août 1936, p. 1, A Cruz.

là même les idéaux qu'il affiche. C'est dans ce but que le texte sur les détails supposés être de sa vie privée et ses goûts, qui s'exprime en faisant usage de l'ironie, complétée de façon subtile par la caricature qui accompagne le texte:

**Figure 1 - Illustration caricature de Léon Blum.**



Source: *A Cruz* le 30/08/1936, p .1.

La caricature de Blum, à peine reconnaissable en raison de l'exagération de ses traits physiques, le montre avec le poing levé, affichant le geste symbolique de la gauche antifasciste. Il est aussi, il nous semble, habillé en smoking, tenue qui représente l'élégance et le raffinement des gens aisés en soirée, pour changer du costume cravate portée en journée et non pas le bleu de travail duquel s'habille les ouvriers. Sa légitimité de leader populaire est ainsi remise en cause puisque la description du personnage conduit le lecteur à imaginer un homme bourgeois et donc non pas ouvrier ; un intellectuel qui écrit, qui affiche des gestes lors des réunions mais qui n'est pas un homme d'action qui cherche à rencontrer et côtoyer le peuple. Bien au contraire, il ne sort que pour aller à l'opéra, pratique considérée comme appartenant à l'aristocratie et la bourgeoisie. La biographie de Blum écrite par Jean Lacouture confirme, dans une certaine mesure, les goûts bourgeois du président du conseil (Birnbaum, 2016). Cependant, la fortune en argent et biens immobiliers qu'il est censé posséder est pure invention, tout comme l'occupation de postes de conseiller dans des sociétés puissantes. Enfin, pour revenir au texte cité *supra*, les guillemets qui entourent le terme "leader" ne font ainsi que conclure l'idée de la fausseté de son statut et, par conséquent, du camp politique qu'il représente. Ce régime est, par ailleurs, envisagé par *A Cruz* avec son homonyme espagnol en 1936 et 1937.

Niant l'histoire particulière de chacun de ces deux pays d'Europe occidentale, l'hebdomadaire catholique conçoit les deux expériences de Front Populaire à partir d'un seul récit explicatif et d'une seule cause: ce sont les plans des bolcheviques, dirigés et/ou alliés aux juifs et aux francs-maçons. La guerre civile qui éclate en Espagne dans les mois qui suit l'élection du Front populaire n'échappe pas à cette lecture, bien au contraire, selon *A Cruz*, le conflit confirme les sombres pronostics avancés.



Le *pronunciamento* à l'origine de la guerre civile en Espagne (qui perd, d'ailleurs, son caractère de guerre civile) est interprété comme *“le début de la tragédie salvatrice”*<sup>7</sup> en réaction à l'attaque extérieure, provenant des *“juifs”* qui, *“malavisés”* ont choisi *“l'Espagne comme théâtre décisif de la formidable lutte à laquelle nous assistons”*. En allusion aux attaques auxquels l'Église d'Espagne était la cible, un long article de fond paru en 1937, analyse les attaques contre les temples catholiques et les clercs en les comparant aux persécutions des premiers temps du christianisme. L'événement inaugural des persécutions religieuses, serait, d'après l'article, le déicide commis par les Juifs. Cet acte fondateur de l'antijudaïsme chrétien est, dans le texte, lié directement aux événements des années 1936-1939: *“dans la persécution actuelle de l'Espagne, la fureur des Rouges contre les prêtres et les religieux, contre les couvents et les églises, contre les images et les objets sacrés, n'est rien d'autre que la continuation de l'assaut odieux et furieux des Juifs contre la personne du Divin Rédempteur.”*<sup>8</sup> Employant une logique manichéenne, le général Franco, leader du camp nationaliste, est décrit par A Cruz comme le *“génie qui écrase l'ennemi intérieur, fait taire la société judéo-capitaliste-maçonnique de Genève [...] Il a affronté la franc-maçonnerie internationale et l'or de Moscou, les communistes du globe, dont l'opinion est empoisonnée par l'ingérence juive.”*<sup>9</sup>. L'idée selon laquelle la Société des Nations n'est rien d'autre qu'un Super état maçonnique ou, pire encore, la S.D.N qui est renommée Société judéo-capitaliste-maçonnique<sup>10</sup> suit encore le schéma du complot comme quelque chose de généralisé et minutieusement organisé par un groupe.

L'élection du Front Populaire en France et Espagne, la guerre civile déclenchée dans le pays ibérique ont provoqué un renouvellement des arguments antisémites au Brésil, où figurent Léon Blum et les *“juifs”* des Brigades Internationales. Cependant, si ces arguments semblent importés de toutes pièces, ils sont tout de même apparus dans un contexte particulier. Effectivement, les Brésiliens sont inquiets du fait des incertitudes de l'avenir. Dès 1936 la question de la succession présidentielle occupe la une des journaux. Les velléités autoritaires du président Getulio Vargas ne sont pas ignorées ; le soulèvement de 1935 lui est opportun en lui donnant l'occasion d'étendre et de renforcer ses pouvoirs. Toutefois il a besoin du soutien des 2/3 du congrès pour prolonger son mandat, ce qu'il n'obtient pas (Ferreira et Delgado (dir.), 2003, tome 2). De ce fait, il est prévu que des élections directes aient lieu en 1938, pour élire un nouveau président. Les catholiques ont-ils peur que, dans un scénario politique où les clivages sont accentués tant à gauche qu'à droite, un nouveau spécimen de Front Populaire, à l'instar de la France et de l'Espagne, sorte élu des urnes ? Cette éventualité était plus qu'improbable si nous considérons la désorganisation de la gauche ainsi que son impopularité à la suite de la campagne anticommuniste qui s'intensifie après novembre 1935, sans perdre de vue la répression de l'État empêchant une campagne électorale libre.

L'alliance judéo-bolchevique étant vue comme une évidence pour ceux qui croyaient au danger communiste, le terrain était donc fertile pour que le *“plan Cohen”* soit accepté par tous, démontrant l'influence des représentations associant communisme et judaïsme. Cohen est l'un des noms de famille juifs les plus courants et c'est pour cette raison qu'il a été

7 *“La vraie Espagne a encore une glorieuse mission sur terre”*, “A Cruz”, 11 octobre 1936, p.3.

8 *“Les persécutions religieuses”*, “A Cruz”, Rio de Janeiro/Brésil, 14 mars 1937, p.1.

9 *“Critiques à Franco”* c'est le titre de l'article du 17 avril 1938, p. 3.

10 En 1936 Louis de Poncins a publié un pamphlet dont le titre est *“S.D.N. Super Etat maçonnique”*. Nous pensons que l'auteur de l'article s'est inspiré de ce pamphlet, qui d'après nos recherches n'a pas été traduit en portugais.



choisi pour nommer un projet de complot communiste découvert par État-major général de l'armée brésilienne à la fin septembre 1937. C'est sur ce plan, qui entre autres désordres, prévoyait l'incendie de églises, qu'est justifié d'abord le prolongement de l'état de siège puis le coup d'État du 10 novembre 1937 porté par l'actuel président Getulio Vargas. Le pays connaît le régime dit de "l'État Nouveau" : la censure de toute la presse – qui existait déjà en raison des prolongements de l'état de siège proclamé après Novembre 1935 – est élargie et devient plus stricte, limitant la moindre critique vis-à-vis du gouvernement ou la dissémination de la moindre idée contraire "aux principes de la nationalité". L'hebdomadaire catholique n'écrit pas un seul mot et ne fait aucune allusion, même cryptée, concernant le fameux "plan Cohen", qui s'est révélé par la suite être un faux inventé de toute pièce par un officier de l'armée.

Concernant la question juive et son traitement par *A Cruz*, l'année 1937 ne permet de visualiser aucune rupture par rapport aux années précédentes. Après un début d'année 1936 marqué par le traumatisme provoqué par l'insurrection de novembre 1935, l'élection du Front populaire en France et la guerre en Espagne ont suivi cet élan sans que le sujet soit traité de façon originale. 1937 continue, pour ainsi dire, les sujets initiés l'année précédente, à une exception près : l'apparition d'articles de fond traitant exclusivement la question juive.

### **A Cruz: le Cheminement vers un Antisémitisme Franc et Assidu**

Le premier article de fond paraît au mois de mars 1937 et s'intitule "Les catholiques et la question juive", affiché en gras et divisé en trois longues colonnes. L'auteur propose une analyse de la question à la lumière de la doctrine de l'Église. Avant d'entrer dans le vif du sujet, au long de toute une colonne, on prend soin de condamner les persécutions allemandes et d'autres pays qui font du juif le bouc émissaire. Cela se fait en même temps qu'on prévient que "*nous ne sommes pas les défenseurs des juifs*". En résumé, l'article informe qu'il "*est interdit aux catholiques de persécuter les juifs pour des raisons raciale*<sup>11</sup>" puisque cela n'a aucun sens à l'égard de la science. Après condamner en cinq paragraphes ce que l'auteur nomme la "guerre de race", il accorde une nuance à cette guerre qui est pour le moins curieuse: "*Hitler et tous ceux qui se soulèvent contre les Juifs seraient sur la bonne voie s'ils combattaient sans trêve l'ESPRIT JUIF*<sup>12</sup>". Il est "*non seulement licite, mais même nécessaire*" aux catholiques de combattre l'esprit juif, que l'article définit comme "*bien des maux répandus aujourd'hui*" et ces maux seraient, en résumant le texte, du ressort économique, idéologique, journalistique et culturel. Les maux économiques sont la cupidité qui, d'après le texte, génère l'exploration capitaliste et les inégalités. Dans l'idéologie on reproche le matérialisme de certaines conceptions politiques. Les deux derniers reproches sont une prétendue mainmise des juifs sur la presse et le cinéma, qui résulteraient en des contenus non conforme les principes catholiques.

Ensuite le texte invite le lecteur à combattre cet esprit sans toutefois indiquer comment.

Il faut, selon le texte, "*distinguer l'individu de ses conceptions, combattre, par exemple, le communisme et non pas les communistes; l'esprit juif et non pas les juifs*". Démontrant effectivement combattre l'antisémitisme basé sur la race, l'article déclare que

<sup>11</sup> "Les catholiques et la question juive", 7 mars 1937, p. 3, *A Cruz*.

<sup>12</sup> En majuscules dans l'original.

“l’Église recommande beaucoup de prière pour la CONVERSION DES JUIFS<sup>13</sup>”. Cependant, en dépit des mises en garde qui consistent à critiquer les persécutions nazies et considérer comme rédemptrice la voie de la conversion, si nous analysons les reproches faites à “l’esprit juif”, la ligne est tenue entre l’antijudaïsme et l’antisémitisme. Les supposés défauts, par ailleurs, relèvent du mythe du complot de domination juive à travers la finance, les doctrines libérales et le contrôle de la presse et l’art du spectacle. A l’exception de l’aspect pseudo-biologique, toutes les cases sont cochées par rapport aux persécutions nazies.

La question de la race est analysée dans le second article de fond, qui est en réalité la préface de l’ouvrage du Père José Cabral, ancien rédacteur en chef du journal et collaborateur fréquent de la feuille. La préface a été écrite par Gustavo Barroso, figure de proue de l’antisémitisme brésilien, auteur d’une traduction annotée des *Protocoles des Sages de Sion* en Portugais (1936) et de nombreux ouvrages antisémites. Le titre de l’article/préface est le même que l’ouvrage de Cabral: “La question juive”. Nous ne reproduisons que quelques extraits, dont celui-ci-dessous en raison de son originalité dans le traitement de la question raciale:

L’antijudaïsme au Brésil ne peut pas venir d’un sentiment raciste, car les Brésiliens sont éminemment opposés à tout type de racisme ; cela vient précisément de ce sentiment antiraciste. Ce qui actuellement entraîne le monde dans les bouleversements continus, minés par la banque, par le révolutionnarisme, par le terrorisme bolchevique, c’est précisément le racisme messianique juif. Le Juif ne se mêle pas aux autres peuples, maintenant la pureté de sa race au fil des millénaires. C’est sur ce racisme que, parmi d’autres nations, elle garde sa nationalité intangible, devenant un État dans l’État. [...] Un peuple antiraciste comme le brésilien a l’obligation fondamentale, au nom de son antiracisme, de combattre un peuple raciste comme les Juifs. Nous ne devons pas permettre à des étrangers sans le moindre lien spirituel avec notre patrie, rassemblés en COLONIES ISRAÉLITES, d’influencer les destinées de la nationalité, perturbant la marche de la politique, le rythme de l’économie et l’ordre public lui-même.<sup>14</sup>

Pour éviter la répétition, nous ne développons pas ce que l’extrait décrit comme le racisme juif et sa tendance innée à perturber la politique et l’économie. Cette idée essentialiste et truffée de mythe conspirationniste a déjà été analysée précédemment. Nous nous concentrons davantage sur l’argument selon lequel c’est l’antiracisme des Brésiliens qui fait qu’ils s’opposent à l’arrivée des juifs qui, quant à eux, sont racistes. Il s’agit bien de la première fois que nous le voyons en œuvre pour analyser la question juive. Nous avons déjà vu *A Cruz* exprimer l’idée d’un Brésil où tout le monde serait égal dans les différentes sphères de la société, indépendamment de la couleur ou de l’ethnie. Ce n’est qu’une idée et c’est sur elle que repose un des mythes identitaires brésiliens, en pleine élaboration à cette époque-là. Les exemples attestant des idées et pratiques racistes de la part de brésiliens sont pourtant nombreux et les Juifs ne sont pas les seules cibles. En septembre 1939 un prince indien a envoyé une proposition (au ministre du travail, industrie et commerce) de création d’une colonie d’agriculteurs hindous expérimentés. Se pliant à toutes les exigences financières (achat de terres, possession d’un considérable pécule) et prêts à s’établir dans une aire rurale sous-peuplée, la demande a été toutefois rejetée (Lesser, 1995, p. 69-70).

L’article/préface poursuit avec des arguments déjà dits et répétés, empruntés des *Protocoles...* et de l’ouvrage de de Poncins déjà cités. Selon ces arguments, les Juifs sont des parasites dans leurs nations d’accueil. Ils emploient – à partir des souterrains – tous

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> “La question juive”, 24 octobre 1937, p. 4.

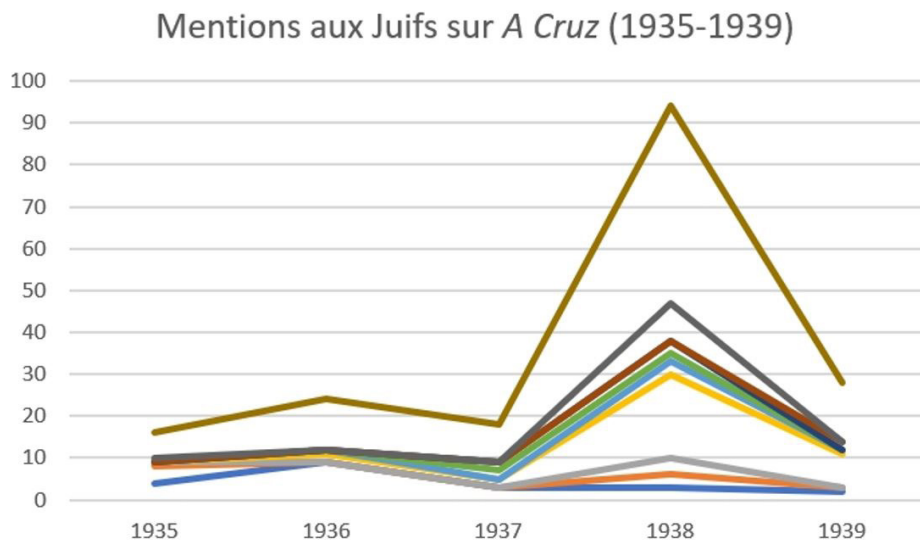
les moyens, que ce soient pacifiques, comme la manipulation des médias, la mainmise sur la finance internationale; ou violents tels les révoltes, révolutions ou attentats. Tout cela motivé par la volonté de détruire la civilisation chrétienne. D'après Barroso, pour défendre cette civilisation il est nécessaire d'être anti judaïque. D'après lui, les moyens pour affirmer cet antijudaïsme ne doivent pas être violents mais s'exprimer à partir "*d'une campagne d'éclaircissement de la conscience nationale sur le péril que le juif représente*<sup>15</sup>". L'objectif escompté consiste en "*créer un climat peu propice à l'action judaïque au point que le juif même soit le premier à fuir*". Gustavo Barroso conclut sa préface en indiquant que l'ouvrage du Père Cabral participe à cet objectif de "*création d'un climat insalubre pour le judaïsme*" et, *continuant dans les métaphores, affirme que "l'ouvrage fera plus de mal aux juifs qu'un 'pogrom' "* car, poursuit le texte, le judaïsme ne craint qu'une chose: "*que la lumière soit mise sur ses manœuvres secrètes*".

Ce dernier aspect correspond à un des principes structurants des théories du complot : tout est occulté et il faut absolument mettre la lumière, dévoiler ou décrypter les manœuvres obscures. L'ouvrage de Cabral relève ainsi de cette entreprise pédagogique vis-à-vis du prétendu complot juif. Nous pouvons ajouter qu'A Cruz s'est sérieusement engagée dans ladite entreprise.

### 1938-1939: le pic de l'Antisémitisme dans A Cruz

L'année 1938 est exceptionnelle en ce qui concerne le traitement de la Question juive par A Cruz. Comme le démontre le graphique *infra*:

**Graphique 1 - Courbe montrant l'accroissement des articles sur les juifs en 1938.**



Source: question juive par A Cruz, 1938.

Comme le démontre ce graphique, les articles traitant du sujet ont augmenté considérablement, passant de 6 (1935), 9 (1936), 12 (1937) à 47 en 1938! C'est inédit en termes de fréquence. Et ce n'est pas tout: dans ces 47 textes évoquant les juifs (le journal a 52 numéros en cette année), 20 sont des articles de fond traitant la question de manière exclusive, c'est-à-dire, non pas à travers un quelconque événement (insurrection communiste, Front populaire, etc.). Ce chiffre est encore plus expressif car les années

<sup>15</sup> Op. cit. "La question juive", 24 octobre 1937, p. 4.

précédentes nous n'avions aucun article de fond jusqu'en 1936 et 1937, quand nous avons eu deux pour chaque année.

Dès la fin 1937 le journal publie de petites notes encadrées faisant la publicité de *La question juive du Père Cabral*, récemment publiée. Ce genre de publicité est fréquent dans les pages d'*A Cruz*, notamment en ce qui concerne les ouvrages théologiques ou hagiographiques. Si nous mettons l'accent sur cet ouvrage c'est bien parce que l'auteur des 20 articles de fond franchement antisémites et l'auteur de *La question juive* ne font qu'un. Et les "coïncidences" ne se résument pas seulement à l'auteur et au sujet. Après un travail d'analyse comparative entre l'ouvrage et les articles parus dans *A Cruz*, nous avons constaté que ces articles proviennent tous du livre de Cabral. Mais si les pistes indiquant cette démarche étaient nombreuses, la manière par laquelle les textes sont reproduits n'ont pas facilité notre travail. D'abord, les chapitres ne sont pas publiés dans l'ordre qu'ils apparaissent dans l'ouvrage. De plus, les titres sont rarement les mêmes. Par exemple, le chapitre "La question juive" (p. 37-42) est publié intégralement dans *A Cruz* sous le titre "Le problème d'Israël"<sup>16</sup>. Les autres chapitres sont reproduits à partir de la même démarche et répètent les mêmes arguments qui ont été exprimés ces dernières années au compte-goutte : le Juif ne s'assimile pas et par conséquent ils forment un État dans l'État, constituant un danger pour la cohésion nationale. Les juifs sont des parasites, ils ne peuvent devenir agriculteurs et travailler la terre; au lieu de cela, ils boursicotent et influencent négativement les économies de leurs pays d'accueil; ils s'immiscent aussi dans la politique avec le but de troubler les régimes et semer le désordre. Sont eux les architectes du bolchevisme et c'est l'or juif qui a financé la révolution russe. Ils sont jaloux de la réussite du christianisme et de ce fait veulent détruire la vraie religion en corrompant les mœurs, en détruisant la famille par le divorce. L'éducation laïque n'est qu'un moyen d'affaiblir les principes chrétiens des sociétés. Leurs livres sacrés ne sont pas la sainte écriture mais le Talmud, dont les recommandations sont immorales et antichrétiennes. La SDN ne serait qu'un instrument du complot judéo-maçonnique, empruntant les arguments du pamphlet de Louis de Poncins publié en 1936 sous le titre "S.D.N. Super Etat maçonnique". Outre de Poncins, les auteurs fréquemment cités par Cabral sont Henry Ford (*Le juif international*), *Les protocoles...* et surtout des innombrables auteurs juifs dont les extraits servent à appuyer les propos de l'auteur, suivant une démarche "c'est eux-mêmes qui disent et donc il est impossible de les réfuter". Les articles sont présentés avec des titres accrocheurs et surtout explicites par rapport au sujet traité. C'est ainsi que les mots clés "Juifs" et "Israël" ("Les juifs et les goyim", "les juifs en Pologne", "le problème d'Israël", "juifs et usuraires", "la question juive", "banquier juif, père du communisme" etc.<sup>17</sup>) sont toujours présents dans les divers titres, qui de surcroît apparaissent en gras et majuscules. Même pour un lecteur distrait qui feuilleté le journal sans nécessairement lire attentivement les articles, l'assiduité de l'engagement antisémite de la feuille est facilement remarquée. Comment comprendre cet accroissement vertigineux du discours l'antisémite?

La recrudescence de l'antisémitisme dans les pages d'*A Cruz* coïncide, toutes proportions gardées, avec celle de l'Allemagne nazie. Si les persécutions étaient menées de bon train dès 1933, elles s'accélérent en 1937 et prennent une autre ampleur au début de 1938, avec lois et décrets restrictifs qui se succédèrent pendant toute l'année. Le 12

<sup>16</sup> "Le problème d'Israël", 30 janvier 1938, p. 3, *A Cruz*.

<sup>17</sup> Respectivement: 15 mai 1938 p.2, 17 avril 1938 p. 2, 30 janvier 1938, p. 3, 8 mai 1938 p. 2, 9 janvier 1938 p. 6, 17 avril 1938 p. 2.

mars 1938, avec l'Anschluss, l'Autriche est rattachée au Reich et 190 000 juifs autrichiens tombèrent aux mains des nazis. Les Autrichiens se montrent encore plus virulents et avides et leurs compatriotes juifs sont victimes d'humiliations et de violences innombrables. En septembre de cette même année, c'est le tour de Sudètes, région frontalière de la Tchécoslovaquie et à l'instar des Juifs Autrichien, les Juifs Tchécoslovaque tombèrent à leur tour aux mains des nazis. En Allemagne, dès l'été 1938 commence une flambée antijuive, quand une synagogue est incendiée à Munich et une autre à Nuremberg, en prélude au pogrom de la nuit du 9 au 10 novembre 1938 que nous connaissons comme "la nuit de Cristal" (Friedlander, 2008). En bref, la situation qui était déjà inhospitalière devient tout simplement impossible pour les juifs et ceux-ci tentent de se réfugier désespérément par tous les moyens.

Au Brésil la situation n'était pas plus accueillante envers les potentiels immigrants juifs. Certes, les juifs qui y étaient déjà installés ne souffrent aucune persécution, violences, boycotts ou autres réactions hostiles. Mais ceux qui veulent y venir sont tout simplement empêchés par le refus des consulats brésiliens à l'étranger d'accorder le moindre visa aux populations "sémites". Il s'agit précisément de la fameuse circulaire secrète 1.127 émise le 7 juin 1938 par le ministère des affaires étrangères. Le texte prohibait la concession de visa à toute personne ayant une origine "sémitique". Comme l'analyse Jeffrey Lesser (1995, p. 170-175), le terme "sémitique" inclut Juifs et Arabes. Or les restrictions que la circulaire rend légitimes entrent en vigueur en même temps que la recrudescence des persécutions antisémites dans le Reich, empêchant leurs ressortissants de trouver refuge au Brésil. Nous voyons sur les statistiques de l'année 1938 les effets de la circulaire : seulement 500 juifs ont pu entrer légalement au Brésil. C'est de loin le nombre le plus bas de la dernière décennie (Lesser, 1995, p. 219). Une question s'impose, même si nous n'avons aucun élément tangible pour la répondre : les catholiques artisans d'A Cruz étaient-ils au courant de la circulaire secrète ? Si oui, cette augmentation fulgurante voulait préparer le terrain de l'opinion publique au cas où la circulaire serait révélée ? Nous savons qu'elle est gardée secrète pour éviter une réaction négative des pays étrangers. Faire une campagne de conscientisation de la population par rapport au "péril juif" a-t-il été un moyen de se préparer pour affronter une éventuelle découverte de la circulaire et justifier la mesure comme provenant de la volonté populaire ?

Parmi ces 47 articles il y en a deux qui nous font penser que la circulaire est restée bien secrète, du moins de la connaissance des catholiques d'A Cruz. Le premier est publié en avril 1938 et se rapporte à l'éventuelle vague d'immigrants juifs à la suite de l'annexion de l'Autriche. L'autre apparaît en juillet 1938 à la suite de la conférence d'Évian (6 au 16/07/1938). Ils ont en commun la demande dirigée au gouvernement de ne pas accepter ces immigrants. Tous les deux sont introduits par des termes tels que "*La presse a fait savoir*", "*les journaux rapportent*" laissant entendre que la publication est une réaction aux sujets abordés par la presse de la capitale. Les deux textes ont exactement les mêmes arguments et ils sont déclinés dans le même ordre, à savoir: des pays étrangers veulent envoyer des juifs au Brésil. Nous ne voulons pas d'immigrants juifs puisqu'ils sont, en raison de penchants naturels, attirés par le commerce et l'usure et non pas par l'agriculture. De plus, ils sont des réfugiés politiques et par conséquent ils peuvent générer les mêmes problèmes qu'ils ont généré dans les pays d'où ils sont originaires. En outre, ils sont inassimilables. De surcroît, - encore dans le registre de l'argument économique - comme ils ne veulent rester dans les villes, ils feront de la concurrence dans le marché du travail et vont perturber la politique.



Ensuite, les deux textes font leur demande au gouvernement, réitérant certains des arguments déjà avancés:

“L'idéal, en matière d'immigration, serait que notre gouvernement n'accepte des vagues d'étrangers que pour certains pôles agricoles, où ils entrent en contact avec l'élément national, devenant ainsi assimilables. Nous pensons même que le gouvernement devrait, dans ce domaine, sous une stricte surveillance, mettre tout à la disposition de l'émigrant, comme la terre et le matériel approprié à sa culture. Nos champs sont vastes et la superficie travaillée est très petite.<sup>18</sup>”

L'extrait, qui concerne la potentielle immigration des Juifs autrichiens, termine par une boutade adressée aux pays étrangers: *“Et, quant à l'intérêt de certaines puissances à localiser, parmi nous, les exilés et les fugitifs autrichiens, il faut se rappeler que ces pays ont de la facilité à rester avec ces masses d'étrangers, parce que soit ils ont des colonies, comme l'Angleterre et la France, soit des territoires aussi vastes que les nôtres, comme les États-Unis.”*<sup>19</sup>

Quant au texte paru à la suite de la conférence d'Évian, que nous avons cité, il semble réagir à des informations parus dans la presse locale, sans nécessairement chercher un complément d'information ni citer la conférence en question, retenant uniquement qu'il y a une possibilité d'immigration juive vers le Brésil: *“Les journaux rapportent qu'une certaine agence européenne s'intéresse à savoir où se trouvent les Juifs expulsés d'Allemagne et d'Autriche, ainsi qu'à placer des Israélites d'autres origines, s'est engagée à faire accepter au gouvernement brésilien 10 000 de ces Juifs”*<sup>20</sup>. Comme nous savons, la Conférence d'Évian est un échec et se termine sans qu'aucune nation ne s'engage véritablement à les accueillir. Il est probable que ce chiffre, estimant 10 000 juifs soit tout simplement inventé. Quoi qu'il en soit, comme nous avons cité, seulement 500 juifs arrivent au Brésil en 1938 de façon légale. L'année suivante ce chiffre remonte significativement (4 601) mais ça reste loin du nombre affiché par *A Cruz* (Lesser, 1995, p.104). L'article est conclu par un appel au gouvernement par un récapitulatif des arguments développés dans l'article:

“Nous sommes cependant convaincus que notre gouvernement ne consentira pas à ce plan d'invasion juive du Brésil, qui nous apportera, outre des inconvénients économiques majeurs, le très grave problème de localisation de ces réfugiés. Et c'est parce que les Juifs n'ont jamais été soumis à l'agriculture et ceux qui viendront ici seront installés dans nos grandes villes, se consacrant à la branche des affaires et se livrant au commerce et l'usure<sup>21</sup>”

Nos sources nous permettent ainsi de corroborer une des conclusions tirées par Jeffrey Lesser dans son ouvrage sur la question juive au Brésil. Pour l'auteur, *“le seul élément original de l'antisémitisme brésilien était la langue portugaise”* (op. cit., p. 169), en ce qui concerne les nuances dans le sens des certains mots (sémite, qui considérait arabes et juifs, par exemple). Ainsi, différemment des théories eugénistes importées au XIXe s. ou l'idéologie nazie aux années 1930, l'antisémitisme ne s'est pas revêtu d'un habillage typiquement brésilien. Selon l'historien nord-américain, ce manque d'originalité était commun à toutes les expressions antisémites, que ce soit bureaucratiques, pamphlétaire ou dans la presse.

18 “Soyons alertes”, 17 avril 1938 p. 5, *A Cruz*.

19 *Idem*.

20 “10.000 Juifs” 24 juillet 1938 p. 5, *A Cruz*.

21 *Idem*.



Toutefois, il y a bien une exception à cette règle. En cette année 1938, *A Cruz* a publié une série d'anecdotes (8 au total) exclusivement sur les juifs. Nommées "Conte juif", elles sont apparues sans fréquence fixe mais méritent tout de même l'attention puisque participent à cette montée fulgurante du contenu antisémite du journal. Nous avons observé un trait original dans ces anecdotes qui, en outre, mettaient en œuvre les mêmes stéréotypes maintes fois explorés. Voici un spécimen:

"Le magasin de parapluies d'Abraham traversait une crise de stagnation des ventes. Alors Abraham a consulté Levi, un homme d'affaires :

- N'y a-t-il aucun moyen d'organiser une sortie pour mes parapluies?
- Oui, répondit Levi. Envoyez cinq parapluies à mon ami Moïse qui a une boutique Rue Liberdade. Mais attention à n'envoyer le compte qu'à quatre. Lorsque Moïse découvre que vous lui en facturez quatre et que vous lui en envoyez cinq, il profitera de l'erreur et les gardera. Ça joue bien. Quelques jours plus tard, Levi rencontra Abraham et lui demanda quel était le résultat l'entreprise.
- Échec, répondit Abraham. Moïse a répondu par une lettre très réfléchie, me disant que pour le moment il ne pouvait pas s'occuper de la vente de parapluies et qu'il rendrait les quatre que je lui avais envoyés."<sup>22</sup>

Si les représentations allusives aux penchants innés des juifs envers le commerce et le profit sont bien présentes, il n'en demeure pas moins que le métier exercé par les personnages des anecdotes coïncide avec celui exercé par un pourcentage important des juifs installés dans les villes au Brésil : commerçant. Cette coïncidence entre le stéréotype et les faits ne s'explique pourtant pas pour penchants innés mais bien pour des raisons pratiques. Les immigrants étaient pour la plupart urbains et par conséquent, avaient des métiers urbains, liés à l'artisanat (tailleurs, cordonniers...) et au commerce. Selon Lesser, en arrivant ils avaient rarement les moyens nécessaires pour fonder une boutique, malgré l'aide des entreprises de crédit juives. Celles-ci permettaient tout au plus l'achat d'une petite quantité de marchandise pour démarrer. De ce fait, environ 35% des juifs qui arrivent au Brésil n'ont aucun métier ou compétences vendables. C'est ainsi qu'ils deviennent vendeurs ambulants, activité qui ne demandait ni un grand capital initial ni des compétences particulières. Ils achetaient la marchandise chez les commerçants, souvent juifs déjà installés et assez souvent, après une période de travail intense, ils deviennent eux-mêmes commerçants avec l'achat d'une petite échoppe puis un magasin.

L'objectif principal de l'utilisation de textes humoristiques en tant que source historique est bien de répondre aux questions telles que "de qui se moque-t-on?" et "qu'est-ce qui fait rire les gens?". Les réponses à ces questions nous informent beaucoup sur chaque contexte historique puisque l'humour n'est pas atemporel ni identique à toutes les couches sociales et classes d'âges. Ce qui fait rire un ouvrier quinquagénaire n'aura peut-être aucun sens pour un adolescent de classe aisée.

Le contenu de ces anecdotes concernant les Juifs présentes dans l'hebdomadaire catholique nous informe, certes, sur les stéréotypes socio-économiques attribués à ce groupe de personnes, à savoir, le prétendu penchant naturelle pour le profit allié à la fourberie, vus comme innés, et qui relèvent du champ du mythe. Toutefois, empruntant les contributions de Raoul Girardet sur les mythes et mythologies politiques, "*aucun des mythes politiques ne se développe sur le seul plan de la fable, dans un univers de pure gratuité, libre de tout contact avec la présence des réalités de l'histoire*" (Girardet, 1986, p. 51). Et c'est bien pour cela que ce genre de récit obtient un certain succès. C'est vrai pour la

<sup>22</sup> "Conte juif", 6 février 1938, p. 5, *A Cruz*.

mythologie du complot dans le sens de sa crédibilité. Et cela vaut également pour l'humour dans le sens que, c'est qui est passible d'être jugé comme drôle et digne de provoquer le rire, est souvent basé sur l'exagération et non pas invention. Par conséquent, les lecteurs et lectrices qui sont habitués à voir les échoppes et magasins appartenant à des Juifs, qui ont déjà eu contact avec un vendeur ambulant ou commerçant juif sont passibles de voir, dans la lecture de cette anecdote, un bout de réalité qui peut éventuellement faire écran aux parties exagérées ou inventées.

Mais la présence assidue du sujet en cette année 1938 n'a pas de suite. En effet, l'année 1939 rompt avec l'essor antisémite : de 47 articles on tombe à 14, c'est-à-dire, à peu près à la moyenne des années antérieures. Parmi ces 14 articles ou petites notes en bref, une fait la publicité de l'ouvrage du Père Cabral, présentant un résumé, et trois sont des reproductions des chapitres de son livre, déjà publiés dans le journal en 1938. Parmi eux, un article nommé "Armement et guerre", signé par le père Cabral, apparaît opportunément dans l'édition du 3 septembre 1939. Appuyé essentiellement sur *Les protocoles des Sages de Sion*, qu'il cite maintes fois, Cabral soutient que sans l'or des banquiers juifs les États n'ont pas les moyens de prendre en charge leur appareil militaire. De plus, à partir de citations extraites des Protocoles, il accuse les juifs d'être les responsables de La Grande guerre et d'autres conflits européens... suscitant qu'ils sont aussi les provocateurs de cette guerre imminente.

Parmi les huit articles de fond concernant les juifs, il y en a un en particulier qui a attiré notre attention et, cette fois-ci non pas en raison des arguments antisémites mais, à l'inverse, par un franc philosémitisme. L'auteur introduit par une mise en garde et reconnaît qu'une partie infime des juifs (il estime, à titre d'exemple, 100 mille/15 millions) sont alliés aux communistes mais cela ne justifie pas que tous les autres soient punis. Le père Huberto Rohden, auteur du texte et collaborateur sporadique d'*A Cruz*, rappelle les origines allemandes de ses parents avant de souligner que sa position est due à sa condition humaine et chrétienne. Et c'est sur cette dernière qu'il axe ses principaux arguments, qui sont, de reste, assez provocatifs. Il rappelle quelque chose que les catholiques d'*A Cruz* ont oublié :

"Pour le reste, je ne sais pas si ces antisémites convaincus, qui n'attaquent pas tel ou tel juif, mais Israël globalement, je ne sais pas s'ils ont déjà pris conscience de certaines réalités historiques que tout le monde connaît. Qui nous a donné le livre le plus beau et le plus ancien que l'humanité possède, la Bible, Ancien et Nouveau Testament ? Pourquoi Dieu a-t-il précisément utilisé ces personnes pour faire ses grandes révélations au monde ? Que deviendrait notre littérature religieuse s'il nous manquait Moïse, Isaïe, Jérémie, David, Salomon, Matthieu, Marc, Jean, Paul de Tarse ? Comment peut-on condamner, comme ça, un arbre qui a produit des fruits comme Joseph, Marie et surtout le grand et incomparable Jésus de Nazareth?<sup>23</sup>"

Les arguments du Père Rohden sont remarquables puisqu'ils mettent en exergue un élément qu'*A Cruz* a tenté d'effacer: le fait que le Christ appartenait à la communauté juive d'une part et les racines juives du christianisme d'autre part. Le discours d'*A Cruz*, jusqu'à présent, a tenté par tous les moyens de convaincre les lecteurs qu'ils n'ont rien en commun avec les juifs. Ceci a été fait par deux voies: l'opposition qui a été faite entre le Christ et les Juifs, dépeint comme ses assassins. L'effort visant à faire de la bible hébraïque un livre éminemment chrétien. Les Juifs, quant à eux, sont décrit comme "talmudistes". Outre ces aspects, le Père Rohden rappelle l'arbre généalogique commun des premiers chrétiens.

<sup>23</sup> "Pour ou contre les juifs?", 3 décembre 1939 p. 3, *A Cruz*.

Son texte se termine de façon tout autant provocative, faisant usage d'un stéréotype mais cette-fois élogieux : l'intelligence hors du commun du peuple d'Israël. Pour lui, pour cette raison les antisémites nourrissent envers les juifs la peur et la jalousie. C'est par un "aveu de faiblesse" qu'ils persécutent et pratiquent des violences à l'égard des juifs, qu'ils emploient la force physique par défaut de force intellectuelle. L'article ci-dessus est symptomatique du caractère ambigu de l'antisémitisme brésilien. Il fragilise l'idée qu'A Cruz soit définitivement et durablement antisémite puisque si ça avait été le cas, on n'aurait pas permis sa publication, d'autant plus en raison de son caractère provocateur.

Par ailleurs, il est curieux que le pic d'antisémitisme dans les pages d'A Cruz soit inversement proportionnel au chiffre des immigrants qui sont entrées au Brésil. Ainsi, suivant cette tendance, l'année 1939 est en baisse alors que le nombre de visas accordés bat son plein. L'ouvrage de Lesser nous permet de constater que l'hebdomadaire catholique est représentatif des ambiguïtés et paradoxes de l'antisémitisme brésilien, d'une manière générale. En 1938, alors que la fameuse circulaire secrète était en vigueur, Giorgio Mortara, juif italien, est invité à s'exiler au Brésil à la suite de l'adoption de lois raciales en Italie. Mortara et sa famille ne sont pas seulement dotés d'un visa d'entrée mais immédiatement d'un emploi... Et pas des moins importants. Pour citer un autre exemple mentionné par Lesser<sup>24</sup>, un visa a été accordé à l'écrivain autrichien Stefan Zweig et sa présence au Brésil a d'ailleurs fait objet de toute une propagande. Ces paradoxes vont de pair avec le manque d'originalité de l'antisémitisme brésilien, dans son expression catholique ou laïque. Comment croire à une "doctrine" si peu adaptée à réalité du pays? Cela peut donner un élément de réponse par rapport à l'abandon de ce discours hostile, qui disparaît aussi discrètement qu'il n'est apparu.

## CONSIDÉRATIONS FINALES

En conclusion, nous avons vu qu'au milieu des années 1930 la fréquence de mentions s'accroît sans que toutefois on s'occupe réellement de la question en élaborant des articles de fond, par exemple. Les reproches au peuple juif, toujours envisagés de manière collective, sont alors les suivants: ils ne sont pas capables de travailler la terre et ne veulent rester que dans les villes, ce faisant, ils font concurrence aux nationaux. En Allemagne on les expulse et il y a bien des raisons pour cela, ils sont les "forces secrètes" des désordres et révolutions. De surcroît, ils constituent une menace dans chaque pays où ils s'installent, accaparant les richesses et tendant à dominer les nationaux.

Au cours de l'année 1936, à la suite de l'insurrection communiste au Brésil, et avec le Front Populaire espagnol et français, nous voyons une hostilité tranchante dans les pages d'A Cruz. Si l'accroissement de l'intérêt pour la communauté juive ne suit pas une ligne ascendante, le nombre de textes à ce sujet augmente. S'inspirant de la droite française, pour qui l'élection du Front Populaire en 1936 a provoqué un renouvellement des arguments antisémites, certains cercles brésiliens ont fait de même. Ces arguments ont été instrumentalisés pour renforcer le climat de peur par rapport à la menace communiste et notamment, l'exemple du Front populaire a été utilisé pour mettre en garde la population concernant les alliances de gauche dans un contexte pré-électoral.

Nous avons visualisé également un engagement plus sérieux en termes d'élabora-

<sup>24</sup> Op. cit. p. 224-225.

tion du contenu: les notes en bref d'avant sont devenues des textes développés. Les persécutions nazies ont propulsé la question juive aux devants de la scène. Sa radicalisation, entre 1937 et 1938, affecte le traitement de la question par *A Cruz*. C'est en cette année que le journal atteint son pic d'antisémitisme, traversé par la question migratoire. Ainsi, tout au long de ces deux décennies, l'hostilité à l'égard des Juifs est traversée par les événements relevant tant de la politique extérieure qu'intérieure. Celle-ci a d'ailleurs suivi la tendance antisémite par des mesures concrètes visant à empêcher l'entrée d'immigrants juifs.

Les résultats de notre analyse nous conduit à la conclusion que l'antisémitisme de l'hebdomadaire catholique n'est pas essentiellement religieux. Il est question d'arguments relevant d'un antisémitisme majoritairement politique, où il n'y a pas véritablement de reproches concernant la religion – même si les Juifs sont, certes, accusés de déicide – ni des propriétés raciales dans le sens pseudo biologique du terme. Il est toutefois complexe d'isoler ces aspects d'un caractère racial comme on entendait à l'époque puisque tous les défauts qui sont attribués aux juifs sont perçus comme leur étant intrinsèques, innés, et par là même, inchangeables.

Il est difficile de voir dans *A Cruz* une ligne éditoriale claire concernant les juifs tant l'engagement vis-à-vis du sujet se fait de manière progressive et hétérogène. Si la majorité des arguments sont des "classiques" de l'antisémitisme moderne, d'autres ne sont pas exprimés de façon consensuelle. C'est le cas des conversions : très peu d'articles démontre considérer sincèrement la conversion des juifs au christianisme, la majorité ne se prononce pas mais en creux nous y identifions une résistance.

La naissance de la question juive au Brésil s'inspire du contexte européen où le cadre de crise économique suscite un regain de xénophobie. Ce cadre est aggravé par la montée du nazisme et les persécutions antisémites qui forcent les Juifs à s'exiler, provoquant une crise migratoire. C'est donc dans un terreau plus au moins fertile - si nous considérons les siècles d'antijudaïsme chrétien -, l'ascension d'un régime nationaliste et populiste au Brésil et la menace communiste, que ladite question s'installe dans certains cercles brésiliens.

Amalgamé dans le cadre d'une préoccupation plus générale sur l'immigration, le traitement du sujet se développe en termes quantitatifs et qualitatifs, donnant à voir sur les stéréotypes issus du registre de l'antisémitisme et, en moindre mesure, l'antijudaïsme. Avec l'appui des données de recensement nous analysons concrètement la question migratoire et constatons que les peurs exprimées par le journal sont infondées: la communauté juive correspond à 0,5% de la population brésilienne et ce pourcentage ne monte pas considérablement. C'est presque dire qu'il s'agit d'un "antisémitisme sans juifs", notamment en lisant les pages du journal. Effectivement, les juifs en question sont imaginaires et lointains. On ne pointe pas du doigt les voisins ou autre personnage. Les accusations sont ainsi impersonnelles.

Sont également visibles les décalages existants entre les Églises de divers pays, l'élection du Front Populaire en France permettant de voir les disparités entre les catholiques français et ses confrères brésiliens. En France une partie de fidèles et du clergé ne se joignent pas automatiquement à la droite juste parce qu'ils ont un ennemi commun, en l'occurrence le communisme. La démocratie chrétienne est naissante et en son nom on hésite à prendre des partis polémiques ou à se joindre à certains camps par défaut.

Au Brésil, l'Église est conservatrice et sa sensibilité politique est à droite, voire l'extrême droite. Le père Huberto Rohden, par exemple, en dépit de son philosémitisme ouvert, est un anticommuniste farouche. La pensée de certains philosophes catholiques tels que Jacques Maritain ne va influencer les catholiques brésiliens qu'au cours des années 1940. En ces années 1930, pour les catholiques brésiliens, des slogans tels que "justice sociale" sonnent communiste. La charité est le remède aux inégalités.

Nous nous sommes demandé dans quelle mesure l'hostilité aux juifs exprimée par *A Cruz* a pu influencer ces mesures antisémites concrètes émises par le gouvernement. Nous sommes conscients et, d'une certaine manière, résignés, que nous n'avons pas pu apporter une réponse satisfaisante à cette question. "*L'événement ayant une multiplicité de causes, il est impossible de connaître la cause de l'événement*" (Semelin, 2005, p.11). L'antisémitisme brésilien n'a jamais gagné le débat public et les masses populaires, c'est un consensus. Il est resté restreint à certains cercles. La presse écrite qui tirait environ 40, 50 mille exemplaires quotidiennement (contrairement à *A Cruz*) a suivi en quelque sorte la tendance, publiant de manière intermittente des textes hostiles aux juifs étrangers... mais il faut considérer ce dernier statut. En même temps que certaines feuilles étaient hostiles aux juifs, elles l'étaient également vis-à-vis de la communauté syrienne et libanaise (pourtant en majorité catholiques) ainsi que japonaise. Ce qui a rendu l'antisémitisme brésilien particulier (en son expression officielle, traduite en restrictions migratoire), comparé à la xénophobie vis-à-vis d'autres populations étrangères, a été la situation dramatique à laquelle les Juifs d'Europe étaient exposés.

## RÉFÉRENCES

- Birnbaum, P. (2016). Léon Blum: Un portrait. Paris, France: Éditions du Seuil.
- Ferreira, J., & Delgado, L. (Eds.). (2019). O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente (1930-1945) (Vol. 2). Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira.
- Friedlander, S. (2008). Les années de persécution: L'Allemagne nazie et les Juifs 1933-1939. Paris, France: Le Seuil.
- Girardet, R. (1986). Mythes et mythologies politiques. Paris, France: Seuil.
- Hobsbawm, E. (1999). L'Age des extrêmes. Bruxelles, Belgique: Éditions Complexe.
- Lesser, J. (1995). O Brasil e a questão judaica: Imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro, RJ: Imago.
- Rémond, R. (2002). Le XXe siècle de 1914 à nos jours: Volume 3, Introduction à l'histoire de notre temps. Paris, France: Seuil.
- Semelin, J. (2005). Purifier et détruire: Usages politiques des massacres et génocides. Paris, France: Seuil.
- Taguieff, P.-A. (2006). L'Imaginaire du complot mondial: Aspects d'un mythe. Paris, France: Mille et une nuits.



# A Revista Maria e o Combate ao Protestantismo: a “Heresia” Protestante e os seus Males para a Sociedade (1935-1940)

Joyce da Silva Alves Araújo

Mestre em História pela UFRN

## INTRODUÇÃO

A Revista Maria foi criada em 1913, em Recife, pelas Filhas de Maria em conjunto com os clérigos da Arquidiocese de Olinda e Recife. O periódico foi direcionado ao público feminino, especialmente as Filhas de Maria, e possuía uma abrangência nacional, tendo em vista que a Pia União das Filhas de Maria, que veio de Roma, já ter-se estabelecido no território nacional na primeira metade do século XX. As Filhas de Maria eram as mulheres que compunham a congregação leiga da Pia União das Filhas de Maria; elas eram jovens, intelectuais e pertencentes às classes médias. É importante ressaltar que essas mulheres se envolveram na produção da imprensa no Brasil, na primeira metade do século XX.

A partir de 1920, a Revista Maria passou a ser editada pelo clérigo Alfredo Xavier Pedrosa, professor do Seminário de Olinda e membro da Academia Pernambucana de Letras (Andrade, 2019, p. 32). Como editor-chefe do periódico, Xavier Pedrosa era responsável pelo conteúdo das publicações e pela materialização da *Revista*. Assim, a produção da Revista Maria contava com o trabalho das Filhas de Maria, sob a tutela dos clérigos da Arquidiocese de Olinda e Recife, especialmente Pedrosa.

A presente pesquisa se ocupa da produção da Revista Maria no recorte temporal de 1935 a 1940, durante esses anos, foram publicadas 53 edições do periódico. Nesse contexto, a Igreja Católica desenvolveu o projeto de recatolicização sob a liderança de Dom Sebastião Leme em união com intelectuais leigos como Alceu Amoroso Lima. O projeto de recatolicização foi um projeto que objetivava o retorno a um passado em que a Igreja Católica guiava a sociedade.

De acordo com os doutores Renato Peixoto e Cândido Rodrigues (2019, p. 57), o projeto de recatolicização expressava os interesses da Igreja Católica que se relacionavam com o Vaticano, portanto, não se restringia apenas ao contexto nacional. Os autores afirmam que a recatolicização formou um modelo que foi replicado e traduzido em outros estados do Brasil.



É importante mencionar que a imprensa teve um papel fundamental nesse projeto de retornar a sociedade brasileira ao catolicismo como orientador dos princípios éticos e morais capazes de reger a pátria.

Na primeira metade do século XX, no Brasil, era um dos principais esforços da Igreja Católica colocar em prática o projeto da 'Boa Imprensa', criado na Europa no século XIX (Morais, 2017, p. 21). O projeto da 'Boa Imprensa' visava a criação de periódicos de orientação católica para influenciar a sociedade a abandonar a imoralidade moderna. Por meio dos jornais e revistas a Igreja Católica se posicionou de forma ativa diante da sociedade, tratando de assuntos modernos como o protestantismo, o comunismo, entre outros, o intuito era defender os princípios católicos em contraposição aos movimentos da modernidade que questionavam a autoridade da Igreja.

Portanto, a Revista Maria se inseriu nesse contexto no sentido de produzir publicações que defendiam o catolicismo conservador frente às mudanças sociais vivenciadas no contexto brasileiro. Assim, é evidente que as temáticas abordadas no periódico Maria estavam alinhadas com as ideias de Dom Leme e enquadradas em um contexto de organização de grupos católicos em defesa da fé católica.

Tendo em vista que o protestantismo era um assunto tratado no periódico, o presente texto objetiva avaliar como o protestantismo foi incluído em um discurso mais geral de combate à modernidade na Revista Maria, entre os anos de 1935 a 1940, que o apresentou para as Filhas de Maria, conhecidas como jovens intelectualizadas, conservadoras e pertencentes às classes médias, as quais eram produtoras do periódico em questão e também suas principais leitoras.

Contextualizando o conflito entre a Igreja Católica e o protestantismo, é fato que ele tem suas raízes ainda na Reforma efetuada por Martinho Lutero. Lutero (1483-1546), liderou a Reforma Protestante, que foi combatida pela Igreja Católica desde seu primórdio na Europa, e também, no recorte temporal da presente pesquisa.

Entre o século XVI e o século XX ocorreram muitos acontecimentos referentes ao crescimento da considerada pelos católicos como heresia protestante. O protestantismo se expandiu para a Inglaterra e outros países da Europa. Contudo, a Igreja Católica colocou em prática ações de combate ao protestantismo, como a condenação de Martinho Lutero como herege e a criação da Contrarreforma.

No século XIX, a propaganda protestante chegou à América Latina, encontrando espaço no território brasileiro. Essa aceitação se deu por causa das circunstâncias do Brasil, tendo em vista que "em alguns segmentos sociais, se expressava o desejo de uma reforma na religião do país, adequando-a ao processo de 'modernização' do Brasil" (Costa, 2009, p. 127). A partir disso, é importante percebermos os posicionamentos da Revista Maria em relação a esse movimento moderno.

## **A Igreja Católica como Baluarte da Moralidade e a Construção do Protestantismo como seu Inimigo**

Na Revista Maria foi presente a ideia de que a Igreja Católica era a baluarte da moralidade diante de um mundo em decadência por causa das transformações no estilo

de vida ocasionadas pela modernidade. Logo, um dos meios de responder ao crescimento protestante era apresentar a ineficácia dessa religião no que se refere ao enfrentamento das modificações modernas que distanciava os cristãos do padrão de moralidade ideal, o qual era estabelecido pela Igreja Católica.

Observe o fragmento documental:

A primeira - Diz um telegramma recente de Nova York:

Vinte e nove dignitários da Igreja Episcopal Protestante tomaram uma iniciativa de adesão a Igreja Catholica Romana. Declaram elles em sua mensagem que o protestantismo nos Estados Unidos soffreu um naufragio na ordem cultural, moral e religiosa; a subdivisão de doutrinas affins em muitos grupos, tem como consequencia um enfraquecimento do christianismo; Roma pôde e deve ser o centra da unidade e da resistencia. A este manifesto teriam adherido tambem outros dignitarios protestantes não episcopaes, entre os quaes o bispo Konrad, de Boston, que disse ser, a seu vêr, a união com Roma o unico meio efficaz para vencer o comunismo e o ateísmo. Os episcopalianos contam nos Estados Unidos sessenta bispo, três mil comunidades e alguns milhões de sequazes" (Pedrosa, 1936, p. 210).

No documento acima, observamos que o clérigo Alfredo Xavier Pedrosa apontou que pessoas ligadas à Igreja Anglicana nos Estados Unidos se converteram ao catolicismo, sob a justificativa de que o protestantismo estadunidense estava declinando culturalmente, moralmente e religiosamente.

Assim, para Pedrosa o cristianismo tornava-se fraco por causa do protestantismo. Na percepção defendida pelo clérigo é perceptível a noção de que por causa da livre interpretação da Bíblia e das muitas correntes religiosas que acabaram surgindo a partir disso, o protestantismo não conseguiu ser forte para combater o estilo de vida do mundo moderno, compreendido como imoral.

Desse modo, ao afirmar que o protestantismo nos Estados Unidos estava enfraquecido, argumenta que se tornou necessário uma volta à Igreja Católica, apresentada como a única instituição capaz de produzir uma resposta à modernidade.

Além disso, Pedrosa mencionou que essa volta ao catolicismo também ocorreu entre protestantes ligados a outras denominações, não se restringindo apenas à Igreja Anglicana, os quais perceberam na Igreja Católica a oportunidade de combater o comunismo e o ateísmo, inimigos modernos do cristianismo.

Com base nisso, percebemos que a Revista Maria ao responder ao crescimento da propaganda protestante no contexto brasileiro, tornou evidente a força superior da Igreja Católica em detrimento do protestantismo para combater a modernidade.

O protestantismo foi apresentado na *Revista* como uma religião incapaz de produzir uma defesa do cristianismo na modernidade. O argumento utilizado é que o protestantismo se rendia a modernidade por causa do que a diferenciava da Igreja Católica, isto é, a forma de estudar com as escrituras, interpretando-a sem a tutela da Igreja Católica.

Ainda na temática da interpretação da Bíblia, leia o fragmento documental a seguir:

Com a expansão da Acção Catholica no Brasil, tomou o novo impulso tambem o interesse pelas Escripturas Sagradas. Para muitos catholicos, a palavra "Biblia" é synonymo de "protestante", quando, de facto, a Biblia, pelo menos o Novo Testamento, é o livro mais christão do mundo, e já existia 15 seculos antes do appareci-

mento do protestantismo. E' o livro christão por excellencia, base da Igreja Catholica (Cruzada, 1938, p. 230).

É importante primeiro explicarmos o que foi a Ação Católica, com base nas considerações do doutor Cândido Rodrigues a Ação Católica foi um movimento de leigos que tinha por objetivo auxiliar a “hierarquia eclesiástica na defesa dos interesses da Igreja, por exemplo, na área educacional, moral, política e, evidentemente, religiosa” (Rodrigues, 2005, p. 155).

No fragmento documental exposto acima, foi evidenciada uma associação da Ação Católica com o desejo de compreensão bíblica pelos fiéis católicos. A matéria esclareceu que esse interesse não foi ocasionado pelo protestantismo, já que o Novo Testamento existia quinze séculos antes dele ser criado, tendo em vista que esse anseio pela compreensão bíblica não se dava pela influência protestante, e sim pela Ação Católica.

Esse documento nos é interessante pois o que o objetivo do texto é produzir uma justificava pela mudança de comportamento dos católicos no que se refere a Bíblia, demonstrando uma necessidade de distanciar essa transformação da influência protestante, já que eles davam ênfase ao estudo bíblico, esse interesse poderia ser entendido como resultado dessa forma de lidar com as Escrituras Sagradas.

Portanto, o que inicialmente pode ser visto apenas como um texto que apresenta as ações da Igreja Católica de tornar o conhecimento da Bíblia algo propagado, percebemos que tem uma intenção apologética.

Também encontramos nas publicações da Revista Maria a clara construção da ideia de que o protestantismo era um inimigo da Igreja Católica. Nesse sentido, a contrariedade ao movimento protestante foi uma das temáticas abordadas no periódico quando se tratava de defender o catolicismo.

Observe o fragmento documental:

Organizou-se em setembro do anno passado, no Rio de Janeiro, o Secretariado Nacional de Defesa da Fé. E' seu diretor o Rvmo Pe. Cesar Dainese S. J., e secretário geral o Prof. Dr Euripedes C. de Menezes.

De início foi sua finalidade primordial combater os erros semeados pelo protestantismo, fornecer aos revmos. Srs. Bispos e aos srs. vigarios amplas notícias sobre a actividade protestante em todo o Brasil, immunizar os catholicos e reconquistar os transviados.

Tal, porém, o interesse e a sympathia com que foi recebida pelo Episcopado e pelo Clero a feliz iniciativa, que se viu forçado Secretário Nacional de Defesa da Fé a augmentar o formato do boletim PRO ECCLESIA e a ampliar notavelmente o seu programma de acção.

Hoje conta o S. N. D. F. Com uma rede de jornalista de 123 periodicos aos quais, semmanalmente, envia artigos mimeographados a respeito do espiritismo e protestantismo.

Está em contacto pessoal ou epistolar com varios protestantes de reconhecida boa fé.

Edita o boletim PRO ECCLESIA, que registra objectivamente todos os passos dos adversarios da Igreja.

Publica folhetos populares que estão sendo remetidos aos srs. vigarios.

Organizou uma Cruzada de Orações pela Conversão dos Protestantes a que adheriu oficialmente o Apostolado da Oração.

Promove conferencias, responde a consultas e trabalha de todas as fórmulas para neutralizar a propaganda sectaria e difundir a fé catholica.

Lembrando a Carta do Santo Padre ao Concilio Plenário Brasileiro sobre a necessidade de se oppôr um dique a invasão da heresia, chamamos a atenção do leitor para a grande obra que está levando a effeito o Secretariado Nacional de Defesa da Fé, com o qual nos congratulamos e cuja collaboraçãõ muito agradecemos.

### **'PRO ECCLESIA' E O 'SECRETARIADO NACIONAL DE DEFESA DA FÉ' ELOCIADOS PELO RADIO DO VATICANO**

'A UNIÃO', do Rio, informa que a 25 de fevereiro, ás 21,30 hs, em sua emissão em lingua castelhana, a Estação do Rádio do Vaticano teceu os maiores elogios ao boletim PRO ECCLESIA e do Secretariado Nacional de Defesa da Fé que classificou de "utilissima iniciativa". Louvou a objectividade do boletim e o optimo serviço que tem prestado à Igreja, congratulando-se calorosamente com os seus directos.

### **ERGUEI-VOS!**

'AMERICA', o grande magazine dos Estados Unidos, publica em seu número de 23-9-39, sob o título 'Lawless Americans', bem; documentado suelto em que se prova ser aquelles país a terra em mais crimes há e onde menos se respeita a lei.

Impressionante a estatística official citado pelo articulista. Basta dizer que se despende com a repressão ao crime a quantia de \$15,000,000,000 por anno, ou seja: quarta parte do orçamento federal!

Tudo isto, diz o grande semanario, deve attribuir-se a inexistencia do ensino religioso, tornado praticamente impossivel por causa das cantemos de seitas e subseitas protestantes, que produziram ali o mais estonteante cháõ religioso de todos os tempos.

E nessa 'maravilhosa' situação, querem lançar o brasil esse 'patrioticos' pregadores ao protestantismo dissolvente, eternamente embasbacados com o 'progresso' norte-americano!

Catholicos! Por Deus e pela Patria, erguei-vos e trabalhai! (Secretariado, 1940, p. 105, grifo do autor).

No fragmento acima, pode ser percebida a postura de combate ao protestantismo que os católicos assumiram diante do crescimento do movimento no país. No princípio, o objetivo era apenas apresentar uma contraposição aos pensamentos difundidos pelos protestantes, compreendidos como heresias, bem como, também apresentar as notícias sobre as medidas tomadas por esse grupo.

No entanto, esse combate cresceu e passou a contar com uma rede de cento e vinte três periódicos que semanalmente enviavam artigos sobre os protestantes e sobre os espíritas. Além disso, também é evidente que denominaram os convertidos ao protestantismo como 'adversários da Igreja', colocando em práticas ações de enfrentamento que foram desde a publicação de folhetos e orações, até mesmo a organização de conferências visando a paralisação do protestantismo e expansão do catolicismo.

É válido mencionar que para sustentar o argumento do problema protestante, colocaram a culpa no protestantismo pelo avanço da violência nos Estados Unidos, finalizando o texto com uma petição aos católicos para que se dedicassem ao trabalho de oposição a heresia protestante.

Na Revista Maria ao protestantismo é apresentado como um dos motivadores da perseguição católica em outros países, ligando-o ao comunismo. Nesse sentido, é importante lembrar que o comunismo era entendido como o grande inimigo da Igreja Católica e era de costume relacioná-lo a outros movimentos modernos, como é o caso aqui. Construir uma aproximação entre o comunismo e outros movimentos modernos era uma forma de apresentá-los de forma negativa para as leitoras.



Veja o documento a seguir:

Ha quem attribúa as innominaveis perseguições que no Mexico se estão realizando contra a Igreja Catholica a infiltração protestante norte-americana; e há quem as attribúa ao communismo, mas o certo é que são ambas as coisas... Ainda há poucos dias a polícia de Lachasas, no Estado de Chiapas, penetrou em todas as igrejas catholicas e retirou as imagens religiosas. Um operario armado de faca tentou atacar a polícia mas foi dominado (Pedrosa, 1935, p. 4).

No texto acima, é exposta a ideia de que a perseguição ocorrida aos cristãos no México<sup>1</sup>, era resultado tanto do crescimento comunista no país, quanto do crescimento protestante, evidenciando que na perspectiva católica ambos estavam unidos no que se refere a oposição moderna a autoridade da Igreja Católica.

Além disso, percebemos o aparecimento de Alceu Amoroso Lima na Revista Maria, como pode ser observado no fragmento documental a seguir:

A perda do amor e da esperança em Nossa Senhora anuncia sempre nos corações ou o desespero ou o pecado. E' o caso deste mundo moderno em que vivemos e que começou a sua volta ao paganismo, quando a Reforma Protestante se jogou contra o culto de Maria e a intercessão dos santos. Começaram eliminando os santos e a Maria. Os sucessores eliminaram a Jesus Christo, pois quem attenta contra a Mãe attenta contra o Filho. E acabaram eliminando a Deus tambem e edificando os novos idolos sem alma de progresso ou da matéria (Athayde, 1936, p. 151).

Esse texto é extremamente importante para o entendimento da relação entre o catolicismo e o protestantismo, pois apresenta a perspectiva do Tristão de Athayde, isto é, Alceu Amoroso Lima, que como mencionamos anteriormente auxiliou Dom Leme no desenvolvimento do projeto de recatolicização, Lima também liderava a Ação Católica e o Centro Dom Vital.

No fragmento documental é presente uma associação do protestantismo com o paganismo. Para Amoroso Lima, o protestantismo foi responsável pelo retorno ao paganismo no mundo moderno, sendo um dos motivadores da situação de afastamento de Deus. Na sua linha de raciocínio, quando os protestantes questionaram o culto mariano e a intercessão dos santos, eliminaram Jesus e Deus, gerando elementos como a idolatria, a materialidade e o aparecimento de um progresso que estava desvinculado da Igreja Católica.

Por fim, aparece no periódico Maria uma orientação para as Filhas de Maria sobre como lidar com o protestantismo, já que era comum a exposição de conselhos para essas jovens leitoras de como deveriam lidar com as transformações do mundo moderno.

Veja:

Encontrei há dias na pharmacia um rapaz meu conhecido, lendo um livro materialista. Estava embebido na leitura e quasi não deu por mim.

– Que é isso, Chico? - perguntei-lhe. Que livro pessimo você anda lendo!

– Ora! Não há perigo, respondeu-me elle. Eu não sou qualquer bocó que se deixe levar por cantigas.

– Sim, fie-se nisso. Todos os erros tem livros em seu favor e muito bem escriptos. Se você não conhece a fundo a sua religião, abra um livro protestante e acha que tudo ali é verdade; abra uma espirita e não acha cousa melhor que o espiritismo; folheia um materialista e julga que é o supra summa da sabedoria.

<sup>1</sup> Acontecimentos da política internacional eram presentes com frequência na Revista Maria, principalmente os referentes ao México e a Espanha. No caso citado do México, é importante mencionar que o país passava por instabilidades políticas, a Revolução Mexicana (1910-1920) e o Conflito de Cristero (1926-1929) influenciaram a política do país na década de 1930. O pesquisador Caio Pedrosa da Silva (2015) argumenta que a Igreja Católica enfrentava um forte anticlericalismo.

- Realmente. Este mesmo é muito bem escripto.
- Sim. mas dahi mesmo está vendo que não basta ser bem escripto para estar com a verdade.
- Por que?
- Porque se você toma tres livros bem escriptos: um protestante, outro espirita e outro materialista, acha possivel que os tres falem a verdade?
- Não, porque, se o protestante e o espirito crêem em Deus, o materialista não crê. Se o protestante se baseia na Biblia, o espirita muito menos, e o materialista nada de todo. Se o protestante affirma que Jesus Christo é Deus, o espirita e o materialista só querem que fosse um homem admiravel.
- Convence-se então de que o livro bem escripto póde induzir-nos ao erro?
- Sim, concordo. Mas por outro lado, o homem deve conhecer tudo: eu acho que deve ler o que é bom e o é mau para poder escolher.
- Não é má essa! E' o mesmo que dizer que devemos provar todos os remedios desta pharmacia para podermos escolher. Quando você fosse escolher, meu caro, estava morto e bem morto.
- Mas...
- Ora, ponha-se a tomar uma dose de cada droga que ha aqui. Calculo que ficará conhecendo-lhe o gosto, a efficacia, a utilidade... você quer saber tudo. Mas eu lhe garanto que antes de chegar à metade da tarefa você estica as canellas. Pois são assim os maus livros, meu Chico. Você vae ingerindo uma dose de materialismo, outra dose de protestantismo, e no fim você está intoxicado; mas, está morto para a verdadeira religião. Não faça dessas experiencias.

O Chico abaixou a cabeça e ficou matutando (Mendes, 1936, p. 12).

Por conseguinte, a Revista Maria orientava as leitoras, as Filhas de Maria, a não ler materiais protestantes, mesmo que o objetivo delas fosse conhecer o protestantismo para produzir uma apologética da fé católica.

Assim, as Filhas de Maria deveriam manter distância da heresia protestante e se dedicarem à defesa do catolicismo, aos ritos religiosos da Igreja Católica, às ações sociais e às suas famílias. Por mais que essas jovens fossem intelectualizadas e chamadas para produzir uma defesa da fé por meio da produção nos periódicos, a leitura dos materiais protestantes lhes é desencorajada, demonstrando que existia uma preocupação constante dos clérigos com a forma como essas mulheres iriam responder ao catolicismo após adquirir um conhecimento aprofundado do movimento protestante.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, é lógico que o crescimento protestante no Brasil é um problema que captou a atenção dos editores e escritores da Revista Maria, entre os anos de 1935 a 1940. Assim, dedicam esforços a construção de uma defesa do catolicismo frente ao principal questionamento protestante que poderia convencer as Filhas de Maria a se converterem, isto é, a livre interpretação das escrituras.

A livre interpretação é um dos argumentos protestantes que seriam mais atrativos para as Filhas de Maria, já que elas eram jovens pertencentes às classes médias e conhecidas por sua intelectualidade. Portanto, essa forma moderna de lidar com os textos bíblicos poderia ser sedutora para as intelectuais e produzir um afastamento delas da Igreja Católica, situação que os clérigos queriam impedir justamente porque elas eram extremamente valiosas para o projeto de recatolicização da Igreja Católica no contexto temporal mencionado.

Na Revista Maria não há uma preocupação da relação dessas jovens apenas com o protestantismo, mas também com outros elementos da modernidade, por exemplo, o feminismo e o comunismo, sendo evidente uma construção de uma contrariedade à modernidade como um todo e o direcionamento da forma de conduta dessas jovens católicas.

Nesse sentido, o protestantismo é incluído em um discurso mais geral de combate à modernidade, ele aparece apresentado como um dos elementos do mundo moderno que ocasiona o afastamento dos princípios norteadores para a construção de uma pátria moral, comprometida com os ideais da Igreja Católica.

Por conseguinte, em *Maria*, é evidenciada a construção da defesa da Igreja Católica diante das transformações do mundo moderno, assim como, a preparação das Filhas de Maria para lidar com essa nova realidade que estavam vivenciando. Conseqüentemente, percebemos que ao responder aos avanços protestantes no contexto brasileiro, tornou-se indiscutível a superioridade católica diante do protestantismo nos discursos propagados na Revista Maria.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Maria Lucélia. **“Uma revista bem moderna e bem cristã”**: A Revista Maria entre o passado e o futuro (1915-1965). 2019. 311f. Tese (Doutorado em História Social) Universidade Federal do Ceará. Ceará, 2019.

ATHAYDE, Tristão de. **Revista Maria**, Recife, p. 151, jun. 1936.

COSTA, Wycliffe de Andrade. A inserção do protestantismo no Rio Grande do Norte. In: BUENO, Almir de Carvalho (org.). **Revisitando a história do Rio Grande do Norte**. Natal: EDUFERN - Editora da UFRN, 2009. p. 127-158.

COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, René. **Por uma história política**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. 331-364

CRUZADA da Boa Imprensa. **Revista Maria**, Recife, p. 230, nov. 1938.

LUCA, Regina de. Fontes impressas: **História dos, nós e por meio dos periódicos**. PINSKY, Carla Bassanezi (org.). Fontes Históricas. 2ed. São Paulo: Contexto, 2008. p.115-154.

MENDES, Justino. As más leituras. **Revista Maria**, Recife, p. 12, jan. 1936.

MORAIS, Patrícia Wanessa de. **As colunas da Ordem: imprensa, identidade e atuação política da Igreja Católica norte-rio-grandense (1935-1936)**. 2017. 172f. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

PEDROSA, Alfredo Xavier. Coluna Respingando. **Revista Maria**, Recife, p. 210, nov. 1936.

PEDROSA, Alfredo Xavier. Como vae o Maxico?. **Revista Maria**, Recife, p. 4, jan-fev-març. 1935.

PEIXOTO, Renato Amado. **O sistema dos céus: a colusão entre catolicismo, fascismo e marxismo no Rio Grande do Norte (1930-1960)**. Passo Fundo: Acervus, 2024.

PEIXOTO, Renato Amado; RODRIGUES, Cândido Moreira. O Catolicismo no Brasil do Período Vargas: Imbricações entre Religião, Política e Espacialidade (1930-1945). In: GONÇALVES, Leandro Pereira; REZOLA, Maria Inácia. (Org.). **Igrejas e ditaduras no mundo lusófono**. Recife: Edupe, 2019, p. 57-85.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem - uma revista de intelectuais católicos (1934- 1945)**. Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005. 232p.

SCHMIT, Flávio. **Interpretação Bíblica e Lutero**. Revista de Teologia e Ciência da Religião. Pernambuco, v. 3, n. 1, p. 229-244, dezembro de 2013. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/294859617.pdf>.

SECRETARIADO Nacional de Defesa da Fé. **Revista Maria**, Recife, p. 105, jun. 1940.

SILVA, Caio Pedrosa da. **Mártires de Cristo Rey: revolução e religião no México (1927- 1960)**. 2015. 289f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

# A Junta Brasileira Pró-Itália: os Intelectuais Católicos Brasileiros e a Guerra Ítalo- Etíope (1935-1936)

João Victor Nascimento Azevedo

*Discente do curso História - Licenciatura da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), bolsista PIBIC/CNPQ*

## INTRODUÇÃO

O presente estudo põe em perspectiva os posicionamentos dos intelectuais católicos brasileiros frente ao conflito promovido pela Itália Fascista contra o Império Etíope (1935-1936). Este conflito, que aconteceu pouco antes da Guerra Civil Espanhola (1936-1939) e da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), foi um sintoma das tensões que se aprofundaram entre os Estados europeus nos anos 1930, demonstrando atitudes cada vez mais alheias às convenções estabelecidas pela Sociedade das Nações.

O militarismo e o expansionismo caracterizavam a política externa da Itália e tinham como objetivo a ampliação da sua esfera cultural, política e econômica no continente africano, onde o país já dominava a Eritreia e a Somália. Diversas justificativas levantadas pela propaganda Fascista e pela imprensa italiana para legitimar a agressão, como, por exemplo, a vingança da derrota no primeiro conflito ítalo-etíope (1895-1896) e a missão de civilizar e livrar o povo abissíneo do jugo de uma forma política dita “bárbara” e escravocrata.

A invasão italiana, em 1935, gerou grande comoção internacional, obrigando os países signatários da Sociedade das Nações a discutir e a aplicar sanções à Itália. Diversas foram as reações e leituras feitas do conflito pela intelectualidade católica no geral e pela brasileira em particular, tanto no sentido de condenação moral da agressão colonial, quanto em um sentido de sinalização de simpatia e solidariedade latina à causa italiana.

Assim, este trabalho toma como objeto dois jornais cariocas da chamada “Boa imprensa”<sup>1</sup>, disponíveis para consulta no site da hemeroteca digital da Biblioteca Nacional, o diário *O Jornal* e o hebdomadário *A Cruz*. Objetiva-se, com isso, investigar o desenrolar do conflito, bem como a constituição de uma rede de apoio no Brasil à iniciativa colonial italiana, a chamada “Junta Brasileira Pró-Itália”, surgida no Rio de Janeiro em fins de

<sup>1</sup> Entende-se por “Boa Imprensa” o conjunto de periódicos alinhados com as pautas políticas de interesse católico no período republicano (Peixoto, 2022).





1935. Esta rede de apoio contou com adesões de destacados intelectuais, atores políticos brasileiros e instituições, entre os quais, ministros de Estado e personalidades ligadas à Academia Brasileira de Letras, ao Instituto Histórico e Geográfico do Pará e à Igreja Católica.

Conforme orienta o Prof. Renato Amado Peixoto (2022):

Pensar as redes de intelectuais, as relações entre as instituições, as posições de religiosos e laicos no “jogo” político e religioso e as conseqüentes aproximações entre o catolicismo e a direita, bem como a formalização de uma rede católica informal de imprensa, nos leva a ter de considerar esses insumos nos recortes espacial e cronológicos apontados. [...] Para isto buscaremos trabalhar por meio do exame acerca das correspondências entre intelectuais e políticos da direita católica, bem como através da análise, comparação e digressão acerca dos artigos, colunas e notícias de jornais [...] buscando repetições, deslizamentos, diferenças, bem como procurando estipular os seus diferentes “gostos”, “dádivas” e valores para estipular as devidas “posições” nos campos político e religioso católico e no campo da direita, conforme instrui Bourdieu, bem como para refletir sobre sua disposição no sentido da “Boa Imprensa”, de modo a explicitar a existência, ou não, de uma rede informal de imprensa católica.

Numa abordagem tipológica, portanto, os firmatários da Junta Brasileira Pró-Itália terão sua perspectiva caracterizada, buscando-se compreender os motivos e as justificativas para a adesão e a participação de proeminentes intelectuais e religiosos católicos, como Alceu Amoroso Lima e o arcebispo de Florianópolis, D. Joaquim Domingos de Oliveira, na manifestação de apoio à empreitada colonial da Itália na África, bem como os fundamentos da recusa de outros, como Octávio Tarquínio de Souza. Tais discrepâncias de pontos de vista e posicionamentos são demonstrativos da complexa relação da intelectualidade católica frente ao conflito.

## A Segunda Guerra Ítalo-Etíope: uma Guerra de Dominação Colonial

Os interesses dos peninsulares na África oriental no período estudado (1935-1936) remontam ao final do século XIX e, em parte, são justificados por acontecimentos históricos que se desenvolveram a partir daquele período. De acordo com Rivair Macêdo (2020), em seu livro *História da África*, o reino da Etiópia, “situado em posição estratégica que permitia acesso ao mar Vermelho e aos portos do comércio árabe e asiático, teve que fazer frente a adversários históricos e à pressão crescente das nações colonialistas europeias” (Macêdo, 2020, p.134). Os interesses destas, conforme o autor, intensificaram-se na década de 1880, com países como Inglaterra, França e Itália passando a dominar, respectivamente, os portos de Zeila, Djibouti e Massawa, localizados no nordeste da África.

Atrasada na corrida colonial, a Itália buscava meios diversos para ampliar sua influência no Oriente africano, entre estes, o estabelecimento de tratados ou acordos comerciais e militares que lhes conferissem vantagens estratégicas. Em 1887, dois anos após a tomada do porto de Massawa (1885), a Itália obteve do sultão de Zanzibar um protetorado, situado no leste do chifre africano, onde, em 1892, seria fundada a Somália Italiana (Marques, 2008). Em 1895, os italianos fizeram um empréstimo ao imperador etíope, o *Negus*<sup>2</sup> Menelik II, de 4 milhões de francos, 38 mil espingardas e 20 canhões, com a condição de poderem explorar as alfândegas do Harar; em caso de não receberem o devido pagamento da dívida, teriam o direito de anexar aquela província.

<sup>2</sup> Em amárico, significa “Rei dos Reis”. Era o termo utilizado para designar o Imperador da Etiópia. 1

Deliberadamente, os italianos fundaram a Eritreia, na região onde já dominavam o porto de Massawa desde 1885. Este fato gerou protestos e um ultimato por parte do *Negus*, visto que a criação de um poder territorial ameaçava diretamente a soberania dos chefes etíopes (Macêdo, 2020). Isso viria a precipitar uma série de conflitos na parte norte do império etíópico ao longo de 1895, dando início a primeira guerra ítalo-etíope (1895-1896). A batalha definitiva ocorreu em Adowa, em 1º de março de 1896, quando as tropas italianas, lideradas pelo general Baratieri, foram esmagadas por um grande contingente etíope, perdendo aproximadamente, 40% do seu contingente, entre mortos, feridos e prisioneiros de guerra, e perdendo, outrossim, todos os armamentos utilizados (Marques, 2008). Os italianos, após este conflito derradeiro, foram obrigados a assinar, em outubro de 1896, o *Tratado de Addis-Abeba*, o qual, entre outros dispositivos, reconhecia a total independência da Etiópia e estabelecia limites entre esta e as colônias italianas da Eritreia e da Somália (Marques, *ibidem*). Tal feito engrandeceu o Império Etíope no cenário internacional e se tornou, pelo lado italiano, a sua vergonha nacional, alimentando um ideal revanchista nos peninsulares que se manteria vivo pelos próximos 40 anos.

Apesar da grande notoriedade alcançada pelo Império etíope no cenário internacional após a primeira guerra ítalo-etíope (1895-1896) e pela sua ampliação após o conflito, que praticamente dobrou os domínios étnicos e territoriais de Menelik II<sup>3</sup>, as pretensões coloniais das potências europeias no nordeste africano não se esgotaram. Num acordo firmado entre Reino Unido, França e Itália, na chamada “Convenção Tripartite de 1906”, a Etiópia foi dividida em zonas de influência, distribuídas às nações envolvidas - indicativo de que, a qualquer momento, voltaria a ter sua soberania questionada (Akpan, 2021, p. 865).

Os peninsulares, não obstante terem seus planos frustrados em Adowa, manteriam vivos os desejos de ampliarem suas possessões africanas, desejo este que ganharia novo fôlego após o final da primeira guerra mundial (1914-1918). “Entre 1913 e 1919”, escreve Monday Akpan, “o ministério das Colônias da Itália apoiou vigorosamente o lançamento de um plano ‘mínimo’ ou de um plano ‘máximo’ de colonização italiana da África” (Akpan, 2021, p.855). Desta forma, eram, pelo menos, dois os objetivos da Itália ao traçarem esse plano: controlar o Mar Vermelho e ter influência exclusiva sobre a Etiópia. No entanto, isso esbarrava com as ambições imperialistas do Reino Unido e da França no Oriente africano, no período pós Primeira Guerra Mundial, e esbarrava também nas deliberações do Tratado de Paz de Versalhes, que restringiam os planos de dominação italiana naquela região.

Em virtude disto, a década de 1920 foi marcada por uma relação majoritariamente cordial entre a Itália e a Etiópia. A primeira apoiou a entrada da segunda, em 1923, na Sociedade das Nações. Vale destacar que, por pressão interna, o Reino Unido se opunha a tal ingresso em virtude da existência de mão de obra escrava na Abissínia. O *ras* Tafari Makonnen, mais tarde Haile Selassie I<sup>4</sup>, que a essa altura era o regente e herdeiro do trono

<sup>3</sup> O seu reinado ficou marcado pela expansão territorial e pela sujeição de grupos étnicos não amárico-tigrinos, tais como os Oromo, Sidamo, Gurage, etc., obrigados a passar por um processo de amaricização forçada, nisto estando implicado a imposição do Amárico como língua oficial, a federalização da administração e a imposição de uma educação cristã àqueles grupos (Akpan, 2021).

<sup>4</sup> Haile Selassie I, que significa “Força da Trindade” na língua amárica, foi o título dado a Tafari Makonnen quando este, em 1930, foi coroado *Negus*, isto é, Imperador da Etiópia. Pela sua atuação à frente do Império Etíope, passou a gozar de grande prestígio e aclamação mundial, tornando-se um símbolo de nacionalismo negro. Sua coroação inspirou o movimento Rastafári entre a população jamaicana, cujos adeptos, numa leitura alternativa das escrituras bíblicas, acreditavam ser ele o salvador, advindo da família de Judá, que libertaria a África (considerada Sião) da opressão do cativoiro babilônico (perpetradas pelos brancos). Para mais informações, consultar: ALEXANDER, Bruno (trad.). *O Livro das Religiões*. ed.02. São Paulo: Globo Livros, 2016.

etíope, havia se prontificado a acabar com o regime escravista, promulgando, em 1922, uma lei que estabelecia a proibição da venda de escravos, a punição severa para os praticantes de tal crime e assegurava, ao Reino Unido, que os libertos em alto-mar receberiam uma instrução pública. Esta lei, mesmo que não proibisse definitivamente a propriedade de outra pessoa, era reveladora da intenção de adequação às condições impostas para o ingresso na Sociedade das Nações, bastante almejado pelo dirigente etíope, visto que o país ingressante se tornava inscrito no ideal de segurança coletiva da Liga (Akpan, 2021).

Outros fatores mostram a supracitada aproximação ítalo-abissínia nos anos 1920, como a excursão feita por Tafari Makonnen à Europa, em 1923. Nesta viagem, ele passou por diversos países e encontrou-se com os seus respectivos chefes de Estado, incluindo o encontro com Mussolini na Itália. É importante mencionar, também, o tratado de “amizade e arbitragem” envolvendo os dois países, firmado em 1928 e com validade de 20 anos, que garantia aos etíopes uma zona franca no porto de Assab e concedia aos italianos a permissão para a construção de uma estrada que ligasse, a partir do território etíope, aquele porto ao de Dessie. A cordialidade, que marcou a diplomacia dos dois países na década de 1920, era apenas a via oficial da tentativa de expansão da zona de influência italiana sobre a Abissínia. A outra face dessa política era “periférica”, tendo nos “irrequietos chefes feudais das zonas vizinhas à Eritreia e a Somália Italiana” uma possibilidade de estabelecimento de acordos que visavam subverter a autoridade de Tafari Makonnen sobre as províncias afastadas.

Aceitar a imposição externa de uma zona exclusiva de influência na Abissínia aos italianos, assegurada pelo acordo Tripartite de 1906, que sequer incluiu a Etiópia na mesa de negociações, não agradava ao *ras* Tafari - fortemente defensor do ideal de soberania e de independência política da Etiópia. Coroado *Negus* em 1930, recebendo o título Haile Selassie I, este pretendia, no plano da política externa, estabelecer vínculos com outros países e até mesmo embargar as pretendidas obras italianas em seu território. Impôs uma constituição, em 1931, que dava maior centralização política sobre os *rases* (chefes locais), dificultando a influência italiana. Outra medida adotada foi a de realizar uma modernização nas forças armadas etíopes (Marques, 2008). Em virtude desses fatores, houve uma mudança no paradigma da política externa italiana sobre a África Oriental, passando de uma tentativa de estabelecimento de relações pacíficas para a intervenção militar (Akpan, 2021).

Já em 1930, o marechal Emilio De Bono, à época ministro das colônias, clamará ao Conselho de Ministros um aumento no seu orçamento, esboçando já ali um plano de expansão das fronteiras italianas (Akpan, *ibidem*). Na viagem que fez à Eritreia, em 1932, tomou conhecimento das reformas militares na Etiópia e concluiu que as fronteiras das colônias italianas no nordeste africano corriam perigo, instando Mussolini, em encontros secretos, a enviar tropas e material bélico para aquela colônia (Marques, 2008). Em dezembro de 1934, ocorre um incidente de fronteira que vai servir de pretexto para os planos de expansão militar da Itália na Abissínia:

Uma comissão anglo-etíope, encarregada da delimitação da fronteira entre a Etiópia e a Somália britânica, chegou no dia 23 de novembro aos poços de Walwal, situados em território etíope, a cerca de 160 quilômetros da fronteira não delimitada com a Somália italiana, encontrando-os ocupados por um destacamento italiano. O chefe britânico da comissão, o coronel Clifford, levou seu protesto aos italianos, fa-

zendo ver que a presença deles impedia seus homens de se deslocarem à vontade no território etíope, mas decidiu retirar-se, para evitar um “incidente internacional”. Os etíopes, por sua vez, mantiveram-se em suas posições, e os dois grupos armados ficaram frente a frente até o dia 5 de dezembro, quando um disparo de origem indeterminada provocou um choque, após o qual os primeiros, insuficientemente armados, se retiraram. A Etiópia invocou o tratado de amizade e de arbitragem de 1928, enquanto a Itália, recusando toda e qualquer arbitragem, exigiu desculpas, o reconhecimento pela primeira de sua soberania sobre Walwal e uma indenização de 200 mil táleres de Maria Teresa. O Reino Unido e a França, no desejo de evitar o desencadeamento de hostilidades, pressionaram a Etiópia para que cedesse, mas Haile Selassie, receando estimular a Itália a se expandir mais, não concordou e levou o caso ante a Sociedade das Nações, no dia 14 de dezembro. Verificando que a Etiópia não se dispunha a capitular, Mussolini ordenou secretamente, no dia 30 de dezembro, a concretização da invasão, o que exigia preparativos consideráveis, em vista da superfície e do terreno montanhoso do país (Akpan, 2021, p. 866).

No final de dezembro, 15 dias após o incidente, Mussolini já havia desenhado um plano de ação: o documento “Direções e Plano de Ação para a solução da questão Ítalo-Abissínia”. Havia neste, trechos explícitos que demonstravam a intenção da destruição das forças armadas abissínicas e a “conquista total da Etiópia” (Marques, 2008, p.59). Mussolini, então, encarregou o general De Bono de concretizar os preparativos - este foi nomeado governador da Eritreia, em fevereiro, e elevado, em março, ao cargo de Comandante-Chefe do exército italiano na África. Em abril de 1935, um contingente de 200 mil homens chegara à Eritreia, recebendo a missão de deixar pronta a infraestrutura necessária para a logística da conquista (Marques, 2008).

No plano diplomático, verificou-se, da parte etíope, diversas iniciativas em prol da arbitragem e da resolução conciliada da questão “Ítalo-Abissínia”. Haile Selassie I recorreu tanto ao tratado de paz e amizade firmado com os italianos em 1928, quanto à arbitragem a ser feita através da Sociedade das Nações. Nenhum destes mecanismos deram solução favorável aos abissínicos. Pelo contrário, as propostas de acordo, como foi o caso da que foi dada pela comissão encarregada pela Sociedade das Nações de estudar o litígio, “sugeriam a colocação da Etiópia sob controle internacional, para impedir que ela constituísse um perigo para as colônias italianas limítrofes, conforme dizia Mussolini” (Akpan, 2021, p. 866-867).

O Reino Unido e a França temiam que uma solução contrária aos interesses da Itália, na questão ítalo-abexim, poderia desencadear o aprofundamento das tensões no continente europeu, já instáveis desde o anúncio, em abril de 1935, do rearmamento alemão e da denúncia de Hitler às cláusulas do tratado de Versalhes. Logo após as declarações do *Führer*, ocorre a conferência de Stresa, que reuniu Inglaterra, França e Itália, e na qual se estabeleceram acordos no que se refere ao compromisso entre essas três nações de agirem em cordial colaboração em caso de embargos à Alemanha (Marques, 2008). Aproveitando-se da indisposição das principais potências à frente da Sociedade das Nações com as demandas etíopes (por temerem comprometer o acordo de Stresa com a Itália), Mussolini seguiu com os preparativos, ignorando todas as propostas, até mesmo as que lhe eram favoráveis:

O *Duce*, no entanto, já não queria acordos. No dia 2 de outubro de 1935, decretou a mobilização, e, no dia seguinte, o exército italiano, comandado por De Bono, atravessou a fronteira entre a Eritreia e a Etiópia, sem declaração de guerra, enquanto a aviação italiana bombardeava Adowa (Akpan, 2021, p. 867).

Antes de ser atacado, o *Negus* já sabia da iminência de uma agressão. Entretanto, preferiu não realizar um ataque preventivo, como sugeriam alguns nobres abissínicos, confiando na efetividade da Sociedade das Nações na resolução da questão (Marques, 2008). A agressão italiana abalou a opinião pública global, que também confiava numa atuação resoluta da Liga. Poucos dias após o início da guerra, no dia 9 de outubro, a Assembleia da Sociedade das Nações decidiu, por 50 votos a 1 - o da Itália -, e três abstenções (Albânia, Áustria e Hungria), que a Itália era a agressora.

Algumas medidas seriam tomadas, como o estabelecimento de sanções. No entanto, as principais potências à frente da Sociedade das Nações, Reino Unido e França, não pretendiam aprovar sanções imediatas e totais, de modo a paralisar o agressor, temendo uma reação de Mussolini que viesse aprofundar as tensões na Europa. Assim, criou-se um comitê de coordenação que propôs sanções de impacto limitado, aplicadas entre outubro e novembro de 1935: 1) proibindo a exportação de armas e munições para a Itália; 2) proibindo empréstimos e créditos à Itália; 3) proibindo a venda à Itália de certas matérias-primas, como a borracha, a bauxita, o alumínio, o minério de ferro e o ferro-velho (Akpan, 2021).

Foram pequenos os impactos causados por essas sanções e cogitou-se expandi-las para o petróleo, medida que seria verdadeiramente impactante. Entretanto, o temor de que tal ato - se aprovado - fosse considerado, por Mussolini, um “ato de guerra”, fez os dirigentes de Reino Unido e França hesitarem. Estes dirigentes, através de seus ministros das relações exteriores, respectivamente, Samuel Hoare e Pierre Laval, na linha de evitarem comprometer o continente europeu com uma nova guerra, elaboraram um plano de paz que cedia parte considerável do território etíope ao domínio direto ou indireto da Itália. Este plano foi descoberto e divulgado pela imprensa francesa, sendo interpretado pela opinião pública, dos dois países, como uma premiação ao agressor (Akpan, 2021, p. 880). A consequência imediata disso foi a demissão de Hoare. Do lado italiano, os veículos de imprensa daquele país, como o *Popolo d'Italia* e a *Gazzeta del Popolo*, faziam um coro, em tons de ameaça, contra as sanções, afirmando que se as sanções referentes ao petróleo fossem aprovadas, isto poderia resultar num possível rompimento da Itália com a Liga e, em seguida, na deflagração de uma guerra europeia dos peninsulares contra os países “sancionistas”.

As razões pela falência de tais mecanismos de arbitramento se explicam por uma contradição no âmbito da política externa movida entre as principais potências signatárias da Liga. Ao mesmo tempo em que estas pretendiam, politicamente, zelar pela integridade do pacto, estavam profundamente sustentadas em relações coloniais com o continente africano, o que dava às potências atrasadas na corrida colonial, como a Itália, o motivo de apontar tais contradições, bem como formular as justificativas para expandir seus interesses imperialistas sobre um continente que já era fragmentado em zonas de influência. A esperada atitude por parte de Inglaterra e França em opor-se frontalmente à agressão italiana, além de possivelmente minar a legitimidade das próprias possessões destas na África, poderia ainda colocar a Europa novamente num cenário de deflagração: o que era considerado por estas, e parte da opinião pública francesa, um preço muito alto para se defender com efetividade uma nação pobre e africana, ainda que esta fizesse parte da Liga (Marques, 2008, p. 68).



Visando ser mais uma entre as nações europeias a dispor de um vasto Império colonial na África, a Itália moveu uma guerra de conquista e dominação contra o mal equipado Império Etíope, propagando o argumento de que estava levando a civilização para uma nação de bárbaros e escravagistas, ao mesmo tempo que atacava os etíopes, militares ou civis, com armamentos modernos e gases tóxicos, violando diversos tratados internacionais (Marques, 2008, p. 73). O exército abissínio resistiu bravamente durante oito meses, impondo dificuldades aos italianos que obrigaram estes a realizarem, inclusive, trocas no comando da Eritreia e da Somália. A utilização dos gases tóxicos abalou o moral do exército etíope, que viria a perder sua capital, *Addis Abeba*, em 6 de maio de 1936.

### **A Repercussão do Conflito no Mundo e em Dois Jornais da Chamada “Boa Imprensa”: *O Jornal (RJ)* e *A Cruz (RJ)***

A notícia da invasão, em 3 de outubro de 1935, mesmo que amplamente divulgada a preparação militar realizada pela Itália na Eritreia, impactou profundamente a opinião pública global. A questão, já presente nos periódicos nacionais e internacionais, passou a ganhar espaço nas primeiras páginas dessas publicações. Como forma de denúncia às pretensões colonialistas da Itália, formaram-se grupos e comitês de apoio à Etiópia (Marques, 2008). Organizações de paz também se colocaram ao lado da causa etíope, como a *International African Friends of Abyssinia*, reunindo importantes intelectuais, entre eles, C. L. R. James, o Dr. P. Mcd. Millard, Arny Ashwood Garvey, Mohammed Said, J. B. Danquah, os quais faziam apelo pela independência política da Abissínia.

Alguns intelectuais, africanos ou de outros continentes, utilizaram seus jornais para propagar a defesa da Etiópia (Akpan, 2021). Os argumentos levantados atacavam aquilo que consideravam uma covardia da parte italiana, que se valia de uma enorme superioridade bélico-militar para sujeitar uma nação mais fraca. No Brasil, intelectuais negros de viés religioso católico, reunidos no jornal *A Alvorada* de Pelotas-RS, numa demonstração de africanidade, juntaram-se ao coro de manifestações internacionais, repudiando não só a atitude do regime Fascista, mas também ao que consideravam ser o apoio da Igreja Católica à empreitada, publicando artigos que teciam duras críticas à falas do Papa, críticas às atitudes de capelães em abençoar a aviação italiana que partiria para Etiópia e críticas ao Bispo metropolitano de Porto Alegre Dom João Becker, ao qual acusavam de terem rezado uma missa em prol da vitória da Itália (Marques, 2010).

Os defensores da causa italiana, por outro lado, também se organizaram, propagando argumentos pró-Itália através de uma imprensa que também lhes era simpática. Conforme escreveu Marques: “na verdade a opinião corrente, principalmente na França, era que a defesa da independência de um longínquo e pobre país africano era uma causa muito insignificante para tamanha tensão diplomática” (Marques, 2008, p.68). Para estes intelectuais, o mais importante era o zelo da paz na Europa; por isso, defendiam que melhor seria uma vitória da Itália na guerra, para que tais impasses nas relações internacionais europeias fossem resolvidos. Sustentada nos argumentos do Barão Aloisi, representante da Itália na Liga das Nações, que contrariavam a definição, baseada no artigo 12 da SDN, segundo a qual enquadrava a Itália como agressora, parte dos defensores da causa italiana encabeçaram o argumento de que os violadores das convenções, na verdade, eram os abissínios, pelos constantes conflitos de fronteira e pelos esforços de

modernização dos seus equipamentos e contingentes militares; além disso, questionavam a forma política em vigor na Etiópia, considerada bárbara e escravagista, e a efetividade do governo do *Negus*, afirmando que a “Abissínia sequer possuía um”, e que isto não a qualificaria para fazer parte e se beneficiar do sistema de sanções da Liga (Marques, 2008, p. 65, 69). A ideia era viabilizar o argumento de que o ataque fora preventivo.

O Papa Pio XI - quando o conflito estava prestes à eclosão -, pretendeu assumir um posicionamento de neutralidade. Em notícia de 6 de outubro, o hebdomadário *A Cruz* publicou o texto “O Papa e o Conflito Ítalo-etíópico”, que contextualizava o discurso do Bispo de Roma, em 27 de agosto, dado no Congresso Internacional de Enfermeiras Católicas, e textualmente publicado no dia 29 de setembro de 1935 pelo *Osservatore Romano*. O jornal oficial do Vaticano tratou de publicar - e o semanário católico *A Cruz* de reproduzir - as falas do Papa na íntegra, no intuito de contestar um resumo mal feito do discurso publicado por uma agência telegráfica francesa, segundo o qual este “fazia sua a tese italiana quanto à legitimidade da guerra contra a Etiópia”. Pio XI reconhecia haver a justificativa, da parte dos italianos, da necessidade do expansionismo - pela crise demográfica, pelo empobrecimento do solo, etc. -, mas não a enquadrava como um direito legítimo, isto é, não encarava uma guerra de conquista como legítima; por outro lado, reconheceu a autodefesa como um, mas fez apontamentos para que a ação defensiva não cometesse excessos. Este levantou o princípio da autodefesa como direito legítimo levando em consideração os argumentos italianos, os quais denunciavam os abexins como causadores de conflitos de fronteira na Somália. Assim, seria justo aos italianos moverem uma guerra de autodefesa, com a condição de não extrapolarem os limites disso. O conteúdo do discurso, em síntese, pretendia ser um apelo à paz no mundo: “Nós não acreditamos, não queremos acreditar numa guerra injusta” (O Papa, 1935, p. 1-2). Entretanto, ao analisar o conflito num plano demasiadamente abstrato, ao levar em consideração apenas as motivações dos italianos, isolando ao plano da “suposição” o fato da preparação militar italiana desde o início do ano de 1935 e as constantes ameaças de invasão feitas por Mussolini e pela imprensa peninsular, tal abordagem discursiva comprometeu a mensagem de neutralidade e de apelo à paz feita pelo Soberano Pontífice, dando abertura para especulações em torno do posicionamento e interesses deste em relação ao imperialismo italiano na África.

Os exemplos disso são as falas de intelectuais católicos brasileiros buscando explicar ou retificar o conteúdo da mensagem do Papa. Antes mesmo do texto do discurso do Papa, publicado pelo *Osservatore Romano*, ser republicado por *A Cruz*, Perillo Gomes, em 29 de setembro, chamava atenção dos católicos à palavra do Soberano Pontífice, em relação a como estes deveriam observar tal conflito. Pedia que adotassem uma postura de moderação e neutralidade nas análises e posicionamentos relacionados ao conflito Ítalo-Etíope, sobretudo por não ser um assunto que “interessava aos católicos”. Para não serem levados a falsos juízos e opiniões apaixonadas, os católicos deveriam ignorar os veículos de comunicação a serviço do judaísmo e tomar como base, exclusivamente, os veículos de comunicação autorizados da Santa Sé - a hierarquia eclesiástica, a representação diplomática de sua santidade junto aos vários governos das nações civilizadas e a imprensa católica, inspirada “nas informações seguras do *Osservatore Romano*” (Gomes, 1935, p.1), ou seja, aqueles veículos que faziam parte do ideal de “Boa Imprensa”.

No dia que *A Cruz* publicou o discurso contendo as falas do Papa, outro redator do semanário, Marcus Filho, também elaborou um texto nesse sentido, instando os católicos a “pôr em quarentena o noticiário fornecido pelas agências telegráficas a soldo do judaísmo no que concirna (*sic.*) ao papel da Santa Sé em face do conflito” (Filho, 1935, p. 1). Marcus Filho conclui o texto assumindo a mesma posição do Soberano Pontífice, afirmando que, diante do conflito, a Igreja “coloca-se sempre num plano superior, de modo a encarar os acontecimentos de forma imparcial”.

Outro importante intelectual católico, que não publicava no jornal *A Cruz*, mas que teceu comentários sobre as falas do Papa, foi o diretor do Centro Dom Vital, Alceu Amoroso Lima, num texto intitulado “Italia-Abyssinia”, publicado pelo diário *O Jornal*, em 13 de outubro de 1935. Nesta publicação, assinada sob o pseudônimo Tristão de Athayde, o autor transcreve o pronunciamento de Pio XI na íntegra, concluindo que a “atitude da Itália não parece de modo algum defensável quanto a sua justiça internacional” (Athayde, 1935). Tal como o Papa, Alceu analisa os dois vieses criados tanto pela imprensa internacional quanto pela imprensa italiana em relação a agressão iniciada pela Itália em 3 de Outubro, respectivamente, as versões de que se tratava de uma guerra de conquista e a de que se tratava de uma guerra de autodefesa, colocando-se contra os argumentos da Itália diante das duas hipóteses: condena a guerra puramente colonial, por se tratar de uma violação do Direito Internacional; e condena o argumento de que a guerra iniciada pela Itália era de autodefesa, por se tratar de uma extralimitação.

Para Tristão, o problema da expansão demográfica não era justificativa aceitável para a dominação de mais territórios na África, tanto por ferir a justiça internacional, quanto porque as colônias italianas no Oriente africano mal haviam sido povoadas e colonizadas. Ele afirma que o Papa não chega a essa mesma conclusão positiva porque “suas palavras precisavam conservar-se dentro dos princípios gerais, já que não lhe é dado examinar todas as condições que permitissem um juízo realmente objetivo e desapaixonado” (Athayde, 1935, p. 3). Dito isto, Alceu Amoroso parte então para uma crítica à abordagem do conflito feita pelas “forças de dissolução, de anarquia e de revolução mundial”, para ele, uma “manobra clara e hipócrita do imperialismo comunista, maçônico e judaico de mãos dadas”, os quais, em conjunto, criticavam o imperialismo italiano, mas contraditoriamente pregavam e praticavam o imperialismo soviético. Amoroso chega a afirmar que a ofensiva internacional anti-italiana era uma “guerra de conquista psicológica muito mais injusta do que a avançada africana de Mussolini”, porque não se levava em consideração, para ele, sequer os argumentos levantados pela Itália, mesmo que estes fossem eticamente refutados. Athayde critica os países que, mesmo com longos históricos coloniais, colocavam-se como contrários à causa italiana. É possível que isto tenha sido o fator determinante para a decisão de Alceu se tornar, conforme se verá no próximo tópico, um firmatário da Junta Pró-Itália, uma vez que o cerco das “nações hipócritas”, através das sanções econômicas, poderia colocar a “humanidade novamente num período tremendo de rebarbarização” (Athayde, 1935, p. 3).

O pronunciamento do Papa marca uma virada na forma de abordagem da questão ítalo-abissínia pelo jornal oficial da arquidiocese do Rio de Janeiro - *A Cruz*. Os editores pareciam, em um primeiro momento, condenar o “surto imperialista italiano”. O redator-chefe do hebdomadário católico, Luiz Soares Arruda, em texto publicado numa coluna fixa

sobre o noticiário internacional, de título “A guerra virá!”, de fins de agosto, reconhece as ambições imperialistas romanas, motivo apontado para o malogro das negociações de paz, além de reconhecer, também, que os últimos preparativos para a guerra, da parte italiana, estavam em vias de conclusão, prezando a Deus “que a paz não seja de qualquer forma e em qualquer continente alterada”, temendo que isso envolvesse outras potências e findasse gerando uma guerra semelhante a de 1914 (Arruda, 1935, p.5).

Após as falas do Papa e, pouco depois, após a eclosão da guerra, os redatores do jornal *A Cruz* passaram a se posicionar num tom mais neutro em relação ao conflito, e num tom mais crítico em relação às atitudes dos países-membros da Sociedade das Nações. Em uma publicação de 3 de novembro de 1935, de título “Renovando a Advertência”, o redator Marcus Filho mais uma vez colocou na conta das “agências telegráficas judaicas” a propagação de desinformação envolvendo outro membro da igreja sobre a guerra ítalo-abissínia, agora, envolvendo o arcebispo de Milão, Ildefonso Scuster, o qual teria justificado “em termos calorosos a campanha italiana na África” (Filho, 1935, p. 1). Marcus Filho, diante de tal notícia, reitera a importância do pronunciamento do Papa, no sentido das reservas com que deveriam acolher semelhante informações, uma vez que estas eram promovidas por agências com finalidades meramente comerciais, propagadoras de um noticiário de sensação, de deleite para seus leitores, sem compromisso com a verdade.

No mesmo dia, uma publicação não assinada, feita na coluna “Internacionais”, questionava as intenções da Inglaterra ao negar uma proposta de paz enviada a esta pela Itália: “A Grã-Bretanha está agindo em benefício dos seus interesses, sem se importar com a causa da paz” (Filho, 1935, p.5). Na publicação, afirmava-se que os assuntos da guerra ítalo-etíope, ao ferir os interesses britânicos, haviam sido deslocados do seu eixo originário, isto é, o continente africano, e se tornado uma questão europeia. A paz europeia, que parecia muito cara à opinião dos intelectuais católicos brasileiros, estava ameaçada porque, segundo o autor da publicação, “a Inglaterra não admitia que outras nações sigam seu exemplo”. De um inicial posicionamento crítico ao imperialismo italiano, a linha editorial do jornal *A Cruz*, afeita a um discurso de paz na Europa, sinalizava agora julgar caro demais os esforços da Liga, notadamente no que se referia ao seu expediente “sancionista”, pois isto poderia ocasionar novamente uma guerra generalizada no velho continente. A tomada de Addis Abeba pelo exército Fascista, meses mais tarde, fora noticiada, no semanário católico, como um alívio para as tensões europeias: “Não há (...) mais motivos para que a tensão predominante, durante toda a campanha italiana, permaneça na Europa” (A Guerra, 1936, p. 5). Nessa mesma publicação, é noticiado as comemorações da vitória na guerra, entre estas uma *adunata* Facista.

Importante mencionar alguns elementos sugestivos da aproximação do Vaticano à causa italiana na África e, por consequência disso, sugestivos da mudança de enquadramento analítico de alguns intelectuais católicos responsáveis pela abordagem do conflito. No dia 12 de maio, o Papa Pio XI saúda “um grande povo vizinho e amigo”, por ter se entregado com “júbilo à celebração de sua paz, que pretende ser um prelúdio da paz mundial” (Não Condenou, 1936, p. 1-2). Essa celebração de paz ocorre logo após a fuga de Haile Selassie para Inglaterra (2 de maio) e a tomada de Addis Abeba (5 de maio). Ou seja, a celebração não foi por uma paz acordada, mas sim pela vitória na guerra do “grande povo vizinho e amigo”. Houveram especulações, logo após a tomada da capital etíope, de se o Papa

coroaria Victor Emmanuel III como Imperador da Etiópia, tendo por base a notícia, advinda de Roma, de que “O vaticano mostrava-se favorável a que seja o legado papal a officiar no acto da coroação, mas o Ministério do Exterior italiano insiste em que vá o próprio Summo pontífice coroar o novo imperador (...)” (O Papa Coroará, 1936, p. 1). No entanto, para a viabilização da coroação, a questão ítalo-abissínia precisaria estar resolvida do ponto de vista jurídico, pois em caso de reconhecimento da soberania italiana sobre o território etíope por parte do Papa, tal atitude seria considerada uma afronta à Liga das Nações, atitude esta não cogitada pela Santa Sé. Pio XI só viria a reconhecer Victor Emanuel III como Imperador da Etiópia em 1937, através de um telegrama (O Reconhecimento, 1937).

No início de dezembro de 1935, já num volume de publicações menor em relação à “Abissínia”, o jornal *A Cruz* publicou um texto refletindo sobre o cristianismo na Etiópia, historicamente dominada pela denominação Monofisita ou Copta. O texto é concluído com a afirmação de que o cristianismo lá presente “está longe de ser o verdadeiro cristianismo”, embora esforços missionários tivessem conseguido bons resultados em termos de conversões desde o século XIX. Na mesma linha, afirma-se que, apesar disso, tudo levava a crer “que serão sempre crescentes os progressos do catolicismo na terra dos ‘ras’ e do ‘negus’” (O Cristianismo, 1935, p. 1). Esta publicação ajuda a pensar o viés que alguns intelectuais católicos criaram em relação à expansão Fascista em solo africano, uma expansão política, econômica e cultural, da qual o “verdadeiro cristianismo”, o católico, poderia também lograr expandir-se. Em 23 de agosto de 1936, o jornal *A Cruz* publica uma notícia sobre a “Organização eclesiástica da Etiópia”, conforme a qual Pio XI havia nomeado “uma comissão especial de cardeais e outros prelados para o estudo e a organização da hierarquia eclesiástica da Etiópia” (Organização, 1936, p.1). Estudava-se a montagem da hierarquia apostólica romana, que pretendia criar 12 vicariatos e prefeituras apostólicas. Após três meses, a dominação Fascista havia pavimentado o terreno para uma grande instalação eclesiástica católica numa nação majoritariamente cristã monofisita.<sup>5</sup>

Outro periódico, considerado parte da assim chamada “Boa Imprensa”, o diário *O Jornal*, centro da primeira rede de comunicações do Brasil, “Os Diários Associados”, cujo diretor era o jornalista Francisco de Assis Chateaubriand Bandeira de Mello, possuía uma linha editorial que, embora trouxesse atualizações de guerra de fontes diversificadas, privilegiou, quando da cobertura do conflito (1935-1936), as fontes de origem italiana, tais como os jornais *Popolo d’Italia*, *Gazzeta del Popolo*, *Lavoro Facista* e *Giornale d’Italia*. Na grande parte das colunas que noticiaram o estado de guerra, o viés pró-Itália pôde ser lido de várias maneiras: seja privilegiando, na construção da notícia, as versões italianas das controvérsias envolvendo supostos crimes de guerra; seja privilegiando a exposição das justificativas pró coloniais, utilizadas pela mesma imprensa italiana para dar tons de legitimidade a tal empreitada; seja contratando o serviço especial de um correspondente de guerra do lado italiano, Gino de Sanctis, que atuava como combatente, para fazer a crônica do conflito.

Como forma de ilustrar as iniciativas supracitadas, serão elencados alguns exemplos. O primeiro exemplo disso é a reprodução, em 1 de fevereiro de 1936, de trechos do jornal *Popolo d’Italia* nos quais se nota uma defesa da empreitada colonial italiana e uma

<sup>5</sup> Cabe, nesse sentido, investigar se houve a colusão entre o Vaticano e a Itália Fascista ou se o primeiro apenas se beneficiou dos resultados do segundo na campanha da Etiópia. O fato é que inúmeras sinalizações pró-italia, abertas ou veladas, foram feitas por autoridades católicas, leigas e regulares, sendo algumas delas demonstradas neste artigo.



defesa das narrativas de sustentação moral para tal - como expediente narrativo de luta contra a escravatura, vigente ainda em algumas províncias correspondentes ao império do *Negus* (Para, 1936). Outro exemplo de reprodução de notícias que buscavam conferir legitimidade à atitude colonial italiana, é o da reprodução de uma notícia do jornal francês *Le Matin*, que, por sua vez, reproduziu um depoimento de um jornalista americano “desiludido” com os costumes abissínios. Entre os costumes “infernais” citados pelo periódico francês, estão: a escravidão, a falta de serviços públicos, sanitários e de saúde, somado aos cativeiros insalubres e a miséria absoluta. Na notícia do “*Le Matin*”, afirma-se que a maioria dos etíopes estariam dispostos a aderir à Itália em desfavor do império do *Negus* (Haile Selassie), caso o princípio wilsoniano de auto-deliberação fosse posto em prática (A Abissínia, 1936, p.5). Gino de Sanctis, correspondente de guerra de *O Jornal*, trazia, em suas atualizações, notícias sobre o *front*, na maior parte das quais tecendo comentários contendo grande desprezo às características urbanas e arquitetônicas etíopes, como também críticas aos aspectos étnico-raciais destes.

O conjunto de publicações expressando o ponto de vista italiano excedeu, sobremaneira, aqueles que abordaram as questões da nação agredida. As publicações contrárias às sanções ganharam as primeiras páginas de *O Jornal*. Grandes personalidades da política nacional, como o Ministro da Justiça do Brasil, Vicente Ráo, deploravam as sanções perpetradas pela Liga, afirmando que “o anti-sancionismo (...) é um sentimento unânime, no Brasil” (O Anti-Sancionismo, 1936, p.1). Muitos desses estavam irmanados num ideal de latinidade, fortemente apreciado pela elite intelectual do país, e por esta razão, colocavam-se favoráveis à causa italiana. O próprio Chateaubriand que, até onde consta, não tratou do conflito e, por isso, não demonstrou textualmente um posicionamento favorável à Itália, em Julho de 1935, num artigo de título “Nobre Esforço”, corrobora o pensamento positivo do ministro Capanema sobre a influência latina no país, afirmando que o Brasil tinha 2 mil anos de Lácio (Chateaubriand, 1935). Organizam-se, nesse sentido, algumas manifestações favoráveis à Itália, como a Junta Brasileira Pró-Itália, reunindo grandes nomes da intelectualidade brasileira.

## A Junta Brasileira Pró Itália

A noção de latinidade, fortemente presente entre a elite política e intelectual do Brasil, somada aos esforços desempenhados pela propaganda italiana, difundida pelo embaixador da Itália no país, Roberto Cantalupo, produziu um conjunto de manifestações italianófilas e declarações anti-sanções. Tais posicionamentos eram advindos sobretudo das comunidades de emigrados italianos ao Brasil, mas também de partes significativas de brasileiros que valorizavam os laços étnico-religiosos que aproximavam a cultura italiana à brasileira (Marques, 2008). Surgiram, ao menos, duas organizações que pretendiam manifestar uma mensagem de simpatia e de amizade à Itália: a Junta Brasileira Pró-Itália, fundada no Rio de Janeiro; e os “Amigos da Itália”, fundada em São Paulo. Estas se notabilizaram pelo apoio dado ao país peninsular num momento de cerco internacional e, por isso, ganharam relevância a ponto de estimularem um movimento intelectual parecido na Itália, que criou a “Associação Amigos do Brasil”, ampliando os laços entre as elites intelectuais dos dois países.

A notícia da criação desta última, dada por *O Jornal*, confirma a importância do embaixador Cantalupo no que toca a aproximação entre os dois países, o qual “soube abrir com a sua inteligência uma nova fase de entendimento e solidariedade nas relações dos dois povos, oriundos da mesma raça” (Funda-Se, 1936, p. 4). Esta informação é relevante, pois sinaliza para uma influência da embaixada italiana na criação da associação de apoio que será objeto de análise neste tópico: a Junta Brasileira Pró-Itália. Tal organização foi concebida no Rio de Janeiro, datando a primeira notícia de sua fundação no dia 10 de dezembro de 1935, conforme a qual o objetivo era o de levar à Itália “no presente momento histórico, uma demonstração de simpatia e fraternidade latina” (Fundou-Se, 1935, p. 9).

No corpo da notícia da fundação, tem-se uma relação dos nomes que iriam compor a sua Comissão Central: Aloysio de Castro, diretor brasileiro do Instituto ítalo-brasileiro de Alta Cultura; Afrânio Peixoto, ex-Reitor da Universidade do Distrito Federal; Fernando Raja Gabaglia, Diretor do Colégio Pedro II; Celso Vieira, jornalista e membro da Academia Brasileira de Letras; Rafael Pinheiro, diretor da Biblioteca Municipal; Waldemar Berardinelli, docente da Faculdade de Medicina, entre outros. No geral, observa-se a presença de personalidades “notáveis” do mundo intelectual e político-institucional, irmanadas num ideal de apoio fraternal a um povo que tinha com eles origens históricas, linguísticas e culturais, comuns.

Como se verá, a Junta estava aberta para a entrada de novos membros, que deveriam comunicar o desejo de ingresso nela ao professor Aloysio de Castro. Um vasto número de novos firmatários da Junta é noticiado em 21 de dezembro, com seus nomes seguidos de suas respectivas funções ou *status* sociais, entre juízes, desembargadores, ex-deputados, prefeitos, membros da Academia Brasileira de Letras, advogados, professores, engenheiros e muitos outros. Alguns intelectuais católicos de peso, como Alceu Amoroso Lima e Gustavo Barroso, tornam-se firmatários (Junta, 1935). Grupos de intelectuais e instituições de outros estados também passam a aderir à Junta, destacando-se: a adesão de um grande número de intelectuais espírito-santenses, entre os quais três padres, noticiada em *O Jornal* em 7 de fevereiro de 1936; e em 29 do mesmo mês, destaca-se a notícia da adesão do Bispo de Florianópolis e de instituições como Academia Paraense de Letras e do Instituto Histórico e Geográfico do Pará.

Atente-se para Aloysio de Castro, figura central da Junta. Médico de amplo currículo e ocupante, em 1930, do cargo de presidente da Academia Brasileira de Letras, foi uma personalidade brasileira ilustre. O médico era o diretor da parte brasileira do Instituto Ítalo-Brasileiro de Alta Cultura, criado pelo embaixador da Itália no Brasil, Roberto Cantalupo. Aloysio de Castro teve um papel importante na aproximação diplomática e acadêmica ítalo-brasileira. Em viagem à Itália, em abril de 1935, cumpriu uma vasta agenda no país peninsular, participando de diversas atividades literárias e científicas, inclusive recebendo homenagens acadêmicas. Tinha uma importância diplomática tal, que foi ao encontro do Papa e do *Duce*, conforme notícia de 24 de abril de 1935 (O Papa e o Sr. Mussolini, 1935, p.14), com os quais tratou de assuntos referentes, respectivamente, à situação religiosa no Brasil, com Pio XI, e referentes à política, com Mussolini - do qual se tornou um grande admirador e admitiu ser o líder italiano uma “individualidade verdadeiramente superior”. Castro relatou ao “serviço especial d’O Jornal”, em Roma, que a sua estada na Itália, ainda que breve, “servira para apertar cada vez mais os laços de profunda amizade e inteira

admiração que o ligavam à terra de Dante”. Mais tarde, numa entrevista ao jornal italiano *Messaggero*, dada em agosto de 1935 (Cordialidade, 1935), quando os preparativos para a invasão da Itália estavam em vias de finalização, o clínico brasileiro defendeu “a força da obra de expansão civilizadora” italiana, advinda da antiga e tradicional visão imperial de Roma, afirmando que seria “vão” o esforço daqueles que criam obstáculos para tal. Castro, portanto, defendia o imperialismo italiano desde antes da efetivação da invasão à Abissínia, atuando no Brasil como um de seus propagandistas e articuladores, junto a outros intelectuais, da organização da Junta.

O manifesto da Junta foi redigido pelo jornalista Celso Vieira, também membro da Academia Brasileira de Letras, e publicado em *O Jornal* em 16 de janeiro de 1936. O título deste documento é “Saudando na Itália a fonte Maternal da civilização”, que pretendia ser uma síntese das posições dos firmatários. O conteúdo levou uma mensagem de simpatia e de reconhecimento da importância histórica, cultural e religiosa daquele país para os países latinos no geral e para o Brasil, em particular. Celebra-se a influência civilizatória italiana, seja no passado distante - antiguidade e renascimento -, seja no presente - as migrações para o Brasil e as suas consequências:

Nenhum outro país fecundado pela torrente das vossas migrações laboriosas, resguarda melhor o afeto inquebrantável, não só devido à terra clássica, mãe da latinitude, mas ainda à pátria moderna dos italianos, semeadora de progresso e cultura, energia e beleza. Saudamos na Itália a fonte maternal da civilização e a força invicta de uma progenia robusta (Saudando, 1936, p. 5).

O texto de Celso Vieira tributa à “Roma Eterna” um agradecimento pelas raízes linguísticas, pelos princípios da ordem civil, bem como aos conceitos advindos dela de filosofia e de história. Agradece também pela “consagração eclesiástica da fé cristã”. Outrossim, afirma que a Itália, diante da conjuntura a que se encontrava, aparecia como vibrante e jovem, depositária dos tesouros e das virtudes herdadas da influência cultural da antiguidade e da influência religiosa do catolicismo. As outras adesões serão justificadas, no corpo de suas notícias, seguindo esse mesmo viés que norteou a escrita do texto de Celso Vieira. Segue o trecho que justifica a adesão dos intelectuais espírito-santenses:

Vimos trazer aos intelectuais organizadores do movimento em pról (*sic.*) da tradicional solidariedade Brasil-Itália, inspirados nos motivos de afinidade espiritual e histórica, bem como em razões étnicas e econômicas que ligam os dois grandes povos irmãos, cimentando relações de amizade dos seus governos, os nossos mais entusiásticos aplausos, em face da decisiva atitude dos pensadores patrícios em torno da cidadela Romana, reduto da civilização cristã e um dos polos do renascente espiritualismo que empolga e soergue a atual geração (As Actividades, 1936, p. 7).

Como se pode perceber, o ideal de afinidades espirituais e históricas implicadas no ideal de latinidade, somado às influências espirituais, do catolicismo, originados de um espaço comum, a “cidadela Romana”, foram os motivos ideológicos da manifestação da Junta, bem como das novas adesões. Por estas razões, tal iniciativa conseguiu colher o apoio de um grande número de figuras “ilustres” da sociedade brasileira.

No dia seguinte à notícia “saudando na Itália a fonte maternal da civilização”, O diário *O Jornal* noticiou a repercussão “calorosa” da mensagem enviada pela Junta Brasileira Pró-Itália, nos jornais italianos (A Repercussão, 1936, p. 1). Nestes, é repercutido o elogio feito pelos brasileiros à história e à cultura italiana, criadora da ideia de “latinidade”, cujo Brasil seria um país de expressão avançada desta. De acordo com a publicação de *O Jornal*, essa

mensagem repercutiu, entre os comentaristas italianos, como uma forma de apoio à Itália na guerra travada contra a Abissínia, como reconhecimento e apoio dos brasileiros no que se refere à missão civilizadora da Itália no continente africano, estando tal empreendimento coerente com a história gloriosa e civilizatória daquele país, segmentando, por isto, a simpatia e amizade dos italianos pela nação brasileira.

Outra coluna, publicada em 21 de janeiro, aborda a repercussão na Itália do manifesto da Junta Pró-Itália. Esta elenca os elementos positivamente evidenciados pelo jornal italiano *Lavoro Fascista* do texto escrito por Celso Vieira e assinado pelos demais firmatários da “Junta”. O *Jornal Fascista* evidencia os sentimentos de cavalheirismo e coragem que constituem o que chamam de patrimônio do povo brasileiro, além de realizar um elogio à intelectualidade brasileira pelo seu gesto anti-sancionista e por afirmarem a vitória do espírito sobre os materialismos, consequência do despertar da latinidade. Destaca-se um trecho: “trata-se, sobretudo, de uma desforra da inteligência, que indica a necessidade de, exaltando a civilização italiana no presente, além do passado, proclamar o próprio direito e a sua função na vida dos povos” (Victoria, 1936). O *Lavoro Fascista*, aqui, agradece ao apoio dado pelos brasileiros a um direito de influenciar a vida de outros povos. A Itália, no momento da publicação, estava sofrendo críticas e sendo ameaçada de sofrer sanções pela Liga das Nações em virtude da invasão à Abissínia e em virtude a crimes específicos de guerra que vinha cometendo, como o bombardeio às ambulâncias da Cruz Vermelha, bem como a outras violações das convenções internacionais. Por isso, cada manifestação internacional de apoio ganhava forte repercussão na imprensa italiana, que as noticiava num sentido de dar confiança nacional ao sucesso do imperialismo italiano na África.

Em 19 de janeiro de 1936, Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), que por motivos ainda não bem esclarecidos havia aderido à Junta Brasileira Pró-Itália, tendo em vista seu posicionamento inicial de crítica à invasão italiana, publica um texto com o título de um termo que estava, no momento, em bastante evidência - “Latinidade” - e que motivava, como visto, a simpatia e as manifestações favoráveis aos peninsulares. Em “Latinidade”, Alceu elabora uma reflexão acerca do peso de tal influência sobre a nacionalidade brasileira. Para o autor, a ‘latinidade’ deveria ser “posta no posto hierárquico que lhe compete”, isto é, “entre o elemento empírico que a distingue - a americanidade” e entre “o seu elemento universal - a catolicidade” (Athayde, 1936, p. 3).

O autor buscou transmitir que era necessário colocar as influências latinas no seu devido lugar, não exagerando delas uma centralidade exacerbada e nem negando a sua influência sobre nossa formação, em decorrência da mestiçagem étnico-racial do povo brasileiro. O elemento afro-indianista seria a matéria da formação brasileira, enquanto a latinidade daria a forma, através da língua, educação, literatura, política e direito. A catolicidade viria a dar ao povo brasileiro os elementos universais, as regras de conduta e a fé religiosa. Essas, consideradas por Alceu as três características da civilização brasileira, somente conjugadas e harmoniosamente relacionadas entre si é que poderiam vitalizar com segurança o que havia de essencial nessa civilização. Negar uma dessas seria negar a tradição e a natureza social do brasileiro, fruto do amálgama das três características, concluindo Alceu que “devemos, portanto, ser fiés (*sic.*) à Latinidade que intelectualmente nos formou, evitando, entretanto, qualquer enfeudamento ilegítimo”, contrapondo-se às

ideias que pretendiam negar ou desumanizar o elemento afro-indianista. Assim, o autor conclui: “em face de Jesus Cristo, não há nem bárbaros nem civilizados, segundo as categorias correntes, e sim os que confessam ou não Suas vitórias e a sua Cruz” (Athayde, 1936, p. 6).

Um intelectual, apesar de fazer parte do mesmo ciclo social e ter em comum posições políticas e religiosas com alguns firmatários da Junta, destacou-se pela posição de condenação da invasão italiana à Abissínia. Este foi o caso de Octávio Tarquínio de Sousa, intelectual conservador e católico que recusou o convite de alguns amigos para aderir à Junta Pró Itália. Num texto intitulado “Posição a definir”, Tarquínio faz uma longa exposição manifestando-se contra o expansionismo italiano e rejeitando o convite que lhe foi feito, denunciando o caráter dissimulado da constituição da “Junta”, ao se proclamar neutra, mas que, na verdade, “significava uma manifestação de apoio à (...) abominável investida guerreira [italiana] contra a Abissínia” (Sousa, 1936, p. 4). Para o autor, não estava em discussão uma condenação ao “gênio latino”, à “cultura latina” e ao Fascismo. A questão precisaria ser discutida em torno “do valor das forças morais, da ideia de justiça e dos ideais de paz”.

Octávio Tarquínio chega a citar três manifestos emitidos pela intelectualidade francesa, referentes ao confronto ítalo-etíope: o primeiro, uma sinalização de apoio à iniciativa italiana; e os dois últimos, de conteúdo fortemente contrário. De acordo com Marques (2008, p. 68), logo após a invasão italiana à Abissínia esses três manifestos sacudiram e fragmentaram os meios intelectuais franceses: o primeiro, de título “Manifesto dos intelectuais pela paz na Europa e Defesa do Ocidente” ou “Manifesto dos 64 intelectuais”, escrito por Henri Massis e publicado, em 4 de outubro de 1935, no jornal *Le Temps*, foi um manifesto assinado pelos nacionalistas e conservadores (Maurice Donnay, Léon Daudet, Maurras, etc.), cujo conteúdo criticava as sanções à Itália, por temor de que estas viessem causar uma nova guerra na Europa, e defendia a ideia de guerra pela civilização, legítima pois sujeitaria um povo bárbaro e inculto. O segundo foi uma resposta já no dia seguinte, em 5 de outubro, ao primeiro, escrita pelos intelectuais de esquerda (André Guide, Romain Roland, etc.), publicado no jornal *L'œuvre*, no qual se defendiam os princípios e a atuação efetiva da Sociedade das Nações, bem como uma maior firmeza do governo Francês frente à Itália. O terceiro manifesto, intitulado “Manifesto pela Justiça e Paz”, publicado no dia 17 de outubro no jornal católico *L'aube* e nos semanários católicos *La Vie Catholique* e *Sept*, foi escrito por um dominicano e assinado pela maior parte intelectualidade católica francesa (destacando-se, entre muitos outros, o padre Bernardo Allo, o Jesuíta Raymond Castillon, Paul Claudel e Jacques Maritain), no qual elaborou-se uma crítica à invasão italiana da abissínia e elaborou-se uma conclamação à Sociedade das Nações a agirem em função da resolução pacífica do conflito (Marques, 2008).

Tarquínio, em seu artigo, pondera os três manifestos. Rejeita o primeiro por haver nele uma apologia da sujeição de uma raça apenas pela justificativa de que esta era pagã. Concorda com o segundo, mas deixa de lado o seu viés político-partidário de esquerda. Aceita, assim, a linha argumentativa do terceiro, afirmando que a “justiça era devida a todos os homens, independente de pessoa, raça ou nação e ‘a alma e a vida de um negro tão sagradas como as de um branco’”. Embora o autor tenha buscado fazer uma análise “neutra” da guerra, isto é, levando em consideração diversos interesses em disputa, não



se eximiu de condenar veementemente a guerra colonial italiana - para ele uma flagrante violação do Direito Internacional -, a qual buscava dar contornos de legitimidade a uma agressão que perpetraram violações inomináveis. Note-se os argumentos levantados por Tarquínio, ao se contrapor a qualquer tipo de empreitada colonial:

Amanhã, tal seja o resultado dos esforços da investida contra os 'bárbaros', os 'inferiores', contra os 'países atrasados' a que se refere, com tanto desdém e tão estúpida philautia, o manifesto 'realista' dos 64 intelectuais, quem nos garante que a cobiça expansionista e a missão civilizadora dos 'superiores', dos 'brancos', não voltará os seus canhões e as suas bombas contra este Brasil, para muita gente terra 'inferior', terra de mestiços e negros?" (Sousa, 1936, p. 4).

Tarquínio condena os discursos que sustentam a ideia de superioridade racial - para ele, um grande sofisma - e a ideia de que o Direito Internacional poderia ser quebrado para que uma raça supostamente superior passasse a tutelar uma raça supostamente inferior. O autor contesta, também, os argumentos movidos por aqueles que acusavam o caráter contraditório do papel das nações historicamente colonialistas, como a Inglaterra e a França, à frente da organização, as quais, no "momento presente", agiam através da Liga das Nações num sentido de condenação moral do conflito e num sentido de aplicação de sanções, quando, num passado não tão distante, faziam o mesmo. Contrariando tal pensamento, Tarquínio defende a ideia de uma atitude firme por parte da Inglaterra, com o argumento de que "um erro não justifica outro; muito menos um crime não justifica outro". O que interessava para ele era que tais nações atuassem na defesa da nação agredida, que o fora só por ser militarmente mais frágil.

As atividades da Junta Brasileira Pró-Itália duraram até a tomada de Addis Abeba pelo exército Fascista, em 3 de outubro. Após a vitória italiana, no lugar dela surgiria outra associação, focada, a partir de então, no propósito de ampliação dos laços culturais entre os dois povos. Isso se confirma em falas de Aloysio de Castro em viagem para a Itália, onde foi convidado a participar das comemorações do primeiro aniversário da associação "Amici del Brasile". Na entrevista, ele anuncia a criação da "Associação Brasileira Amigos da Itália", da qual ele próprio era o presidente, afirmando que ela "nasceu da Junta Brasileira Pró-Itália (...) Após a vitória italiana, a junta transformou-se na Associação atual" (O Primeiro, 1937, p. 8).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Referido ora como Segundo Conflito Ítalo-Abexim ou como Segundo Conflito Ítalo-Etiópico, ora como Segunda Guerra Ítalo-Abissínia ou Segunda Guerra Ítalo-Etíope, tal contenda, envolvendo duas nações signatárias da Sociedade das Nações, teve consequências graves para a paz mundial. Assim como a invasão japonesa à Manchúria, em 1931, a invasão italiana ao Império Etíope em outubro de 1935 foi uma violação flagrante das convenções e artigos da Liga das Nações. As atitudes desta em resposta às violações foram inócuas e comprometeram seriamente o cumprimento do seu ideal fundacional de segurança coletiva, dando abertura para que novas agressões ocorressem, visto que ficava evidente a falta de um poder dissuasivo quando sua eficiência na resolução de conflitos foi posta à prova. Tais guerras de conquista colonial, somadas à Guerra Civil Espanhola (1936-1939), à invasão alemã à Tchecoslováquia (1938) e à invasão soviética à Finlândia (1939),

representaram a falência de um pacto entre as nações que teve como princípio zelar pela resolução pacífica e arbitrada dos conflitos (Marques, 2008).

Desde o incidente de Walwal, em dezembro de 1934, a questão “íto-abissínia” ganhou notoriedade nas páginas dos jornais da imprensa mundial. Na medida em que as tensões foram se intensificando, mais se observaram notícias, artigos, editoriais e comentários analisando o impasse. Percebia-se, no teor dessas publicações, vieses interpretativos diversos: enquanto alguns intelectuais vislumbravam uma resolução arbitrada da crise, prontificando-se a defender a integridade territorial da Abissínia (Akpan, 2021), outros, além de não verem outra via senão a do conflito, sustentavam, ideologicamente, os argumentos favoráveis à expansão política, econômica e cultural italiana sobre o território etíope. Além desses, tinham aqueles que tentavam se manter neutros diante do conflito, buscando analisar os vários interesses em disputa.

A análise do posicionamento de intelectuais brasileiros em relação ao conflito íto-etíope revela uma diversidade de opiniões e motivações influenciadas por fatores culturais, ideológicos e políticos. A presença de manifestações italianófilas no Brasil, especialmente entre as elites intelectuais e políticas, é evidente através do apoio expresso por organizações como a Junta Brasileira Pró-Itália. Estas organizações, lideradas por figuras influentes como Aloysio de Castro e apoiadas por intelectuais de destaque, buscaram promover uma imagem positiva da Itália e demonstrar simpatia pelo imperialismo italiano, justificando-o através de uma visão de afinidade étnico-cultural e espiritual com a Itália.

Por outro lado, a oposição ao expansionismo italiano, como manifestado por Octávio Tarquínio, destaca uma posição crítica em relação à violação dos princípios do Direito Internacional e ao racismo implícito nas justificativas para a guerra. Tarquínio critica a tentativa de legitimar a invasão italiana com argumentos de superioridade racial e defende uma atitude de firmeza ética e moral em relação ao conflito.

A complexidade das posições dos intelectuais brasileiros reflete as tensões e os dilemas enfrentados por muitos na época, entre a valorização de laços culturais e a condenação de práticas imperialistas. Enquanto alguns buscavam alinhar-se com a Itália por razões de afinidade cultural e solidariedade, outros se opunham veementemente às suas ações, destacando a relevância dos princípios de justiça e igualdade. Assim, a análise revela não apenas a influência da italianidade e da propaganda, mas também a diversidade de perspectivas que moldaram o debate sobre o conflito íto-etíope no Brasil.

## REFERÊNCIAS

A ABISSÍNIA é um verdadeiro inferno. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05093, p. 5. 26 de jan. 1936.

A GUERRA na África Oriental. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 00019. 10 de mai. 1936, p. 1.

AKPAN, Monday B. A Etiópia e a Libéria, 1919-1935: dois estados africanos independentes na era colonial. In: BOAHEN, Albert Adu. **História geral da África: África sob dominação colonial, 1880-1933**. 3.ed. Brasília: UNESCO, Instituto humanize, 2021. p. 833-874.

A REPERCUSSÃO, na Itália, da mensagem dos intelectuaes brasileiros. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05085, 17 de jan. 1936, p.1.

- ARRUDA, Luís Soares. A Guerra Virá. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 00034, 25 ago. 1935, p. 5.
- AS ACTIVIDADES da Junta Brasileira Pró-Itália. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n.05103, 7 de fev. 1936, p. 7.
- ATHAYDE, Tristão de. Italia-Abyssinia. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05003, 13 de out. 1935, p. 3-4.
- ATHAYDE, Tristão de. Latinidade. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05087, 19 de jan. 1936, p. 3-4.
- CHATEAUBRIAND, Francisco de Assis Bandeira. Nobre Esforço. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 04823, 3 de jul. 1935, p. 2.
- CORDIALIDADE ítalo-brasileira. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 04851, 3 de ago. 1935 p. 1 e 4.
- DIFICULDADES em torno da coroação de Victorio Emmanuel. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05187, 16 de mai. 1936, p. 1 e 12.
- FILHO, Marcus. A Igreja e o Conflito Italo-Etiopico. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 00040, 06 de out. 1935, p.1.
- FILHO, Marcus. Renovando a Advertência. **A Cruz**, Rio de Janeiro, 00044, 3 de nov. 1935, p.1.
- FUNDA-SE na Itália um organismo para promover as relações espirituas entre as duas grandes nações latinas. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n.05177, 5 de mai. 1936, p.4.
- FUNDO-SE nesta Capital a Junta Brasileira "Pró-Itália". **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05052, 10 de dez. 1935, p. 9.
- GOMES, Perillo Gomes. Conflito Ítalo-Etíope. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 00039, 29 de set. 1935, p. 1.
- INTERNACIONAIS. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n.00044, 3 de nov. 1935, p. 5.
- JUNTA Brasileira Pro-Italia. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05062, 21 de dez. 1935, p.2.
- MACÊDO, José Rivair. A condição colonial. In:\_\_\_\_\_. **História da África**. São Paulo: Editora Contexto, 2020. p. 125-151.
- MARQUES, Alexandre Kohlrausch. A Invasão da Abissínia e o Jornal A Alvorada. **História em Revista**: revista do núcleo de documentação histórica, UFPel, Pelotas - RS, v. 16, p. 69-90, dez. 2010. Anual.
- MARQUES, Alexandre Kohlrausch. **A Questão Ítalo-Abissínia**: os significados atribuídos à invasão italiana à Etiópia, em 1935, pela intelectualidade gaúcha. 2008. 263 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre - RS, 2008.
- NÃO CONDENOU a guerra na África. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n 05184, 13 de mai. 1936, p. 2.
- O ANTI-SANCIONISMO é um sentimento unânime, no Brasil: as declarações do sr. Vicente Rao numa entrevista à "Gazzetta del Popolo". **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05094, p. 1.

O CRISTIANISMO na Abissínia. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 00048. 1 de dez. 1935, p. 1.

O PAPA e o Conflito Ítalo-Etiópico. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 0040, 6 de out. 1935, p. 1-2.

O PAPA e o Sr. Mussolini concedem uma audiência ao prof. Aloysio de Castro. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 04764, p. 14.

O PAPA coroará Victorio Emmanuel imperador da Ethiopia. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05186, 15 de mai. 1936, p. 1.

O PRIMEIRO Anniversario da Sociedade Amigos do Brasil. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05509, 1 de jun. 1937, p. 8.

O RECONHECIMENTO do Título de Imperados da Ethiopia: um telegrama do Papa Pio XI. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n.05419, 3 de fev. 1937, p. 3.

ORGANIZAÇÃO eclesiástica da Etiópia. **A Cruz**, Rio de Janeiro, n. 00034, 23 de ago. 1936, p. 1.

PARA A vergonha Eterna da Europa. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05098, 1 de fev. 1936, p. 1-2.

PEIXOTO, Renato Amado. **Jacques Maritain e a disputa entre os Centros Dom Vital do Rio de Janeiro e de Recife**: um exame da construção das redes de intelectuais, de religiosos, de instituições e de militância política no catolicismo do Brasil entre as cidades do Rio de Janeiro, Recife e Natal (1930-1938). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA-UFRN), 2022-2025. Projeto de Pesquisa, cod. PVC19501-2022.

SAUDANDO na Itália a fonte maternal da civilização. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05084, 16 de jan. 1936, p.5.

SOUSA, Octávio Tarquínio de. Posição a Definir. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n.05130, 11 de mar. 1936, p. 4.

VICTORIA da Inteligência. **O Jornal**, Rio de Janeiro, n. 05088, 21 jan. 1935, p. 5.

# A Atuação do Arcebispo Leopoldo Ruiz y Flores Durante a Guerra Cristero e a sua Reverberação no Brasil (1929-1932)

Marcus Felipe Gomes Serafim

- PIBIC/UFRN

*Graduado em Relações Internacionais, estudante do curso de Licenciatura em História, UFRN, Bolsista PIBIC/PROPEQS*

## INTRODUÇÃO

Desde os tempos coloniais a Igreja Católica assumiu um papel de forte influência nos cenários políticos e sociais nos quais os países latino-americanos estavam inseridos. Mesmo ao longo do século XIX, à medida em que outras influências, tais como os ideais liberais, começaram a ganhar força, impulsionando um processo de consolidação dos Estados sob esse viés em alguns países, o peso da Igreja Católica se manteve, ocasionando assim o surgimento de conflitos (López, 2018).

No México, tensões causadas sobretudo pela tensão crescente devido ao embate entre constitucionalistas e reacionários, a partir de 1910, fortaleceram um sentimento anticlerical, do qual decorreram práticas e medidas contra os cultos católicos. Ao longo desta década e da próxima, as tensões se acirraram, com a promulgação da Constituição de 1917 e o governo de Plutarco Elías Calles, figura ligada ao setor mais fortemente anticlerical do constitucionalismo mexicano.

O conflito se intensificou a partir de 1926, quando a Igreja adotou como medida de protesto a suspensão dos cultos, em resposta ao endurecimento da aplicação das leis constitucionais anticlericais por Calles. Revoltas espontâneas estouraram nesse mesmo ano, com a mobilização dos setores rurais, levando o conflito a um novo patamar, em que assumiu características semelhantes às de uma Guerra Civil, chamada de Guerra Cristera (López, 2018).

Também conhecida como Rebelião Cristero, essa guerra foi a resposta armada às políticas anticlericais implementadas pelo governo de Calles, que, partindo de uma vertente anticlerical do constitucionalismo, visava enfraquecer a influência da Igreja Católica no país. Durante os três anos que durou o conflito armado, decorrente de quase um século de conflitos políticos, ideológicos e culturais entre o Estado e a Igreja





(Álvarez-Pimentel, 2017), grande parte da população mexicana apoiou significativamente os guerrilheiros que enfrentaram de forma direta o exército, chamados de Cristeros (López, 2018).

Os cristeros eram católicos conservadores, de todas as classes sociais, tanto de áreas rurais quanto urbanas. Parte deles estava aliada, de forma clandestina, ao capitalistas europeus e norte-americanos, com o objetivo conjunto de derrubar Calles e sua política nacionalista, sobretudo no que dizia respeito ao petróleo (Álvarez-Pimentel, 2017). Assim, as implicações dos conflitos não se restringiam ao território Mexicano, abrangendo também as relações internacionais e reverberando em outros países.

Ainda que ocorrida no México, os impactos da Guerra Cristera se estenderam por toda a América Latina, tanto no período quanto nos anos posteriores, pelos desdobramentos do conflito. Diante desse entendimento, o presente artigo se propõe a investigar como esse conflito reverberou política e socialmente no contexto do território brasileiro, bem como mudanças adotadas pela Igreja em decorrência dessa guerra, e suas implicações, tiveram repercussão no Brasil.

Ao longo processo de busca por uma solução pacífica para o conflito que se instalou, a intervenção de figuras de mediação foi fundamental. Isto porque essas figuras atuaram como facilitadores do diálogo entre o governo mexicano e a Santa Sé. Enquadra-se como figura de mediação relevante o arcebispo e delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores.

Embora não haja um aprofundamento na literatura acerca da atuação do arcebispo Flores, o papel de mediador desempenhado por ele foi fundamental para o desenvolvimento das estratégias diplomáticas e religiosas implementadas pelo Vaticano para reduzir a violência e restabelecer a paz no México. Diante desse entendimento, o presente artigo tem como objetivo principal avaliar, a partir da pesquisa no diário *O Jornal* e no hebdomadário católico *A Cruz*, os resultados da mediação, feita por Flores, para o conflito e o seu desfecho.

Apesar dos impactos da Guerra Cristera no Brasil, não se observa um grande volume de materiais acerca desta temática na literatura produzida no país. Mesmo quando considerada a literatura produzida em nível internacional, poucos trabalhos se propõem a fazer um estudo crítico dos acontecimentos relacionados à Guerra Cristera (Arias Urrutia, 2002). Dessa forma, a maior parte das discussões apresentadas neste artigo partem de fontes produzidas em língua espanhola, dada a lacuna de produção de materiais em língua portuguesa acerca da temática. Assim sendo, pela própria limitação de materiais produzidos a nível acadêmico, os recortes jornalísticos foram os principais materiais utilizados para a produção deste artigo.

O desenvolvimento do presente estudo se deu a partir de duas principais partes. Na primeira, o enfoque da discussão foi avaliar como se deu a participação do Brasil neste conflito. Na segunda parte do estudo, foi feita uma avaliação da participação do arcebispo Leopoldo Ruiz y Flores e sua relevância para o acordo de paz que encerrou a Guerra Cristera.

Partindo do objetivo de analisar a reverberação na imprensa leiga e católica do Brasil, da Guerra Cristera e do papel desempenhado pelo arcebispo Leopoldo Ruiz y Flores, foi desenvolvida uma pesquisa no diário *O Jornal* e no hebdomadário católico *A Cruz*,

ambos do Rio de Janeiro, sendo o primeiro de frequência diária e o segundo de frequência semanal. Como recorte temporal da pesquisa, adotou-se o período de 1929 a 1932, -com algumas exceções do ano de 1928, onde importantes recortes foram adicionados, a fim de aumentar a base teórica do trabalho - anos em que o conflito atingiu seu ápice, focando nas estratégias diplomáticas e religiosas implementadas pelo Vaticano para reduzir a violência e restabelecer a paz no México.

## **A Guerra Cristera e suas Raízes**

Os conflitos entre a Igreja Católica e o Estado mexicano datam de meados do século XIX, quando foi decretada a separação entre Igreja e Estado (Ortíz, 2023). Com a promulgação da Constituição de 1917, houve um aumento dessa tensão, porque o texto constitucional apresentava artigos com caráter claramente contrários à Igreja (e.g., proibição do direito de possuir imóveis e promoção da educação secularizada), demonstrando como o acirramento do conflito se traduziu em uma restrição explícita aos poderes da Igreja (López, 2018). Foi com a promulgação da Constituição de 1917 que o anticlericalismo, antes mais vago, passou a se destacar, passando a ter um papel mais central (Ortíz, 2023).

O vínculo com a Igreja começou a se tornar um terreno de sérios confrontos, politizando a instituição eclesiástica e a religião, e tendendo a formar campos opostos. A partir da presidência de Plutarco Elías Calles (1924 a 1928), ligado ao setor mais fortemente anticlerical do constitucionalismo, as tensões sobre a questão religiosa atingiram seu clímax. Em julho de 1926, Calles decretou uma série de reformas no Código Penal, que não somente impedia os cultos públicos, mas também proibia a participação do clero em assuntos políticos (Álvarez-Pimentel, 2017). Quando a Igreja anunciou que suspenderia os cultos, como uma medida de protesto que explicitou o confronto institucional entre a Igreja e o Estado, é que se deu a ruptura definitiva (López, 2018).

O conflito armado teve início nos meses seguintes, conduzido por um grupo denominado de Cristero. Esse movimento chegou a contar com mais de cinquenta mil homens, sendo inclusive reconhecido como legítimo pelos bispos mexicanos. A quantidade de mortos por conta dessa guerra é estimada em noventa mil e a resolução do conflito só veio a ocorrer com a intervenção de figuras de mediação, tanto mexicanas, como o arcebispo Leopoldo Ruiz y Flores, como também figuras estrangeiras, tais como Dwight Morrow, embaixador americano no México (Ortíz, 2023).

## **A Imprensa Brasileira, a Santa Sé e a Recepção do Conflito no México no Mundo**

A Guerra Cristera, que ocorreu no México entre 1926 e 1929, teve repercussões significativas além das fronteiras mexicanas, especialmente no Brasil. Esse conflito armado gerou uma onda de solidariedade não só entre os países de forte tradição católica, mas também pela própria cúpula da Santa Sé (Os votos, 1929).

No Brasil, em particular, a guerra foi amplamente noticiada pela imprensa, que criticou duramente o regime de Calles e sua tentativa de suprimir a influência da Igreja Católica. Esses acontecimentos contribuíram para acirrar o debate sobre a liberdade religiosa e os direitos humanos no país, ressoando fortemente entre os fiéis brasileiros. O

Papa Pio XI, em resposta às graves perseguições sofridas pela Igreja Católica no México durante e após a Guerra Cristera, dedicou três encíclicas específicas para tratar da questão do clero naquele país.

A primeira, *Iniquis afflictisque*, de 1926, condenou as injustiças e perseguições enfrentadas pelos católicos mexicanos. Em 1932, a encíclica *Acerba animi* reafirmou o apoio do Vaticano à resistência pacífica do clero mexicano, enquanto a *Firmissimam constantiamque*, de 1937, destacou a firmeza e a constância da fé católica diante da violência e repressão estatal (Pio XI, 1926; Pio XI, 1932; Pio XI, 1937). Essas encíclicas não apenas reforçaram a solidariedade internacional com os cristãos no México, mas também incentivaram o apoio de nações como o Brasil, que acompanharam com preocupação o desenrolar dos acontecimentos.

Outra forma de intervenção da Santa Sé, ainda que de maneira indireta, foi a criação da festa de “Cristo Rei”, uma celebração que rapidamente se espalhou entre as nações de tradição católica, incluindo o Brasil. Instituída pelo Papa Pio XI em 1925, a festa foi vista como uma resposta direta aos regimes anticlericais que surgiam na época, simbolizando a soberania de Cristo sobre todas as nações. No Brasil, a festa de “Cristo Rei” ganhou especial relevância, sendo adotada como uma forma de reafirmar a fé e resistir às influências secularizantes que vinham de fora, como as propagadas pelo governo de Calles (Fontes, 2007).

A partir de 1928 até 1930, o semanário *A Cruz* publicou uma série de matérias, colunas e artigos de opinião que marcaram a participação brasileira no jornalismo. Em muitos textos, o semanário escala tensões com o México. A cobertura do conflito pelo referido semanário, em 1928, é um exemplo notável da indignação que a Guerra Cristera provocou no Brasil.

Em suas páginas, *A Cruz* denunciava com veemência as atrocidades cometidas pelo governo de Calles, incluindo o fuzilamento de padres e outros líderes religiosos que resistiram à opressão. Em um de seus editoriais, o México chegou a ser descrito como um “desgraçado país”, refletindo o profundo repúdio da imprensa católica brasileira às políticas anticlericais mexicanas e o desejo de proteger a fé católica de intervenções estatais tão violentas (*A Cordialidade [...]*, 1928; Mello, 1929; *A perseguição [...]*, 1929).

Ainda em 1928, a imprensa brasileira também se manifestou de forma crítica em relação ao alinhamento de Calles com os interesses petrolíferos dos Estados Unidos, especialmente durante a Conferência de Havana. Artigos de opinião destacaram o apoio incondicional do governo de Calles aos empresários norte-americanos, em detrimento dos interesses do próprio povo mexicano. A imprensa brasileira enfatizava que os esforços de diálogo por parte de outras nações foram infrutíferos com o governo do ditador mexicano mantendo relações estreitas apenas com os Estados Unidos. Essa postura aumentava a indignação no Brasil, que via o governo de Calles não apenas como uma ameaça à liberdade religiosa, mas também como subserviente aos interesses estrangeiros, em contraste com as tentativas falhas de outros países de mediar o conflito (*México [...]*, 1928).

A falha em mediar o conflito durante a Guerra Cristera isolou o governo de Plutarco Calles no cenário internacional e pavimentou o caminho para que, em 1929, o México

começasse a promover narrativas justificando suas políticas anticlericais. Argumentava-se que a separação entre Igreja e Estado era uma medida necessária para proteger a liberdade e preservar a constituição mexicana. Essas justificativas foram amplamente divulgadas pelo governo mexicano, numa tentativa de legitimar a repressão e controlar a crescente oposição interna e externa. Contudo, essas narrativas enfrentaram forte resistência em países como o Brasil, onde a imprensa continuou a criticar o regime de Calles, denunciando as supostas intenções de proteger a liberdade como um disfarce para a perseguição religiosa e o alinhamento com interesses estrangeiros (A Perseguição (...), 1929b.).

Assim, na virada da década de 1930, o México começou a experimentar uma relativa paz nas relações religiosas e políticas, com a Igreja e o Estado entrando em um período de acomodação após anos de intenso conflito. No entanto, a nova ameaça que emergia no cenário global, o comunismo, tornou-se o novo inimigo comum, tanto para os governos como para os setores religiosos (Pereira, 1930). Há ainda de se pontuar que a Igreja passará por diversas fases de apoio ou repulsa; incluindo religiosos que apoiaram outros regimes ditatoriais ou fascistas. A importância de se pensar isso é: até que ponto a perseguição destes católicos está envolvida com os interesses da Igreja? O comunismo se tornará o inimigo da vez, porém, posteriormente, se tornará fonte de apoio para colusões de movimentos católicos marxistas (Peixoto, 2023; Peixoto, 2024).

Mesmo assim, a imprensa brasileira não permitiu que as ações de Calles cometidas nos últimos anos no México fossem esquecidas. Artigos e editoriais continuaram a rememorar as violências e perseguições que marcaram a Guerra Cristera. Um exemplo é a coluna “Factos da Semana”, publicada em 2 de março de 1930, em que o autor, Luis de Mello, quando da ocasião do casamento do ditador, não perde a oportunidade de falar contra aquele que perseguiu os cristãos.

Plutarco Elias Calles, o desalmado perseguidor dos catholicos no Mexico, ao que dizem os telegramas, vae agora casar. (...), mas, é pena, porque, conservando-se no estado de solteiro, haveria pelo menos a esperança de que quando o diabo o levasse, ficaria o mundo liberto inteiramente da sua figura sinistra e da sua indesejavel descendencia (Mello, 1930, p.2).

O fato de os escritores cristãos ainda manterem viva a memória das lutas por liberdade religiosa e alertando contra os perigos de qualquer regime que buscasse suprimir a fé e os direitos fundamentais de seus cidadãos é uma das formas de manter viva a lembrança daquilo que é de cunho simbólico. Isto é, aquele signo que perpassa por gerações e cria significantes e significados diversos, afetando a própria memória coletiva (Bourdieu, 1989).

## A Atuação de Leopoldo Ruiz y Flores como Mediador do Conflito

O mexicano Leopoldo Ruiz y Flores foi ordenado padre no ano de 1908. Conhecido por sua intelectualidade, obteve três doutorados: teologia, filosofia e direito canônico. Em 1900, foi consagrado bispo de León e promovido a arcebispo de Linares em 1907. Em 1911, tornou-se arcebispo de Michoacán, arquidiocese pela qual encontrava-se responsável durante o início da Guerra Cristera (Arquidiócesis de León, 2024).

Em 1929, o arcebispo foi declarado Delegado Apostólico (Arquidiócesis de León, 2024), recebendo autorização do Papa Pio XI para representar a Igreja na negociação de

acordos, desde que para isso a Igreja não cedesse ou aceitasse a interferência do Estado nos seus assuntos internos (Ortiz, 2023). Em 21 de junho, do mesmo ano em que foi declarado Delegado Apostólico, acordos foram redigidos por Dwight W. Morrow, embaixador americano no México. Pela falta de personalidade jurídica da Igreja, o acordo não foi de fato oficial. Porém, a força conciliatória foi maior.

Além do embaixador estadunidense, os signatários foram o então presidente Portes Gil (1928-1930), o arcebispo de Michoacán e delegado apostólico Leopoldo Ruiz y Flores, e o bispo de Tabasco, Pascual Díaz. A paz de relativa estabilidade foi selada entre a Santa Sé e o governo mexicano, os prédios em posse do governo mexicano foram restituídos a Igreja, o que demonstra sua importante participação na articulação pelo fim do conflito (Comisión Nacional de los Derechos Humanos, 2024).

A partir de 1932, em decorrência do acirramento do conflito, Ruiz y Flores foi expulso do México, passando a viver exilado nos Estados Unidos da América (EUA). A requisição da expulsão do arcebispo pela Câmara de Deputados mexicana foi noticiada pela mídia brasileira. Segundo Pedida (1932), o arcebispo fez declarações em que qualificou como “desoladora” a situação política no México. Além disso, o bispo teria ainda negado que as encíclicas publicadas acerca do assunto incitassem o clero a fazer oposição ao governo (Pedida, 1932). Sobre o assunto, os jornais noticiaram ainda a falta de pronunciamento do Vaticano acerca da expulsão do arcebispo, o que poderia indicar o desejo da Santa Sé tinha de conciliar o conflito (A expulsão, 1932a), além de informar acerca da chega de Ruiz y Flores ao EUA, onde passou a residir (A expulsão, 1932b).

Poucos dias depois, *O Jornal* (RJ) noticiou o pronunciamento do Vaticano acerca do assunto, indicando que havia proferido “ataques” às atitudes do governo mexicano. A nota apoiava o conteúdo da encíclica papal *Acerba Animi*, tratando com pesar sobre o aumento das campanhas antirreligiosas no México (Questão, 1932). Pode-se observar que a figura do arcebispo era conhecida internacionalmente como uma das figuras principais na conciliação, sendo apresentado pela imprensa brasileira como peça chave para a resolução do conflito.

Embora tenha sido exilado nos EUA, Ruiz y Flores não se distanciou da Guerra Cristera. Foram, justamente, as conexões por ele realizadas diretamente do país vizinho que contribuíram para que a paz fosse negociada. Atuou como intermediador da Santa Sé, e futuramente o arcebispo pôde ser considerado um dos principais pilares simbólicos e diplomáticos para a conciliação entre o México e o Vaticano.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O contexto internacional possui uma relevante influência no desenvolvimento político brasileiro. A religiosidade sempre esteve relacionada, em nosso país, com a cultura e o panorama político e social de cada época, influenciando e sendo influenciada por esses fatores e as dinâmicas de poder decorrentes deles. A situação observada repete-se em diversos países latino-americanos, inclusive nos séculos XIX e XX, de forma que o contexto desses países tende a refletir uns nos outros.



Pesquisar os impactos da Guerra Cristera na mídia brasileira e mundial é crucial para entender como um conflito de tal magnitude reverberou além das fronteiras mexicanas, influenciando debates sobre liberdade religiosa, direitos humanos e a relação entre Igreja e Estado. As reações da imprensa internacional, como a brasileira, destacam a importância da Santa Sé, que interferiu ativamente no processo de pacificação, emitindo encíclicas e guiando as ações do clero mexicano. Os desdobramentos desse conflito, que se estenderam até 1937, mostram como a influência do Vaticano e a resposta global ao regime de Calles moldaram a política e a religiosidade em diversas nações, deixando marcas profundas nas relações internacionais da época.

Portanto, ao realizar esse estudo foi possível desenvolver uma compreensão mais aprofundada do papel da Santa Sé na influência das respostas sociais e políticas. De forma geral, observa-se que os impactos do conservadorismo e do nacionalismo, não somente no contexto mexicano, mas também no Brasil, se deram também na área da religião, além de seus impactos econômicos e políticos. Ao tomar medidas diretas contra a Igreja, tais como a secularização de seus bens, Calles movimentou diversos atores políticos, criando uma frente contrária a seu governo formada tanto por agentes nacionais, como os cristeros, até figuras internacionais de grande poder, como a Santa Sé.

A pesquisa histórica nos recortes de jornal denota como a figura de Leopoldo Ruiz y Flores, fundamental para que o tratado de paz fosse assinado entre o México e a Santa Sé, tornou-se conhecida pela imprensa internacional como chave para a resolução do conflito enquanto representante do Vaticano no país mexicano, ainda que exilado.

Ademais, os impactos criados pelo conflito apresentam influências na sociedade até hoje, seja na comunidade cristã, como a publicação das encíclicas *Iniquis afflictisque*, *Acerba animi* e *Firmissimam constantiamque*, seja na comunidade latino-americana em geral, com a instituição da solenidade de Cristo Rei.

## REFERÊNCIAS

A EXPULSÃO do delegado apostólico no México. **O Jornal**. Rio de Janeiro, 2. out. 1932<sup>a</sup>, p. 2.

A EXPULSÃO do delegado apostólico no México. **O Jornal**. Rio de Janeiro, 4. out. 1932<sup>b</sup>, p. 4.

A PERSEGUIÇÃO religiosa no México. *A Cruz*. Rio de Janeiro, 3. jan. 1929, p. 3.

ÁLVAREZ-PIMENTEL, Ricardo José. Guerra Fría, **Guerra Cristera, Guerreras Católicas**: el conservadurismo y feminismo católico de la juventud católica femenina mexicana (jcfm), 1926-1939. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, [S.L.], 2 out. 2017. OpenEdition. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4000/nuevomundo.71299>.

ARIAS URRUTIA, Ángel. **La Guerra Cristera en la narrativa mexicana. Historia y ficción**. *Anuario de Historia de la Iglesia*. 2002 (11), 423-430 ISSN: 1133-0104. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35501143>

ARQUIDIÓCESIS DE LEÓN. **Episcopologio**: Mons. Leopoldo Ruiz y Flores. 2024. Disponível em: <https://arquileon.org/obispos/mons-leopoldo-ruiz-y-flores-2/>

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**: memória e sociedade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A, 1989.

- COMISIÓN Nacional de Los Derechos Humanos. **Fin de Guerra Cristera**. Disponível em: [https://www.cndh.org.mx/noticia/fin-de-la-guerra-cristera-1926-1929#\\_ftn%202](https://www.cndh.org.mx/noticia/fin-de-la-guerra-cristera-1926-1929#_ftn%202). Acesso em: 28 ago. 2024.
- CORDIALIDADE mexicano-brasileira. A Cruz. Rio de Janeiro, 2. jan. 1928, p. 2.
- FONTES, P. A institucionalização da Acção Católica Portuguesa e a festa de Cristo-Rei. *Lusitania Sacra*, n. 19-20, p. 171-193, 1 jan. 2007.
- LÓPEZ, Damián. La guerra cristera (México, 1926-1929). **Una aproximación historiográfica / The Cristero War (Mexico, 1926-1929)**. A Historiographic Survey. *Historiografías*, [S.L.], p. 35-52, 8 jan. 2018. Universidad de Zaragoza. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.26754/ojs\\_historiografias/hrht.201112523](http://dx.doi.org/10.26754/ojs_historiografias/hrht.201112523).
- MELLO, Luis de. Factos da semana. A Cruz. Rio de Janeiro, 2. mar. 1930, p. 2.
- MELLO, Padre Olimpio de. Leon Toral. A Cruz. Rio de Janeiro, 3. fev. 1929, p. 3.
- O MEXICO de Calles, na Conferência de Havana. A Cruz. Rio de Janeiro, 1. jan. 1928, p. 1.
- ORTÍZ, G. G. **La Guerra Cristera**. *Humanitas Digital*, (37), 301–313. 2023. Disponível em: <https://humanitas.uanl.mx/index.php/ah/article/view/1876>
- OS VOTOS de natal e de anno bom no vaticano. A Cruz. Rio de Janeiro, 3. jan. 1929, p. 3.
- PEDIDA a expulsão do delegado apostólico no México. O Jornal. Rio de Janeiro, 5. out. 1932, p. 5.
- PEIXOTO, R. A. **A carta roubada de Jacques Maritain – o intransigentismo entre o fascismo e o maritainismo no Nordeste em 1937**. *Reflexão*, v. 48, e238578, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a8578>
- PEIXOTO, R. A. A origem do Movimento de Natal, do MEB e da colusão do catolicismo com o marxismo. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, v. 27, n. 1, p. 276-299, jun. 2024.
- PEREIRA, Nilo. Socialismo Christão. A Cruz. Rio de Janeiro, 5. mar. 1930, p. 5.
- PERSEGUIÇÃO no Mexico: como um chefe revolucionário estigmatiza a sua violência e seus crimes. A Cruz. Rio de Janeiro, 4. mar. 1929b, p. 4. Disponível em: <https://memoria.bn.gov.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=829706&Pesq=Mexico&pagfis=1651>. Acesso em: 28 ago. 2024.
- PIO XI. **ACERBA ANIMAI**. 1932. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_29091932\\_acerba-animi.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_29091932_acerba-animi.html). Acesso em: 28 ago. 2024.
- PIO XI. **FIRMISSIMAM CONSTANTIAM**. 1937. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370328\\_firmissimam-constantiam.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370328_firmissimam-constantiam.html). Acesso em: 28 ago. 2024.
- PIO XI. **INIQUIS AFFLICTISQUE**. 1926. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_18111926\\_iniquis-afflictisque.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/en/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_18111926_iniquis-afflictisque.html). Acesso em: 28 ago. 2024.

# A Trajetória da Igreja Católica Apostólica Romana no Brasil, Durante o Período Imperial

Roberto Carlos Rodrigues

Doutorando em História pela Universidade de Passo Fundo e bolsista FURP 50%

## INTRODUÇÃO

O objetivo deste estudo é retratar a situação da Igreja Católica durante a segunda metade do século XIX, a organização da Igreja no Brasil, a hierarquia, o laicato, os religiosos e o trabalho apostólico no contexto de Padroado<sup>1</sup> e a ascensão do episcopado ultramontano. Os anos finais do século XIX marcaram o início do fim dos tempos em que a Igreja e o Império, de “mãos dadas”, mantinham sob tutela rígida os negócios temporais e os negócios espirituais.

A relação de Padroado manteve a Igreja Católica dependente do Estado, resultando na estagnação do seu crescimento institucional. Essa realidade começa a ser alterada após o Concílio Vaticano I (1869-1870) e os movimentos do chamado ultramontanismo, criando-se também no Brasil uma política de aproximação com a Santa Sé, por parte dos bispos ultramontanos/reformados, e havendo, conseqüentemente, o rompimento do Padroado, que levou à estruturação e reorganização da Igreja no país.

Para compreender a relação da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) com o Estado teríamos que nos reportar até o século IV, com Constantino e Teodósio, seguindo pelo medievo em diante. No entanto, não é o propósito deste estudo contextualizar a junção dessas instituições desde os primeiros séculos da era cristã, mas sim compreender a relação da Igreja com o Estado que seguia o modelo de Padroado até a sua ruptura total, com o advento da República no Brasil, em 1889.

Para compreendermos a trajetória da ICAR no Brasil, em especial, no período do século XIX, buscou-se analisar em grandes obras literárias que tratam sobre essa temática. No primeiro momento será tratada a configuração institucional da ICAR nas primeiras décadas do século

*1 Geralmente, significa direito de protetor, adquirido por quem fundou ou adotou uma igreja. Direito de conferir benefícios eclesiásticos. Nos textos historiográficos, o termo Padroado se refere ao direito de autoridade da Coroa Portuguesa à Igreja Católica, nos territórios de domínio lusitano. Esse direito do Padroado consistiu na delegação de poderes ao rei de Portugal, concedida pelos papas, em forma de diversas bulas papais, uma das quais uniu perpetuamente a Coroa Portuguesa à Ordem de Cristo, em 30 de dezembro de 1551. A partir de então, no reino português, o Rei passou a ser também o patrono e protetor da Igreja, com as seguintes obrigações e deveres: a) Zelar pelas Leis da Igreja; b) Enviar missionários evangelizadores para as terras descobertas; c) Sustentar a Igreja nestas terras. O Rei tinha também direitos do Padroado, que eram: a) Arrecadar dízimos (poder econômico); b) Apresentar os candidatos aos postos eclesiásticos, sobretudo bispos, o que lhe dava um poder político muito grande, pois, nesse caso, os bispos ficavam submetidos a ele. (Fragoso, 2000, p.14).*



XIX e como era o tratamento do Império para com a Igreja, em seguida será analisada a ascensão do ultramontanismo e a crise entre o Estado e a Igreja, com destaque para a denominada “Questão Religiosa” que foi um conflito instalado entre a maçonaria, o bispado de Olinda e do Pará e o Imperador Brasileiro Dom Pedro II e por fim, abordaremos sobre o denominado pela historiografia religiosa o processo de recatolização ou romanização que seria o processo de aproximação com a Santa Sé, uma vez que os líderes da Igreja Católica estavam convictos de que a Igreja necessitava de uma reforma eclesial e a Igreja ao final do período imperial já estava se preparando para renunciar a proteção oficial do Estado sem perder sua hegemonia na sociedade brasileira. Serão ainda analisados, neste último tópico, o fim do Padroado e a ascensão do poder republicado que trará uma nova reestruturação do poder institucional da ICAR.

## A Configuração Institucional da ICAR nas Primeiras Décadas do Século XIX

Até o final do século XIX, por disposições históricas acordadas entre Portugal e a Santa Sé, a Igreja Católica no Brasil mantinha-se estreitamente ligada ao Estado e à estrutura de poder vigente. Essa especificidade teve início com a colonização europeia, com marco em 1500, em uma atividade conjunta entre Portugal e a Igreja Católica, que tinham por objetivos comuns interesses econômicos, políticos e religiosos. Os papas, por concessão, cederam à Coroa de Portugal o controle sobre a nova Igreja nos territórios descobertos. Este “controle” concedido à Coroa Portuguesa se estendia às questões mais básicas, “desde a construção das primeiras igrejas, até questões tais como o pagamento do clero, nomeação de bispos, aprovação de documentos, escolha de terrenos para conventos e virtualmente todas as áreas de interesse da Igreja” (Bruneau, 1974, p. 31).

Alves (2018) menciona que a instalação oficial da Igreja Católica no território que foi denominado, posteriormente, de Brasil, ocorreu em 1551, com a criação do primeiro bispado, na Bahia, a partir da Bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro do mesmo ano. Nela, o Pontífice Júlio III ratifica o Padroado. Azzi discorre sobre o tema em sua obra: *A Cristandade Colonial: Um projeto autoritário*:

E declaramos que o direito de Padroado existe e de apresentação existe com todo o seu vigor, essência e eficácia em virtude de verdadeiras e totais fundação e dotação reais, e o dito rei compete como Grão-Mestre ou administrador como igualmente lhe compete em virtude de verdadeira e total doação, e não poderá ela ser derogada nem mesmo pela Santa Sé, sem primeiro intervir o consentimento expresso de João, Rei e Grão-Mestre, ou administrador em que for [...] (Azzi *apud* Alves 2018, p.17).

O regime de Padroado se perpetuou até a República e chegando ao século XIX a historiografia religiosa, em sua maioria, demonstra a fragilidade pastoral e institucional em que vivia a Igreja Católica. Lustosa, estudando o período, afirma:

que as cartas dos Núncios Apostólicos, os relatórios dos Presidentes das Províncias, as exposições dos Bispos, as narrativas dos viajantes, põem a nu o estado de calamidade pública que estava reduzida a Igreja por razões e fatores diversos, dos quais as mais importantes se enraizavam na tática de ingerência progressiva do poder temporal nos negócios eclesialísticos! (Lustosa, 1980, p. 270).

Até a independência do Brasil, em 1822, foram criadas uma arquidiocese, seis dioceses e duas prelazias, demonstrando, dessa maneira, o descompasso referente a outras colonizações de países cristãos.

Embora possa parecer paradoxal, a independência do Brasil, em 1822, não mudou a relação da Igreja e Estado, ou seja, permaneceu o sistema de Padroado régio, instaurado desde o período colonial. A Constituição de 1824 assegurou que a Igreja Católica continuasse sendo a religião oficial do Império e até permitiu que as demais religiões tivessem os seus cultos domésticos, desde que fossem em casas particulares, sem a possibilidade de se reunirem em templos externos. Além disso, o imperador, antes de aclamado, jurou mantê-la e esse juramento foi também prestado pelo herdeiro presuntivo ao completar a idade de quatorze anos, bem como pelo regente, pela regência e pelo conselho de Estado (Scampini, 1978, p. 23).

Competia ao imperador, independentemente do direito do Padroado imperial e de concordada com a Santa Sé, nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos (Scampini, 1978, p. 23). Destaca-se que esses poderes, o assim chamado “beneplácito régio”, foram auferidos pelo Poder Moderador, na Constituição de 1824, como direitos soberanos da nação, ignorando o caráter universalista da Igreja Católica, no entanto, com a concessão da Santa Sé até a sua oficialização, com a Bula *Praeclara Portugallae* de Leão XII, de 15 de maio de 1827, que anunciava a criação da Ordem de Cristo no Império Brasileiro e afirmava os imperadores do Brasil como os grão-mestres perpétuos dessa Ordem (Scampini, 1978, p. 25). Dessa forma, o “Beneplácito Régio” se constituiu em uma autoridade temporal que estava acima da Igreja, sendo que a Igreja necessitava do consentimento do Estado para que pudesse vigorar atos da autoridade eclesiástica, como rege o artigo 104, parágrafo 14, da Constituição de 1824:

Compete ao poder executivo: conceder ou negar beneplácito aos decretos dos concílios e letras apostólicas e qualquer outras constituições eclesiásticas que não se opuserem a constituição; precedendo a aprovação da assembleia, se contivessem a disposição geral, e aprovação do poder executivo se contivesse em disposições (Apud Scampini, 1978, p. 26).

Além disso, havia outras prescrições legais de que fazia uso o Estado, tais como: recurso à Coroa, que consistia em uma ação contra o abuso ou improcedência dos tribunais eclesiásticos. Isso vinha a ser direito que assistia a todo o cidadão, inclusive aos clérigos, de acudir ao juiz civil para que corrigisse as sentenças do juiz eclesiástico. Essa desigualdade de direitos veio a ser amenizada pela Igreja através do princípio *ex informata conscientia*, que veio restabelecer a reciprocidade do recurso, ou seja, o poder de recorrer ao juiz para protestar contra os excessos da autoridade temporal em relação às prerrogativas da Igreja (Scampini, 1978, p.29). Essa ingerência do Estado nos negócios da Igreja Católica chegou a tal ponto que o Bispo Dom Macedo Costa, em 1866, se manifesta, em Salvador, nos seguintes termos:

O governo ingere-se em tudo, e quer decidir sobre tudo [...] e assim vão os avisos, os decretos, consultas dos magistrados seculares substituindo pouco a pouco os cânones da Igreja. A catequese, a residência dos párocos, o noviciado dos conventos, a administração das Igrejas, os estatutos das catedrais e dos seminários, a organização que se lhes deve dar, e até os nomes que lhes competem, as condições que se devem exigir para a admissão às Ordens, tudo isto julga o governo ser de sua alçada (apud Fragoso, 1985, p. 185).

Pode-se perceber que os bispos no Brasil, em sua maioria, eram submissos à Coroa e, com isso, distanciavam-se de Roma, inclusive dos aconselhamentos e diretrizes da Santa Sé. Basta ver que, no Brasil, o reconhecimento formal do Concílio de Trento (1545-



1563) aconteceu somente em 3 de novembro de 1827 e o primeiro Núncio (representante diplomático permanente da Santa Sé), Monsenhor Pedro Ostini, foi nomeado em 23 de junho de 1829 mas, chegando ao Brasil, sentiu logo a resistência que a Câmara dos Deputados fazia contra suas faculdades de intermediário do Papa. Ressalta-se que a Cúria Romana estava atenta a tais questões e previa a necessidade de reformas (Hauck, 1985, p. 80).

A pouca atividade pastoral do episcopado deve ser situada nesse contexto, ou seja, nas limitações das funções episcopais no regime do Padroado, além do insuficiente número de dioceses no Brasil, que consistiam em uma única província eclesiástica, com o Arcebispado da Bahia e mais seis dioceses (Rio de Janeiro, São Luiz do Maranhão, Pará, Mariana e São Paulo) e duas prelazias (Goiás e Cuiabá, também elevadas a dioceses neste período) (Heerdt, 1992, p. 12). Devido a essa escassez de dioceses, havia pouco do que se poderia chamar de uma organização eclesiástica. As dioceses do Pará e Maranhão estavam sujeitas à Sé de Lisboa até 1827, enquanto as outras estavam sob a responsabilidade do Arcebispado da Bahia. As comunicações eram difíceis e para a convocação de Sínodo (assembleia regular de párocos convocada pelo Bispo) era necessária a permissão da Coroa (Bruneau, 1974, p. 37). Além desses problemas, não havia homogeneidade no episcopado brasileiro para desencadear uma reação conjunta contra as imposições da Coroa, uma vez que as nomeações de bispos atendiam muito mais aos interesses da corte do que aos interesses pastorais.

A nomeação para o episcopado dava certo status e dignidades para o Bispo, que passava a ser considerado como um nobre e, por outro lado, tinha sua atuação atrelada e dependente de interesses políticos. Nessas circunstâncias, os bispos estavam sujeitos à autoridade civil, dela dependiam e eram obrigados a serem defensores do sistema. Eram funcionários do Estado e estavam a serviço dele. Uma vez sujeitos ao poder real, muitos bispos tiveram suas ações absorvidas mais por cargos políticos e administrativos do que propriamente pastorais, exercendo a função de governadores ou membros de juntas de governo. O Bispo estava mais a serviço da Coroa do que da Igreja (Pereira, 2018, p.44).

Pode-se destacar ainda que muitos dos bispos tinham uma formação regalista<sup>2</sup> que era vigente na Universidade de Coimbra, onde muitos deles estudaram, sendo comum entre eles a aceitação da autoridade do rei em assuntos religiosos e a necessidade da aprovação prévia do rei para validar os documentos religiosos emanados de Roma (Hauck, 1985, p. 82).

A primeira metade do século XIX inicia com a Igreja Católica no Brasil sendo submissa à Coroa, sendo visível o poder temporal nos negócios eclesiásticos. O clero secular também se encontrava em uma situação difícil. As dificuldades se estendiam tanto a questões econômicas, quanto pastorais. Conforme descreve Pedro A. Ribeiro:

O Clero estava, pois, numa situação difícil. Por um lado, os padres eram funcionários do Estado, que arrecadava os dízimos para manter a religião; por outro lado, tinham que buscar fontes de rendimento para viverem com certo conforto. Uma dessas fontes era o exercício de profissões não-clericales. Embora proibidas pelo direito canônico, muitos padres tornavam-se fazendeiros, comerciantes, professores, e até mesmo proprietários de hospedarias. A outra fonte era a arrecadação de espórtulas por celebrações religiosas e distribuição dos sacramentos (Ribeiro, s.d., p. 148).

<sup>2</sup> Os bispos que tinham uma formação regalista sustentavam o direito do monarca sobre a Igreja e nos negócios eclesiásticos no Brasil. Defendiam uma ligação entre a Igreja e o Estado e viam a Igreja como um departamento governamental, ou seja, o regalismo é a doutrina que defende o direito de interferência do chefe de Estado, no caso do Brasil no século XIX, o imperador, em assuntos internos da Igreja Católica.

Grande parte dos padres que atuavam nesse período não eram devidamente formados e isso se dava em virtude da precariedade dos seminários, ocasionada pela reforma pombalina<sup>3</sup>, que expulsou os jesuítas do Brasil, religiosos esses que eram formados na esfera religiosa e tinham compromisso de responsabilidade na formação dos párocos. Não era necessário, portanto, para ordenação, que o candidato frequentasse os seminários, bastando a realização de um exame de conhecimento, que costumava ser bastante indulgente. Os seminários não se encontravam em situação privilegiada. O seminário de Mariana foi fechado, em 1811, o de Olinda foi transformado em colégio preparatório das artes e do curso jurídico, em 1832. Além desses, existiam ainda os seminários do Maranhão (1805), da Bahia (1816), do Rio de Janeiro, de São José (1739) e de São Joaquim (1766), esse último, transformado no Colégio Pedro II (1837). Tais educandários não se dedicavam exclusivamente à formação de sacerdotes, pois comerciantes ricos os financiavam, para colocarem seus filhos para estudarem em tais instituições (Hauck, 1985, p.89).

### A Ascensão do Ultramontanismo e a Crise entre o Estado e a ICAR

Para Lustosa, o governo regalista, ampliando sua influência nos negócios eclesiásticos, não pagava decentemente o clero e não dava condições de funcionamento à Igreja, vigiava os seminários, concedendo licenças limitadas para o ingresso dos candidatos, dificultava a profusão das ordens, fiscalizava as fazendas e bens próprios das congregações. Assim, sob o ponto de vista organizacional, sentia-se a necessidade de maior ampliação e reestruturação das bases físicas da Igreja, com a criação de novas dioceses e províncias eclesiásticas, ao que as nomeações de bispos incentivaram o surgimento de vocações e estabelecimentos de seminários (Lustosa, s.d., p.9).

Em 1872, instaurou-se uma crise entre Igreja e Estado, iniciada quando o Papa Pio IX (1846-1878) enviou uma bula que determinava, entre outras coisas, que todos os católicos envolvidos com a prática da maçonaria fossem imediatamente excomungados da Igreja. O anúncio acabou atingindo diretamente um dos líderes do regime monárquico, Visconde do Rio Branco, presidente do Conselho de Ministros (1871-1875), que era um grão-mestre da maçonaria e não mediu esforços para tentar anular essa bula papal.

O governo brasileiro, sob a orientação do Visconde do Rio Branco, valendo-se dos poderes a ele garantidos pelo Padroado, não reconheceu o valor dessa ordem dada pela Santa Sé, fazendo valer a Constituição de 1824, que determinava que os documentos papais somente teriam validade com o *Beneplácito Régio*. Essa postura do imperador foi apoiada pela maioria dos clérigos brasileiros, que corroboravam, incondicionalmente, com o regime monárquico. Entretanto, os bispos de Olinda e Belém preferiram acatar a orientação de Pio IX, recomendando a suas dioceses o afastamento dos membros maçons das associações religiosas mantidas pela Igreja Católica. Algumas associações não acataram as recomendações dos bispos devido ao grande contingente de leigos católicos dirigentes dessas associações religiosas, que pertenciam à maçonaria e, foram interditas, conforme menciona Alves (2018, p. 23-24):

<sup>3</sup> Foi uma série de medidas tomadas para alavancar a economia de Portugal no período denominado de Pombalino (1750-1777), em que D. José I nomeou para o cargo de Primeiro Ministro, Sebastião José de Carvalho e Melo, mais tarde, Marquês de Pombal, para governar Portugal e suas colônias. Tratava-se de um governante que está inserido no conceito de *Déspota Esclarecido*, devido à forte influência iluminista na Europa, durante o século XVIII. Influenciado pela atmosfera iluminista, Marquês de Pombal atribuía aos jesuítas a responsabilidade pelo atraso econômico e cultural de Portugal, por terem, os jesuítas, forte influência na política. Ao abolir totalmente a escravidão dos índios e transformar aldeias indígenas em vilas dotadas de autoridades civis, incentivar a miscigenação entre brancos e indígenas e subordinar os interesses da Igreja às estratégias da monarquia portuguesa, Pombal entrava em confronto com os jesuítas, que dominavam o sistema educacional no Brasil e acabaram expulsos de todos os domínios lusitanos (Moreno, 2001 apud Rodrigues 2020).

Tendo em vista a desobediência de algumas associações, os bispos suspenderam-nas, interditando também suas capelas. As associações, por sua vez, recorreram ao governo imperial alegando que elas além de religiosas eram civis; que as bulas papais que condenavam a Maçonaria não tiveram o Beneplácito Imperial ocorrendo, portanto, abuso por parte dos bispos que não poderiam ter mais poderes que o imperador. O monarca brasileiro deu ganho de causa aos representantes das Irmandades e Associações desobedientes, como os Bispos não respeitam sua decisão, foram presos em 1874, julgados e condenados a 4 anos de prisão com trabalhos forçados, sendo anistiados em 1875 pelo Gabinete de Caxias, o qual apesar de maçom, preferiu dar trégua ao episódio.

Essa crise entre Igreja e Estado é conhecida na historiografia brasileira como “Questão Religiosa” e esse impasse somente teve fim com o Decreto nº 5.993 de 17 de setembro de 1875, o qual concedia ampla anistia aos bispos de Olinda (Dom Vital) e do Pará (Dom Macedo Costa), que haviam sido condenados. Era presidente do Conselho, nesta ocasião, o Duque de Caxias - Luís Alves de Lima e Silva. Essa crise, apesar de ter sido contornada, deixou um mal estar entre as instituições e corroborou para um novo pensar a respeito da situação da Igreja que, ao final do Império, pôde ser transformada.

O impasse criado pela Questão Religiosa pôs o Estado frente a frente com a Igreja Católica no Brasil, a qual, embora dependente do Estado, poderia se submeter às ordens provenientes de Roma, ou promover a separação entre Igreja e Estado - duas opções amplamente discutidas no cenário político brasileiro, principalmente pelos liberais, grupo formado por proprietários de terras e intelectuais, que defendiam um sistema de educação livre do controle religioso, uma legislação favorável à quebra do monopólio da terra e favoreciam a descentralização das províncias e municípios.

Destaca-se ainda a posição do Partido Republicano, que em seu manifesto, em 1870, endossou a ideia de separação. No entanto, a viabilização do processo de separação esbarrava em questões práticas e na vontade política do imperador, que preferiu punir os bispos e nada fez para adotar qualquer medida concreta que viesse ao encontro da proposta de separação defendida por amplos setores da sociedade (Serpa, 1989, p. 8).

Enquanto o governo imperial titubeava em relação à questão Igreja e Estado, aquela se organizava e lutava por liberdade de ação. A Questão Religiosa criou nos bispos e padres ânimo maior para levar adiante a proposta de suplantar o frágil catolicismo sustentado pelo Estado, reafirmando, dessa forma, a aproximação com a Santa Sé. Embora subsistisse o regime do Padroado, os líderes da Igreja Católica no Brasil adquiriram a consciência de sua importância dentro do processo sociocultural do país. A Questão Religiosa estabeleceu um marco na afirmação de uma Igreja menos tutelada pelo Estado e mais alinhada com as diretrizes da Santa Sé. Diante do fato de o regime do Padroado já não pesar tanto perante parte do episcopado, a Santa Sé vê a necessidade de união do clero brasileiro, que começa a ganhar força.

Como já mencionado, o governo imperial era o responsável pelas nomeações dos postos eclesiásticos, as quais tinham que ser referendadas pelo governo, que procedia às nomeações de acordo com os interesses dos chefes políticos locais que já estavam no poder. Em meados do século XIX, Dom Pedro II começa a ser mais criterioso na escolha do episcopado, uma vez que havia padres que tinham simpatia por movimentos sócio-crítico-políticos. Compreenderam, então, os políticos e os conselheiros de Dom Pedro II, que o ideal era nomear um episcopado mais conservador, que poderia melhor fundamentar

e justificar a ordem vigente, ao invés de fomentar os ideais liberais, uma vez que ainda se vivia a influência das ideias iluministas e o catolicismo conservador poderia ajudar o *status quo*.

Partindo dessa compreensão, passou-se a nomear bispos conservadores, denominados ultramontanos, que eram totalmente ligados à Santa Sé. Para a Diocese de Mariana foi nomeado, em 1844, Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875); para a Diocese do Pará foi nomeado Dom José de Moraes Torres (1844-1858); para a Diocese de Diamantina, Dom João Antônio dos Santos (1864-1905); para a Diocese do Ceará, Dom Luís Antônio dos Santos (1860-1881); para a Diocese do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria Lacerda (1868-1890) e; para a Diocese de São Paulo, Dom Antônio Joaquim de Melo (1852-1861) (Wernet, 1988, p. 89).

O termo ultramontano surgiu na França para caracterizar pensamentos cuja tendência era defender a centralização do poder papal e sua infalibilidade. Os grupos difusores das ideias ultramontanas eram tributários dos jesuítas europeus que acreditavam no poder absoluto do Sumo Pontífice e na autoridade da Igreja perante os governos, preceitos esses afirmados pelo Concílio de Trento do século XV (Souza Junior, 2015, p. 38). Destarte, é possível caracterizar o ultramontanismo como um movimento que defende o catolicismo conservador, tendo como propósito o alinhamento e a condução do catolicismo às orientações da Santa Sé. Os bispos ultramontanos defendiam uma Igreja universal católica com princípios hierárquicos da sua política organizacional fortemente burocratizada, centralizada, autoritária e que relegava aos leigos, papel secundário em assuntos religiosos, sob a orientação exclusiva da Santa Sé, com a fidelidade incondicional ao Sumo Pontífice (Serpa, 1997, p. 25).

Dom Antônio Joaquim de Melo, Bispo de São Paulo, foi o fundador do Seminário Episcopal de São Paulo, de onde saíram Dom José de Camargo Barros (1894-1904) e Dom Duarte Leopoldo e Silva (1904-1907), que ocuparam a Diocese de Curitiba durante o período em que Santa Catarina esteve sob a jurisdição de Curitiba. Foi do Seminário de São Paulo que saiu também o segundo Bispo da Diocese de Florianópolis (1914-1927), Dom Joaquim Domingues de Oliveira (Serpa, 1989, p. 4).

Dom Antônio Joaquim de Melo era da Ordem dos Capuchinhos e Dom Antônio Ferreira Viçoso da Ordem Vicentina. Os religiosos começaram a exercer sua liderança na Igreja e ordenar grande número de padres, dentro dos princípios ultramontanos, os quais seriam, mais tarde, nomeados bispos para as dioceses vacantes ou recém-criadas.

Esses novos bispos nomeados pelo imperador, começaram a articular uma reforma baseada no espírito do Concílio de Trento (1545-1563), visando à formação de um clero ilustrado, composto por “verdadeiros” homens da igreja, baseando-se a instrução religiosa do povo na catequese. A reforma do clero passou a ser preocupação prioritária e, dessa forma, a união com o Estado era um empecilho para tal propósito. Ademais, o Concílio do Vaticano I (1869-1870) corroborou com o fortalecimento do poder real e simbólico do clero e da Santa Sé no Brasil.

A fidelidade a Roma era umas das características mais fortes do processo de ultramontanismo, o que se convencionou a chamar, como “as posições oficiais e não

oficiais do Vaticano em face do processo sociopolítico, econômico e cultural” (Lustosa, 1980, p. 270). Esta revitalização ultramontana, também denominada pela historiografia de “romanização do catolicismo”, desenvolve-se na medida em que o episcopado brasileiro se integra dentro dessa concepção de Igreja, ou seja, através de uma fidelidade e uma aplicação rigorosa às normas da Santa Sé. Com esse alinhamento com a Cúria Romana, houve correspondência de maneira eficaz à reforma do catolicismo brasileiro.

## O Processo de Recatolização/Romanização no Século XIX e o Fim do Padroado e a Ascensão da Republica Brasileira

O processo de recatolização ou romanização<sup>4</sup> já teve início no período do Império, com a ereção de novas dioceses. Pio IX autorizou a criação das dioceses de Porto Alegre (1848), Fortaleza e Diamantina (1854) e, para isso, eram necessários bispos comprometidos com a Cúria Romana, tornando justificável a fundação do Colégio Pio Latino Americano (1854), em Roma. Desse Colégio saíam sacerdotes comprometidos com a Santa Sé, com formação eclesiástica, tendo saído desse Colégio muitos sacerdotes brasileiros que vieram a exercer seu ministério no Brasil. Como menciona Serpa (1989, p.5):

Percebendo as deficiências na formação do Clero e visando a uma formação “ajustada à política de romanização de alto a baixo” Pio IX criou o Colégio Pio Latino Americano, em 1854, onde muitos jovens saídos dos seminários de Mariana, São Paulo e Olinda iam tomar contato com o autêntico ideário ultramontano, ou ainda, poderiam fazer estudos eclesiásticos em seminários parisienses. Era, então, a decisão de Roma de cuidar melhor da América Latina, Através de uma formação mais acurada e romanizada de seu Clero.

O objetivo desse “novo” episcopado formado no Colégio Pio Latino Americano era a elevação moral, cultural e espiritual do clero, conforme menciona a carta que Pio IX escreveu, em 12 de agosto de 1852, ao Bispo de São Paulo, Dom Antônio Joaquim:

Nesta tão grande calamidade dos tempos convém à Igreja ter bons ministros, o que se não pode conseguir senão de clérigos bem instruídos, por isso debes ter todo o empenho, venerável Irmão, em aplicar todas as forças de teu cuidado, afim de que os moços que se dedicam ao estudo clerical sejam instruídos, desde os primeiros anos, segundo a mente do Concílio de Trento, em toda a virtude e disciplina canônica, em um seminário, por mestres de excelente probidade, doutrina e espírito eclesiástico, e sejam muito principalmente, instruídos nas letras e disciplinas sagradas, alheias de todo o perigo do erro e da novidade profana” (Apud Lustosa, 1980, p. 270).

Antes de se tornar papa, por exemplo, Pio IX, em missão diplomática ao Chile, passou por Santos, em 1823, onde teve que aguardar o navio por alguns dias, durante os quais o futuro papa descansou em um convento franciscano. Visitou também alguns pontos da cidade e se familiarizou com a situação da igreja local. Lamentando o atraso dos padres brasileiros, ele comentou: *Sicut populus sic sacerdos* (“Como é o povo, assim é o sacerdote”) (Apud Serbin, 2008, p. 79). O Papa estava preocupado com a situação em que se encontrava o clero brasileiro e essa preocupação do Papa se justifica com as anotações no relatório à Assembleia Geral, do Ministro da Justiça do Império, José Thomaz Nabuco de Araújo (1853 - 1866), em 1856:

<sup>4</sup> O processo de romanização refere-se à implantação de um novo modelo de pastoral, caracterizando-se pela prática sacramental, por uma saliente centralização do poder na figura do Papa e por uma pastoral oriunda da teologia tridentina (Jochem, 2002, p. 12).



A educação do clero [...] não é possível senão com o internato mais rigoroso, para o qual a principal condição seja a mais tenra idade. Sem este internato, sem este muro de bronze, que separe o clero atual do clero futuro a regeneração será uma idéia vã, a vocação do sacerdócio continuará a ser a hipocrisia, um cálculo, um meio de vida (Apud Lustosa, 1980, p. 275).

É possível citar como outro fator relevante para o avanço do processo de recatolição no Brasil, a participação dos bispos brasileiros no Concílio do Vaticano I (1869-1870):

Os bispos trouxeram da grande assembléia a convicção de que o cristianismo enfrentava, em todas as regiões do globo os desafios de unir a sociedade laicizada cujas afirmações, posições e comportamentos com relação a problemática religiosa exigiam uma concentração de forças em torno do Sumo Pontífice. Por isso mesmo quando retornam às suas dioceses, ao darem conhecimento aos fiéis dos trabalhos, resultados e definições do Vaticano I, o tom e os destaques são reservados especialmente à infalibilidade do Papa, à necessidade de fidelidade aos ensinamentos da Santa Sé, à postura de obediência intransigente às diretivas que perseguiram uma maior centralização a fim de arrostar as imensas ondas de laicização liberal que ameaçavam tragar a Igreja (Lustosa, 1980, p. 279).

Portanto, o processo de reforma do catolicismo brasileiro, iniciado pelo grupo conservador e tradicionalista<sup>5</sup>, chega ao final do Império caracterizado como um movimento tridentino, romanista, episcopal e clerical. Esse movimento tridentino, que teve seus pilares fortalecidos no Concílio do Vaticano I, enfatiza a formação do clero romanizado, a autonomia da Igreja em relação aos governos nacionais e a defesa das ordens religiosas.

A Igreja, a partir do Concílio de Trento (1545-1563), oficializou a mentalidade de Igreja como “sociedade perfeita”, composta de “fiéis cristãos, que vivem sob a autoridade do papa”. Trento não admitia outro tipo de fé, somente a católica era a fé oficial. Outro aspecto importante do espírito tridentino era o clericalismo. Trata-se de uma concepção de Igreja clerical, em que predomina a figura do clérigo, do padre. O clérigo sobrepunha-se ao leigo. Dessa concepção deriva a importância do clérigo na Igreja, do presbiterado e do celibato católico (Pereira, 2018, p. 39).

Os bispos da Igreja Católica no Brasil, ao final do século XIX, querem a proteção do Estado, mas sem perder a liberdade de ação. A luta pela liberdade e independência da Igreja, diante do poder civil, não significava, de maneira alguma, a negação do Estado, nem a negação do poder ou regime monárquico. O que se queria era uma definição de limites entre o poder temporal e o poder espiritual sem renegar a colaboração mútua entre ambos. Dom Macedo Costa e os demais bispos desse período defendiam, com veemência, o Império, a Monarquia, como regime ideal, e a religião (Igreja), como “sustentáculo do trono” e fundamento da ordem social (Pereira, 2018, p.78).

Com funções distintas, a Igreja continuava sendo a fiel colaboradora do Estado. Os bispos defendiam o sistema de governo monárquico porque viam nele uma garantia de segurança do catolicismo e da Igreja na sociedade. Na concepção paradoxal dos bispos, o imperador devia ser o protetor da religião e da Igreja, todavia, sem se intrometer em seus assuntos internos (Pereira, 2018, p. 77-78). Contudo, na medida em que as reformas vão surtindo efeito, o episcopado vai se desencantando progressivamente com a estrutura do Padroado e, optando pela liberdade de ação, exigência para o êxito do movimento reformador. A Igreja preparava-se para renunciar a proteção oficial do Estado. Isso predispõe os fiéis e religiosos para aceitarem a separação entre a Igreja e o Estado, que se efetuariá com a proclamação da República (Azzi, 1974, p. 369-370).

<sup>5</sup> Tradicionalismo é um movimento filosófico-teológico que considera a fé ou a tradição como definitiva fonte de certeza, e de nenhum modo a razão humana. Condenava bruscamente a modernidade em todo o seu aspecto político, social, econômico e cultural (Manoel, 2004. p. 45).

Os líderes da Igreja Católica estavam convictos de que a Igreja necessitava de uma reforma. Uma Igreja que se declarava a “verdadeira e única Igreja” e “infalível” não poderia se sujeitar a receber lições do Estado. Ao final do Império, a relação entre a Igreja e o Estado havia chegado a uma situação insustentável. Isso, devido ao processo de reformas pretendidas pelo episcopado (reforma dos seminários, uma ação pastoral mais intensa junto aos fiéis, criação de dioceses e paróquias, etc), as quais eram barradas pelo Estado Monárquico Regalista.

Essa necessidade de reforma da Igreja teve grande apoio e patrocínio de Roma, que tinha como objetivo trazer a Igreja do Brasil para o seu controle. Como dito, o Pontífice Pio IX foi um dos pilares dessa aproximação da Igreja católica do Brasil com a Santa Sé.

Essa proposta de aproximação de Roma com a Igreja Católica Brasileira e a tentativa de se criar um clima de harmonia com o episcopado brasileiro, acabou por abalar ainda mais a relação entre as instituições Estado e Igreja. Conforme Bruneau (1974, p. 63): “tanto os bispos como os políticos, ao avaliarem a situação objetivamente perceberam que as coisas tinham que ser mudadas”. Mudanças essas, que foram efetivadas na República, sendo vários os fatores que levaram à sua proclamação em 1889, tais como: o desgaste do sistema monárquico, que com a lei áurea enfraquecia ainda mais suas próprias bases, já debilitadas, sobre as quais se apoiava a Monarquia; a censura imposta pelo regime monárquico aos militares, que não podiam fazer declarações à imprensa, os quais estavam descontentes diante dos rumores de corrupção existentes na corte; a crise econômica agravada com a Guerra do Paraguai (1864-1870), quando o Brasil teve que fazer empréstimos da Inglaterra para financiar os embates, aumentando sua dívida externa; a forte influência positivista, através da qual militares, profissionais liberais e intelectuais defendiam seus ideais (Serpín, 2008, p. 88-89). Tais ideais eram favoráveis ao regime republicano e, portanto, contrários à Monarquia. Associado a esses fatores, havia ainda um desequilíbrio crescente entre poder econômico e político que, conforme Costa (1999, p. 470), unido às contradições e conflitos gerados na estrutura do país “puseram em xeque as soluções tradicionais, dando novo vigor à ideia federativa”.

Destarte, a instauração da República, conforme Costa (1999, p. 489), foi um movimento que resultou da conjugação de três forças que, momentaneamente, uniram-se em torno de um ideal republicano: uma parcela do exército, fazendeiros do oeste paulista e representantes das classes médias urbanas, que contaram, indiretamente, com o desprestígio da Monarquia e o enfraquecimento das oligarquias tradicionais.

A Monarquia também não tinha o apoio majoritário da Igreja, que não se manifestou a favor do regime monárquico com a eminência do futuro golpe. Dessa forma, na capital brasileira (cidade do Rio de Janeiro), em 15 de novembro de 1889, o Marechal Deodoro da Fonseca liderou um golpe militar que derrubou a Monarquia e instaurou a República Federativa e Presidencialista no Brasil. Como governo provisório, Marechal Deodoro da Fonseca assumiu a presidência da República.

Proclamada a República, em 1889, a Igreja, de início, mostrou-se indiferente quanto à nova forma de governo, a ponto de Dom Luiz Antônio dos Santos, Arcebispo da Bahia (1881-1891), mandar um telegrama ao presidente Deodoro da Fonseca, o qual dizia: “Arcebispo da Bahia com seu clero saúdam na pessoa de V. Excia, novo regime

estabelecido e imploram bênçãos do céu sobre os esforços dos filhos da Terra de Santa Cruz pela prosperidade e felicidade da mesma” (Apud Scampini, 1978, p. 82).

Essa indiferença logo vai se tornando desconfortável, pois a nova conjuntura política exigiria uma série de decretos que atingiriam a relação Igreja e Estado. Pereira (2018, p. 82) comenta:

Num primeiro momento, os bispos simpatizam com a ideia de liberdade e reafirmam a fé católica. Afinal, liberdade para a Igreja era o que eles vinham reivindicando perante o Império. Agora, porém, o problema era o que fazer e como fazer com essa liberdade. Passada a “euforia” do primeiro momento e tendo sentido o verdadeiro impacto do que era o regime republicano, sobreveio a reação negativa, constrangimento e dificuldade de se adaptar ao novo contexto político. O período seguinte, que vai de 1890 até 1910, será penoso para a Igreja diante dos desafios que a nova ordem política cria no país. Será um momento de insegurança, mal-estar, desconfiança com o novo regime e de preocupações, inclusive financeiras, advindas da perda do apoio do Estado.

O primeiro projeto para separação entre Igreja e Estado foi apresentado em conferência do Governo, pelo Ministro da Agricultura, Demétrio Ribeiro, positivista, na sessão do Ministério, realizada em 9 de dezembro de 1889, instituindo a plena liberdade de cultos e abolindo a união legal da Igreja com o Estado (Lustosa, 1975, p. 630). No entanto, o dito projeto recebeu impugnação dos demais membros do Ministério e o General Deodoro incumbiu o Ministro da Fazenda (Rui Barbosa), da redação de outra proposta.

Coube então, a Rui Barbosa, a elaboração de um projeto suplementar, que foi apresentado em 7 de janeiro de 1890 e foi aprovado por unanimidade. O Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890, diz que:

Art. 1º É proibido à autoridade federal, assim como à dos Estados Federados, expedir leis, regulamentos ou atos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-se a criar diferenças entre os habitantes do País, ou nos serviços sustentados à custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões filosóficas ou religiosas.

Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos atos particulares ou públicos, que interessem o exercício deste decreto.

Art. 3º A liberdade aqui instituída abrange não só os indivíduos nos atos individuais, senão também as Igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituírem e viverem coletivamente, segundo seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder público.

Art. 4º Fica extinto o Padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas.

Art. 5º A todas as Igrejas e confissões religiosas se reconhece a personalidade jurídica, para adquirirem bens e os administrarem, sob os limites postos pelas leis concernentes à propriedade de mão-morta, mantendo-se a cada uma o domínio de seus haveres atuais, bem como dos seus edifícios de culto.

Art. 6º O Governo Federal continua a prover à cônica sustentação dos atuais serventários do culto católico e subvencionará por um ano as cadeiras dos seminários ficando livre a cada Estado o arbítrio de manter os futuros ministros desse ou de outro culto, sem contravenção do disposto nos artigos precedentes” (Brasil, 1890, s.p.).

Esse decreto instituíu um Estado laico, separando a Igreja do Estado, promulgando a liberdade de culto, colocando todas as instituições religiosas em situação de igualdade perante o Estado e sociedade e, com isso, promovendo a extinção do Padroado. Logo em seguida, viriam outros dispositivos legais, como o Decreto nº 181 de 24 de janeiro de 1890, que promulga a Lei sobre o casamento civil, sendo que, em seu artigo 108 estabelece que

somente serão considerados válidos os casamentos celebrados no Brasil, se forem de acordo com as disposições desse novo decreto (Lustosa, 1975, p. 632).

A primeira Constituição Republicana foi promulgada em 24 de fevereiro de 1891, por uma Assembleia Constituinte que foi convocada pelo Governo Provisório, que teve como base o projeto governamental de Rui Barbosa. Foi implantado, assim, o programa dos liberais: laicização total do ensino, secularização dos cemitérios, nenhuma relação de governo de dependência e aliança com qualquer confissão religiosa, conforme preconiza o artigo 72 da Constituição de 24 de fevereiro de 1891:

Art. 72º A Constituição assegura aos brasileiros e estrangeiros residentes no País a inviabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade nos termos seguintes:

[...]

3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum.

4º - A República só reconhece o casamento civil, cuja celebração será gratuita.

5º - Os cemitérios terão caráter secular e serão administrados pela autoridade municipal, ficando livre a todos os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos em relação aos seus crentes, desde que não ofendam a moral pública e as leis.

6º - Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

7º - Nenhum culto ou Igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o governo da União ou dos Estados.

[...]

28º - Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos, nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.

29º - Os que alegarem motivo de crença religiosa com o fim de se isentarem de qualquer ônus que as leis da República imponham aos cidadãos e os que aceitarem condecoração ou títulos nobiliárquicos estrangeiros perderão todos os direitos políticos (Brasil, 1891, s.p.).

Dessa forma, estava decretada a liberdade da Igreja, a qual, embora perdesse a proteção do Estado, estava livre para desenvolver seu projeto institucional de ação, que daria força ao processo de romanização.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreende-se que a história da Igreja Católica no Brasil, durante a segunda metade do século XIX e nas duas primeiras décadas do século XX, marcou-se pela busca do fortalecimento institucional através da conjunção de múltiplos fatores. Dentre tais fatores, destacam-se, a nomeação de bispos afinados com a proposta da Santa Sé, denominados de bispos ultramontanos, a vinda de ordens e congregações religiosas estrangeiras masculinas e femininas, a reorganização da estrutura organizacional e devocional da Igreja, a moralização do clero, a edificação de seminários e o fortalecimento da prática pastoral, seja através de visitas pastorais ensejadas pelos bispos, da realização de conferências episcopais, de missões evangelísticas, de sínodos diocesanos, até de sólidas alianças com elites locais e regionais.

Durante décadas, a Igreja Católica fora, institucionalmente, subordinada ao Estado Imperial instituído, através do regime de Padroado, no Brasil. Assim, cabia ao Estado o recolhimento do dízimo, o pagamento das cômputas do clero e até o direito de permitir ou não que uma encíclica papal ou qualquer outro documento fosse válido no Brasil. O Estado

fiscalizava os religiosos, vigiava o ingresso de noviços, concedendo licenças limitadas para o acesso dos candidatos à vida clerical. Os membros do clero eram tidos como funcionários públicos e esses dependiam do Estado para efetivar suas ações. Sendo assim, no período de 1822 a 1889, era muito comum os agentes do clero terem outras ocupações na vida civil para poderem complementar a sua renda e, assim, conseguirem manter sua vida social. Durante o regime do Padroado, a Igreja Católica não avançou de forma significativa e o Estado foi um dos responsáveis por sua estagnação. A Igreja ansiava avançar, mas o Estado estava ali como poder limitador de suas ações.

Nesse artigo retratamos essa situação da Igreja Católica durante a segunda metade do século XIX, a organização da Igreja no Brasil, a hierarquia, o laicato, os religiosos e o trabalho apostólico no contexto de Padroado e a ascensão do episcopado ultramontano. A dependência do Estado levou à estagnação no crescimento da Igreja, criando-se uma política de aproximação com a Santa Sé, por parte dos bispos ultramontanos, e havendo, conseqüentemente, o rompimento do Padroado, que levou à estruturação e reorganização da Igreja no país. Não cabe a esse estudo esgotar essa temática, mais sim contribuir com possíveis pesquisas futuras que tratarão da trajetória histórica da Igreja Católica Apostólica Romana e seu poder simbólico desenvolvidos no Brasil Imperial e início do período republicano no século XIX.

## REFERÊNCIAS

ACHIAMÉ, Fernando. **Espero em tua palavra**. In: LACERDA, D. Pedro Maria de. **Diários das visitas pastorais de 1880 e 1886 à Província do Espírito Santo**. Vitória: Phoenix Cultura, 2012. Disponível em: <http://www.estacaocapixaba.com.br/2016/01/d-pedro-maria-de-lacerda-biobibliografia.html>. Acesso em: 01 ago. 2024.

ALVES, Solange Dias de Santana. **Dom Augusto Álvaro da Silva e a romanização na Bahia**. Salvador: Saggá, 2018.

AZZI, Riolando. **A Cristandade Colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. **Dom Manuel Joaquim da Silveira, primaz da Bahia (1861-1874), e a luta pela liberdade da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1974a.

AZZI, Riolando. **O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX**. Petrópolis: Vozes, 1974b.

AZZI, Riolando. **Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano**. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (org.). **Faces do catolicismo**. Florianópolis: Insular, 2008. p. 17-40.

BRASIL. **Constituição (1891). Constituição da República Federativa do Brasil**. Texto constitucional promulgado em 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/consti/1824-1899/constituicao-35081-24-fevereiro-1891-532699-publicacaooriginal-15017-pl.html>. Acesso em: 19 jun. 2019.



BRASIL. **Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890**. Brasília: Presidência da República do Brasil, 2018. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm). Acesso em: 24 jun. 2019.

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

CAMPOS, Germano Moreira. **Ultramontanismo na Diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)**. 2010. 202 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010.

COSTA, Emília Viotti da. **Da monarquia à república: momentos decisivos**. 6. ed. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

FRAGOSO, Hugo. **A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875)**. In: **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. t. II/2, segunda época. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 141–153.

HACK, Osvaldo Henrique. **Presbiterianismo no Oeste Catarinense: resgatando a sua história**. Florianópolis: Gráfica Capital, 2008.

HAUCK, João Fagundes. **A Igreja na emancipação (1808-1840)**. In: FRAGOSO, Hugo; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Klaus Van Der. **História da Igreja no Brasil; ensaio de interpretação a partir do povo**. t. II/2, segunda época. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 7-131.

HEERDT, Moacir. **As Escolas Paroquiais em Santa Catarina (1890–1930)**. 1992. 202 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1992.

JOCHEM, Toni Vidal. **A formação da Colônia Alemã Teresópolis e a atuação da Igreja Católica (1860–1910)**. 2002. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Pio IX e o catolicismo no Brasil**. REB-Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis: Vozes, v.40, fasc.158, jun. 1980, p. 270-285.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Reformismo da Igreja no Brasil Império: do celibato à caixa eclesiástica**. São Paulo: Loyola, s.d.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. **Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação**. REB-Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis: Vozes, v.35, fasc.139, set. 1975, p. 624-647.

MANOEL, Ivan Aparecido. **O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

OLIVEIRA, Livia Gabriele de. **A presença da Igreja nas ações abolicionistas no Norte Mineiro: o caso do Bispado de Diamantina – 1864-1888**. 2011. 113 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2011.

PEREIRA, André Phillipe. **Uma neocristandade no Brasil: a atuação do Cardeal Leme para tornar o Brasil um país católico**. 2018. 204 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

RIBEIRO, Pedro Assis. **Gênese e estrutura do catolicismo romanizado brasileiro**. Petrópolis: Vozes, s.d.

RODRIGUES, Roberto Carlos. **A atuação de Dom Daniel Hostin no processo de recatolização no Vale do Rio do Peixe**. 2020. 174 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2020.

SERBIN, Kenneth. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SERPA, Élio Cantalício. **A Igreja e o Catolicismo Popular no Planalto Serrano Catarinense (1891–1930)**. 1989. 222 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1989.

SERPA, Élio Cantalício. **Igreja e poder em Santa Catarina**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

SCAMPINI, José. **A liberdade religiosa na Constituição Brasileira**. Petrópolis: Vozes, 1978.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **História do Catolicismo no Brasil**. v. 1. 1500-1889. Aparecida, SP: Santuário, 2016.

WERNET, Augustin. **O concílio plenário da América Latina: etapa decisiva do processo de romanização no Brasil**. 1988. Mimeografado.

## Organizadores

### Renato Amado Peixoto

É professor titular de História na UFRN e pesquisador do CNPq. Sua formação é a seguinte: licenciatura em História pela UERJ (1989), Especialização em História das Relações Internacionais pela UERJ (1998), mestrado em História Política pela UERJ (2000), doutorado em História Social pela UFRJ (2005), pós-doutorado na UFRGS (2019), com estágio como Investigador Visitante Sênior no Centro de Estudos Geográficos da Universidade de Lisboa (2019). Renato é um dos coordenadores da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC); coordenador do Projeto de Redes de Pesquisa “Direitas e Religião no Brasil” (Propesq/UFRN); e, coordenador do Grupo de Pesquisa Teoria da História, Historiografia e História dos Espaços (UFRN). Como pesquisador, está associado à Red de Historia del Catolicismo Latinoamericano del Siglo XX, da Universidad del Pacífico (UP), de Lima, Peru; à Red de Estudios de Historia de la Secularización y la Laicidad (REDHISEL), de Buenos Aires, Argentina, à European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), de Amsterdã, Holanda; e, à Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH), Ouro Preto, Brasil. Renato atua, principalmente, nos seguintes temas: História do Catolicismo e das Religiões; Historiografia; e, História dos Espaços.

### Gizele Zanotto

Graduada em História (licenciatura e bacharelado) pela Universidade Federal de Santa Catarina (1999), mestra e doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (2003 e 2007) e pós-doutora pela Universidad de Buenos Aires (2014). É professora nos cursos de Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade de Passo Fundo (UPF). Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UPF (2021- ) e do curso de especialização em História e Gestão de Acervos na mesma instituição. É ainda coordenadora do Núcleo de

---

Estudos de Memória e Cultura (NEMEC), do Laboratório de Estudos das Crenças (LEC-PPGH), da Rede de Pesquisa em Acervos e Patrimônio Cultural (RE-PAC) e do Arquivo Histórico Regional (AHR). Membro do Instituto Histórico de Passo Fundo (IHPF). Foi vice presidente da ANPUH-RS (Gestão 2018-2020). Membro fundador da Rede de Pesquisa “História e Catolicismos no Mundo Contemporâneo” (<https://ppghupf.wixsite.com/historiaecatolicismo/>) e investigadora associada da “Red Historia del Catolicismo en América Latina siglo XX”, da Rede de Pesquisa “Direitas, História e Memória” (<http://direitashistoria.net/>). Membro cooperador de Civitas - Forum of Archives and Research on Christian Democracy (<https://civitas-farcd.eu>). Academia.edu - <https://upf-br.academia.edu/GizeleZanotto>. ORCID - <https://orcid.org/0000-0003-0942-9498>. LinkedIn - <https://www.linkedin.com/in/gizele-zanotto-ba9a5021b/>. Registros Profissionais: Historiadora 0000119/RS / Técnica de Arquivo 0001897/RS / Arquivista 0001963/RS

## Cândido Moreira Rodrigues

Professor Titular - História Contemporânea - Universidade Federal de Mato Grosso. Pós-Doutoramento em História Contemporânea pela Université Bordeaux-Montaigne. Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/SP). É um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (RHC - <https://ppghupf.wixsite.com/historiaecatolicismo/>) e integra o Grupo de Pesquisa História, Política e Contemporaneidade (dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/8407946137211900 <https://ufmtpesquisa.wixsite.com/historiaepolitica/>). Áreas de atuação: História Contemporânea, Catolicismo no Brasil do século XX; Intelectuais e Catolicismo; Direita Francesa.

---

# Rodrigo Coppe Caldeira

Coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião e chefe do Departamento de Ciências da Religião da PUC Minas. Atua na linha de pesquisa Religião e Contemporaneidade com experiências na área de História e Ciências da Religião, lidando principalmente com os seguintes temas: catolicismo contemporâneo, Concílio Vaticano II, conservadorismo, tradicionalismo, direita religiosa, secularização. Membro do Colegiado do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (2017-2020), da Câmara do Departamento de Ciências da Religião (2017-2020) e do Comitê de Ética em Pesquisa (CEP). Atua na Câmara de Pós-graduação (desde 2017) do Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (CEPE). Membro do Conselho Editorial da Editora PUC Minas (2022). Presidente do Conselho Científico da ANPTECRE - Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (2018-2020/2020-2022). Coordena o GT Religião e Espaço Público na SOTER e o ST Catolicismo e política: entre conservadores e progressistas na ANPUH. É líder do Laboratório de Estudos em Religião, Modernidade e Tradição (LeRMOT) e um dos líderes da Rede de Pesquisa História e Catolicismo no Mundo Contemporâneo (<http://migre.me/sGw0Q>). Membro do Institut d'Étude du Christianisme (Strasbourg, França). Investigador associado da rede de pesquisa Direitas, História e Memória. Membro de vários conselhos editoriais de revistas nacionais e internacionais. Foi Editor Associado da Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (2011) e Editor-gerente da revista Interações entre 2013 e 2017. Professor convidado da Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses da Université Laval - Québec (2015), onde é Pesquisador Associado no projeto de pesquisa Vaticano II: herméneutique et réception. Pós-doutor pela Universidade de Varsóvia (2020).



# Índice Remissivo

## A

âmbito 51, 59  
apostólico 134, 138, 139, 140, 141, 153  
arquidioceses 57

## B

brasileira 35, 37, 49, 51, 52, 57, 67, 73, 74, 75, 78, 81, 83,  
86, 87, 105  
brasileiro 32, 33, 35, 37, 39, 45, 46, 48, 50, 52, 54, 57, 58,  
59

## C

campanha 38, 51, 60  
campo 15, 27, 29, 33, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46,  
48, 50, 52, 53, 58, 60  
carreira 58  
cartilhas 52, 56, 57, 58, 59  
católica 15, 16, 17, 18, 19, 20, 27, 28, 34, 39, 48, 52, 55  
catolicismo 16, 27, 28, 29, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59  
católico 16, 29, 30, 53, 54, 55, 58  
católicos 15, 16, 19, 27, 51, 54, 57  
cenário 39, 53, 62, 73, 79, 80, 82, 83, 84, 115, 118, 136,  
137, 146  
clero 15, 17, 20, 25, 26, 33, 35, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59,  
81, 82, 135, 136, 138, 139, 142, 144, 145, 146, 147,  
148, 149, 150, 152, 153  
coletiva 48, 63, 66, 67, 68, 70, 71, 75  
comunicação 36, 66, 86  
comunidade 43, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 56, 59, 66,  
71, 139  
conflito 50, 72, 105, 113, 114, 115, 120, 121, 122, 123,  
124, 128, 129, 130, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139  
cristã 35, 58, 67, 68, 74, 111, 115, 123, 126, 139  
cristianismo 63, 67, 74, 75  
cultura 39, 42, 43, 45, 54, 56, 58, 61  
culturas 54, 56, 60

---

## D

defesa 48, 69, 72, 77, 83, 86, 105, 106, 107, 110, 111  
dioceses 56, 57, 58  
diplomáticas 134, 135  
cidadania 50, 52, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,  
72, 73, 74, 75, 76

## E

eclesiástica 16, 17, 20, 44, 58  
episcopado 25, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 45, 46, 47, 56, 57,  
58, 59  
estratégias 38, 42, 58, 134, 135

## F

fé 37, 53, 54, 63, 66, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 82, 105, 107,  
108, 110  
fiéis 54, 55

## G

governo 33, 38, 39, 45, 48, 50, 57, 67, 82, 120, 128, 133,  
134, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 146, 149,  
150, 152, 154  
guerra 20, 62, 65, 76, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122,  
123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 140

## I

impactos 118, 134, 139  
imperial 126, 142, 143, 146  
imprensa 33, 60, 77, 84, 85, 104, 105, 111, 113, 114,  
118, 119, 120, 121, 123, 127, 130, 134, 135, 136,  
137, 138, 139  
influência 48, 67, 72, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87  
instituição 35, 36, 40, 44, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59

# J

jornal 36, 72, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 87  
jornalística 65, 78, 85

# L

laicato 51, 52, 53, 54, 55, 58, 60  
liberdade 46, 67, 135, 136, 137, 139

# M

mártires 63, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75  
memória 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76  
mídia 77, 78, 87  
militar 14, 17, 18, 39, 50, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69,  
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76  
monárquico 145, 149, 150

# O

operação 63, 64, 65, 67, 68, 71, 75

# P

pacificação 139  
política 14, 15, 16, 19, 20, 23, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 36,  
37, 39, 45, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61  
político 14, 17, 25, 27, 28, 30, 36, 39, 43, 48, 51, 52, 54,  
58, 59  
produção 33, 40, 41, 42, 54, 57, 58, 73, 78, 83

# R

recatolicização 104, 109, 110  
regime 62, 67, 69, 80, 81, 82, 116, 119, 135, 137, 139,  
142, 144, 145, 146, 149, 150, 151, 152, 153  
religião 52, 53, 56, 58, 59, 61

---

religiosa 17, 22, 28, 29, 30, 43, 51, 53, 54, 56, 57, 58,  
59, 60, 61  
religiosas 17, 22, 26, 28, 35, 36, 51, 52, 54, 55, 56, 58,  
59, 60  
religiosidade 52, 61, 138, 139  
religioso 28, 29, 37, 52, 53, 54, 58, 59

## S

sistema 6  
sociedade 39, 41, 49, 51, 54, 55, 56, 57, 67, 68, 74, 78,  
79, 80, 81, 82, 84, 85, 86

## T

trabalho 33, 34, 39, 42, 43, 48, 56, 57, 65, 68, 69, 71,  
73, 77, 78, 80, 104, 108, 113, 135, 141, 153







**AYA EDITORA**  
2025

