

Edison Lucas Fabricio

**A FÉ NA EDUCAÇÃO:
A TRAJETÓRIA, A OBRA E O “APOSTOLADO
INTELECTUAL” DO PE. LEONEL FRANCA (1893-1948)**

Tese submetida ao Programa de Pós-
graduação em História da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Doutor em História.
Orientador: Prof. Dr. Rogério Luiz de
Souza

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Fabricio, Edison Lucas

A fé na educação : a trajetória, a obra e o
"apostolado intelectual" do Pe. Leonel Franca S.J.
(1893-1948) / Edison Lucas Fabricio ; orientador,
Dr. Rogério Luiz de Souza, 2019.

427 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis,
2019.

Inclui referências.

1. História. 2. Catolicismo. Educação.
Intelectuais Católicos. I. Souza, Dr. Rogério Luiz
de . II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Edison Lucas Fabricio

**A FÉ NA EDUCAÇÃO:
A TRAJETÓRIA, A OBRA E O “APOSTOLADO
INTELLECTUAL” DO PE. LEONEL FRANCA (1893-1948)**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-graduação em História

Florianópolis, 27 de março de 2019.

Prof.º Dr.º Lucas de Melo Reis Bueno
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof.º Dr.º Rogério Luiz de Souza
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.º Dr.º Marcelo Timótheo da Costa
Universidade Salgado Oliveira

Prof.º Dr.º Norberto Dallabrida
Universidade Estadual de Santa Catarina

Prof.ª Dr.ª Maria das Dores Daros
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof.ª Dr.ª Maria de Fátima Fontes Piazza
Universidade Federal de Santa Catarina

Este trabalho é dedicado à Ana,
sempre presente, sempre afeto e
ternura.

AGRADECIMENTOS

“A gratidão é a memória do coração”, teria dito um pensador da antiguidade. Ao finalizar, com este texto, mais um ciclo de formação acadêmica, a expressão não poderia ser outra senão a de gratidão. Primeiro a Deus, por todo o cuidado e pelo dom da vida. Depois à Ana Paula, companheira de todos os momentos, que exerceu toda a paciência possível nessa fase de muitas renúncias.

Todo meu reconhecimento ao professor Rogério Luiz de Souza, meu orientador, pela generosidade intelectual e pela parceria e confiança nesse ciclo de dez anos de trabalho, iniciado ainda no mestrado. Aos professores que compuseram a banca: professor Marcelo Timótheo da Costa, obrigado por dividir o vivo interesse pelo tema e pelo desprendimento para estar conosco e fazer contribuições de grande valia ao texto; ao professor Norberto Dallabrida, com o qual aprendo há muito tempo, desde as bancas de qualificação e defesa do mestrado; às professoras Maria de Fátima Fontes Piazza e Maria das Dores Daros, às quais tenho profunda admiração e respeito, pessoal e intelectualmente.

Sou grato também a todos os professores e professoras que contribuíram com minha formação. Do PPGH: Henrique Espada, Joana Maria Pedro, Janine Gomes, o querido professor Artur Isaia; e da Sociologia e da Filosofia: Carlos Eduardo Sell, Pedro Simões, Ernesto Siedl, Ricardo Gaspar Müller, Santiago Pich, e o saudoso professor Selvino Asmann (in memoriam). De todos levo um pouco de conhecimento e a generosidade de ensinar.

E o que seria da vida acadêmica, ou simplesmente da vida, sem os amigos? Por isso, muito obrigado aos inestimáveis amigos e amigas que conseguiram estar comigo no momento da defesa ou ao longo desses anos de estudos: Thiago Rodrigo da Silva, Josué de Souza, Nildo Inácio, Edilson Brito, André Souza Martinello, Magali Moser, Ricardo Duwe, Fabiano Garcia, Scheyla Tizzato, Elaine Machado e outros que me fogem da memória.

Por fim, sou agradecido à CAPES pela bolsa de estudos concedida nesse período de formação, e ao Programa de Pós-Graduação em História, sua coordenação e, especialmente, seus servidores e servidoras da secretária, que sempre estiveram dispostos a auxiliar nos mais diversos momentos do curso.

Grande é a responsabilidade de quem escreve. Agitar ideias é mais grave do que mobilizar exércitos. O soldado poderá semear os horrores da força bruta desencadeada e infrene; mas enfim o braço cansa e a espada torna a cinta ou a enferruja e consome o tempo. A ideia, uma vez desembainhada, é arma sempre ativa, que já não volta ao estojo nem se embota com os anos. A lâmina do guerreiro só alcança os corpos, pode mutilá-los, pode trucidá-los, mas não há poder de braço humano que dobre as almas. Pela matéria não se vence o espírito. A ideia do escritor é mais penetrante, mais poderosa, mais eficazmente conquistadora.

(Leonel Franca, 1922)

RESUMO

Esta tese investiga a trajetória, a obra e a ação do Pe. Leonel Franca na cultura brasileira da primeira metade do século XX. O objetivo principal é defender que a trajetória de Leonel Franca é inseparável do ideário educacional que anima a Companhia de Jesus desde os seus primórdios. Amparada nos aportes teóricos da história intelectual, a tese examina a vida, a obra e ação de Leonel Franca a partir das noções de trajetória, *habitus* e campo. Na primeira parte é construída uma narrativa sobre a vida do Pe. Franca, desde seu nascimento, de suas relações familiares, religiosas e escolares, até a sua inserção no campo intelectual, através de suas publicações e culminando com seu falecimento em 1948. Ainda nessa primeira parte aborda-se o papel fundamental desse jesuíta na formação de uma elite intelectual católica no Rio de Janeiro. A segunda parte é dedicada ao estudo da posição do Pe. Leonel Franca no campo religioso brasileiro, principalmente através de suas obras de polêmica religiosa com o protestantismo, o modernismo e o espiritismo. A terceira e última parte aborda de forma imbricada os campos político e educacional. Optou-se por não realizar uma separação estanque desses dois domínios. Assim, buscou-se mostrar as posições e tomadas de posição do Pe. Franca desde o período anterior à Revolução de 1930, a arregimentação do laicato, a assistência espiritual nas várias associações de leigos, os postos ocupados no Estado, as relações estreitas com o Governo Vargas, as publicações, o êxito nas instâncias de consagração intelectual, dentre outras ações. O elemento integrador da trajetória do Pe. Franca e de suas posições nos diversos campos sociais é a “fé na educação”, exercitada desde a publicação de seu primeiro livro até a criação da Pontifícia Universidade Católica.

Palavras-chave: Catolicismo. Educação. Intelectuais católicos.

ABSTRACT

This thesis studies the trajectory, the work and the action of the priest Leonel Franca in the Brazilian culture of the first half of the twentieth century. The main objective is to defend that the trajectory of Leonel Franca is inseparable from the educational thought that aims the Company of Jesus since its origin. Based on the theoretical contributions of intellectual history, the thesis examines the life, work and action of Leonel Franca from the notions of trajectory, *habitus* and field. The first part describes the life history of the priest Franca from birth, his family, religious and school relations, until his insertion in the intellectual field, through his publications and finally his death in 1948. Also in this first part we discuss the fundamental role of this Jesuit in the formation of a Catholic intellectual elite in Rio de Janeiro. The second part is a study of the position of priest Leonel Franca in the Brazilian religious field, mainly through his works of religious controversy with protestantism, modernism and spiritualism. The third and final part studies together the political and educational fields. It was decided not to carry out a separation of these two domains. In this way, is a study of the positions and decisions taken by the priest Leonel Franca from the period before the Revolution of 1930, the convocation of the laity for militancy, the spiritual assistance in the various associations of laymen, the posts occupied in the State, the proximity to the Vargas Government, publications, success in instances of intellectual consecration, among other actions. The element integrating the trajectory of the priest Franca and his positions in the various social fields is the "faith in education", practiced since the publication of his first book until the creation of the Pontifical Catholic University.

Keywords: Catholicism. Education. Catholic intellectuals.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Leonel Franca, ao centro, com professores e alunos do Colégio Santo Inácio-RJ (período de magistério, 1919).....	180
Figura 2. Solenidade da instalação das Faculdades Católicas com a presença do Pe. Leonel Franca e o presidente Getúlio Vargas.....	180
Figura 3. O Pe. Leonel Franca. s/d.....	181
Figura 4. Festa do reitor. 1943. Pe. Franca ao lado de Dom Aquino Correa.....	181
Figura 5. Conselho Nacional de Educação. Ao centro Gustavo Capanema e Leonel Franca ao seu lado. (18/06/1942).....	182
Figura 6. Professores e autoridades no pátio do Colégio Santo Inácio. (1938). Esq./dir.: (1º plano) Afonso Pena Jr. (2º), pe. Leonel Franca e Gustavo Capanema. (2º plano) Alceu Amoroso Lima (atrás de Capanema), Pedro Calmon (à esquerda de Amoroso Lima).	182

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - A intelectualidade católica no Congresso do Cristo Redentor	156
Quadro 2 - Intelectuais da Reação Católica.	174
Quadro 3 - Obras de controvérsia religiosa entre católicos e protestantes (Império e Primeira República).....	204
Quadro 4 - Relação das obras de controvérsia religiosa entre o Pe. Franca e os pastores protestantes.....	276

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABE – Associação Brasileira de Educação
ABL – Academia Brasileira de Letras
ACB – Ação Católica Brasileira
APC-DF – Associação dos Professores Católicos do Distrito Federal
AUC – Ação Universitária Católica
CCBE – Confederação Católica Brasileira de Educação
CNLD – Conselho Nacional do Livro Didático
CPDOC/FGV – Centro de Pesquisa e Documentação da Fundação
Getúlio Vargas
DIP – Departamento de Imprensa e Propaganda
FEB – Federação Espírita Brasileira
LEC – Liga Eleitoral Católica
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
IPB – Igreja Presbiteriana do Brasil
IPI – Igreja Presbiteriana Independente
MESP – Ministério da Educação e Saúde Pública
PDC – Partido Democrata Cristão
PRM – Partido Republicano Mineiro
PRP – Partido Republicano Paulista
PUG – Pontifícia Universidade Gregoriana
UNESCO – Organização das Nações Unidas para Educação, a Ciência e a Cultura

ARQUIVOS E INSTITUIÇÕES DE PESQUISA

Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil – RJ

Arquivo do Centro de Pesquisa e Documentação da FGV (CPDOC/FGV) – RJ

Biblioteca do Centro Dom Vital – RJ

Biblioteca Pe. Antonio Vieira do Pateo do Collegio – SP

Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros da USP (IEB) – SP

Biblioteca de Obras Raras da UFSC – Florianópolis – SC

Biblioteca da Faculdade de Teologia de São Paulo da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (FATUPI) – SP

Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL) – RJ

Fundação Biblioteca Nacional – RJ

Fundação Casa de Rui Barbosa – RJ

Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) – RJ

Núcleo de Memória da Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro – RJ

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	27
1.1	A fortuna crítica	30
1.2	Sobre as premissas teórico-metodológicas.....	32
1.2.1	A história intelectual	32
1.2.2	Intelectuais e clérigos.....	41
1.2.3	Os aportes teóricos de Pierre Bourdieu: a trajetória, o <i>habitus</i> e o campo	45
1.2.4	Da história dos intelectuais à história intelectual	52
1.3	Objetivos e percurso da pesquisa	61
2	PARTE I	65
2.1	A trajetória de Leonel Franca e o catolicismo no contexto brasileiro no início do século XX.....	65
2.2	Anatomia de um manual ou os fundamentos filosóficos de Franca	118
2.2.1	O juízo sobre a filosofia antiga e medieval	122
2.2.2	A modernidade, ou a decadência da filosofia	126
2.2.3	A filosofia contemporânea, gérmenes de esperança para o espiritualismo	130
2.2.4	A filosofia no Brasil ou um mapa das posições e tomadas de posições intelectuais.....	135
2.2.5	A recepção de <i>Noções</i> : o testemunho dos contemporâneos	143
2.3	Entre conferências, conversões e reconversões: Leonel Franca e a formação de uma elite intelectual católica.....	148
2.4	Leonel Franca e as conversões intelectuais.....	157
2.5	O livro <i>A Psicologia da fé</i>	160
2.6	Intelectuais católicos: as diferenças geracionais	164
2.7	Sobre dois prefácios: Calógeras e Setúbal, intelectuais convertidos	174
2.8	Reconversões intelectuais	178
3	PARTE II.....	183

3.1	Leonel Franca e o campo religioso brasileiro da primeira metade do século XX.....	183
3.2	A inserção protestante no Brasil e a literatura polêmica.....	190
3.3	Os primeiros livros de polêmica religiosa entre protestantes e católicos	195
3.4	Eduardo Carlos Pereira e o início da maior polêmica religiosa entre protestantismo e catolicismo.....	205
3.5	A Igreja, a Reforma e a Civilização – a réplica monumental do Pe. Franca a Eduardo Carlos Pereira.....	217
3.6	Réplicas e tréplicas: Leonel Franca <i>versus</i> Ernesto Luiz D’Oliveira, Lysânias Cerqueira Leite e Othoniel Mota.	231
3.6.1	Ponderações acerca da Reforma Protestante e de Lutero....	244
3.7	O jesuíta e o anarquista: o modernismo como polêmica.....	250
3.8	O lugar do espiritismo na obra de Leonel Franca	268
4	PARTE III.....	277
4.1	A fé na educação: o Pe. Franca na encruzilhada da educação e da política.....	277
4.2	A disputa é jurídica e educacional	285
4.3	Sobre “os perigos da escola leiga”: formando professoras católicas	290
4.4	A Revolução de 1930, o decreto e o livro <i>Ensino religioso, ensino leigo</i>	302
4.5	Pelo divórcio e contra o divórcio. Leonel Franca versus Menotti Del Picchia	328
4.6	Congregando professores católicos e militando pela cristianização das leis.....	340
4.7	O Pe. Franca e o Estado Novo: aproximações e colaborações..	356
4.8	Franca, Capanema e Vargas: sociabilidades, missivas e um projeto educacional	367
4.9	Dos escombros da guerra: a crítica ao totalitarismo e a defesa da democracia	380
4.10	O fim do Estado Novo e da II Guerra Mundial e a função orientadora da Igreja	394

REFERÊNCIAS	407
--------------------------	------------

1 INTRODUÇÃO

Em 2018 completaram-se os setenta anos da morte de Leonel Franca e o centenário da publicação de seu primeiro livro, *Noções de História da Filosofia*, obra que alcançou mais de vinte edições e foi livro-texto de sucessivas gerações de estudantes. Somente estes motivos já seriam suficientes para lançar um novo olhar sobre a vida e a obra daquele que é considerado um dos filhos mais ilustres da Companhia de Jesus e da própria Igreja Católica brasileira.

Leonel Franca nasceu em 07 de janeiro de 1893, incidentalmente no Rio Grande Sul, onde o pai trabalhava como engenheiro ferroviário. A família era baiana e foi em Salvador que ele viveu parte da infância e estudou no colégio Vieira, dos jesuítas. Os estudos foram completados no colégio Anchieta, em Friburgo, onde também decidiu aderir à vida religiosa. A formação religiosa ocorreu em Roma, entre 1912 e 1925, com um interregno pedagógico entre 1915 e 1920. Entre 1918 e 1948 realizou intensa atividade intelectual e religiosa. As suas obras que começaram a ser reunidas depois de sua morte somam 16 tomos. Das quais podem ser destacadas *A Igreja, a Reforma e a Civilização*; *Psicologia da Fé*; *Ensino Religioso, Ensino Leigo*; *O Divórcio*; *A Crise do Mundo Moderno*; entre outras. Além de ter sido um dos mais destacados membros do clero junto ao governo, principalmente no Ministério da Educação, e ter contribuído para a fundação da Universidade Católica do Rio de Janeiro, Leonel Franca deixou como principal legado o fato de ter liderado uma geração de intelectuais católicos. É este campo vocacional, que gostava de chamar de “apostolado intelectual”, que mais o orgulhava, foi nele que se celebrizou por influir diretamente sobre uma geração de intelectuais que arregimentou para as fileiras do catolicismo.

Para se ter uma ideia do papel de Leonel Franca entre os intelectuais cariocas basta olhar a correspondência entre Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima. Em carta de 1928, ano da conversão, Tristão de Athayde assim questionava Jackson: “haverá um padre nosso que compreenda que a nossa psicologia, dos homens da nossa geração, não é a dos homens que ele está habituado a ouvir? Onde encontrar um diretor espiritual que esteja em condições de não me

desiludir?”¹ Jackson já havia respondido tacitamente no ano anterior, quando Tristão dava os primeiros passos para a conversão: “Vá conversar com o Franca. Só a presença dele já é uma grande luz”².

Homem de letras, de cultura opulenta, Leonel Franca marcou a sua geração. No entanto, embora a posteridade reconheça seu valor, poucos autores aventuraram-se a perscrutar a sua obra. Algumas hipóteses podem ser aventadas para tal olvido. Por um lado, o fato de ter falecido em 1948, sem ter vivenciado o *aggiornamento* que culminou no Concílio Vaticano II. Por outro, complementarmente, a travessia e reconciliação com a modernidade, a democracia e a abertura ecumênica foi um processo incompleto em Leonel Franca. Talvez, nestes pontos esteja o pouco interesse por sua obra.

O mesmo não pode ser dito dos outros intelectuais que estiveram ao redor de Franca. Alceu Amoroso Lima é, de longe, o intelectual que mais foi estudado, com destaque aqui para os recentes trabalhos de Cândido Rodrigues³ e Marcelo Timótheo da Costa⁴. Jackson de Figueiredo também foi estudado com acuidade por Francisco Iglesias⁵ e Cléa de Figueiredo⁶. Jonathas Serrano, por sua relação com a disciplina de História e o movimento escolanovista foi alvo de várias pesquisas, com destaque para o trabalho de Giovane José da Silva⁷ e Itamar Freitas⁸. O mesmo pode ser dito de Everardo Backheuser, intelectual

¹ Alceu Amoroso Lima. Carta a Jackson de Figueiredo, LXXVII, Julho, 2, 1928. Apud MENDES, Candido. Leonel Franca: a disciplina da verdade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. V. 20, Nº 61, p. 163.

² VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 132.

³ RODRIGUES, Cândido Moreira. Alceu Amoroso Lima: Matrizes e posições de um intelectual militante em perspectiva histórica (1928 - 1946). Tese de doutorado em História. UNESP-Franca, 2006.

⁴ COSTA, Marcelo Timotheo da. Um Itinerário no Século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015.

⁵ IGLÉSIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. In: **História e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 109-159.

⁶ FERNANDES, Cléa de Figueiredo. Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

⁷ SILVA, Giovane J. **O batismo de Clio: catolicismo e ensino de História e novas mídias em Jonathas Serrano**. Tese de doutorado em História. Universidade Federal Fluminense. 2015.

⁸ Freitas, Itamar. A pedagogia histórica de **Jonathas Serrano**: uma teoria do ensino de história para a escola secundária brasileira (1913/1935). São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

convertido ao catolicismo e com vínculos profundos com a Escola Nova, estudado por Maristela da Rosa⁹. Heráclito Sobral Pinto foi biografado em duas ocasiões, primeiro pelo americanista John Dulles¹⁰ e depois por Márcio Scarlécio¹¹. A *Revista Ordem* foi abordada num artigo, já clássico, de Mônica Pimenta Velloso¹² e, mais recentemente, por Cândido Rodrigues¹³. O Centro Dom Vital foi alvo da instigante pesquisa de Guilherme Arduini¹⁴. Estudos sobre os intelectuais católicos têm sido pródigos nos últimos anos, desde a tese do professor José Luís Beired¹⁵, até a coletânea organizada por Cristiane Jalles de Paula e Cândido Rodrigues¹⁶. Ainda no campo de estudos dos intelectuais católicos cabe destacar os trabalhos que versam sobre as revistas e os movimentos literários de inspiração católica, especialmente o grupo de Festa, historiado pela professora Angela de Castro Gomes¹⁷ e Tiago Alexandre Viktor¹⁸.

Destes vários trabalhos arrolados salta aos olhos a prodigiosa produção sobre os intelectuais católicos, alguns deles muito próximos de Leonel Franca, do Centro Dom Vital e da revista *Ordem*. No entanto,

⁹ ROSA, Maristela da. **Escolanovismo católico backheusiano**: apropriações e representações da escola nova tecidas em manuais pedagógicos (1930-1940). Florianópolis. Tese de Doutorado em Educação. Universidade do Estado de Santa Catarina, 2017.

¹⁰ DULLES, John W.F. **Sobral Pinto**: a consciência do Brasil. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

¹¹ SCALERCIO, Márcio. **Heráclito Fontoura Sobral Pinto**: toda liberdade é íngreme. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

¹² VELLOSO, Monica P. A *Ordem*: uma revista de doutrina política e cultura católica. **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro, v. 21, p. 117-159, 1978.

¹³ RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem** - uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945. Belo Horizonte/MG: Autêntica/Fapesp, 2005.

¹⁴ ARDUINI, Guilherme R. **Os soldados de Roma contra Moscou: A atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro** (Rio de Janeiro, 1922-1948). Tese de doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2014.

¹⁵ BEIRED, José Luís B. **Sob o signo da nova ordem**. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

¹⁶ DE PAULA, Cristiane Jalles; RODRIGUES, Cândido M. (Orgs). **Intelectuais e militância católica no Brasil**. Cuiabá: EdUFMT, 2012.

¹⁷ GOMES, Angela de Castro. **Essa gente do Rio...** Modernismo e Nacionalismo. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.

¹⁸ VIKTOR, Tiago A. **Trajatória de constituição e fundamentos do modernismo do grupo de Festa**. Dissertação de mestrado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

sobre o jesuíta reina um relativo silêncio. Romper com tal olvido é um dos objetivos deste texto.

1.1 A FORTUNA CRÍTICA

Desde a morte de Leonel Franca poucos pesquisadores demandaram tempo e dedicação para perscrutar a sua obra. É o caso de seus companheiros de hábito, Pe. Luiz Gonzaga D’Elboux S.J.¹⁹ e Pe. Pedro Américo Maia S.J.²⁰.

A obra de D’Elboux foi escrita em 1952, ainda no contexto da publicação das Obras Completas do Pe. Franca. É uma biografia rica em documentos, distribuídos ao longo de suas 537 páginas. A estratégia de escrita transita entre a exposição linear e cronológica e a descrição temática. A primeira e a segunda parte descrevem a trajetória de Franca desde o nascimento até a morte. A terceira parte busca tratar de aspectos particulares da atividade do biografado, como “o escritor”, “o diretor de almas”, “o religioso”. O livro ainda traz vários apêndices, onde são descritas as várias produções escritas de Franca, como as poesias da juventude, alocações e a relação completa da obra. O livro de Pedro Américo Maia tem um caráter de opúsculo e não traz nada de novo em relação ao livro de D’Elboux. Em alguns trechos parece ser uma compilação resumida do livro de D’Elboux. O diferencial do livro fica por conta do prefácio, em forma de depoimento, de Alceu Amoroso Lima.

Após tais publicações, somente em 1990 surgiu uma obra, comentando os escritos de Leonel Franca, trata-se do livro *A ruptura do pensamento filosófico moderno na ótica de Leonel Franca*²¹, escrito pelo também religioso Pe. João Inácio Kolling, defendido originalmente como dissertação de mestrado em Filosofia na Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul. Dividido em três partes, o livro aborda a análise do pensamento moderno feita por Franca, o que seriam as raízes do pensamento de Leonel Franca, e finalmente, alguns itens do pensamento do inaciano, como ruptura, crise, protestantismo, retorno ao antigo, etc.

O livro de Kolling busca explicar o pensamento de Leonel Franca a partir de suas influências, do neotomismo e dos documentos papais.

¹⁹ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Agir, 1952.

²⁰ MAIA, Pedro Américo. **Padre Leonel Franca.** São Paulo: Loyola, 1981.

²¹ KOLLING, João Inácio. *A ruptura do pensamento filosófico moderno na ótica de Leonel Franca.* Passo Fundo: s. ed., 1990.

Ora, este é o mesmo pressuposto de que utilizam os chamados historiadores das ideias, das ideias religiosas, do pensamento católico, como Antonio Carlos Villaça²², João Camilo Torres²³, Odilão Moura²⁴ e Cruz Costa²⁵. Estas obras, de modo geral, recaem naquilo que Quentin Skinner denominou de “textualismo da história da filosofia”, ou seja, encerram o texto no círculo hermenêutico, inserindo-o numa suposta tradição e num jogo de influências.

Ainda no final da década de 1990 dois outros trabalhos discutiram aspectos particulares da obra de Leonel Franca. É o caso do pequeno livro *Leonel Franca versus protestantes*, de Éber Lima²⁶, que trata das polêmicas religiosas entre Franca e quatro pastores protestantes ao longo das décadas de 1920 e 1930. Embora reduzido, com apenas 35 páginas, este é o primeiro trabalho de um historiador sobre Leonel Franca. A outra obra é do teólogo José Neivaldo de Souza²⁷, *A razão moderna e o cristianismo – A psicologia da fé e a dinâmica da conversão na perspectiva do padre Leonel Franca*. Trata-se de uma densa tese de doutorado, defendida na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, e que denota o grande labor intelectual do autor para abordar a perspectiva francana do pensamento filosófico moderno e principalmente a questão da conversão em Leonel Franca.

Há que se ressaltar ainda os trabalhos historiográficos mais atuais que abordaram parcialmente ou de forma breve a obra de Leonel Franca. Um deles é o capítulo “Combatendo em nome da família católica” do livro *Lições de casa – discursos pedagógicos destinados à família no Brasil*, da historiadora Ana Maria Magaldi. Trata-se de um trabalho instigante, que aborda principalmente o discurso pedagógico de Leonel

²² VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. [1ª edição 1975].

²³ TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**. São Paulo, Grijalbo, 1968.

²⁴ MOURA, Odilão. **As ideias católicas no Brasil: direção do pensamento católico no Brasil do século XX**. São Paulo: Convívio, 1978.

²⁵ COSTA, João Cruz. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.

²⁶ LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Leonel Franca versus protestantes: itinerário de uma polêmica**. Londrina: Editora da UEL, 1995.

²⁷ SOUZA, José Neivaldo de. **A razão moderna e o cristianismo – A psicologia da fé e a dinâmica da conversão na perspectiva do padre Leonel Franca**. Tese de doutorado em Teologia. Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, 1996.

Franca²⁸. Outro capítulo de livro que trata de Leonel Franca foi escrito por Guilherme Arduini²⁹, *Padre Leonel Franca, SJ: o “centro de gravidade” da sociabilidade católica carioca*. O texto procura dar uma visão panorâmica da obra de Leonel Franca e da sociabilidade intelectual católica no Rio de Janeiro.

Desta listagem de trabalhos, o que se pode depreender é que a obra de Leonel Franca, pela sua diversidade, tem chamado a atenção de diversos estudiosos, a começar pelos religiosos, jesuítas ou não, preocupados com a memória da Companhia de Jesus, em seguida por filósofos e teólogos que defenderam dissertações e teses em universidades católicas, e por tradicionais historiadores das ideias. Portanto, é recente o interesse dos historiadores na vida e obra de Leonel Franca. Desta forma, a proposta aqui esboçada é relevante na medida em que coloca a obra de Leonel Franca sob a perspectiva da disciplina histórica.

1.2 SOBRE AS PREMISSAS TEORICO-METODOLÓGICAS

1.2.1 A história intelectual

Realizar a análise de uma obra e de um autor coloca diversos problemas de ordem teórica e metodológica. Portanto, é necessária uma explicitação das perspectivas empregadas neste trabalho. Felizmente, como já há alguns anos bem ressaltou Bronislaw Baczko, vive-se num contexto acadêmico e intelectual em que o tempo das ortodoxias parece ultrapassado, “vivemos, muito felizmente, na época das heresias ecléticas”.³⁰ Portanto, antes de pensar a teoria e a metodologia em termos canônicos, pretende-se encará-la aqui enquanto uma caixa de ferramentas, onde algumas são escolhidas e outras preteridas, segundo a sua funcionalidade nas várias etapas do trabalho intelectual.

O primeiro ponto de referência desta narrativa é a história intelectual francesa. Embora se fale em uma história dos intelectuais na

²⁸ MAGALDI, Ana Maria B. M. **Lições de casa**: discursos pedagógicos destinados à família no Brasil. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.

²⁹ ARDUINI, Guilherme R. Padre Leonel Franca, SJ: o “centro de gravidade” da sociabilidade católica carioca (1918-1945). In: RODRIGUES, Cândido Moreira; ZANOTTO, Gizele. (Org.). **Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina**. Cuiabá: Ed UFMT, 2013.

³⁰ BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. **Enciclopédia Einaudi**. Portugal: Imprensa Nacional; Casa da Moeda. 1985, p. 308.

França a partir dos anos 1980, com a formação do Grupo para Investigação da História dos Intelectuais, coordenado Jean-François Sirinelli, é importante recuperar alguns elementos da história intelectual, propriamente dita, no início da formação dos *Annales*. Nesse contexto, o autor mais importante é Lucien Febvre, não apenas por enunciar um modo peculiar de fazer história intelectual, mas também por trabalhar com uma das questões cruciais das ciências sociais no século XX, a relação entre indivíduo e sociedade. E, para esta pesquisa especialmente, evidenciar a relação entre produção intelectual e religião.

É importante iniciar por este último aspecto para posteriormente avaliar sua proposta de história intelectual. A obra de Febvre foge aos esquematismos redutores³¹. Em 1928, quando publicou *Martinho Lutero – um destino*, ele assinalava que é o “problema das relações entre o indivíduo e a coletividade, entre a iniciativa pessoal e a necessidade social, que é, talvez, o problema essencial da história”.³² O estudo de Febvre é sobre Lutero e seu contexto histórico, não há determinismos de um sobre o outro, mas um caráter relacional³³. Ao longo de todo o texto,

³¹ Este é o caso do livro “O desafio biográfico: escrever uma vida” de François Dosse, que divide a produção historiográfica de biografias em três modelos: heróico, modal e hermenêutico. A produção de Febvre estaria no modelo modal, onde o indivíduo é reflexo de seu grupo. Ao se referir a Lucien Febvre, especialmente seu Rabelais, Dosse afirma que “o indivíduo é aquilo que lhe permitem ser sua época e seu meio social. Portanto, a biografia só é pertinente a título de ilustração das categorias que determinam seu curso”. Ver. DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009. p. 216. Numa visão diametralmente oposta, José Carlos Reis assinala que Febvre “não se sociologizará”, ele ainda esta entre a hermenêutica (Dilthey) e o sociologismo, entre Henri Berr e Durkheim (Marc Bloch). Para Febvre “O grande evento é sempre ‘psicológico, intelectual, espiritual’”. Febvre seria o último dos historiadores tradicionais, ainda ligado à tradição hermenêutica e historicista, para ele “a vida do todo impõe-se sobre a vida das partes. Febvre abre a perspectiva da Nouvelle Histoire do interior de uma compreensão diltheyniana do conhecimento histórico [...]. Ele quer apreender a coerência total de uma época, que se revelaria melhor através de seus espíritos individuais mais eminentes. [...] Febvre ainda é um subjetivista e antidurkheimiano”. Ver. REIS, José Carlos. **Nouvelle histoire e tempo histórico**. A contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. São Paulo: Ática, 1994, p. 37, 41.

³² FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 11.

³³ Pierre Bourdieu também assinala que a construção de um objeto de pesquisa deve levar em conta este postulado inicial: “é preciso pensar relacionalmente”. Para este autor, é mais fácil pensar em termos de realidades que podem “ser

Lutero está sempre em relação ao mundo da Igreja, dos camponeses, de Erasmo, Zwinglio, Melancton, Calvino. Febvre diria anos mais tarde, a propósito de Rabelais, que não há como “apreender um homem, um escritor do século XVI, isolado de seus contemporâneos”³⁴.

Febvre estudou com parcimônia outros personagens do século XVI. Por acreditar que são os eventos intelectuais que realmente importam, ele privilegiara os produtores espirituais daquele tempo. Na introdução de *A incredulidade no século XVI – A religião de Rabelais*, Febvre afirma não se tratar de uma monografia sobre Rabelais, “mas de um ensaio sobre o sentido e o espírito de nosso século XVI”³⁵, enfatizando assim a premissa de que “o indivíduo é uma janela para a sociedade”³⁶.

Essa mesma perspectiva foi empregada por Febvre ao abordar a trajetória do reformador João Calvino. Numa conferência sobre Calvino feita no Brasil, em 1950, Febvre fez o seguinte questionamento: “Somos nós, os homens, em todos os nossos passos, em todo nosso comportamento, produto de uma longa série de gerações, ou somos, como dizia Saint-Simon ‘cogumelos nascidos da noite para o dia num leito de esterco?’”³⁷. A ideia de um homem produto da sua linhagem, seu meio e seu tempo é empregada ao longo de todo o texto de Febvre sobre Calvino. Em certo sentido, Febvre sempre foi fiel ao princípio que já havia enunciado no livro *Combates pela História*, o de que “o indivíduo é sempre o que sua época e o seu meio social permitem”³⁸.

Mas é preciso interrogar-se sobre o método de Lucien Febvre, sobre quais perguntas ele elabora ao fazer história intelectual. A

vistas”, indivíduos, grupos, mas é essencial perceber que “o objeto em questão está isolado de um conjunto de relações de que retira o essencial de suas propriedades”, ou seja, o individual do coletivo, a obra do campo intelectual, etc., com efeito, parafraseando Hegel “o real é relacional”. Ver. BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: **O poder simbólico**. Lisboa, Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1989, p. 27, 28.

³⁴ FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**. A religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 33

³⁵ Idem, 2009, p. 29.

³⁶ FRANCO Jr., Hilário Franco. Apresentação. In: FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**. Op. Cit.

³⁷ FEBVRE, Lucien. Calvino (I). **Revista de História**. Nº 12. Vol. V. Ano III. Outubro – dezembro. 1952, p. 253.

³⁸ FEBVRE, Lucien. Contra o torneio vão das ideias – um estudo sobre o espírito político da Reforma. In: **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 221.

propósito de Rabelais, Febvre afirma que a primeira tarefa é descobrir “em seu foro íntimo, quem foi realmente esse homem?”. Em outros termos, como compor sua imagem se sua figura é disputada entre os que o arrastam para a Reforma e os que o levam para a incredulidade?³⁹ Não é fortuito que uma complexidade análoga a que Febvre encontrou para descrever Rabelais é enfrentada para compor a figura de Leonel Franca. De um lado, leitores de sua obra como o Pe. João Inácio Kolling, viram-no com traços de integrista; de outro, estudiosos como Pe. Henrique de Lima Vaz, viram-no como um dos principais precursores da renovação do tomismo no Brasil, na linha do humanismo integral de Jacques Maritain e do personalismo de Emmanuel Mounier.

Conciliar, nuançar os contrastes é a tarefa do historiador. No caso de Rabelais, Lucien Febvre adota uma metodologia que consiste em interrogar os testemunhos de sua própria época, dos amigos e dos inimigos, (esta parece ser uma de suas principais contribuições) e, num segundo momento, perscrutar a obra do autor, interrogar o próprio Rabelais. Para Febvre, trata-se de compor um quadro moral, afetivo e espiritual de uma época, nas suas palavras, “um clima moral”, pois “não há pensamento religioso (nem pensamento simplesmente), por mais puro e desinteressado que seja, que não seja colorido em sua massa pela atmosfera de uma época”⁴⁰. Se a atmosfera de uma época marca de forma indelével a obra de um autor é nesta chave que se pode ler a produção intelectual de Leonel Franca, cotejando-a com a de outros autores. Por exemplo, não é fortuito que em 1929 venha a lume a encíclica *Divini Illius Magistri* – Sobre a educação cristã da juventude –, e em 1931 os livros *Ensino religioso, ensino leigo*, de Leonel Franca, e *Debates pedagógicos*, de Alceu Amoroso Lima. Esta é uma história intelectual que desnaturaliza a genialidade do autor e torna possível a identificação da circulação internacional de ideias e as apropriações criativas das mesmas em lugares distintos daqueles que os viu nascer.

Roger Chartier enfatiza que uma das principais contribuições Lucien Febvre reside na tentativa de perceber a “concordância detectada entre as várias produções intelectuais (ou artísticas) de um período, quer pelo jogo de empréstimos e das influências [...], quer pelo remeter a um ‘espírito do tempo’ [Zeitgeist], conjunto de traços filosóficos,

³⁹ FEBVRE, Lucien. O problema da incredulidade no século XVI. Op. Cit. p. 31

⁴⁰ Idem, p. 32. É interessante notar que, guardadas as devidas diferenças, a composição de climas e micro-climas intelectuais será uma das principais tarefas da história intelectual enunciada por Sirinelli.

psicológicos e estéticos”⁴¹. Esta tentativa de leitura de uma época através do conjunto de suas produções espirituais é alimentada pela crítica cerrada que Febvre empreende à tradicional história das ideias. Para ele, os chamados historiadores das ideias praticam justamente o contrário daquilo que é exigido do ofício de historiador, pois ao historiarem sistemas de ideias sem “assinalar a sua relação com outras manifestações da época que os viu nascer, se encontram a fazer precisamente o contrário do exigido por um método de historiadores”. O que acabam por fazer é encadear “sequências de conceitos saídos de *inteligências desencarnadas* e que vivem, depois, a sua própria vida, fora do tempo e do espaço, entrelaçam estranhas cadeias de anéis simultaneamente irreais e fechados”⁴².

Para Lucien Febvre não há como isolar o pensamento de um autor do resto das manifestações da vida. Não é possível circunscrever num golpe de bisturi o compartimento das “ideias políticas” no cérebro de Lutero ou dos outros reformadores, e depois retirá-lo, “separando-o de tudo quanto o rodeava, [...] cortando as artérias, os nervos que lhe davam vida”. A metáfora de Lucien Febvre é vigorosa e assenta-se naquilo que ele acreditava ser a tarefa hermenêutica de todo historiador: a compreensão. “Compreender, é complicar. É enriquecer em profundidade. É ampliar gradualmente. É unir à vida”⁴³.

Embora a história intelectual de Lucien Febvre, enquanto história das “utensilagens mentais”, tenha caído em desuso, é importante ressaltar alguns princípios que continuam atuais. Dentre eles pode-se destacar o caráter relacional do indivíduo, e aqui especialmente o intelectual, com seu grupo, de sua obra com o clima estético e intelectual de um período, a organicidade existente entre vida e obra, fugindo aqui de quaisquer formas de reducionismos. Estes pressupostos o levam também a rejeitar a busca das origens, tão comum na tradicional história das ideias, bem como a tentativa de erigir gênios intelectuais.

Se Lucien Febvre é uma inspiração para a pesquisa da vida intelectual e na discussão sobre a relação indivíduo/sociedade, o mesmo

⁴¹ CHARTIER, Roger. História intelectual e história das mentalidades: uma dupla reavaliação. In: **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 36.

⁴² FEBVRE Apud CHARTIER, Roger. História intelectual e história das mentalidades: Op. Cit. p. 36 (Grifo meu).

⁴³ FEBVRE, Lucien. Contra o torneio vão das ideias – um estudo sobre o espírito político da Reforma. In: **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 81.

não pode ser dito das produções historiográficas das próximas gerações da *Annales*. É importante ressaltar que a História na França, enquanto disciplina, ganhou legitimidade acadêmica enquanto uma ciência social. O projeto historiográfico da *Annales* levou a cabo a orientação de François Simiand, discípulo de Émile Durkheim, de extirpar os três ídolos da tribo dos historiadores: o político, o cronológico e o biográfico. Os historiadores, ao aspirarem um estatuto de cientificidade para a sua disciplina, em grande medida, abdicaram dos sujeitos históricos no singular e, em diálogo com as nascentes ciências sociais, enfatizaram o princípio da causalidade social e a impessoalidade da história da classe ou da nação. Para distanciar-se da literatura, e de toda sua carga de subjetividade e criatividade, a História associou-se à sociologia. Este também é momento de declínio do modelo heróico de biografia, também visto como um gênero literário destinado a produzir lições morais, também associado ao regime de historicidade que via a história como mestra da vida (*magistra vitae*). Segundo Dosse, nesse contexto historiográfico marcado pela influência durkheimiana, “a variedade humana, individual, deixa de ter pertinência e torna-se mesmo aquilo de que as ciências sociais devem se precaver”⁴⁴.

A geração de historiadores que sucedeu Febvre frente à Revista *Annales*, especialmente liderada por seu aluno mais representativo, Fernand Braudel, foi responsável por prolongar ainda mais o eclipse da biografia em nomes das estruturas e conjunturas, nas quais os indivíduos e os acontecimentos eram representados na metáfora da espuma das ondas no mar da História. A geração de Jacques Le Goff pouco contribuiu para alterar esse estado de coisas. A sua história de quase mil páginas sobre São Luiz é, neste sentido, a confirmação da regra. “A biografia só me atrai quando posso – e foi o que aconteceu com São Luís – reunir em volta da personagem documentos capazes de esclarecer uma sociedade, uma civilização, uma época”⁴⁵, teria dito Le Goff.

François Dosse percebe que entre a década de 1930 até meados da década de 1970 as biografias diminuem vertiginosamente. Sobre este gênero historiográfico também recaia o preconceito do elitismo. Nesta ótica, a biografia era um antigo legado da burguesia que superestimava sua ação e mascarava as desigualdades sociais. Ao longo dos anos de 1970, outras orientações teóricas, muitas delas fora da França, em países como Inglaterra, Itália e Estados Unidos, começaram a ganhar o terreno

⁴⁴ DOSSE, François. **O desafio biográfico**: escrever uma vida. São Paulo: EDUSP, 2009, p. 196-198.

⁴⁵ Idem, p. 277.

historiográfico. Por um lado a predileção pelos “excluídos da história” transformou-se num programa de investigação. Um olhar mais atento aos anônimos da história, pessoas comuns, operários, mulheres, prisioneiros dava o tom das transformações em curso. Este movimento pode ser visto na história social inglesa de inspiração marxista, na nova história cultural praticada nos Estados Unidos e também na micro-história italiana. Nesta historiografia pode ser notado um interesse crescente por trajetórias individuais, embora com orientações diversas pode-se mencionar aqui o caso do Martin Guerre de Natalie Zemon Davies, o Menocchio de Carlo Ginzburg, Chiesa de Giovanni Levi, ou mesmo Pierre Rivière de Michel Foucault.

A atenção às singularidades individuais e aos pequenos grupos, às vezes não passíveis de mensuração quantitativa, passou a ganhar relevância num momento que ficou vulgarmente conhecido como o tempo dos retornos: retorno do sujeito, da narrativa, do fato, do político – entendidos como domínios já suplantados. Não é fortuito que a história dos intelectuais, deste “pequeno mundo estreito”, ao qual se referia Sartre no dia seguinte à morte de Camus, demorou bastante para ganhar reconhecimento. Somente na década de 1980, quando surgiu o Grupo para Investigação da História dos Intelectuais, sob a direção inicial de François Sirinelli, é que este novo campo historiográfico ganhou relevância. Sirinelli argumenta que esta história dos intelectuais é “empreendida pela via indireta da história dos engajamentos individuais, ela se situava – duplo defeito! – no cruzamento da biografia e do político”⁴⁶

Aos poucos, os trabalhos de Sirinelli sobre os manifestos e abaixo-assinados dos intelectuais⁴⁷, sobre figuras como Sartre e Aron⁴⁸, somados ao sucesso editorial de “*O século dos intelectuais*” de Winock, criaram um lugar institucional de reconhecimento da História dos Intelectuais. O programa metodológico da história dos intelectuais de Sirinelli foi exposto num pequeno artigo intitulado “*Le hasard ou la*

⁴⁶ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, UFRJ, 1996. p. 234.

⁴⁷ SIRINELLI, Jean-François. **Intellectuels et passions françaises**. Manifestes et pétitions au XXe siècle, Paris, Fayard, 1990.

⁴⁸ SIRINELLI, Jean-François. **Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron**. Paris: Fayard, 1995.

nécessité? une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels"⁴⁹. Nele, Sirinelli argumenta que é necessário ultrapassar a tradicional história das ideias ou mesmo a história genealógica da vida espiritual, onde a prática comum era realizar uma “fotografia aérea”, lançando luz apenas sobre as rotas mais frequentadas pelos intelectuais, sobre os grandes combates ideológicos e os engajamentos na comunidade nacional. A nova proposta de história dos intelectuais, ainda em desenvolvimento, comparada a um canteiro, portanto, operando com conceitos e noções provisórias, assemelha-se a imagem da “geodésia”, esta disciplina preocupada com a representação, a topografia, a cartografia. Daí ser uma tarefa tripla a desta nova história: a análise dos itinerários, das formas de sociabilidades e das relações geracionais.

Sirinelli assinala que os intelectuais podem ser apreendidos pelo historiador em duas perspectivas distintas. Na primeira acepção os intelectuais podem ser caracterizados como produtores e mediadores culturais, donde se pode incluir desde escritores até professores, cientistas ou jornalistas. Nessa mesma perspectiva da produção trabalha Christophe Charle, mas sob uma orientação bourdieusiana, na tentativa de enquadrar os intelectuais enquanto uma categoria sócio-profissional, os caracteriza como “profissionais da produção dos bens simbólicos”⁵⁰. A segunda acepção de Serinelli repousa na noção de engajamento, responsabilidade e/ou de compromisso, especialmente com a vida da cidade. Ao longo deste texto será possível identificar em Leonel Franca o intelectual produtor, o mediador⁵¹ e o militante.

A essas premissas da história intelectual francesa é preciso acrescentar algumas referências da história intelectual que vêm sendo produzida no Brasil, tanto no campo da História, propriamente dita, como no das Ciências Sociais. No campo da História, o nome de Angela de Castro Gomes é um dos mais importantes. Os seus livros sobre o

⁴⁹ SIRINELLI, Jean-François. Le hasard ou la nécessité? une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels. In: **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. N°9, janvier-mars 1986. pp. 97-108.

⁵⁰ CHARLE, Christophe. Nascimento dos intelectuais contemporâneos (1860-1898). Tradução Maria Helena Camara Bastos. **História da Educação**. ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 14, set. 2003, p. 142.

⁵¹ GOMES, Angela Maria de Castro; HANSEN, Patricia Santos. Apresentação – Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo. In: **Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

grupo modernista do Rio de Janeiro⁵² e sobre os historiadores dos anos 1940⁵³ são exemplos de um trabalho bem sucedido de apropriação das questões da história intelectual francesa para o caso brasileiro. Nesses livros, a autora trabalha com maestria as noções de geração, microclimas e redes de sociabilidade. As revistas literárias, os suplementos culturais de jornais e as sociedades literárias são tomados como elementos privilegiados para a construção da história intelectual.

No campo das Ciências Sociais é preciso destacar o trabalho de Heloisa Pontes. Esta autora, assim como Angela de Castro Gomes, também faz uma análise de um grupo específico de intelectuais, aquele reunido em torno da revista *Clima*. Pontes analisa com propriedade as trajetórias dos integrantes do grupo, o efeito geracional, as estratégias de distinção dessa geração de 1940 em relação à geração modernista dos anos 1920, e os espaços de sociabilidade, com destaque para a relação com a nascente Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, vista um centro de sociabilidade intelectual. É preciso destacar que a referência comparativa de Heloisa Pontes é o Bloomsbury Group, círculo intelectual estudado por Raymond Williams na Inglaterra. Deste autor, Pontes absorve a noção de “estrutura de sentimentos”, fundamental para compreender os laços de amizade, o convívio intenso e afetividade no trabalho intelectual.⁵⁴ A ideia de um círculo intelectual fortemente marcado pela amizade e pela afetividade é bastante interessante para caracterizar as formas como Leonel Franca se relacionava com os membros do Centro Dom Vital ou mesmo da Associação de Professores Católicos, dentre outros grupos.

Ainda no campo das Ciências Sociais é necessário destacar a obra *Ideias em movimento*, de Angela Alonso. Embora o livro de Alonso não dialogue com a história intelectual francesa, tal como faz Heloisa Pontes, ele é um marco nos estudos sobre a chamada geração de 1870. Para a autora, o importante é compreender a emergência desse grupo de pensadores do final do Império enquanto um “movimento intelectual”. Portanto, a estratégia é não separar *tout court* o político do intelectual, mas enfatizar como as duas dimensões se amalgamaram naquele contexto. “Não tomar isso em conta significa decepar parte do objeto: a atividade

⁵² GOMES, Angela de Castro. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

⁵³ GOMES, Angela de Castro. **Essa gente do Rio...** Modernismo e nacionalismo. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999.

⁵⁴ PONTES, Heloísa. **Destinos Mistos**. Os Críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940 – 1968). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

política dos ‘intelectuais’ e a atividade intelectual dos ‘políticos’⁵⁵. Por outro lado, assinala a autora, é preciso levar em consideração que obras e práticas dos intelectuais da geração de 1870 também são fortemente marcadas pelo caráter coletivo. Estes dois elementos também contribuem sobremaneira para a análise da obra de Leonel Franca e dos grupos intelectuais em que estava inserido. Não há dúvidas que muitas obras de Leonel Franca têm um caráter iminentemente político, no sentido amplo do termo (*Ensino religioso, ensino leigo; O divórcio; A crise do mundo moderno*), e que havia um caráter coletivo nas formas de ação intelectual empregadas pelos grupos católicos. Exemplos disso são as obras pedagógicas do grupo católico, ou mesmo as publicações que visavam a recristianização das elites, que se iniciaram com os escritos de Dom Leme, passaram por Jackson de Figueiredo, Leonel Franca, e chegaram em Alceu Amoroso Lima e outros.

1.2.2 Intelectuais e clérigos

O fato de Leonel Franca ser, ao mesmo tempo, intelectual e religioso traz à tona o problema da própria natureza do intelectual contemporâneo, especialmente após o caso Dreyfus. Uma das principais características desse intelectual é o imperativo da racionalidade e da autonomia. Ora, como bem questionou Jacques Julliard para o caso francês⁵⁶, intelectual católico não seria uma contradição de termos? Uma vez que os intelectuais seriam caracterizados pelo inconformismo, pela atividade crítica e racional, em detrimento da adesão a uma fé e a um dogma produzido por uma autoridade magisterial. A resposta é negativa. Para Julliard os intelectuais católicos, sempre plurais, nascem da tomada de consciência da precariedade de uma França cristã, no início do século XX, marcada pela “pela laicidade, pelo cientismo e pelos valores individualistas do protestantismo liberal”⁵⁷. Enquanto grupo eles nascem do sentimento de serem estrangeiros na própria pátria, e são diversos, podendo ser caracterizados como tradicionalistas, modernistas e “*flamboyants*” (artistas e literatos).

No Brasil, a formação de uma elite intelectual católica é produto também de uma tomada de consciência do indiferentismo e da

⁵⁵ ALONSO, Angela. **Ideias em Movimento**: A geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 31.

⁵⁶ JULLIARD, Jacques. Naissance et mort de l'intellectuel catholique. **Mil neuf cent**. N°13, 1995.

⁵⁷ Idem, p. 06.

ignorância religiosa das classes cultas do país. Esta percepção é assinalada na virada para o século XX, com a pregação eloquente do Pe. Julio Maria e depois, já em meados da segunda década, com a Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme (1916)⁵⁸. No entanto é somente ao longo da década de 1920 e 1930, em grande medida capitaneada por Leonel Franca, que ocorrerá a formação de uma elite intelectual católica.

Se a religião, e especialmente o cristianismo, não pode ser dissociada da história do pensamento humano é porque ambas são produções espirituais, no sentido amplo do termo. Assim, é possível estabelecer uma relação ou até mesmo uma interpenetração das noções de intelectual e clérigo. Em francês, a própria palavra “*clerc*” foi historicamente utilizada para designar os intelectuais e os próprios religiosos, tidos como “*clercs par excellence*”. Esta é a perspectiva de Julien Benda em seu clássico “*La traison des clercs*”, de 1927. Segundo Jacques Julliard, eram os grupos de intelectuais católicos que Julien Benda tinha em consideração quando escrevia *La traison des clercs*. Benda foi um dos principais autores a consagrar o termo “clérigo” em oposição ao “leigo” na literatura do período.⁵⁹ O primeiro teria “vocação para valores perenes, abstratos e universais” e o segundo para “valores contingentes – nação, raça, classe, partido”⁶⁰. Idealistas, na visão de Benda, os intelectuais tinham a função de pôr freio ao realismo das multidões. É ilustrativo observar sua definição.

⁵⁸ MARCHI, Euclides. Igreja e Povo: católicos? Os olhares do Padre Júlio Maria e de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra sobre a catolicidade do brasileiro na passagem do século XIX para o XX. **História. Questões e Debates**, v. 55, p. 83-110, 2011.

⁵⁹ Outro autor que enfatiza essa diferença é Antonio Gramsci. Em “*Os intelectuais e a organização da cultura*”, ele assinala que as línguas latinas consagraram a palavra “clérigo” como sinônimo de especialista em oposição ao laico, desprovido de tal recurso. Embora considere todos os homens como intelectuais, Gramsci assinala que nem todos exercem a função de intelectuais. Em sua proposta de compreensão dos intelectuais ele enquadra os religiosos como “intelectuais tradicionais”, em distinção aos “intelectuais orgânicos” vinculados às classes sociais. Ver: GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982, p. 5

⁶⁰ BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquíria Leão. A moralidade do compromisso. In: _____. **Intelectuais e política**. A moralidade do compromisso. São Paulo: Olho d’Água, 1999, p. 25

estou falando desta classe de homens a que chamarei de *intelectuais*, designando assim todos aqueles cuja atividade, na sua essência, não perseguem fins práticos, mas que, procurando satisfação no exercício da arte ou da ciência, ou da especulação metafísica, enfim, na aquisição de um bem não temporal, dizem, de certo modo: “meu reino não é deste mundo”. E, de fato, [...] percebo, através da História, uma sequencia ininterrupta de filósofos, religiosos, literatos, artistas e cientistas [...] cujo movimento é uma oposição formal ao realismo das multidões.⁶¹

No final do século XIX teria ocorrido uma mudança substancial: os intelectuais teriam passado a tomar parte nas paixões políticas. Os intelectuais agora estimulavam o realismo das multidões, o ódio entre as raças, as facções políticas e o nacionalismo. “O intelectual moderno não deixa mais o leigo ir à praça pública desacompanhado”, no entanto, ao guiá-lo, “traí sua função”, assevera o autor. Uma das marcas da adesão às paixões políticas pelos intelectuais era o nacionalismo. “Essa adesão à paixão nacional é singularmente notável junto àqueles que chamarei ‘intelectuais por excelência’. Falo dos homens da Igreja”.⁶²

Ao ler o texto de Benda e olhar a particularidade do caso de Leonel Franca não há como resistir a fazer algumas observações preliminares. Primeiro, Leonel Franca adentra o mundo político na condição de religioso, de alguém que acredita defender valores universais e atemporais supostamente ameaçados, como o ensino da religião nas escolas públicas, a indissolubilidade do casamento na legislação, dentre outros. Segundo, a sua atuação no mundo político, na esfera do Estado, será variada com o passar dos anos, o que denota que não era apenas uma peça no tabuleiro de forças entre Estado e Igreja, mas um elemento de reconhecida competência intelectual no período de quase duas décadas em que esteve à frente das repartições públicas representando o clero. No entanto, esta entrada no campo político e social evidencia, sobretudo, o papel de guardião da tradição do catolicismo brasileiro – tradição nem sempre deve ser entendida como monolítica e petrificada.

⁶¹ BENDA, Julien. A traição dos intelectuais. In: BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquiria D. Leão. **Intelectuais e política**. A moralidade de compromisso. São Paulo: Olho d’Água, 1999, p. 66.

⁶² Idem, p. 68, 71, 73.

A função de guardião da tradição é cara aos estudos de Max Weber sobre a fração religiosa como grupo intelectual nas sociedades “pré-modernas”. Fernando Pinheiro Filho⁶³ assinala que Weber via no caso específico do bramanismo, os profetas e sacerdotes como produtores e administradores de bens simbólicos. Sendo o extrato mais alto da sociedade indiana, os brâmanes eram os responsáveis pela constituição de um ponto de vista legítimo e aceito por todos. A autoridade que gozavam tais intelectuais derivava diretamente do monopólio do acesso ao saber sagrado e de seu distanciamento das práticas mundanas, do “poder do dinheiro”. Estes intelectuais eram marcados pela *vita contemplativa*, em detrimento da *vita activa*.⁶⁴ Assim, é na condição de guardiões do sentido da vida e de portadores de um saber desinteressado que eles orientavam a vida política.

É interessante notar que Pierre Bourdieu viu neste texto de Max Weber sobre a sociologia religiosa os elementos de estruturação do próprio campo intelectual.⁶⁵ Para Bourdieu há homologias estruturais e funcionais entre o campo religioso e o campo intelectual. Uma determinada escola, por exemplo, assemelha-se a uma igreja, pois sempre haverá agentes procurando a manutenção ou conservação da ordem e outros tentando subverter; de um lado, oblatos consagrados e guardiões da ortodoxia do sacerdócio, de outro, outros pretendentes procurando impor heterodoxias e um novo *canôn*, uma nova *doxa* para o campo. E é aqui que se situa o segundo fundamento para esta pesquisa: a obra de Pierre Bourdieu.

⁶³ Ver: PINHEIRO FILHO, Fernando A. Intelectuais: perfil de grupo e esboço de definição. In: BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Agenda Brasileira** – temas de uma sociedade em mudança. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 302-313.

⁶⁴ Esta representação dos intelectuais como seres distanciados da vida prática, tanto em Benda como neste texto de Weber, é também encontrado nas formulações de Karl Mannheim, que vê os intelectuais como categoria social flutuante e mediadora de conflitos. Ver. MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

⁶⁵ BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das letras, 1996, p. 157, 169, 208.

1.2.3 Os aportes teóricos de Pierre Bourdieu: a trajetória, o *habitus* e o campo

Se um dos três objetivos traçados por Sirinelli para a história dos intelectuais é o estudos dos itinerários ou trajetórias é salutar acrescentar aqui a peculiar visão do mundo social de Pierre Bourdieu.

Para Bourdieu o que está implícito nos estudos biográficos é uma filosofia da história, em que se aceita tacitamente a existência de um *télos*, pois compartilha-se o pressuposto de que a “vida constitui um todo, um conjunto coerente e orientado”, onde estão implícitos lugares comuns como o “já”, o “desde”, o “sempre” [desde pequeno, desde então, sempre gostei de música, já na infância]⁶⁶. Portanto, a vida se organizaria no transcurso de uma ordem cronológica, segundo sequências ordenadas e relações inteligíveis. Neste sentido, não é incomum falar-se em história de vida como uma carreira, uma estrada, um trajeto, uma corrida, um percurso, uma viagem.

Segundo Bourdieu, a análise crítica dos processos sociais para a produção deste artefato que é a biografia leva o pesquisador a considerar a arbitrariedade da história de vida como um fim em si mesmo e adotar a noção de trajetória como a mais plausível. A noção de trajetória é vista como uma

série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurda quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações.⁶⁷

⁶⁶ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de M; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, p. 184.

⁶⁷ Ibid, p. 190.

Bourdieu empreende uma crítica mordaz às insuficiências da escrita biográfica, tal como era praticada, e contribui de forma inovadora ao propor inscrever os acontecimentos biográficos nas determinações e deslocamentos do espaço social, “mais precisamente nos diferentes estados sucessivos da estrutura da distribuição das diferentes espécies de capital que estão em jogo no campo considerado”⁶⁸. Assim, para Bourdieu, uma trajetória deve ser compreendida no interior de um campo social e à medida que ela se desenvolve no conjunto de relações que une um agente a outros de um mesmo campo e seus diversos capitais (simbólico, cultural, econômico, político).

Essa construção prévia também é a condição de qualquer avaliação rigorosa do que podemos chamar de superfície social, como descrição rigorosa da personalidade designada pelo nome próprio, isto é, conjunto das posições simultaneamente ocupadas num dado momento por uma individualidade biológica socialmente instituída e que age como suporte de um conjunto de atributos e atribuições que lhe permitem prever como agente eficiente em diferentes campos.⁶⁹

A metáfora do trem, que não pode ser compreendido sem a malha de trilhos e as diversas estações, torna-se mais elucidativa quando o autor torna imperativa a necessidade de descrever a superfície social em que está inscrita a trajetória individual. Giovanni Levi concorda com essa perspectiva adotada por Bourdieu: “Pierre Bourdieu falou acertadamente de ‘ilusão biográfica’, considerando que era indispensável reconstruir o contexto, a ‘superfície social’ em que age o indivíduo, numa pluralidade de campos, a cada instante”.⁷⁰

Se Levi concorda em vários aspectos com Bourdieu, também com ele diverge em vários outros e essas divergências podem auxiliar também este trabalho. Uma das discordâncias diz respeito a algumas radicalizações do modelo prosopográfico. Neste modelo, a biografia só teria interesse à medida que ilustrasse o caráter geral de uma sociedade ou grupo, aquilo que é comum e mensurável. Para Levi, este modelo,

⁶⁸ Idem.

⁶⁹ Idem.

⁷⁰ LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de M; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006, p. 169.

muito presente nos escritos de Bourdieu, “comporta certos elementos funcionalistas” que visualizam os desvios como não significativos para a análise. Pierre Bourdieu assinala que um agente em um determinado campo sempre transita entre o determinismo e a escolha consciente. Ao que Levi critica que em Bourdieu a “escolha consciente é antes constatada do que definida, e a ênfase parece recair mais nos aspectos deterministas e inconscientes, nas ‘estratégias’ que não são fruto ‘de uma verdadeira intenção estratégica’”.⁷¹ Segundo Levi, neste caso, da prosopografia defendida por Bourdieu, não seria realizada a uma biografia de um indivíduo singular, mas aquilo que este indivíduo carrega em si mesmo das características do grupo ao qual pertence.

Esta crítica de Levi a Bourdieu é pertinente para entender o próprio lugar de Bourdieu no pensamento francês. Herdeiro e crítico do estruturalismo, Bourdieu anseia ir além desse campo teórico ao, de certa forma, flexibilizá-lo, tal como faz com a noção de estratégia. No trecho abaixo é possível perceber uma definição de estratégia que Levi parece ignorar em Bourdieu.

Eu queria reintroduzir de algum modo os agentes [...]. Falo em agentes e não em sujeitos. A ação não é a simples execução de uma regra, a obediência a uma regra. Os agentes sociais, [...] não são apenas autômatos regulados como relógios, segundo leis mecânicas que lhes escapam. [...] Onde todo mundo falava de “regras”, de “modelo”, de “estrutura”, quase indiferentemente, colocando-se num ponto de vista objetivista, o de Deus Pai olhando os atores sociais como marionetes cujos fios seriam as estruturas, hoje todo mundo fala de estratégias [...] (o que implica situar-se no ponto de vista dos agentes, sem por isso transformá-los em calculadores racionais).⁷²

As discussões em torno da noção de agente de Bourdieu convergem para uma noção fundamental de seu repertório teórico, a noção de *habitus*. Este conceito enfatiza que os agentes possuem um conjunto de disposições constituídas ao longo do processo de socialização, principalmente através das relações familiares e da

⁷¹ Idem, p. 174.

⁷² BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 20, 21

educação escolar. Para o autor, o *habitus* é “um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações”.⁷³ A noção de *habitus* tem uma história no próprio conjunto da obra de Bourdieu que não convém aqui retomar, mas tão somente apresentar algumas características. Ela é concebida, como no caso da noção de agente, como uma alternativa de superação da dicotomia indivíduo/sociedade, estrutura e prática. O *habitus* é a expressão das estruturas sociais ou da história incorporada e, ao mesmo tempo, a subjetividade socializada. É uma forma de apreciar, de pensar, de sentir e perceber o mundo, e está na raiz das diversas formas de ação. Produto da socialização familiar e escolar, o *habitus* conforma desde os gestos corporais (hêxis) até os princípios morais cotidianos (ethos) e os fundamentos intelectuais de construção da realidade (eidos).⁷⁴

Não há como não lembrar as palavras de Lucien Febvre quando expunha sobre a trajetória de João Calvino: “o indivíduo não é como o cogumelo que se forma da noite para o dia”, mas é produto de uma história familiar, religiosa, comunitária. Por isso é preciso enfatizar como o agente reelabora consciente ou inconscientemente essas disposições, a história, o religioso e o social incorporados. Isto ficará mais claro ao longo da análise sobre a trajetória de Leonel Franca, na sua incorporação a uma ordem centenária, a Companhia de Jesus, na sua relação com o legado tridentino e o seu manejo da memória de vultos históricos do catolicismo, como Anchieta, Inácio de Loyola, o Cardeal Belarmino (o príncipe dos controversistas), etc.

Retomando a contribuição de Pierre Bourdieu pode-se avançar da noção de *habitus* para outra intimamente ligada a ela, a noção de

⁷³ BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983, p. 65. Considera-se esta definição de *habitus* a mais didática, embora a mais citada seja a seguinte: “Sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como principio gerador e estruturador das práticas e das representações que podem ser objetivamente ‘reguladas’ e ‘regulares’ sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente”. Idem, p. 61.

⁷⁴ BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Tradução de Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2001, p. 121, 172.

campo.⁷⁵ Inicialmente é preciso reconhecer que Bourdieu tem uma visão multidimensional do que chama de mundo social. Para o autor, o espaço social é dividido em campos e subcampos estruturados de acordo com seus respectivos capitais. Os campos são espaços de posições (ou postos) com características particulares, mas nem por isso totalmente distintas, podendo entre eles ser encontradas homologias. Um campo é um espaço de poder, de disputa, de concorrência, de forças entre pretendentes e dominantes. Portanto, “compreender é sempre compreender o campo com o qual e contra o qual cada um se fez”⁷⁶. Os agentes que nele jogam têm consciência das regras (*illusio*), da economia e da distribuição desigual do capital específico daquele campo, objeto da disputa. Falar de capital específico também é lembrar as possibilidades e impossibilidades de sua conversão em outros campos. A título de ilustração, basta lembrar que, em 1931, Leonel Franca vinha de uma década de disputas literárias com pastores protestantes. O capital acumulado no campo religioso produziu a confiança da conversão deste capital em investimentos em novos campos, como o do debate jurídico-político. Franca lançava assim, em 1931, um livro sobre o divórcio, na tentativa de pautar a discussão. A resposta do campo político não demorou, em 1933 o deputado paulista Menotti Del Picchia questionava a legitimidade de Franca no ensaio “*Pelo divórcio*”, às vésperas da Assembleia Constituinte, que teria neste tema uma de suas maiores polêmicas.

O conceito de campo elaborado por Pierre Bourdieu faz parte de uma longa tradição nas ciências sociais, que busca aprimorar a análise da segmentação e diferenciação social. Ele pode ser colocado na esteira das reflexões de Marx, Durkheim e Weber sobre a divisão social do trabalho.⁷⁷ Esta característica indica que ele não pode ser utilizado indiscriminadamente e por isso importa empregá-lo apenas como um recurso/instrumento heurístico ou, como diz Angela de Castro Gomes, realizar “uma utilização muito livre do conceito”⁷⁸, visto que no recorte

⁷⁵ BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. In: **Questões de sociologia**. Lisboa: Fim de século, 2003, p. 119-126. BOURDIEU, Pierre. A gênese dos conceitos de *habitus* e de campo. In: **O poder simbólico**. Lisboa; Rio de Janeiro: Difel; Bertrand Brasil, 1989, p. 59-73.

⁷⁶ BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 40.

⁷⁷ LAHIRE, Bernard. Reprodução ou prolongamentos críticos. **Educação & Sociedade**. Ano XXIII, nº 78, Abril/2002, p. 48.

⁷⁸ GOMES, Angela de Castro. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013, p. 42.

temporal que abrange esta investigação (1918-1948) há muitos entraves para se falar de campos especializados e relativamente autônomos, especialmente de um campo intelectual na sociedade brasileira.⁷⁹ Odaci Coradini, por exemplo, enfatiza as dificuldades em aplicar esquemas analíticos pensados para países centrais em países periféricos, marcados, sobretudo, pela escassa especialização e autonomia. “Em condições periféricas, não haveria processo histórico nessa situação de relativa autonomização dos diferentes ‘campos’, as relações entre a constituição dos agentes, ou suas respectivas estruturas de capital e disposições, e as tomadas de posição implicariam, em graus mais elevados, outras lógicas sociais”.⁸⁰ A necessidade de uma lógica própria, de um conjunto de princípios de concorrência, formas de hierarquização, próprios da estruturação de um determinado campo, estariam ausentes ou pouco perceptíveis em “sociedades como a brasileira, fortemente marcada pela interpenetração de diversas esferas sociais”.⁸¹

Em países como o Brasil, que na década de 1930 passou por um processo de fortalecimento e centralização do Estado, as fronteiras entre os campos sociais parecem não estar totalmente delimitadas. Este também parece ser o caso argentino até pelo menos a década de 1960. Mesmo assim, Silvia Sigal, autora que estudou os intelectuais argentinos, prefere trabalhar com o conceito de campo, apesar das limitações decorrentes da baixa autonomia da produção cultural. Nesta situação “periférica” a autora assinala que haveria duas características específicas: “Não falaremos, por isso, de campos ‘incompletos’, mas de sua fragilidade; da vulnerabilidade de suas instituições e do caráter tão frequentemente misto de intelectuais implicados ao mesmo tempo nos valores de sua disciplina e nos de um campo ideológico-político mais

⁷⁹ Este é o caso dos trabalhos de Sérgio Miceli. Ver: MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. Por outro lado, há autores, como José Luiz Beired que não vêem problemas e empregar este conceito no mesmo período. Ver: BEIRED, José Luis Bendicho. **Sob o signo da nova ordem: os intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914 – 1945)**. São Paulo: Loyola, 1999.

⁸⁰ CORADINI, Odaci L. As missões da cultura e da política: confrontos e reconversão das elites culturais e políticas no Rio grande do Sul (1920-1960). **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. Nº 32, 2003, p. 126.

⁸¹ SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica do Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003, p. 36

amplo”.⁸² No caso argentino, a precariedade das instâncias de consagração e, ao mesmo tempo a participação dos intelectuais no espectro político produziu uma valorização ainda maior destes personagens. Neste sentido, “a experiência argentina sugere que uma menor autonomia do campo cultural com relação ao político pode significar o fortalecimento do papel do intelectual”.⁸³ Posto isto, olhando para o Brasil da década de 1930, torna-se melhor compreensível a atividade de Leonel Franca ao longo das décadas aqui estudadas. Num período em que o capital escolar era um artigo raro, Leonel Franca teve acesso a uma educação de elite e por seu considerável notório saber passou a exercer suas atividades intelectuais nas mais diversas esferas sociais e estatais (Ministério da Educação, IBGE, etc.).

Mas é preciso ainda voltar para a noção de campo de Bourdieu e aos seus críticos. No campo da história intelectual, François Dosse fez uma crítica pertinente. Para este autor, a sociologia dos intelectuais e a noção de campo de Bourdieu pecam pelo “utilitarismo generalizado” e pela redução da vida intelectual “a uma tentativa de cada um em maximizar seu próprio interesse”.⁸⁴ Nesta mesma perspectiva Bernard Lahire afirma que “é possível viver num universo sem ser totalmente possuído por ele, pelo *illusio* específico desse universo, isto é, sem entrar em concorrência, sem desenvolver estratégias de conquista do capital específico desse universo [...], sem participar diretamente do jogo que nele se joga”.⁸⁵

Bernard Lahire vai além e ao prolongar a proposta teórica de Pierre Bourdieu propõe uma “sociologia à escala individual” e do “ator plural”.⁸⁶ No que diz respeito à discussão sobre a noção de campo,

⁸² SIGAL, Silvia. Intelectuais, cultura e política na Argentina. **Revista Pós-Ciências Sociais**. V.9, n.17, jan/jun. 2012, p. 60.

⁸³ Idem, p. 64.

⁸⁴ DOSSE, François. Balizas para uma história intelectual: dos Annales a Ricouer e Certeau. **História & Perspectivas**, Uberlândia, (27 e 28), Jul/Dez. 2002/Jan./Jun. 2003, p. 41. Objeção semelhante o autor realiza também em DOSSE, François. **La marcha de las ideas**. História de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: PUV, 2007, p. 56.

⁸⁵ LAHIRE, Bernard. Reprodução ou prolongamentos críticos. Op. Cit. P. 49, 50.

⁸⁶ LAHIRE, Bernard. **O homem plural**. Os determinantes da ação. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002. Uma das primeiras críticas de Lahire à Bourdieu é sobre os aspectos unificadores e sistemáticos do *habitus*. “a realidade social encarnada em cada ator singular é sempre menos lisa e menos simples que aquele. [...] O que fazer com os atores que não combinam a

Lahire afirma que muitos universos sociais não se organizam sob a forma de campos, tais como a família, o clube esportivo, etc. Para o autor, é preciso considerar que há campos, subcampos e campos que abrangem territórios de outros campos (o campo médico e o jurídico, por exemplo, têm elementos do campo universitário). O mesmo pode ser dito de certas práticas e objetos que pertencem a vários campos ao mesmo tempo, o romance, por exemplo, que estaria tanto no campo literário e como no editorial. Situação análoga ocorre com os agentes, que podem pertencer a mais de um campo simultaneamente. No entanto, “constatar-se-á, porém, sobretudo, que grande número de atores estão fora de campo, imersos num grande “espaço social” que já não tem como eixo de estruturação senão o volume e a estrutura do capital possuído (capital cultural e capital econômico)”.⁸⁷

Colocadas essas questões estruturais (agente, *habitus*, trajetória, campo), pode-se entrar de forma pormenorizada na discussão metodológica da história intelectual.

1.2.4 Da história dos intelectuais à história intelectual

Passadas já algumas décadas da inauguração bem sucedida deste novo campo historiográfico – a história dos intelectuais – iniciaram-se os primeiros balanços críticos da nova área. Destacam-se aqui os artigos de François Chaubet⁸⁸ e Vincent Duclert.⁸⁹ No entanto, é preciso começar com a referência ao livro “*La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*” de François Dosse.⁹⁰

A própria estrutura do livro de Dosse, dividido em duas partes – história dos intelectuais e história intelectual –, já assinala a ênfase que o autor quer promover. Grosso modo, de um lado a história dos intelectuais produzida pelo grupo reunido em torno de Jean-François

totalidade das propriedades que caracterizam o grupo em seu conjunto? O que fazer com os operários não qualificados que lêem muito mais que o esperado e que bagunçam a problemática teórica imaginada sobre os gostos e desgostos de classe? [...] os atores não são todos feitos no mesmo molde”. Idem, p. 18.

⁸⁷ Idem, p. 41.

⁸⁸ CHAUBET, François. *Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle. Bilan provisoire et perspectives. Vingtième Siècle. Revue d'histoire*. Nº101, 2009/1, p. 179-190.

⁸⁹ DUCLERT, Vincent. *Les intellectuels, un problème pour l'histoire culturelle. Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques*. Nº, 31, 2003, p. 1-12.

⁹⁰ Utiliza-se aqui a tradução espanhola. DOSSE, François. *La marcha de las ideas*. História de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: PUV, 2007.

Sirinelli e a sociologia dos intelectuais produzida pelo grupo animado por Pierre Bourdieu. Por outro lado, a história intelectual propriamente dita, enquanto algo mais próximo de uma história das ideias, praticada com muitas variações na França, desde uma história conceitual do político (Rossanvalon) até a hermenêutica (Ricouer), na Alemanha com a semântica histórica (Kosseleck), na Inglaterra com o contextualismo linguístico (Skinner/Pocock) e nos Estados Unidos com a *Intellectual History* (La Capra). Esta história também é marcada, em graus diversos, por aquilo que se denominou de *linguistic turn*, uma maior atenção para o “mundo do texto”.⁹¹

A história das ideias, se não foi tratada com hostilidade, ao menos foi vista com reticência no campo historiográfico francês do século XX, vide a advertência de Lucien Febvre contra uma “história de ideias desencarnadas” ou de um Jacques Julliard sobre o “desfile nu de ideias pela rua”. A história dos intelectuais, nascida sob a égide do político e do biográfico, parece ter continuado a privilegiar a atividade pública em detrimento do estudo das ideias. Esta é uma evidência constatada no prefácio do celebrado livro de Michel Winock, *O século dos intelectuais*.

Esta obra procura retratar a história dos intelectuais. Não se trata, portanto, de uma história das ideias – a não ser de forma indireta. Aqui, tentamos descrever confrontos políticos que opuseram escritores, filósofos, artistas, cientistas... [...] O destaque atribuído a este ou àquele não se prende à importância de suas obras, mas ao papel que desempenharam na cena pública, ou a seu valor representativo.⁹²

François Dosse assinala que ao lado dessa história política dos intelectuais emergiu também outra história intelectual. Ela já não é uma história das ideias à maneira de Arthur Lovejoy, da *grande cadeia do ser*, linear e cronológica, preocupada em elucidar os jogos de influências entre os autores, correntes e escolas. Esta história intelectual encontra-se na encruzilhada da história clássica das ideias, da história da filosofia, das mentalidades e da história cultural. Ela busca mostrar “ao mesmo tempo as obras, seus autores e o contexto que as viu nascer, de uma

⁹¹ Idem, p. 129.

⁹² WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais**. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 09.

maneira que rejeita a alternativa empobrecedora entre uma leitura interna das obras e uma abordagem externa que priorize unicamente as redes de sociabilidade”.⁹³

Esta perspectiva, segundo Dosse, fica clara na proposta metodológica de Carl Schorske, para quem uma obra deve ser lida no cruzamento de duas linhas de força: uma vertical e diacrônica, donde um texto ou um sistema de pensamento se vincula “a tudo o que lhe precedeu em um ramo da atividade cultural”; e outra horizontal e sincrônica, onde se estabelece “uma relação entre o conteúdo do objeto intelectual e o que ocorre em outros domínios na mesma época”.⁹⁴ Não há como evitar uma associação ao objeto desta pesquisa. A obra de Leonel Franca ficaria desfigurada se essa perspectiva não fosse adotada. Em livros como *A Igreja, a Reforma e a Civilização* é indispensável operar nesta chave de leitura, a que a liga a uma longa tradição do pensamento (diacrônica), a do gênero da polêmica, sendo, por exemplo, o cardeal Belarmino um dos mais destacados representantes; e a que denuncia as tensões e tomadas de posição no campo religioso da década de 1920 (sincrônica), com a afirmação e a busca por legitimidade por agentes grupos religiosos protestantes.

Mas é preciso voltar ao tema da história intelectual. Vincent Duclert assinala que depois de duas décadas há uma crise no interior da história dos intelectuais franceses. O autor denuncia a incapacidade da história dos intelectuais formular uma “história dos saberes intelectuais”. Dito de outra forma, há mais esforço em elucidar a atuação política dos intelectuais em detrimento da investigação do mundo dos saberes intelectuais e de onde eles provêm. Para Duclert “a escolha de estudar os saberes intelectuais permitirá compreender melhor o processo de engajamento que os constitui”, pois há engajamentos políticos e sociais que somente podem ser elucidados se se levar em consideração os saberes sobre os quais eles se fundam. Neste campo o autor enumera os saberes científicos, filosóficos e religiosos.⁹⁵ Aqui, novamente, é

⁹³ *ibid.*, p. 14.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁹⁵ DUCLERT, Vincent. *Les intellectuels, un problème pour l’histoire culturelle*. Op. Cit. p. 5. O autor ainda cita a necessidade de compreender os saberes específicos de uma determinada esfera da vida intelectual para realizar uma história intelectual de seus engajamentos. O caso dos diversos segmentos religiosos é colocado como exemplo dessa exigência. “Les ambitions de l’histoire intellectuelle justifient de sa plus forte présence dans les recherches sur les intellectuels qui appartiennent à des sphères davantage déterminées par des exigences de savoirs, que ceux-ci soient religieux, scientifiques ou

importante ressaltar esta perspectiva para o objeto em tela. A formação em teologia e filosofia de Leonel Franca, somada à dedicação esmerada no estudo do pensamento pedagógico o fizeram um intelectual com múltiplos saberes, os quais é preciso compreender para elucidar seu engajamento.

François Chaubet radicaliza a crítica de Vincent Duclert. Para o primeiro, a história dos intelectuais construiu-se cientificamente em detrimento de certa história das ideias, adotando os “programas de estudos de micro-história social que relacionam conteúdos ideológicos e práticas de comunicação (sociabilidades)” e se mostrou pouco atenta à “reflexão sobre o conteúdo das obras (literária, filosófica, científica, artística) e sobre sua articulação com o tecido geral de uma época”.⁹⁶ Isso produziu o “sentimento de que todos esses trabalhos eram indispensáveis, mas também a percepção de um possível perigo de fossilização desta historiografia das sociabilidades, se ela não considerasse melhor o conteúdo das obras em relação aos dispositivos da ‘instituição’, do ‘campo’ e do ‘arquivo’”.⁹⁷ O Surrealismo é um dos exemplos mais emblemáticos dado pelo autor sobre o perigo de abordar apenas as sociabilidades intelectuais em detrimento das obras: “podemos assim estudar o surrealismo e retrazar cuidadosamente a constituição de um coletivo poético, tributário de lógicas e posições sociais no campo e ignorar a questão seminal (após Mallarmé), de um sentimento de crise da linguagem [...]”.⁹⁸ Ao fim, a proposta do Chaubet

philosophiques. Pour des époques différentes, Jérôme Grondeux, Frédéric Gugelot ou Denis Pelletier, précédés de Jean-Marie Mayeur ont suivi cette voie pour l'étude des intellectuels catholiques, mais l'analyse pourrait être élargie à l'histoire des intellectuels protestants ou juifs”. p. 5.

⁹⁶ CHAUBET, François. Histoire des intellectuels.... Op. Cit. p. 179.

⁹⁷ Idem, p. 184. Por “instituição” o autor entende o papel dos mediadores, os editores, as livrarias, os avaliadores (críticos, professores, que conhecem o canôn). Já o “campo”, o autor entende ser “o lugar de confrontação das posições estéticas e intelectuais”. E, finalmente, o “arquivo” seria “os efeitos e conflitos da memória intelectual”. Guardadas as devidas diferenças a proposta guarda dívidas fundamentais com as ideias de Bourdieu e Schorske.

⁹⁸ Tradução livre. “Peut-on ainsi étudier le surréalisme et retracer finement la constitution d'un collectif poétique, tributaire, certes, de logiques de positions sociales dans le champ, et ignorer la question, séminale (depuis Mallarmé), d'un sentiment de la crise du langage et du vœu alors intense de renouer avec un langage adamique (la nouvelle syntaxe, les associations libres du poème surréaliste)”. p. 184.

é de uma história que procure inserir as obras num contexto histórico determinado e dialogando com a tradição.

Os textos são objetos centrais da história intelectual, ainda que as redes de sociabilidade, as disputas editoriais e as instâncias de consagração não sejam menos importantes. Portanto, ao se aproximar desses documentos não raro o pesquisador se questiona em como analisá-los sem cair no reducionismo de pensá-los apenas em sua estrutura interna. Novamente é possível recorrer às reflexões de Pierre Bourdieu sobre uma *economia das trocas linguísticas*.

Ao longo de sua trajetória Bourdieu não se furtou de analisar aquilo que caracterizou como campo filosófico. Em livros como *Meditações pascalianas* e *Economia das trocas linguísticas*, o sociólogo analisa o pensamento de autores como Althusser, Balibar e Heidegger. O caso de Heidegger é o estudado com maior profundidade, ganhando inclusive uma obra específica: *Antologia política de Martin Heidegger*.

Bourdieu assinala que o que está em questão no discurso intelectual, e no filosófico especificamente, é um “aristocratismo escolástico” que nega as condições sociais de produção do próprio discurso, um “jogo intelectual gratuito, o interesse pelo discurso considerado em si mesmo, em sua forma lógica ou estética”.⁹⁹ Daí a negação de qualquer abordagem histórica. No caso específico da história da filosofia

os maus servidores do culto filosófico submetem textos canônicos eternizados pelo esquecimento do processo histórico de canonização de onde procedem a uma leitura deshistoricizante a qual, mesmo sem ter necessidade de afirmar a crença na irredutibilidade do discurso filosófico a qualquer determinação social, coloca entre parênteses tudo aquilo que vincula o texto a um campo de produção e, por seu intermédio, a uma sociedade histórica.¹⁰⁰

Estas observações preliminares encaminham a reflexão para a obra mais importante de Bourdieu sobre a análise de discursos, a *Economia das trocas linguísticas*. Neste livro, segundo Sergio Miceli, há uma crítica cerrada à linguística e ao “discurso naturalizador sobre o poder autônomo das palavras”. Bourdieu apóia-se no projeto

⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. **Meditações...** op. cit. p. 30.

¹⁰⁰ Idem, p. 56.

durkheimiano de apreensão das bases sociais das formas de classificação, ou seja, na ancoragem social dos diversos sistemas simbólicos (linguagem, religião, etc.). Assim, nega-se “aos discursos, às falas, às linguagens, dos mais ‘nobres’ aos mais ‘vulgares’, quaisquer privilégios expressivos, ou melhor, quaisquer propriedades irredutíveis às suas condições sociais de produção e utilização”.¹⁰¹

Grosso modo, segundo Bourdieu, desde Saussure a linguística moderna constituiu-se a partir da separação radical entre o mundo dos enunciados e o mundo das coisas. A linguística teria colocado o “social entre parênteses” e excluído “todas as pesquisas que relacionam a língua com a etnologia, com a história política de seus falantes, ou até mesmo com a geografia do território onde é falada”.¹⁰² Destarte, a maneira de enfrentar esta questão seria mostrar que as relações de comunicação implicam em conhecimento e reconhecimento, ou seja, “são também relações de poder simbólico onde se atualizam as relações de força entre os locutores ou seus respectivos grupos”.¹⁰³ Portanto, Bourdieu quer enfatizar o papel do *habitus*, enquanto disposição de estruturas sociais incorporadas, numa dada expressão ou ato de fala e seu enquadramento num determinado campo ou mercado linguístico.

Todo ato de fala e, de um modo geral, toda ação é uma conjuntura, um encontro de séries causais independentes: de um lado, as disposições, socialmente modeladas, do *habitus* linguístico, que implicam uma certa propensão a falar e a dizer coisas determinadas [...]; do outro, as estruturas do mercado linguístico, que se impõem como um sistema de sanções e de censuras específicas. Esse modelo [...] permite compreender os erros e os fracassos aos quais está condenada a linguística quando, a partir de um só dos fatores em jogo, a competência propriamente linguística, definida abstratamente, fora de tudo o que esta deve a suas condições sociais de produção, ela tenta dar conta do discurso em sua singularidade conjuntural.¹⁰⁴

¹⁰¹ MICELI, Sergio. A sociologia faz sentido. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. O que falar quer dizer. 2ª Ed. São Paulo: Edusp, 2008, p. 13.

¹⁰² BOURDIEU, Pierre. **A economia...** op. cit. p. 18, 19.

¹⁰³ Idem, p. 24.

¹⁰⁴ Idem.

Para Bourdieu um discurso não pode ser compreendido apenas pelas frases ou palavras que coloca para funcionar, é importante que o emissor de uma sentença não tenha apenas competência linguística, mas também o capital específico de seu respectivo campo para ser reconhecido como legítimo. Neste ponto Bourdieu faz uma referência direta às ideias de Austin. John Austin em *How to do Things with Words*¹⁰⁵ coloca em evidência o que chama de teoria dos atos de fala (*speech acts*). Segundo o autor, há enunciados que são performativos, isto é, eles são formas de ação e possuem uma “força ilocucionária intencional”, não são apenas palavras, são palavras que têm o poder de fazer coisas. Portanto, para ver nos textos formas de ação é preciso compreender as preocupações e/ou intenções dos autores no momento em que escrevem, aquilo que “estavam a fazer” quando se expressavam na sua escritura. Bourdieu não discorda dessa perspectiva, mas a complementa criticamente.

A pesquisa de Austin a respeito dos enunciados performativos não pode se completar nos limites da linguística. A eficácia mágica destes *atos de instituição* é inseparável da existência de uma instituição capaz de definir as condições (em matéria de agente, de lugar ou de momento etc.) a serem cumpridas para que a magia das palavras possa operar. Tal com o sugerem os exemplos analisados por Austin, estas “condições de felicidade” constituem condições sociais, e aquele que pretende se sair *bem* no batismo de um navio ou de uma pessoa deve estar habilitado a fazê-lo, da mesma maneira que, para dar ordens, é preciso ter uma autoridade reconhecida sobre o destinatário da ordem. [...] de um ponto de vista estritamente lingüístico, qualquer um pode dizer qualquer coisa, e um simples soldado pode ordenar a seu capitão “limpar as latrinas”; mas de um ponto de vista sociológico, exatamente aquele que foi adotado por Austin ao se interrogar sobre as condições de felicidade, é claro que nem todo mundo pode afirmar qualquer coisa, a não ser em

¹⁰⁵ Este livro ganhou uma tradução em português que mudou significativamente o sentido do título. AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

caso de insulto, com todos os riscos e perigos envolvidos.¹⁰⁶

Esta perspectiva de Bourdieu é de grande relevância. Se os atos de fala são fundamentais para a compreensão da intenção autoral no momento da escrita seria preciso acrescentar que também é necessário buscar os fundamentos da força ilocucionária dos discursos, isto é, seus constrangimentos históricos e sociais.

a força ilocucionária das expressões (*illocutionary force*) não poderia estar localizada nas próprias palavras, como, por exemplo, os vocábulos “performativos” [...]. As condições a serem preenchidas para que um enunciado performativo tenha êxito se reduzem à adequação do locutor (ou melhor, de sua função social) e do discurso que ele pronuncia. Um enunciado performativo está condenado ao fracasso quando pronunciado por alguém que não disponha do “poder” de pronunciá-lo.¹⁰⁷

Em síntese, a proposta aqui esboçada para a construção de uma história intelectual de Leonel Franca esta fundamentada nestas três dimensões: a história dos intelectuais, no seu triplo aspecto, enquanto mapeamento da trajetória, da sociabilidade e dos efeitos geracionais; a teoria bourdiesiana dos campos, do *habitus* e da trajetória social; por fim, a análise de obras e discursos intelectuais.

Ainda segundo Bourdieu, para uma análise mais profunda das produções intelectuais, deve-se levar em conta a chamada “circulação internacional de ideias”. Um dos principais ponto elencados por Bourdieu é “o fato dos textos circularem sem seus contextos”¹⁰⁸. Segundo o sociólogo francês, este elemento pode ser fator de muitos mal entendidos. Ao adentrar em outro contexto de produção cultural os textos podem ganhar novos sentidos, serem aceitos como revolucionários ou rejeitados sumariamente. Bourdieu insiste na importância dos contextos nacionais porque vê neles problemas cruciais

¹⁰⁶ Idem, p. 61.

¹⁰⁷ Idem, p. 87, 89.

¹⁰⁸ BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional das ideias. Tradução de Fernanda Abreu. **Enfoques** – Revista Eletrônica. vol.1, nº 1. Rio de Janeiro, 2002, p. VI.

na circulação de ideias. A partir de diversas operações sociais, o sentido e a função de um texto podem se perder na transferência de um contexto nacional a outro. Bourdieu enumera ao menos três operações:

seleção (o que se traduz? O que se publica? Quem traduz? Quem publica?); uma operação de **marcação** (de um produto anteriormente “sem etiqueta”) pela editora ([...] e anexando-a a seu próprio ponto de vista e, em todo caso, a uma problemática inscrita no campo de chegada e que só raramente realiza o trabalho de reconstrução do campo de origem, em primeiro lugar porque é muito difícil); uma operação de **leitura**, enfim, com os leitores aplicando à obra categorias de percepção e problemáticas que são produto de um campo de produção diferente.¹⁰⁹

Portanto, a partir desses elementos, Pierre Bourdieu ajuda a pensar como as traduções, os prefácios e as apresentações são tentativas, conscientes ou inconscientes, de se apropriar também do capital simbólico, enquanto signo de reputação, dos autores estrangeiros no referido campo cultural nacional.

Por outro lado, falar de apropriação no domínio específico da cultura letrada é remeter-se às reflexões de Roger Chartier. Este historiador francês do livro e da leitura considera que os diferentes leitores, segundo suas aptidões e expectativas, fazem apropriações diversas dos textos, isto é, “formas diferenciadas de interpretação”¹¹⁰, pois “ler é uma forma criativa que inventa significados e conteúdos singulares, não redutíveis às intenções dos autores dos textos”¹¹¹. Portanto, a noção de apropriação para ler as obras de Leonel Franca é fundamental para perceber o registro do desvio, dos empregos diversos e dos usos heterodoxos dos textos.¹¹²

¹⁰⁹ Ibid. p. VI. Grifo meu.

¹¹⁰ CHARTIER, Roger. Para uma sociologia histórica das práticas culturais. In: **A história cultural**. Entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990. p. 28.

¹¹¹ CHARTIER, Roger. Textos, impressões, leituras. In: HUNT, Lynn (org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 211-238.

¹¹² Para um registro de como a historiografia da educação tem trabalhado com a noção de apropriação, cf. DALLABRIDA, Norberto. O uso do conceito de apropriação na historiografia da educação. In: **Anais do VIII Congresso Brasileiro de História da Educação**. Maringá - PR: Universidade Estadual de Maringá (UEM), 2015. p. 01-12.

Esta postura eclética e pluralista pode ser sintetizada na seguinte definição: “a história intelectual não é mais apenas uma história das ideias, hoje está atenta ao que está em jogo no plano institucional dos debates, à sociologia dos meios profissionais e às condições sociais das produções intelectuais”¹¹³.

1.3 OBJETIVOS E PERCURSO DA PESQUISA

O objetivo principal desta pesquisa é compreender a trajetória intelectual de Leonel Franca, suas tomadas de posição nas diversas esferas sociais, desde seu primeiro livro, *Noções de História da Filosofia* (1918), até seus últimos artigos no ano de seu falecimento (1948). Intentando realizar uma leitura contextualista de suas obras, é colocado como objetivo complementar a compreensão das produções intelectuais dos escritores que estiveram em seu entorno e daqueles com os quais polemizou. Parte-se do pressuposto de que a educação, no sentido amplo do termo, foi o elemento articulador de toda a sua trajetória. Vinculado a uma ordem religiosa que tem sua trajetória marcada pela atividade educativa, Leonel Franca escreveu seu primeiro livro visando a educação dos jovens e até seus últimos anos de vida fez da fé na educação a sua razão de existir, fato evidenciado na criação da Universidade Católica do Rio de Janeiro e em outras iniciativas.

Assim, utilizando a metáfora da linha férrea de Bourdieu, a primeira parte da tese visa construir um mapa da trajetória de Leonel Franca e seu papel na formação de uma elite intelectual católica, especialmente no Rio de Janeiro. Nesse contexto, será realçada a formação intelectual do Pe. Franca, suas bases filosóficas, os diversos processos de formação de uma elite intelectual católica dos quais participou, os processos de conversão de intelectuais e a arregimentação para a militância católica. Portanto, este relato não é do itinerário de um único passageiro, há também os companheiros de viagem de Leonel Franca. As fontes privilegiadas para tal exposição são os trabalhos biográficos, autobiográficos e narrativas memorialísticas do próprio Leonel Franca, de Alceu Amoroso Lima e outros. Além disso, busca-se através dos jornais apresentar a trajetória social de Leonel Franca, os diversos agrupamentos dos quais participou, desde aqueles inseridos no

¹¹³ DELACROIX, Christian; DOSSE, François.; GARCIA, Patrick. **Correntes históricas na França: séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora FGV/Editora Unesp, 2012.

campo católico até os espaços do Estado, onde Franca representou a Igreja Católica.

Na segunda parte da tese, a intenção é compreender como se deu a ação do Pe. Leonel Franca no campo religioso. A partir da década de 1920, Franca passa a produzir uma série de obras de controvérsia religiosa. O primeiro alvo é o protestantismo. Essa disputa intelectual e religiosa entre Franca e os pastores protestantes perdurou por quase duas décadas. Contudo, a atividade apologética do jesuíta não se resumiu às querelas com os protestantes, a defesa do catolicismo também se fez contra qualquer intelectual com alguma relevância que atacasse o catolicismo. Este foi o caso da polêmica com o anarquista José Oiticica. Por fim, já no final da década de 1930, a atenção de Franca se volta, ainda que de forma bastante breve, para o espiritismo, um concorrente que começava ganhar relevância no disputado mercado de bens de salvação.

A terceira e última parte objetiva compreender o papel de Leonel Franca no entrecruzamento da política e da educação. É importante dizer que as fronteiras desses campos não podem ser delimitadas com precisão e por isso é preciso compreender que muitas vezes eles se interpenetram e a ação do Pe. Franca nessa época é uma evidência desse fato. Portanto, as reflexões educacionais do jesuíta, sejam seus livros ou conferências, não podem ser vistas separadamente do contexto dos anos 1930, em que figuram a criação do Ministério da Educação e Saúde Pública, a publicação do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, a Constituinte de 1934, as reformas educacionais e o debate sobre a Escola Nova. Por outro lado, é nesse período que o Pe. Franca também se lançou nas mais diversas lutas políticas, como a tarefa de subsidiar o debate legislativo em torno da defesa do ensino religioso nas escolas e da indissolubilidade do casamento, o empreendimento da Liga Eleitoral Católica e a ação de bastidores para a viabilização da primeira universidade católica no país. De forma complementar, é também no cruzamento da política e da educação que se pode compreender a aceitação por parte do Pe. Franca de postos em diversos espaços do Estado, como o Conselho Nacional de Educação, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o Conselho Nacional do Livro Didático e outros.

Depois de explicitar a abordagem teórica da pesquisa e de descrever brevemente as partes que compõem a redação da tese, importa ainda pronunciar algumas palavras sobre as fontes desta pesquisa e as estratégias de redação. As obras completas do Pe. Franca são as fontes principais da pesquisa. Elas começaram a ser reunidas e publicadas logo

após a sua morte, em 1948, trabalho que continuou até a primeira metade da década de 1950. Atualmente é possível ter fácil acesso a elas. As referências ao Pe. Franca nos jornais do Rio de Janeiro foram pesquisadas na Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Outros documentos impressos com informações valiosas sobre o Pe. Franca e os intelectuais católicos foram encontrados no arquivo da Fundação Casa de Rui Barbosa e na Biblioteca do Pateo do Colégio, instituição jesuítica de São Paulo. Por fim, as fontes manuscritas do Pe. Franca, algumas inéditas e ainda não transcritas, foram encontradas no Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil, no Rio de Janeiro.

No que diz respeito ao círculo de sociabilidade do Pe. Franca, os seus companheiros de militância intelectual, suas referências foram encontradas na biblioteca do Centro Dom Vital, no Centro Alceu Amoroso para a Liberdade (Petrópolis-RJ) e nas diversas biografias desses autores. Obras raras ainda desse período, tanto de autores católicos como de controversistas protestantes, foram pesquisadas na Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB-USP) e no setor de obras raras da Universidade Federal de Santa Catarina.

Quanto à redação da tese, o texto alterna entre o modo analítico e o narrativo. A narrativa que encadeia cronologicamente a trajetória do Pe. Franca é empregada na primeira parte. Contudo, o recurso à cronologia não é abandonado nas outras partes do texto. Mesmo naquelas partes em que há um grande esforço em descrever minuciosamente uma determinada obra, artigo ou documento do Pe. Franca e analisá-los com bastante vagar, também a referência cronológica está presente. Portanto, se em alguns momentos a cronologia e o modo narrativo são mais importantes, em outros, a análise demorada da obra prevalece. Contudo, nem todas as obras ganham o mesmo destaque. Algumas são analisadas com bastante parcimônia, enquanto outras são passadas rapidamente, principalmente devido às muitas repetições de argumentos e as poucas novidades em relação ao que já foi apresentado.

2 PARTE I

2.1 A TRAJETÓRIA DE LEONEL FRANCA E O CATOLICISMO NO CONTEXTO BRASILEIRO NO INÍCIO DO SÉCULO XX.

Leonel Edgar da Silveira Franca nasceu em 1893, o mesmo ano de nascimento de Alceu Amoroso Lima, aquele que viria a ser conhecido como um dos maiores intelectuais católicos do Brasil. Esse também foi o ano de nascimento de Heráclito Sobral Pinto, que também seria conhecido como um dos advogados católicos de maior prestígio no século XX, perseguido e preso por duas ditaduras, a varguista de 1937 e a militar de 1964. Estes três intelectuais não estavam unidos apenas pelo ano de nascimento, mas também pela amizade que desenvolveram, pela fé católica que abraçaram e pela de missão de recristianizar o Brasil que adotaram em suas trajetórias.

Leonel Franca nasceu “acidentalmente” na cidade de São Gabriel, no Rio Grande do Sul, sendo o terceiro filho de uma família de 9 irmãos. A família estava naquele Estado por motivos profissionais, o pai de Franca, Dr. Justino da Silveira Franca, era engenheiro civil e trabalhava na implantação do trecho ferroviário entre Cacequi e Bajé. O final do século XIX, como assinala Nicolau Sevcenko, foi uma época de intensas mudanças, o Brasil havia se tornado uma república no momento de uma segunda expansão da revolução industrial¹. Fundada sob a égide do progresso, a jovem república era intensamente afetada pela expansão das atividades produtivas, pela busca de matérias-primas e da consequente implantação de uma malha ferroviária no país. Assim, a carreira de engenheiro, ao lado da carreira jurídica, era uma das profissões de maior prestígio no Brasil. Além de engenheiro, Justino Franca também seguiu a carreira docente e de funcionário público, chegou aos postos de professor da Escola Politécnica e inspetor da Viação do Estado da Bahia. Assim, pode-se dizer que Leonel Franca nasceu em uma família com relativo capital econômico.

No mesmo ano do nascimento de Leonel Franca, por ocasião da morte de um dos filhos e adoecimento de outro, a família retornou para o local de origem, a Bahia. A mãe de Leonel Franca era Maria José de Macedo Costa. Segundo o biógrafo de Franca, pelo lado materno,

¹ SEVCENKO, Nicolau. “O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso”. In: **História da vida privada**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo, Cia das Letras, 2006. Vol. 3.

Franca tornou-se sobrinho-neto de D. Antônio de Macedo Costa, bispo de Belém do Pará. D'Elboux ainda assinala que foi pelas mãos do monsenhor Macedo Costa que Franca recebeu o sacramento do batismo. Provavelmente o batismo foi realizado por um dos 11 irmãos de Dom Antonio de Macedo Costa, uma vez que este havia falecido em 1890, três anos antes do nascimento de Leonel Franca. De qualquer forma, ser sobrinho de um arcebispo primaz neste período era algo raro no Brasil, existia pouco mais que uma dezena de bispos antes do fim do Regime de Padroado². Ademais, Dom Macedo Costa não era um bispo comum, seu envolvimento na Questão Religiosa o tornou uma das personagens mais emblemáticas do catolicismo no Brasil.

Não se quer afirmar aqui que existiu uma relação direta entre a escolha do sacerdócio por Leonel Franca e o fato de ser sobrinho de Macedo Costa. No entanto, não se pode ignorar que tal relação pode ter sido utilizada como um trunfo no ingresso à vida sacerdotal. Leonel Franca, à semelhança de Dom Macedo, também teria uma trajetória marcada pelo contato próximo ao Estado, ora divergindo na defesa irrestrita da Igreja Católica e ora colaborando. Assim, de forma indireta, é possível ver em Franca um herdeiro de Macedo Costa que soube acumular e gerir um capital social e familiar legado.³ Ademais, Sergio Miceli enfatiza que a Questão Religiosa, da qual Macedo Costa foi um dos protagonistas, foi um fator de conjuntural importância na própria formação seminarística da geração dos futuros prelados. Em fins do século XIX e início do XX, os futuros padres “não devem ter ficado insensíveis aos preitos e homenagens que seus professores e outras

² O regime de padroado era uma relação de compromisso entre o papado e a Coroa Portuguesa, em que “os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso”. Portanto, ao estado era facultado o direito de indicar as nomeações eclesiásticas e controlar as finanças da Igreja, e isso não implicava em uma usurpação do domínio religioso, mas em uma tradição que remontava ao início do período medieval. Cf. HOORNAERT, Eduardo. O padroado português. In: **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979, Tomo II, p. 160.

³ A noção de herança é utilizada aqui em referência aos livros *Os herdeiros e A reprodução* de Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron. Nesses livros, os autores mostram como fatores ligados à origem familiar têm uma grande relevância no sucesso escolar e na própria reprodução social. Cf. BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros: os estudantes e a cultura**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014; e BOURDIEU, Pierre. e PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

autoridades eclesiásticas não perdiam ocasião de render à memória dos bispos de Belém e Olinda”.⁴

O contexto histórico em que Franca nasceu era de mudanças profundas para a Igreja Católica. A última década do século XIX havia sido particularmente difícil, a Proclamação da República e a oficialização da separação da Igreja e Estado, fenômeno também conhecido como fim do regime de padroado, deixou a Igreja Católica órfã dos dividendos antes previstos no orçamento imperial. No entanto, a separação também significou, nas palavras de Sergio Miceli, o início do processo de “construção institucional”. Essa nova fase da história da Igreja Católica no Brasil foi marcada, de um lado, pela estruturação da instituição a partir das orientações da Santa Sé, processo complexo também conhecido como romanização, que já vinha ocorrendo nas décadas anteriores, e de outro, pelos desafios colocados no interior da própria sociedade brasileira.

A relação entre Estado e Igreja já estava desgastada desde a chamada Questão Religiosa. Na década de 1870, os bispos de Olinda e Belém, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira e Dom Antônio de Macedo Costa, entraram em conflito direto com as autoridades imperiais. Ao buscar maior autonomia para a instituição eclesiástica frente à tutela do Estado, seguindo os princípios da romanização que amadureciam desde o Concílio Vaticano I, sob Pio IX, os bispos, dentre outras medidas, proibiram a participação de maçons em irmandades católicas.⁵ O resultado da querela foi a prisão e a condenação a trabalhos forçados dos referidos bispos. Este fato marcou sobremaneira as relações entre Igreja e Estado até pelo menos a primeira metade do século XX. Isso fica evidente na fundação da principal instituição da militância intelectual católica na década de 20, o Centro Dom Vital.

O fim do regime de padroado, apesar dos percalços institucionais, para a Igreja Católica funcionou como impulso na construção de sua autonomia e expansão, pois eram assim desatadas as amarras que limitavam sua ação e a prendiam ao Estado. Para Sergio Miceli, o movimento de “construção institucional” congregou uma “série de iniciativas que, em longo prazo, significaram o fortalecimento organizacional e condições mínimas de sobrevivência política no acirrado campo de concorrência ideológica, cultural e religiosa, do

⁴ MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira** (1890-1930). Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1988, p. 112.

⁵ BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974, p. 58-64.

mundo contemporâneo”. No Brasil, a postura da Igreja seria, naquele momento, “marcadamente patrimonialista”. Por este motivo, urgia ter em cada Estado da federação pelo menos uma diocese. Se no período imperial havia apenas 11 dioceses em todo o território nacional, nas quatro décadas que vão de 1890 até 1930, “foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e 3 prefeituras apostólicas, para as quais foram designados aproximadamente 100 bispos”⁶.

Ao contrário do que ocorria na Ásia e na África, onde o trabalho de evangelização era uma frente de expansão no projeto imperialista, no Brasil a situação política e econômica proporcionava “margem às veleidades expansionistas da Santa Sé e das novas congregações empreendedoras”, pois havia um “mercado de investimento praticamente inexplorado nos diversos níveis de ensino”. É por isso que “a separação não significou uma ruptura com os grupos dirigentes locais nem suscitou um redirecionamento das políticas dos investimentos da igreja”, mas produziu uma “estadualização do poder eclesiástico”. Os governos estaduais não podendo arcar com os encargos financeiros e institucionais de criação de escolas e de formação de um corpo docente legaram, em muitas situações, esta tarefa à igreja e as ordens religiosas. Desta forma, cediam terrenos ou emprestavam prédios em condições vantajosas e concediam subsídios financeiros na forma de bolsas de estudos, convênios e sobretudo matriculando seus próprios filhos nas instituições de ensino da igreja.⁷

Grosso modo, este é o contexto em que Leonel Franca viveu a infância. Para os católicos era um momento de expansão da estrutura eclesiástica. De um lado, havia os que viam nesse cenário um campo de inúmeras possibilidades, mas de outro havia os que ainda se ressentiam saudosamente da monarquia e da aliança entre o trono e o altar. Estes últimos agregam nomes importantes, como Eduardo Prado, Carlos de Laet e Afonso Celso⁸. Estes dois últimos ainda chegaram a conviver ativamente com Leonel Franca.

Quando Franca completou o seu sétimo aniversário, em 1900, era festejado o 4º centenário do Brasil. É do livro de comemoração do centenário que pode se ouvir outra voz do catolicismo, divergente daquela saudosista da monarquia. É o famoso texto do Pe. Júlio Maria

⁶ MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira**. Op. Cit. p. 12, 13, 59.

⁷ Idem, p. 14, 21.

⁸ LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja católica no Brasil República: cem anos de compromisso (1889-1989)** São Paulo: Paulinas, 1991, p. 23.

sobre o catolicismo no Brasil⁹. Júlio Maria assinalava que o clero não recebeu amistosamente a proclamação da república, vide as inúmeras conversas entre Dom Macedo Costa e seu aluno Rui Barbosa, autor do projeto de separação, e a pastoral coletiva de 1890, capitaneada por Macedo Costa. No entanto, Júlio Maria lembrava que o próprio senador Candido Mendes, “tão ortodoxo em religião como moderado em política”, aconselhava: “Se quereis a reforma da Igreja brasileira, dai o passo decisivo: renunciad a essas tristes migalhas que vos abandonam para não morrerdes de fome; invocai a generosidade dos católicos do país”¹⁰. Na mesma linha de pensamento, Júlio Maria é ainda mais severo: “O clero, porém, tinha perdido na sujeição os hábitos da atividade e do trabalho; preferia receber do Estado os seus salários”¹¹. Contra esse estado de coisas Júlio Maria recomenda a convivência pacífica com a república e a intensa atividade de pregação, ou seja, a ida ao povo.

A mocidade, no Brasil, é certo, está desviada dos caminhos retos da verdade para as veredas tortuosas do erro; mas, convenientemente instruída, ela não trocará a tradição histórica de nossa religião nacional pela mercadoria importada do estrangeiro, e já entre nós avariada, do positivismo. Ainda a República não proibiu ao clero a livre pregação. [...] Quisquer que sejam, repito, os erros da República, em matéria de religião, é certo que ela deu à Igreja liberdade. Não desaproveitemos desta; e, para profligar aqueles, procuremos no terreno legal à modificação das leis, a reforma do ensino, a reabilitação de nossa bandeira - procuremo-las na arena da publicidade, e não nos esconderijos políticos. O período da República não pode ser ainda para a religião, como foi o colonial, o esplendor. Não é também, como foi o do império, a decadência. É, não pode deixar de ser - o período do combate¹².

⁹ MARIA, Padre Júlio. **Catolicismo no Brasil**: memória histórica. Rio de Janeiro: Agir, 1950. [original 1900, prefácio de Alceu Amoroso Lima].

¹⁰ Ibid, p. 218.

¹¹ Idem.

¹² Ibid, p. 241, 242.

Deste excerto de Júlio Maria alguns pontos serão de capital importância para a trajetória de Leonel Franca e do catolicismo durante a Primeira República e a Era Vargas. Primeiro, a educação da juventude, a tarefa de trazer os jovens das chamadas filosofias errôneas à verdade propugnada pela Igreja, atividade central em toda a trajetória de Leonel Franca. Segundo, a tarefa de trabalhar legalmente para a modificação das leis prejudiciais à Igreja. Terceiro, a república, diferentemente da colônia e do império, seria o tempo do combate, e sobretudo no campo da publicidade, da imprensa.

É importante demorar-se ainda um pouco sobre Júlio Maria, pois sua memória foi de fundamental importância para a geração do Centro Dom Vital, inclusive sendo prestigiado com uma biografia escrita por Jonathas Serrano¹³. No prefácio do livro supracitado, escrito por Alceu Amoroso Lima em 1950 – portanto num período já de distensão das atividades do Centro Dom Vital e de mudança da orientação política do próprio Alceu –, há alguns pontos relevantes. Alceu assinala que Júlio Maria, curiosamente como muitos do Centro Dom Vital, teve três fases em sua vida, a da juventude orientada pela filosofia materialista, em que lia regularmente Comte, Darwin e Littré; a do convertido repentino, que foi ao outro extremo, tornando-se leitor de Donoso Cortés, Joseph de Maistre e Lamennais, esta fase Alceu chama de reacionária, orientada para teocracia e o repúdio às instituições políticas modernas; e a terceira fase, em que Júlio Maria encontrou “o equilíbrio supremo entre os dois extremos anteriores, o negativista do ímpio e o reacionário do convertido”. Alceu assinala que esta última fase é marcada pela figura do papa Leão XIII e da *Rerum Novarum*, que parecia suplantar o divórcio com o século, sugerido no pontificado anterior, de Pio IX e seu *Syllabus Errorum*. Júlio Maria neste contexto teria sido a voz mais lúcida do clero, ao alertar reacionários e conservadores que ligavam a fé a um regime e ao recomendar, acima de tudo “a necessidade de cristianizar a democracia”¹⁴. Nos artigos de jornais da virada do século assim se expressava Júlio Maria:

Hoje, sob o ponto de vista social, só há duas forças no mundo: a igreja e o povo. Uni-las é o ideal do papa; concorrer para essa união é, em

¹³ SERRANO, Jonathas. **Júlio Maria**. Rio de Janeiro: Livraria da Boa Imprensa, 1941.

¹⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio. In: MARIA, Padre Júlio. **Catolicismo no Brasil: memória histórica**. Rio de Janeiro: Agir, 1950, p. 11.

cada país, o dever dos católicos, principalmente do clero. [...] Prevenidos contra a democracia e impotentes para deter-lhe a marcha e o predomínio crescente, ficamos sempre entendendo que o melhor alvitre é desertarmos de todos os combates sociais e refugiarmo-nos nos templos. Triste consequência de tais manobras políticas e também grande erro nosso, [...]; não devemos negar nossa cooperação à causa pública. Não nos é lícito, enfim, encastelarmo-nos nos santuários e, contemplando de longe o povo, pensar que fazemos obra de Deus só com as nossas devoções, as nossas festas e os nossos panegíricos. Não é esse, porém, o papel do catolicismo nos tempos modernos. Os católicos e os padres não podem aceitá-los. O nosso dever é mais nobre, mais patriótico, mais cristão; é fazer nossa a causa social e, para que a verdade católica triunfe nela, unir, e num só *desideratum*, as duas grandes forças do mundo: a Igreja e o Povo.¹⁵

Esta longa digressão sobre Júlio Maria é importante. De um lado, ele é um dos melhores avaliadores do catolicismo de sua época. De outro lado, ele será alvo de uma gestão memorialística a partir dos intelectuais católicos, que eventualmente recorrerão à sua história para legitimar a atuação militante.

Mas é preciso retomar a trajetória de Leonel Franca. O retorno da família Franca do Rio Grande do Sul ocorreu ainda no ano de 1893. Praticamente toda a infância de Franca foi vivida em Salvador, entre os 8 e 10 anos realizou o curso primário nos colégios Alemão e Vieira, onde aprendeu as primeiras lições de alemão, inglês e francês. As aulas de português e de história do Brasil deste período foram recebidas em aulas particulares.¹⁶ Eram os primeiros passos de Leonel Franca na

¹⁵ Julio Maria. Gazeta de Noticias, 13/03/1898. Apud. LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio. In: MARIA, Padre Júlio. **Catolicismo no Brasil**: memória histórica. Rio de Janeiro: Agir, 1950, p. 13.

¹⁶ D'ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Agir, 1952, p. 22.

aquisição de um conjunto competências culturais e linguísticas que o tornaria distinto da maioria dos meninos de sua época¹⁷.

Em 1905 Leonel cursava o segundo ano do ginásio no Ginásio da Bahia. A morte da mãe, nesse mesmo ano, fez com que Leonel e seus irmãos, Leopoldo, Leovigildo e Luís fossem internados no Colégio Anchieta, dirigido pelos padres jesuítas, na cidade de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro. Assim como Leonel, Leovigildo também seguiria a carreira eclesiástica, também recebendo formação em Roma, mas não alcançando a mesma notoriedade do irmão. O biógrafo de Franca enfatiza que a intermediação do monsenhor Macedo Costa foi essencial no processo, foi por iniciativa do religioso, que também era capelão das Irmãs de Sion em Petrópolis, que os Franca foram internados no Anchieta. É importante perceber o papel fundamental das relações familiares e acionamento de um capital social importante para a formação educacional de Leonel Franca.

O colégio Anchieta era, já na época de Franca, uma prestigiada instituição de ensino. Fundado em 1886, o Anchieta foi responsável pela formação de parcelas significativas da elite política e cultural brasileira. Ali, Rui Barbosa, a convite do reitor, Pe. Luís Yabar, já havia pronunciado o famoso discurso de paraninfo em 1903, momento que marca uma aproximação ainda mais visível do distinto político com o catolicismo. Nas salas de aula do internato passaram alunos que se tornariam intelectuais nacionalmente ilustres, como o poeta Carlos Drummond de Andrade – que estreou sua produção literária no jornalzinho dirigido pelos alunos, o *Aurora Collegial* –, ou ainda Fernando de Azevedo, que viria a ser um dos maiores entusiastas da Escola Nova. Outro ilustre intelectual que passou pelo Anchieta foi Heráclito Sobral Pinto, companheiro de turma de Leonel Franca. Muito provavelmente, em 1906, Franca também assistiu a desistência, no terceiro ano do curso secundário, daquele que seria um dos fundadores do Partido Comunista, Astrojildo Pereira. Sergio Miceli assinala que no início do século XX, o Colégio Anchieta, ao lado do São Leopoldo e do Caraça, era o de maior prestígio do país. Numa época em que, como assinalou Elias Thomé Saliba¹⁸, 80% da população brasileira estava

¹⁷ Sobre capital linguístico e cultural como recursos de distinção, cf. BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**. Crítica Social do Julgamento. São Paulo: Edusp / Porto Alegre: Zouk, 2007, p. 63.

¹⁸ SALIBA, Elias T. Cultura: as apostas na República. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Org.). **A Abertura para o mundo** (1889-1930). Rio de Janeiro:

mergulhada no analfabetismo, Leonel Franca teve acesso a uma educação das mais conceituadas de seu tempo. Este seria o início do acúmulo de um capital cultural considerável, trunfo importante nas estratégias de distinção e nas disputas empreendidas nas diversas esferas sociais.

A fundação de colégios entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX fazia parte de um lento processo de retorno dos inicianos no Brasil. Após a expulsão dos jesuítas pela política pombalina e a própria supressão da Ordem pelo papa Clemente XIV, em 1773, a Companhia de Jesus foi reestabelecida por Pio VII, em 1814¹⁹. Desde então, os jesuítas passaram a empreender iniciativas “discretas e periféricas” de reinserção no Brasil imperial. Os primeiros a chegar foram jesuítas espanhóis vindos da Argentina, ainda à década de 1840, que se estabeleceram em Porto Alegre e depois viabilizaram a criação de um colégio de curta existência em Nossa Senhora do Desterro. Aos espanhóis seguiram-se os jesuítas alemães, que se estabeleceram com sucesso em São Leopoldo, em 1859, fundando na década posterior o Colégio Nossa Senhora da Conceição. Já em São Paulo, foram os jesuítas italianos os responsáveis pela criação do Colégio São Luiz Gonzaga, na Vila de Itu. A vinda de outros jesuítas europeus, especialmente portugueses, iria se acentuar a partir da revolução de 1910. Grande parte desse contingente de inicianos expulsos de Portugal vieram para a Bahia, onde, liderada pelo Pe. Luís Gonzaga Cabral – provincial dos jesuítas portugueses e futuro interlocutor do Pe. Franca –, também criará o Colégio Antônio Vieira.²⁰

A entrada de Leonel Franca num colégio católico e a futura adesão à carreira sacerdotal coloca em evidência o tema da própria produção e reprodução do corpo eclesiástico. Pierre Bourdieu e Monique de Saint-Martin assinalam que na impossibilidade estatutária

Objetiva/Fundacion Mapfre, 2013. Vol. 3 de História do Brasil Nação: 1808-2010, p. 238.

¹⁹ ROMEIRAS, Francisco Malta. O regresso dos jesuítas portugueses ao Brasil. in: CAVALCANTE, Maria Juraci M.; SOUSA, Carlos Ângelo M. (Orgs.) **Os jesuítas nos Brasil: entre Colônia e a República**. Brasília: Liber Livros, 2016, p. 11.

²⁰ CAVALCANTE, Maria Juraci M ; DALLABRIDA, Norberto; FRANCO, José Eduardo. Os jesuítas no jogo do poder republicano no Brasil e em Portugal. In: DALLABRIDA, Norberto; FRANCO, José Eduardo; SOUZA, Rogério Luiz de. (Orgs.) **Gêmeas imperfeitas**. As repúblicas do Brasil e de Portugal: unidas no ideal e diferenciadas nas práticas. Florianópolis: Edições do Bosque, 2018, p. 507.

do clero reproduzir-se biologicamente, esta tarefa recai sobre a família cristã. “Não estando a Igreja em posição de produzir completamente as condições de sua própria eficácia simbólica, depende da família cristã para a produção do *habitus* cristão, e então, para a reprodução do corpo clerical”.²¹ Assim, não é fortuito que numa família com fortes vínculos com o catolicismo dos nove irmãos quatro sejam enviados a um colégio católico e dois se tornem sacerdotes.

Ao adentrar ao colégio, em 1906, logo Franca aderiu à Congregação Mariana, instituição com forte apelo devocional. As Congregações Marianas surgiram no século XVI, no contexto das reformas religiosas, no seio dos colégios jesuítas, e visavam traduzir para o grande público os decretos do Concílio de Trento. O espírito tridentino das Congregações Marianas era marcado por uma rígida disciplina religiosa, que incluía a devoção à Virgem, a comunhão eucarística regular, a confissão, o uso regrado do tempo, os “exames de consciência”, o exercício da piedade e o combate à heresia, especialmente a protestante. Por haver surgido no seio do jesuitismo, esse marianismo não se furtava de seu caráter militar, cavalheiresco e combativo.

O congregado começa sua carreira por um ato de consagração. Como Santo Inácio, é à Virgem, sua dama, que ele se consagra. O caráter cavalheiresco deste gesto é enfatizado: não se trata de entrar na domesticidade da Virgem mas fazer sua profissão de fé. Conforme o Concílio de Trento a Virgem aos poucos vai aparecendo como generalíssima dos exércitos contra os protestantes. O combate do cavaleiro de Maria em defesa de sua dama não vai sem a firme vontade de estabelecer uma ordem. O cavaleiro cristão é um conquistador. E um cruzado engajado sob a bandeira da Virgem das vitórias, ansiando ir

²¹ BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique de. La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder. In: BOURDIEU, Pierre. **La eficácia simbólica: religión y política**. Buenos Aires: Biblos, 2009. ; SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica do Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003, p. 23

plantá-la cada vez mais longe no país do inimigo.²²

Em uma época em que havia uma rígida divisão entre clérigos e leigos, a Companhia de Jesus inovou ao permitir que leigos ocupassem postos importantes nas Congregações Marianas. Essa postura não ficaria restrita ao contexto do Concílio de Trento, mas se estenderia até ao século XX. O objetivo era começar o trabalho de proselitismo nos educandários e irradiar a conversão para a cidade. Portanto, a Congregação Mariana tinha uma mística capaz de mobilizar um “exército de frente”, que trazia consigo “uma espiritualidade cavalheiresca e viril, capaz de enfrentar as resistências de um meio sociocultural adverso à vivência religiosa entre os homens”.²³ Em Leonel Franca, a devoção mariana foi uma constante ao longo de toda a sua trajetória, o que ajuda a compreender muitas de suas ações, o seu apostolado entre os homens, no interior das elites intelectuais e sua militância apologética.

A disciplina nos estudos era um dos aspectos mais elogiados na vida escolar de Leonel. As suas notas são a marca de uma distinção que se construiu entre ele e seus pares. No ano de 1908, o *Aurora Collegial* de dezembro registrava as expressivas notas de Leonel Franca: Inglês, 9; Alemão, 10; Latim, 10; Grego, 10; Literatura, 9; Mecânica e Astronomia, 10; Física e Química, 8; História Natural, 9; História Geral, 10.²⁴

O jornal *Aurora Collegial*²⁵ surgiu em 1905, variando entre 4 e 6 páginas, era editado quinzenalmente. Franca fez suas primeiras experiências de escritor no jornalzinho estudantil, entre 1907 e 1908 publicou cinco artigos literários ou religiosos: “Anoitecer”, “Le vicaire de Saint Sulpice”, “Sete de setembro”, “O papa Pio X” e “O bom samaritano”. O conteúdo do periódico era diverso, agregava desde mensagens religiosas, poesias, crônicas, histórias humorísticas, descrição de peças de teatro com os referidos atores/alunos, até as notas

²² MAIA, Pedro Américo. **História das Congregações Marianas no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1992, p. 32.

²³ ISAÍÁ. Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1998, p. 121.

²⁴ *Aurora Collegial*. Exames. 13 de dezembro de 1908, p. 3.

²⁵ Para um exame pormenorizado da história do jornal *Aurora Collegial*, ver: MENDONÇA, Lígia Bahia. *Aurora Collegial: um jornal dos alunos do Colégio Anchieta*. **Revista de História e Historiografia da Educação**, v. I, p. 140, 2017.

dos exames e os prêmios conferidos aos alunos mais distintos. Há que se ressaltar a importância das peças teatrais e as atividades que envolviam emulação, como elementos importantes do método pedagógico dos jesuítas, o *Ratio Studiorum*. D'elboux assinala que em 1906 Leonel Franca recebeu 8 medalhas das mãos do Cardeal Arcoverde por suas conquistas como melhor aluno em comportamento e em diversas disciplinas. O mesmo ocorreria no ano seguinte, desta vez recebendo medalhas do Núncio Apostólico, D. Alexandre Barona.²⁶ Estes dois religiosos estavam, nessa época, entre os membros mais importantes do clero brasileiro e latino-americano.

Oscar Lustosa assinala que nesse período as relações entre a Igreja e a República já eram mais amenas, sendo a nunciatura e o cardinalato elementos emblemáticos dessa relação amistosa. O governo brasileiro teria influído positivamente na concorrência com o México, Argentina e Chile, para que o país tivesse o primeiro cardeal latino-americano, o cardeal Arcoverde.²⁷

No Anchieta, Leonel Franca teceu relações profundas e duradouras, como a amizade com reitores e professores, como o Pe. Luís Yabar e o Pe. José Madureira, personagens importantes na sua trajetória religiosa. No entanto, foi através uma crise de endocardite que, aos 15 anos, Franca decide pedir sua inserção na Companhia de Jesus. Em novembro de 1908, após a anuência do tio, monsenhor Macedo Costa, Franca terminou o quinto ano do secundário e rumou para o noviciado em São Paulo. Deste período há os registros dos retiros e dos exercícios espirituais de Santo Inácio, conservados com as anotações feitas por Franca em um caderno que carregou consigo durante toda a formação religiosa²⁸.

Todos os que aspiravam à vida sacerdotal na Companhia de Jesus, logo após o feitio dos votos, ingressavam na classe dos escolásticos. A escolástica é o período de formação, tanto ascética quanto intelectual, que abrange o curso de Letras, Filosofia e Teologia. Seguindo os programas do *Ratio Studiorum*, Leonel Franca estudou Humanidades e Retórica durante os anos de 1911 e 1912 sob a direção do Pe. José Gianella, S. J.²⁹

²⁶ D'ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 28.

²⁷ LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja católica no Brasil República...** op.cit. p. 28

²⁸ FRANCA, Leonel. **Exercícios espirituais do Padre Franca.** São Paulo: Edições Loyola, 1979.

²⁹ Idem, p. 49.

A educação é uma das primeiras formas de socialização e que deixa marcas profundas nos indivíduos. Na história de Leonel Franca, certamente foi de um modo peculiar. A educação de Franca foi uma aquisição de capital cultural tal como entende Pierre Bourdieu, na forma de capital “incorporado”, isto é, como um “ter que se tornou ser, uma propriedade que se fez corpo e se tornou parte integrante da ‘pessoa’, um *habitus*”. Isto diz respeito às formas de ver, sentir e compreender o mundo e pode ser percebido no gosto musical ou na fluência de vários idiomas, etc.³⁰ É difícil avaliar o impacto da educação jesuítica no itinerário de Franca, mas é certo que tenha deixado marcas indelévels em seu *habitus*. Lucien Febvre, ao falar de Lutero e a vida monástica, assinala que ter sido monge, e “tê-lo sido intensamente durante anos é algo que deixa no homem um sinal indelével, que ajuda a compreender a sua obra”.³¹ A mesma sentença pode ser estendida a Leonel Franca. Muitas fases e momentos pontuais de sua trajetória só podem ser compreendidos à luz de sua primeira educação e dos efeitos método pedagógico dos jesuítas, a *Ratio Studiorum*. É o caso das diversas disputas ou polêmicas intelectuais que travou na imprensa carioca e em seus livros com adversários da Igreja Católica.

Ao findar o curso de Letras, Leonel Franca, e todos os que passam por este processo, tinham diante de si a continuação da formação em Filosofia e Teologia. Sergio Miceli assinala que este é um momento de corte na formação religiosa, para aqueles que tinham “pistolões dentro e fora da organização”, e que “davam mostras de perseverança na carreira eclesiástica”, o caminho natural era o envio a seminários maiores, mas nas situações em que não continuassem a demonstrar empenho intelectual ou não demonstrassem propensão “a dilatar o período de estudos, estavam desde logo fadados a permanecer a vida inteira como párocos ou vigários”. Os demais podiam momentaneamente ocupar tais cargos, mas logo eram alçados a posições mais prestigiosas ou a postos de docência, na época mais reconhecidos que as ocupações pastorais.³² No entanto, este não foi o caminho de Leonel Franca. O sucesso escolar e o capital social e religioso tornaram possível a sua viagem e a formação teológica em Roma. Na época,

³⁰ BOURDIEU, Pierre. “Os três estados do capital cultural”. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Org.). **Escritos de Educação**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 74.

³¹ FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 26.

³² MICELI, Sergio. **A elite...** Op. Cit. p. 114

Roma para os jesuítas e Paris para os lazaristas eram os destinos mais comuns.

Ao findar o ano de 1912 já estava em Roma para os estudos de Filosofia na Universidade Gregoriana (PUG). Como lembra seu biógrafo, a Gregoriana é a “mãe das universidades eclesiásticas”, e para “ali acorrem estudantes de todas as nações católicas para se formarem com os melhores mestres da Companhia de Jesus”.³³ Estudar com os melhores mestres e no centro da Cristandade gerava nos jovens que se dirigiam a Roma a convicção da excelência e da “raridade de sua competência no mercado local do trabalho religioso”, onde faziam “valer suas pretensões aos postos mais cobiçados e mais condignos às suas expectativas e aos investimentos custosos de que se haviam beneficiado”.³⁴

Há que se ressaltar que a passagem pelo exterior para realizar a formação religiosa não era comum à maioria dos candidatos aos altos postos eclesiásticos. A pesquisa de Sergio Miceli sobre a elite eclesiástica na Primeira República aponta que dos 79 religiosos que chegaram ao episcopado há registros de que apenas 26 realizaram estudos no exterior. Neste período,

aqueles encaminhados a Roma eram, via de regra, escolhidos pelos bispos diocesanos após consultas aos reitores e diretores espirituais dos seminários. Também pesavam no processo de seleção dos “melhores” a intercessão de parentes bem situados na alta hierarquia eclesiástica, ou, então, os empenhos das famílias ricas dispostas a financiar o estágio no exterior.³⁵

Esse primeiro momento de circulação internacional³⁶ foi fundamental na trajetória de Leonel Franca, pois oportunizou uma

³³ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 59

³⁴ MICELI, Sergio. **A elite...** Op. Cit. p. 122.

³⁵ Idem, p. 119.

³⁶ Estudos recentes têm mostrado a importância da circulação internacional na produção e reprodução das elites nacionais. No caso específico do Brasil ver ALMEIDA, Ana M^a et. al. **Circulação internacional e formação das elites brasileiras**. Campinas: Editora Unicamp, 2004; ALMEIDA, Ana M^a; NOGUEIRA, M^a A. **Escolarização das elites: um panorama internacional da pesquisa**. Petrópolis: Vozes, 2002; CANEDO, L. B; TOMIKAZI, K. T;

formação religiosa e intelectual distinta. Para Seidl, a circulação internacional aparece como “trunfo clássico entre as estratégias de legitimação e consagração social de frações sociais abastadas” e não raro apresenta-se como uma forma de “aquisição de algum tipo de competência relativamente rara em seus países nativos”. No caso específico da Igreja Católica

a precariedade na oferta de estudos básicos de filosofia e teologia e a inexistência de cursos em nível de pós-graduação até os anos 1970 fizeram da passagem por Roma (e em menor escala, por outros países centrais) uma injunção às necessidades institucionais de formação de futuros dirigentes afinados com as diretrizes hierárquicas e intelectualmente distintos.³⁷

Os estudos de Teologia de Leonel Franca findaram no ano de 1915. Esse ano havia iniciado turbulento, a Grande Guerra tinha chegado à Itália e a Gregoriana apressou o fim dos cursos. No dia 28 de maio, Franca prestou seu exame de *Universa Philosophia*, sendo aprovado, e em junho, numa viagem de 30 dias, retornava ao Brasil em meio ao temor dos navios de guerra. Para Leonel Franca, essa fase marca um novo momento de acumulação de capital cultural, nas palavras de Bourdieu, agora em estado institucionalizado, ou seja, sob a forma de diplomas ou certificados escolares, conferidos por uma instituição que chancelava sua validade e originalidade.³⁸

Ao chegar ao Brasil, Leonel Franca tinha pela frente a realização do magistério, o período prescrito pela Companhia de Jesus para a prática pedagógica entre o curso de Filosofia e o curso de Teologia. Sendo uma ordem com um caráter predominantemente pedagógico, para os jesuítas a educação sempre vai além da instrução. Assim, ao lado das ciências e das letras, a fé e a moral são os fins últimos da educação. O magistério foi realizado no Colégio Santo Inácio. Fundado em 1903, o colégio tinha pouco mais de uma década de existência. No entanto, com

GARCIA Jr, A. **Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização**. São Paulo: Hucitec, 2013.

³⁷ SEIDL, Ernesto. Caminhos que levam a Roma: recursos culturais e redefinições da excelência religiosa **Horizontes Antropológicos**, v. 15, n. 31, 2009, p. 268.

³⁸ BOURDIEU, Pierre. Os três estados do capital cultural... op. cit. p. 74

passar dos anos cada vez mais os filhos da elite carioca passariam a procurá-lo à Rua São Clemente.

Em 1918, aos 25 anos de idade, Franca iniciou sua produção literária com a obra *Noções de história da filosofia*, um dos primeiros livros do gênero no Brasil. Esse livro foi um marco na cultura brasileira, tendo alcançado mais de 20 edições foi o livro-texto de sucessivas gerações de estudantes secundaristas, seminaristas, etc. Sobre ele versará o segundo capítulo. No ano de 1919 também veio a público *Apontamentos de Química Geral*, para estudantes do ginásio. Este também teve fôlego para 10 edições, sendo adotado inclusive pelo prestigiado Colégio Pedro II.

Nos cinco anos que lecionou no Colégio Santo Inácio, Franca se ocupou das disciplinas de Religião, Física, Química, História Natural, Álgebra, Geometria. A dimensão científica da educação havia se tornado muito relevante para a Companhia de Jesus, sobretudo após a encíclica *Aeterni Patris*, de Leão XIII, que buscava restaurar a filosofia escolástica indissociada do saber científico. Daí a recomendação da criação de laboratórios de pesquisas nas mais diversas universidades católicas. A educação científica era uma das preocupações de Franca, isso é perceptível na publicação do manual de Química, mas ele não pararia neste empreendimento. Ao voltar à Roma para o término da formação, adquiriu e enviou para o Brasil todo o aparelhamento do laboratório de Física. Em carta ao Pe. Madureira, Leonel Franca pergunta se os instrumentos haviam chegados a bom termo na alfândega, e confessa a vontade de voltar ao ensino de Física, retorno impossível naquele momento pela formação sacerdotal que o aguardava³⁹. Candido Mendes assinala que embora Franca tenha iniciado com um compêndio de Química, não iria para o campo das ciências experimentais como outros mestres da Companhia, seu labor se concentraria na “paixão sobre o próprio refletir do homem”, que mais tarde também atrairia irmãos de hábito como Teilhard de Chardin, Michel de Certeau, “na peregrinação pela linguagem, pelo inconsciente e pela própria teoria da história”, ou ainda Henri de Lubac ou Karl Rahner⁴⁰.

Este contexto, em que ocorre o retorno de Franca ao Brasil e seu período de magistério, é marcado por intensas mudanças na sociedade

³⁹ D'ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p 90.

⁴⁰ MENDES, Candido. Leonel Franca: a disciplina da verdade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. V. 20, N° 61, p. 170.

brasileira e no interior do catolicismo. A república era laica, mas “do ‘texto legal’ à prática da vida sociopolítica havia muito chão de liberdade” para a Igreja atuar. Nos Estados da federação reinava a quase absoluta dependência dos governos em relação aos serviços educacionais prestados pelas ordens religiosas. No âmbito federal a situação também mudava paulatinamente em favor da Igreja, como no caso dos contatos com o governo para o Rio de Janeiro ser a sede do primeiro cardinalato latino-americano e também na ocasião do pedido de mediação ao Vaticano para solucionar a disputa pelo Acre entre o Brasil e a Bolívia.⁴¹

A hierarquia católica via com simpatia tais avanços. No entanto, ainda faltava uma voz que unificasse as aspirações católicas. Esta voz será a de Dom Sebastião Leme. Há uma unanimidade na historiografia do catolicismo quanto à emblemática figura de Dom Leme ser o personagem de proa do processo de renovação da Igreja católica brasileira. A Pastoral de 1916 aparece como uma continuação das exortações de Júlio Maria contra um catolicismo reduzido a “sermões de festas” que somente cooperava para o indiferentismo religioso.⁴²

À semelhança de Franca, mas ligeiramente antes, ainda no final do século XIX, Dom Leme tinha recebido uma educação primorosa no Colégio Pio Latino de Roma. Na volta para São Paulo exerceu o sacerdócio por seis anos, até que em 1910 foi sagrado bispo-auxiliar do Rio de Janeiro, onde trabalhou ao lado do cardeal Arcoverde. Os primeiros anos de bispado no Rio foram de difícil relacionamento com a hierarquia eclesiástica, até que a vacante diocese de Olinda o permitiu sair da capital. A pastoral aos fiéis de Olinda ainda fora escrito em São Paulo, antes de Dom Leme dirigir-se a Pernambuco. Por este motivo a carta tem um caráter de manifesto aos católicos brasileiros, no dizer de Santo Rosário, “um clarim de guerra – de guerra santa”.⁴³

Grosso modo, a carta busca identificar a ignorância religiosa reinante no Brasil e indicar seus remédios. Para Dom Leme, a população católica era dominada pelo sentimentalismo religioso e pela superstição. As romarias, procissões e devoções populares estavam ali para mostrar que a maioria do povo era essencialmente católica, mas perguntava-se

⁴¹ LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja católica no Brasil República...** op. cit. p. 27.

⁴² LEME, Dom Sebastião. **Carta pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos.** Petrópolis: Typographia Vozes, 1916, p. 4

⁴³ SANTO ROSÁRIO, Ir. Maria Regina (Laurita R. Gabaglia). **O Cardeal Leme (1882-1942).** Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962, p. 61.

Dom Leme: “somos uma maioria cônica dos seus deveres religiosos e sociais”? A realidade mostrava uma resposta negativa. “Os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a Lei que nos rege”.⁴⁴

Nesta carta Dom Leme não apenas identificava a situação do catolicismo, mas traçava um plano de ação. As frentes de combate se dariam contra o ensino leigo, o mau jornalismo, a má literatura. A indústria e o comércio eram espaços que deveriam ser permeados pelos valores católicos. No campo da ignorância religiosa, Dom Leme aborda a questão candente ainda do fanatismo que identificava em Canudos e Juazeiro e o espiritismo kardecista que penetrava lentamente na sociedade. No entanto, é sobre as chamadas classes cultas que se demorou mais em palavras. Na sua visão, algumas parcelas da intelectualidade ainda eram portadoras de sentimento religioso, outras eram declaradamente anticristãs e incrédulas, científicas ou positivistas. Era sobre esses intelectuais que urgia um trabalho de apostolado. Esta foi a missão de uma vida inteira do jovem jesuíta Leonel Franca que chegou ao Rio um ano antes da publicação da famosa carta e tornou-se o braço direito de Dom Leme.

Esta carta ficou conhecida como uma espécie de mito fundador do projeto de “Restauração católica” ou “Neocristandade”⁴⁵. Scott Mainwaring assinala que ela foi a mensagem fundamental de “re Cristianização” da sociedade e das instituições⁴⁶. Este trabalho de recristianização, no entendimento de Thomas Bruneau, diferencia acentuadamente Dom Leme de Júlio Maria. O primeiro queria fazer valer a força do catolicismo como grupo de pressão junto ao Estado, e o

⁴⁴ LEME, Dom Sebastião. **Carta pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos**. Petrópolis: Typographia Vozes, 1916, p. 67.

⁴⁵ Apóia-se aqui na definição de cristandade formulada por Pablo Richard: “Definimos a cristandade como uma forma determinada de relação entre a Igreja e a sociedade civil, relação cuja mediação fundamental é o Estado. Em um regime de cristandade, a Igreja procura assegurar sua presença e expandir seu poder na sociedade civil, utilizando antes de tudo a mediação do Estado”. RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 9. Ver também AZZI, Rioldo. **A neocristandade**. Um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.

⁴⁶ MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916 – 1985)**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 41.

segundo acreditava que a tarefa fundamental era unir a Igreja e o povo sem se servir do Estado⁴⁷.

Essa orientação de Dom Leme na diocese de Olinda foi continuada quando ele voltou para o Rio de Janeiro, em 1921, desta vez como bispo-coadjutor, sob a ordem papal e com o pleno direito de sucessão ao cardeal Arcoverde, na época bastante doente. Nas décadas subsequentes em que governou a sede cardinalícia do Rio de Janeiro, Dom Leme buscou reaproximar a hierarquia católica do governo federal. Este processo de reaproximação entre Igreja e Estado teve na pessoa de Leonel Franca um dos elos mais importantes. Uma das marcas mais importantes da arregimentação do laicato para a Ação Católica foi a concentração de forças na formação de uma elite intelectual católica e leiga. É neste espaço que a pessoa de Leonel Franca ganha centralidade, como orientador de uma geração de intelectuais e mediador entre as demandas eclesiais e os imperativos do governo Vargas.

Como dito anteriormente, o ano de 1920 é marcado pelo retorno a Roma, desta vez para concluir seus estudos na Gregoriana, através do curso de Teologia. Em seu diário, Franca lembra que ao chegar a Roma teria ido ouvir o papa. Na ocasião era publicado o Decreto de declaração em grau heróico das virtudes do Cardeal Bellarmino, que o papa chamou de o “príncipe dos controversistas”, pois teria sido peça importante na ação social católica.

Roberto Bellarmino (1542-1621) era jesuíta e foi uma das personagens mais importantes da Reforma Católica do século XVI. Ele teve uma sólida formação tomista e tornou-se um dos principais nomes da renovação da escolástica no século XVI, tratada com entusiasmo por Leonel Franca em *Noções de história da filosofia*. Em sua época, Bellarmino foi um dos professores mais importantes do recém criado Colégio Romano, que viria a se tornar a Pontifícia Universidade Gregoriana. Sob o pontificado de Clemente VIII, Bellarmino tornou-se reitor do Colégio Romano, cardeal e cardeal-inquisidor, sendo personagem importante nos julgamentos de Giordano Bruno e Galileu. Ademais, foi como controversista que ganhou grande destaque, sendo defensor implacável do catolicismo e um adversário ferrenho das reformas protestantes. Bellarmino entendia que o livre-exame das Escrituras era um grande erro, a leitura bíblica não poderia prescindir do magistério eclesiástico, da secular tradição alimentada pelos Santos Padres. Neste campo Bellarmino construiu grande parte de suas obras,

⁴⁷ BRUNEAU, Thomas. **Catolicismo em época de transição...** op. cit. p. 73-75.

sendo a mais importante, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis hereticos* (1586-1588). Ainda no período em que estava na Europa, Franca veria a beatificação, em 1923, do cardeal Berllarmino. A canonização ocorreria somente em 1930⁴⁸.

Para Franca, Bellarmino, ao lado de Bossuet, Lammenais e Balmes, seria referência importante no campo da polêmica antiprotestante. No prefácio da biografia de Franca, o arcebispo de Cuiabá, Dom Aquino Correia, outra voz importante do antiprotestantismo, comparou Franca a Bellarmino:

Da leitura destes traços biográficos, ver-se-á como nele rivalizavam o sábio e o santo, a ponto de lembrar aquela estrela alfa da constelação universal dos jesuítas, que foi Bellarmino, ambos pequenos de corpo e grandes de espírito, destinados ambos a exercerem máxima influência entre os intelectuais, vindo a ser o Pe. Franca no Brasil o que foi São Bellarmino em todo o orbe católico.⁴⁹

Obviamente, devem ser relativizadas estas palavras de Dom Aquino. Tratava-se do prefácio de uma biografia, sobretudo, composta para engrandecer o patrimônio intelectual da Companhia de Jesus e da Igreja Católica no Brasil. Contudo, como símbolo de prestígio e distinção, trata-se de um discurso em nada desprezível.

O primeiro ano de estudos em Roma teria corrido tranquilamente para Franca. As férias se passaram em Frascati. Foi desse local que, em 12 de setembro de 1921, Franca escreveu a um de seus irmãos. A carta em muito lembra o espírito combativo e grandiloquente da Pastoral de Dom Leme.

Há poucos dias fomos à capital para assistir ao Congresso da Juventude Católica Italiana. Eram 40.000 jovens reunidos ... Não imaginas que espetáculo! Que juventude briosa e destemida! Depois de um século de materialismo e ceticismo, parece que um sopro da graça impele em todo o

⁴⁸ GALEOTA, G. Roberto Bellarmino. In: O'NEILL, C.E.; DOMÍNGUEZ, J.M. (eds.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús**. Biográfico temático. Madrid, Universidad de Comillas, Vol. 1, 2001, p. 387-390.

⁴⁹ CORREIA, Dom Francisco de Aquino. Prefácio. In: D'ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 9.

mundo a juventude para Cristo. [...] Para teres
 uma ideia da grandeza deste movimento mundial
 da juventude, lê estes poucos algarismos. Na
 Alemanha já se acham organizados e
 confederados 320.000 moços; na Itália, 300.000;
 na França, 150.000; na Tchecoslováquia, 86.000!
E os nossos indolentes brasileiros quando se
 moverão?⁵⁰

A esta pergunta o biógrafo de Franca replica que “as
 Congregações Marianas lhe responderiam, dentro de 20 anos, com mais
 de 250.000 brasileiros arregimentados com não menos brio e fé”⁵¹.
 Ainda no ano de 1922, Leonel Franca teria presenciado a morte do papa
 Bento XV, a eleição de Pio XI, os festejos do terceiro centenário da
 canonização de Santo Inácio e de S. Francisco Xavier e o 26º Congresso
 Eucarístico Internacional, em Roma. Em 1922, Franca ainda realizou
 viagens de estudos pela Áustria e Alemanha. Em carta ao Pe. Madureira,
 à época reitor do colégio Santo Inácio, assinalava que os católicos
 alemães tinham muito a ensinar aos católicos de outros países,
 especialmente àqueles que viviam “de beijo caído pelos franceses, que
 até agora não souberam organizar-se e opor uma resistência séria ao
 jacobinismo oficial”.⁵²

Enquanto Leonel Franca estava em Roma ocorriam diversas
 mudanças sociopolíticas e religiosas no Brasil. O ano de 1922 foi
 realmente pródigo delas. Alceu Amoroso Lima costumava dizer que este
 foi o ano da tripla revolução: a política, a estética e a religiosa⁵³. Alceu
 se referia à Semana de Arte de 1922, ao tenentismo e à fundação do
 centro Dom Vital.

Não é possível deixar de avaliar este contexto. É um período
 marcado pelo início de um amplo processo migratório do campo para a
 cidade. A hierarquia clerical via com preocupação a crescente
 urbanização, a consequente diversificação da esfera religiosa a partir do
 desenvolvimento de religiões concorrentes no mercado dos bens de
 salvação e a permanência da laicidade em campos considerados
 prioritários para o clero, como a educação e a assistência espiritual às

⁵⁰ D’ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 95 (grifo meu)

⁵¹ Idem, p. 96.

⁵² Ibid, p. 100.

⁵³ Lima, Alceu Amoroso. A revolução espiritualista. In: COUTINHO, Afrânio (Org). **A literatura no Brasil**. Era realista, era de transição. 4.ed. São Paulo: Global, 1997. v. 4. p. 610-636.

forças armadas. A hierarquia eclesiástica sentia que sua posição de principal fornecedora das diretrizes valorativas estava sendo severamente questionada. É neste ambiente, onde reinava o sentimento de que os valores do catolicismo estavam sendo corroídos pela secularização da sociedade, que surgiu o Centro Dom Vital.

Um dos nomes mais significativos desse período foi Jackson de Figueiredo (1891-1928), convertido ao catolicismo na década anterior. Jackson era sergipano, formado em Direito e exercia o jornalismo na capital federal. Depois do encontro com o pensamento de Farias Brito, Jackson aderiu à filosofia espiritualista. A conversão viria em 1918, após longa correspondência com Dom Sebastião Leme, originada após o entusiasmo pela famosa Carta Pastoral de 1916⁵⁴. Jackson era leitor assíduo do pensamento conservador europeu, principalmente Joseph de Maistre e Donoso Cortés⁵⁵. Profundamente nacionalista e defensor da ordem institucional, Jackson foi um crítico severo do tenentismo e suas várias colunas jornalísticas sobre o tema foram reunidas no livro *Reação do bom senso – Contra o demagogismo e a anarquia militar* (1922). No entanto, no campo intelectual, a produção mais importante foi o livro *Pascal e a inquietação moderna* (1922).

Jackson de Figueiredo, com a anuência da hierarquia eclesiástica, principalmente Dom Leme, que retornava para a Arquidiocese do Rio de Janeiro, criou a Revista Ordem e o Centro Dom Vital, um dos espaços mais importantes da militância católica, que recuperava a memória do bispo que desafiou o Estado na Questão Religiosa. Sob a liderança de Jackson, mas com a participação fundamental de Hamilton Nogueira, Perillo Gomes, José Vicente de Sousa e Durval de Moraes, a Revista Ordem tornou-se uma das principais ferramentas de propagação da cultura e do pensamento católico, sendo possível pensá-la, seguindo Sirinelli, como “um lugar de fermentação intelectual e de relação afetiva, ao mesmo tempo viveiro e espaço de sociabilidade”⁵⁶.

⁵⁴ Sobre a conversão de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima e o espírito cruzada que assumiram nos primeiros anos de militância no contexto da neocristandade, cf. COSTA, Marcelo Timotheo da. Fé e Obras: a construção da intelectualidade católica leiga no Brasil contemporâneo: os casos de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção. **Coletânea**. Rio de Janeiro, v. 27, p. 134-158, 2015.

⁵⁵ RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem** - uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945. Belo Horizonte/MG: Autêntica/Fapesp, 2005.

⁵⁶ SIRINELLI, Jean-François. “Os Intelectuais”. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, UFRJ, 2003, p. 249.

Na *Revista Ordem* publicava um grupo heterogêneo de intelectuais, que tinha em comum o catolicismo e atuava nos mais diversos campos do conhecimento, como teologia, filosofia, letras, jornalismo, história e ciências.⁵⁷ O Centro Dom Vital e sua revista foram dirigidos inicialmente por Jackson de Figueiredo, que veio a falecer em 1928, e posteriormente por Alceu Amoroso Lima (Tristão de Atayde), crítico literário convertido ao catolicismo.

Sergio Miceli assinala que o Centro Dom Vital e Revista Ordem fazem parte de amplo projeto de “rearmamento institucional da Igreja”. Não se tratava apenas de diretrizes que emanavam do Vaticano, mas da “criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos”. Desde o início do século XX a sociedade brasileira havia passado por várias mudanças, como a ascensão do movimento operário, a surgimento do Partido Comunista, o movimento modernista, e a “tomada de consciência por parte do episcopado brasileiro da crise com que se defrontavam os grupos dirigentes oligárquicos”.⁵⁸ Este último aspecto foi de vital importância para as tomadas de posição intelectuais, sobretudo, para os intelectuais que decidiram ingressar no “partido da Igreja”.

O ano de 1922 ainda seria marcado por outros fatos importantes. Sob o governo de Epitácio Pessoa, foi o ano da comemoração do centenário da República, ainda que em pleno estado de sítio, por ocasião do movimento tenentista. A Igreja não ficou à margem desse grandioso episódio, organizou o primeiro Congresso Eucarístico Nacional. Este evento reafirmou a importância da fé católica para a nação brasileira e congregou bispos como D. Cabral, D. João Becker, D. Duarte Leopoldo, D. Joaquim Silvério e D. Aquino Correia e outros. O evento foi uma expressão clara do poder de arregimentação dos católicos por parte da hierarquia, fato demonstrado na gigantesca procissão do Santíssimo Sacramento. É deste ano também a *Carta Pastoral do Episcopado*

⁵⁷ Alguns nomes mais expressivos. Leonel Franca, Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Jônatas Serrano, Oliveira Viana, Pedro Calmon, Juarez Távora, Américo Lacombe, Hélio Viana, Heráclito Sobral, Jorge de Lima, Gustavo Corção, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado, José Lins do Rêgo, Murilo Mendes, Carlos Lacerda, Carolina Nabuco, Adalgisa Nery, Henriqueta Lisboa, dom Helder Câmara, Antônio Calado, Carlos Chagas Filho. PINHEIRO FILHO, Fernando. “A invenção da ordem”: intelectuais católicos no Brasil. **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v.19, n.1. p. 33-49, jun. 2007.

⁵⁸ MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 127

Brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do centenário da Independência. Este é um documento emblemático do movimento de neocristandade, ele busca reafirmar a relação entre patriotismo, catolicismo e construção da nação. Segundo José Carlos Araújo, esta pastoral coletiva intenta reafirmar a imagem da Igreja como elemento maternal e civilizatório na construção nacional⁵⁹.

O ano de 1922 ainda foi importante sob o aspecto da reaproximação da hierarquia católica com o governo federal. O gesto característico desse movimento é o decreto de Epiácio Pessoa, mesmo enfrentando enorme oposição, autorizando o lançamento da pedra fundamental do Cristo Redentor no Corcovado⁶⁰. As palavras da filha de Epiácio Pessoa, biógrafa de Dom Leme, são elucidativas

A presença ostensiva da senhora do Presidente da República às cerimônias e sessões do Congresso Eucarístico, e mais ainda o decreto presidencial permitindo a ereção da estátua de Cristo no Corcovado eram índices de uma nova mentalidade. A assinatura desse decreto atrairia, aliás, sobre o Presidente da República, muitos telegramas e cartas de protestos, enviados de vários pontos do país, por pessoas que consideravam o ato do Executivo uma derrogação à neutralidade do Estado.⁶¹

1922 também foi o ano da fundação da Confederação Católica do Rio de Janeiro, entidade que congregava as associações católicas da Arquidiocese. Esta iniciativa já tinha sido ensaiada por Dom Leme em São Paulo e Olinda. No Rio obteria maior sucesso.

Depois dessa longa contextualização, faz-se mister retornar à trajetória de Franca. No período que o jesuíta estava em Roma veio a público no Brasil o livro *O problema religioso da América Latina*, do gramático e pastor protestante Eduardo Carlos Pereira, com severas críticas ao catolicismo. É no ano de 1923 que Franca, com seu o terceiro livro, *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, pronuncia a primeira réplica

⁵⁹ ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil: Um Estudo de Mentalidade Ideológica.** São Paulo: Paulinas. 1986, p. 98

⁶⁰ AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil. **Síntese Nova Fase.** Vol. IV, n.º 10, 1977, p. 63

⁶¹ SANTO ROSÁRIO, Ir. Maria Regina. **O Cardeal Leme...** op. cit. p. 170.

ao protestantismo e inaugura sua produção polêmica⁶², que seria uma fase importante de sua obra. No início do livro Franca declara: “ao amor ardente, leal e desinteressado com que estremeceamos a nossa pátria devíamos esta insignificante, mas sincera contribuição dos nossos esforços na luta pela verdade”⁶³. Franca dá a entender que o Brasil era um país católico e era seu dever sacerdotal e cívico zelar para que continuasse a sê-lo, refutando quaisquer investidas protestantes sobre a tradição católica. Há que se notar também nesse trecho a evocação do desinteresse, característica fundamental de dissimulação da efemeridade tanto na esfera intelectual quanto religiosa.

Em carta ao Pe. Madureira, superior dos jesuítas no Brasil, em outubro de 1922, Franca teria exposto seus motivos para a escrita da obra e os argumentos para a posterior publicação.

Muito provavelmente V.R. ouviu falar do livro O Problema Religioso da América Latina, do Sr. Eduardo C. Pereira. Soube do mal que ia fazendo este envenenado livro, tecido das mais ignóbeis calúnias contra a Igreja e também a Companhia. Li-o e fiquei indignado. Ótima ocasião para pôr minha pobre pena a serviço da Santa Igreja, que foi sempre minha maior ambição. [...] Creio que o trabalhinho poderá fazer bem às almas e rebater as audácias da propaganda protestante entre nós. Para odiar o protestantismo não há como conhecê-lo de perto e são muito poucos – ainda entre os sacerdotes – os que o conhecem. A “obrinha” é leitura fácil e corrente, bastante documentada e pode dar muita matéria a conferências, sermões; polêmicas de jornais, etc., etc. [...] Trata-se de uma obra de apostolado. A Companhia nasceu para combater o protestantismo. Até agora diante da sua invasão no Brasil ficamos de braços cruzados ou quase. O bem espiritual que se pode fazer não merece algum sacrifício pecuniário?. [...] O tom de polêmica com o nosso gramático pastor é um estímulo à curiosidade dos leitores. Toda gente

⁶² Sobre a controvérsia como objeto da história intelectual ver o número dedicado ao tema de **Mil neuf cent. Revue d’Histoire intellectuelle**. Comment on se dispute. Les formes de la controverse. De Renan à Barthes. N° 25, 2007/1. Disponível em: <<http://cairn-int.info/revue-mil-neuf-cent-2007-1.htm>>

⁶³ D’ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 107.

gosta de ver briga... de galos, de touros, de gramáticos, de tudo.⁶⁴

No trecho acima Leonel Franca não esconde suas veleidades e também seu conhecimento do funcionamento do campo intelectual. Assim, um livro poderia ser rentável, ou, pelo menos, não encalhar nas prateleiras, à medida que fosse polêmico e que conseguisse atrair a atenção do público para uma disputa. No trecho da carta também é possível identificar o tom de autocomiseração do inaciano ao colocar sua “pobre pena a serviço da Santa Igreja” ou mesmo em tratar seu livro como “trabalhinho” ou “obrinha”. No entanto, também revela uma percepção que desde Júlio Maria vinha se tornando comum, a utilização da imprensa como veículo de propagação dos valores católicos, o livro poderia alimentar diversas polêmicas nos jornais. Vencidas as dificuldades financeiras, o próximo passo era conseguir o *Imprimatur*. Esta foi outra ocasião em que é possível compreender a proximidade e o grau de confiança do Dom Sebastião Leme em relação a Franca. Na carta de Leme a Franca é possível perceber o capital simbólico acumulado por este último junto à mais alta autoridade eclesiástica do Brasil.

Meu caro Pe. Leonel Franca. Pelo nosso Pe. Giannella já sabia do seu livro e do valor dele. Sei mesmo que o M.R. Pe. Provincial – o meu querido Pe. Filograssi – quis pessoalmente ajuizar da obra e a achou excelente. Acresce que o autor se chama Leonel Franca. Tudo isso me vale mais que a opinião de cem censores. Não só autorizo a impressão, como bendigo o Senhor que lhe deu a ideia e as luzes necessárias para levá-la a efeito.⁶⁵

A impressão do livro ocorreu na Itália. Dos 2 mil exemplares editados, 200 deveriam ficar na Europa e 1800 seguir para o Brasil, onde seriam distribuídos pela Livraria Francisco Alves. Uma das primeiras impressões sobre o conteúdo do livro veio daquele que seria o grande amigo de Franca, Alceu Amoroso Lima, num longo artigo na Revista Ordem, e numa carta ao inaciano.

⁶⁴ Ibid, p. 108

⁶⁵ Ibid, p. 109 (grifo meu).

Devo dizer-lhe que a sua obra está fazendo um bem extraordinário ao país, e posso falar-lhe com autoridade no assunto, pelo simples motivo que não creio haja quem mantenha correspondência mais larga, mais complexa do que eu com todo o Brasil, pelo menos com todo o Brasil que anseia, sofre e quer libertar-se dos grandes males que lhe abastardam caráter e inteligência.⁶⁶

O livro de Franca o tornou reconhecido e consagrado como autor entre a intelectualidade católica. Na Europa o livro ganhou apreciações elogiosas nas revistas católicas *Études*, *Civiltà Cattolica*, *Gregorianum*, *Razón y Fe*. Deve-se lembrar que estas revistas, segundo o próprio Leonel Franca, eram os bastiões da neoescolástica. As resenhas ou menções honrosas em revistas são elementos fundamentais para a exposição de um autor, e funcionam também como um termômetro da recepção de uma obra. Uma resenha depreciativa pode marcar de forma indelével a trajetória de um autor ou mesmo frustrar o início de sua carreira de escritor. No Brasil, como se pode notar nas palavras de Alceu Amoroso Lima, o livro aparecia como uma extraordinária contribuição intelectual para a libertação do abastardamento da inteligência. Este livro ainda ganharia uma tradução para o holandês em 1933.

O livro de 1923 seria apenas o primeiro capítulo dessa história de embates intelectuais. Em 1924, mesmo com as dificuldades da doença cardíaca, Franca teria realizado os últimos exames na Gregoriana e recebido os títulos de doutor em Teologia e Filosofia. Ainda sob os efeitos da doença, Franca não retornou ao Brasil, antes foi enviado para a Espanha para fazer a Terceira Provação, uma espécie de segundo noviciado de 10 meses, em que o sacerdote se recolhe para a meditação, o cultivo da piedade e de outras virtudes. Em agosto de 1925 Franca voltou finalmente ao Brasil.

Quando Pe. Leonel Franca retornou ao Brasil, a Igreja ainda vivia sob os intensos efeitos do ano anterior. 1924 foi o ano da Páscoa do militares, evento organizado por dom Leme após a grave tensão do tenentismo. O evento se tornaria uma tradição e refletia aspirações antigas do arcebispo. Em Olinda, em 1917, ele já teria tomado lugar nas comemorações militares do centenário da Revolução Pernambucana. É preciso lembrar também que a Igreja apoiou fortemente o discurso patriótico e militarista no contexto da I Guerra Mundial, inclusive prestigiando e recomendando movimentos como o da Liga de Defesa

⁶⁶ Ibid, p. 111 (grifo meu).

Nacional, de Olavo Bilac. Ademais, era um dos objetivos da Igreja a retomada de seu lugar no seio das forças armadas, eivadas de positivismo desde fins do século XIX. O outro fato relevante do ano de 1924 foi a visita oficial do presidente Artur Bernardes e seus ministros ao cardeal Arcoverde, que comemorava cinquenta anos de sacerdócio. No ano de 1925 foi ensejada uma reforma constitucional. Apesar de haver muitos adeptos do bernardismo entre os católicos, sendo Jackson de Figueiredo um dos mais ardorosos, as demandas católicas não prosperaram. Seria preciso a Revolução de 1930 para que tais intentos fossem levados adiante.

Quando retornou, Franca assumiu a cadeira de História da Filosofia no Colégio Anchieta, em Friburgo. Todavia, não demoraria em adentrar a mais uma polêmica, desta vez na imprensa carioca. Por ocasião da morte do cardeal belga, Désiré Mercier, surgiu no jornal *Correio da Manhã* um artigo de José Oiticica, anarquista, literato e conhecido professor de gramática do Colégio Pedro II. A polêmica clerical e modernista levantada por Oiticica estendeu-se por um mês em 15 artigos. A refutação de Leonel Franca veio no livro *Relíquias de uma Polêmica*.

Por ocasião da publicação do livro de Franca refutando José Oiticica, Jackson de Figueiredo, na época um dos intelectuais católicos mais respeitados, escreve-lhe uma carta com as seguintes palavras:

Não avalia, o meu querido amigo, com que emoção acabo de ler o seu artigo sobre as incríveis leviandades intelectuais de José Oiticica ... Abençoada, abençoada a pena que assim sabe castigar, com tal fidalguia, e louvar, com tal justeza ... A lição, quem lha deu não tem rival em nosso meio. E é o que o Sr. precisa fazer mais vezes, tal como já lhe disse pessoalmente. A Companhia, de certo, compreenderá o que o Sr. pode fazer de bem ao Brasil contemporâneo, pois não há católico de senso que não saiba que ao Sr. cabe dirigir, neste momento, a atividade intelectual das novas gerações ... O Sr. tem uma grande obra a realizar e, para ela, afora a sua inteligência, cultura e caráter, a confiança dos moços.⁶⁷

⁶⁷ D'ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 155.

As palavras de Jackson soaram proféticas naquele momento. Depois de alguns anos no Colégio Anchieta de Friburgo, Leonel Franca desceria para o Rio de Janeiro, onde se instalaria no Colégio Santo Inácio. Dom Leme o havia nomeado para ser assistente eclesiástico em várias instituições leigas importantes, como o Centro D. Vital, a Sociedade Jurídica Santo Ivo, a Ação Universitária Católica e a Associação de Professores Católicos. Leonel Franca encarava a missão dada por Dom Leme como um apostolado intelectual, sua tarefa era fermentar tais grupos para a tarefa de recristianização do Brasil.

Antes de prosseguir é preciso ainda fazer algumas observações sobre José Oiticica e Jackson de Figueiredo. O excerto acima alimenta uma imagem pouco condizente com o espírito humanístico e generoso de Jackson. Quando José Oiticica foi preso, em plena sala de aula, durante o governo de Artur Bernardes, o próprio Jackson intercedeu junto ao presidente pela libertação de Oiticica. Deste episódio é reveladora a carta de Oiticica a Jackson.

Ilha de Bom Jesus, 22/08/1925. Meu caro Jackson; Releva-me escrever-te neste papel, único de que disponho aqui. Acabo de receber tua carta de 19. Comoveu-me sobremodo ver quanto insistes na minha libertação, chegando a assumires, contra minha vontade, perante o Presidente da República, o compromisso do meu bom comportamento. Pedes-me ânua a teu empenho e declara, em carta, consentir na tua responsabilização espontânea. Não podes avaliar, meu caro amigo, sobre-esforço moral com que recuso semelhante oferta. Primeiro, por dar um desiludente NÃO a quem me prova tanto apreço e amizade, hoje raríssima. Segundo, por ferir pungentemente, com mais uma desesperança, minha adorada companheira de vida e alongar por meses ou anos a precária situação de minhas filhas, já tão prejudicadas em sua educação com minha ausência. Tudo isso pesei e repesei, lutando contra o intenso desejo de rever meu lar e recomençar, com dobrado afínco, a tremenda peleja diuturna pela vida. Mas pertenço a uma escola que põe a serenidade e a inquebrantabilidade acima de

tudo, não por orgulho, senão por coerência e retidão de alma [...].⁶⁸

A ação de Jackson pela libertação de Oiticica pode também ser entendida se levar em consideração seu forte temperamento, assim descrito por Sobral Pinto: “Jackson era um ser apaixonado por todos os extremos. Só abominava o meio-termo e gostava de citar a frase habitual do Padre Júlio Maria: ‘Prefiro oshomens com a marca do demônio aos homens sem marca’”⁶⁹. Sem dúvida, Oiticica era um desses personagens marcantes.

Por ocasião da trágica morte de Jackson, em 1928, Oiticica escreveria um longo artigo sobre o líder católico em sua coluna no jornal *A Manhã*. Nele, assinalava que a bondade e a amizade de Jackson deixariam saudades, e explicava a peculiaridade da relação entre ambos. Enfatizava que as ideias não eram o único fator de aproximação das pessoas, o mesmo poderia ser dito da religião, ela poderia “congrajar almas, mas não prender corações”. Oiticica menciona que o bernardismo de Jackson não era fruto do cálculo, mas de arroubos instantâneos e passageiros. Numa época de tantas traições e oportunismos, assinala Oiticica, Jackson permanecia um amigo irredutível. O gesto amigável e humanista de Jackson pela libertação de Oiticica, assim foi interpretado pelo anarquista: “Este trabalho de Jackson foi absolutamente espontâneo. Nada lhe mandara pedir. Fora movimento de uma alma generosa que me sabia combatente sincero e leal”⁷⁰.

Esse episódio envolvendo Jackson e Oiticica lembra outra relação emblemática do período, a de Sobral Pinto e Luiz Carlos Prestes (e Harry Berger), que resultou no livro *Por que defendo os comunistas*. Em ambos os casos, o senso de justiça e humanidade sobrepuseram-se à encarniçada batalha de ideias. O peso de responsabilidade⁷¹, tal como Hannah Arendt o entendia diante das arbitrariedades políticas dos

⁶⁸ OITICICA, José. **A Doutrina anarquista ao alcance de todos**. 5ªed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006, p. 17.

⁶⁹ Jornal do Brasil. Sexta-feira, 3 de novembro de 1978. Apud. SCALERCIO, Márcio. **Heráclito Fontoura Sobral Pinto**: toda liberdade é ingreme. Editora FGV, 2015, p. 105.

⁷⁰ OITICICA, José. **Jackson de Figueiredo**. A Manhã. 10 de novembro de 1928, p. 2.

⁷¹ Sobre o tema, ver o instigante livro JUDT, Tony. **O peso da responsabilidade**: Blum, Camus, Aron e o século XX francês. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

fascismos, seria elemento caro aos intelectuais do século XX, os católicos não fugiram dessa moralidade de compromisso.

Ao longo dos vinte anos, de 1928 a 1948, em que atuou junto aos meios intelectuais católicos do Rio de Janeiro, Franca produziu vários livros. Além dos quatro já citados, pode-se incluir aqui os livros *Protestantismo e Catolicismo* (1933) e *Protestantismo no Brasil* (1938), ambas réplica e tréplica na continuada polêmica inaugurada em 1920 com o livro de Eduardo Carlos Pereira e continuada com pastores como Othoniel Mota, Lysaneas Cerqueira e outros. Em 1933 também viria a público *A Psicologia da Fé*, livro que ganhou uma tradução para o espanhol, sendo editado em Buenos Aires (1938).

Contudo, simbólicos deste intenso período de militância de Leonel Franca são os livros *Ensino Religioso*, *Ensino Leigo* e *O Divórcio*, ambos de 1931. Estes livros faziam parte de um movimento político anterior, iniciado com a alvissareira notícia da reforma da Constituição. A partir deles pode-se perceber, assim como Angela Alonso vê nas obras da geração de 1870, uma “complementaridade entre textos e formas de ação. Escritos e práticas se unificam politicamente”.⁷²

Desde 1928 já existia a Sociedade Jurídica Santo Ivo, seu objetivo era reunir juristas, professores de Direito e advogados católicos, comprometidos com a difusão da doutrina da Igreja. No seu interior havia nomes de autoridades do Direito como Gustavo Barroso e o conde Afonso Celso. Por ocasião da Revolução de 1930,

a Sociedade Santo Ivo enviou uma delegação ao Presidente do Governo Provisório, oferecendo-lhe sua colaboração jurídica na reforma constitucional do país, e outra delegação ao Sr. Cardeal Arcebispo, colocando à sua disposição os préstimos profissionais dos membros para as reivindicações católicas nas ditas reformas”.⁷³

A ascensão de Vargas ao poder, em 1930, produziu a expectativa de que Estado pudesse abrigar as demandas da Igreja, que por quarenta anos, desde 1891, foram em maior ou menor grau preteridas. A sinalização de Vargas pela convocação de uma Assembleia Constituinte causou alvoroço nos meios católicos e fez surgir também a Liga Eleitoral Católica, um importante instrumento de mobilização. Não se tratava de um partido católico, mas de uma instituição para congregar

⁷² ALONSO, Angela. **Ideias em movimento**. Op. cit. p. 39.

⁷³ D’ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca**. Op. cit. p. 182.

deputados identificados com os valores do catolicismo. É nesse contexto, para além da assistência à Sociedade Santo Ivo, que Franca decide intervir com seu capital intelectual e escrever os livros *Ensino Religioso, ensino Leigo e Divórcio*. Tais obras, com rigor argumentativo e estatístico, foram produzidas como uma espécie de subsídio para as atividades dos parlamentares. O propósito era de municiar os deputados para defender a volta do ensino religioso e a não aprovação da proposta que legalizava o divórcio.

Estes dois livros de Franca ficariam identificados como uma forma nascente de sociologia católica. Neste ponto é preciso evocar a avaliação de Daniel Pécaut sobre o caráter sociológico das avaliações que os intelectuais “realistas” faziam da condição brasileira. Para Pécaut, em maior ou menor grau, todos os intelectuais, desde Azevedo Amaral, Alberto Torres, Oliveira Vianna, usavam o instrumental teórico da sociologia em suas análises, exceto os intelectuais católicos:

o avanço dos intelectuais operou-se, em larga medida pela ciência. Assinalamos acima as constantes menções à sociologia, ao mesmo tempo como ciência do social e como ciência do governo. Elas estão onipresentes nas obras de Alberto Torres e reaparecem também, sem cessar, nos escritos dos intelectuais autoritários, sobretudo dos que não pertenciam ao movimento católico.⁷⁴

Ora, essa é uma avaliação incorreta da produção intelectual católica. Num olhar mais atento, é possível ver que tanto os estudos por Leonel Franca acerca do ensino religioso ou sobre o divórcio, quanto o livro *Iniciação à sociologia*, de Alceu Amoroso Lima, têm no aporte da sociologia uma contribuição importante. De forma complementar, levando em conta os estudos produzidos pelos intelectuais católicos da educação, o próprio Alceu, com *Debates Pedagógicos*, ou mesmo Jonathas Serrano e Everardo Backheuser, com obras sobre a Escola Nova, é possível notar não apenas obras imbuídas de um rigor metodológico e científico, mas também um movimento intelectual que tem um caráter de “manifestação coletiva” e que se apoia numa

⁷⁴ PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e política no Brasil**: entre o povo e a nação. São Paulo: Ática, 1990, p. 34.

“experiência compartilhada”, ao mesmo tempo “imersa em práticas e redes sociais”.⁷⁵

A ação intelectual de Franca empreendida a partir das publicações de 1931 mostrou-se bem sucedida. A Constituição de 1934 atendeu as demandas apresentadas pela Igreja: ensino religioso facultativo nas escolas públicas, assistência religiosa nas Forças Armadas, legislação familiar pautada pelos princípios da Igreja, nome de Deus na Constituição, liberdade sindical. Inaugurava-se um novo tempo de orientação católica na legislação brasileira, visto por muitos como um sério risco para a laicidade do Estado.

No campo das práticas, apesar das constantes crises cardíacas sofridas pelo Pe. Franca, a militância foi bastante intensa. O jesuíta participou ativamente de eventos como o Congresso do Cristo Redentor (1931), o Congresso Eucarístico da Bahia (1933), o Congresso Nacional de Professores Católicos (1934), o Concílio Plenário Brasileiro (1939), dentre tantos outros.

O Concílio Plenário Brasileiro foi um importante momento de aproximação entre a alta hierarquia eclesiástica e o governo Vargas, fato consubstanciado na recepção que o presidente ofereceu a dezenas de bispos no Palácio do Itamaraty, ocasião em quando o Pe. Franca discursou em nome do clero. Pode-se dizer com segurança que Franca foi um elo importante entre a alta hierarquia eclesiástica e o Estado – por onde circulava e militava intelectual e politicamente. Para se ter uma ideia do vulto de sua atuação basta enumerar seu trabalho na preparação de um esboço da concordata que seria firmada entre Brasil e Santa Sé no final da década de 1930 – que não chegou a ser assinada –, como membro do Conselho Nacional de Educação, de 1931 (ainda sob Francisco Campos) até sua morte em 1948, como membro do IBGE, como consultor técnico do Conselho Nacional de Estatística e da Comissão Censitária Nacional, como colaborador importante no anteprojeto do Plano Nacional de Educação de 1937, membro da Comissão Nacional do Livro Didático e representante do governo brasileiro no campo da educação junto à UNESCO.

Villaça afirma que em 1946 o Getúlio Vargas, através de Epitácio Pessoa Cavalcanti, teria convidado o padre Franca para candidatar-se ao Senado pelo Distrito Federal. Ao que o padre Franca teria dito: “Respondi-lhe declinando o convite, que a minha profissão religiosa não

⁷⁵ ALONSO, Angela. **Ideias em movimento**. Op. cit. p. 35, 38.

permitia aceitar”⁷⁶. Pe. Artur Alonso, ex-reitor da Universidade Católica e provincial dos jesuítas, numa avaliação *a posteriori*, assinala que:

Getúlio Vargas, o Presidente, tinha veneração pelo Pe. Franca, sendo que ele não tinha formação religiosa. Militar no princípio de sua vida ele tinha aderido ao positivismo, mas tinha um respeito extraordinário pela religião, sempre manifestando confiança na Igreja. Então, o Pe. Franca passou a ser um verdadeiro conselheiro dele.⁷⁷

No entanto, dois fatos teriam tornado Leonel Franca um dos intelectuais católicos mais célebres do século XX. O primeiro, a criação da primeira Pontifícia Universidade Católica no Brasil, na então capital da República. Este empreendimento teve a fundamental ação do jesuíta, merecendo destaque seu papel intermediário junto a Gustavo Capanema e Getúlio Vargas para a cessão de um terreno à Igreja visando a construção da universidade, da qual Franca foi o primeiro reitor.

O segundo fato de vulto antes de sua morte foi a publicação do livro *A Crise do Mundo Moderno*, em 1941. O livro era sua obra de maturidade e foi um sucesso de crítica. Em 1944 ganhou uma edição na Argentina, no ano seguinte um edição em Portugal e, finalmente, em 1948 uma edição na Espanha. Cabe acrescentar que em 1943, por votação unânime, Franca foi admitido como membro honorário do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; e em 1947, pelo conjunto da obra, recebeu o Prêmio Machado de Assis da Academia Brasileira de Letras. Estas instituições estavam entre as mais importantes instâncias de consagração intelectual.

Ao longo dos mais de 20 anos que permaneceu no Rio de Janeiro, desde seu retorno de Roma até a sua morte em 1948, Franca realmente seria um importante mediador cultural e dirigente da atividade intelectual das novas gerações de intelectuais católicos. Em 1926, como que num lampejo profético já citado anteriormente, Jackson de Figueiredo assinalava que “não há católico de senso que não saiba que ao Sr. cabe dirigir, neste momento, a atividade intelectual das novas gerações”.

⁷⁶ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil...** Op.cit. p. 213.

⁷⁷ ALONSO apud CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja.** Petrópolis: Vozes, 1996, p. 175.

Vinte anos depois, Alceu Amoroso Lima, que em 1948 já havia se consolidado como a figura de proa dos intelectuais católicos, confirma essa asseriva de Jackson, assinalando que Franca “foi o centro de gravidade de nossa geração, a encruzilhada de nossos caminhos nesses últimos 20 anos. [...] Sua missão... foi pôr ordem em nossos espíritos inquietos e paz em nossos corações atormentados”.⁷⁸ O tom emotivo das palavras de Alceu atestam o quão sentida foi a morte de jesuíta e como ela deixou um sentimento de orfandade entre os intelectuais católicos.

A evocação do fenômeno geracional por Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso não é fortuita. Uma das marcas dos grupos ou comunidades intelectuais é a relação ou o elo de geração. Segundo Jean-François Sirinelli, um microcosmo intelectual é marcado, frequentemente, pelas “solidariedades de idade” que é um componente importante de uma geração. Esta pode surgir no interior de um grupo de jovens estudantes por ocasião de uma crise ou mesmo de um acontecimento que marca tal grupo e se torna o elemento fundante e de coesão da geração⁷⁹. Convém acrescentar aqui a noção de geração que o próprio Alceu Amoroso Lima constrói em sua narrativa autobiográfica: “uma comunidade de espírito, de sensibilidade, de atitudes, de preocupações, de traços estilísticos gerais – sem prejuízo do estilo particular e demais notas da personalidade individual de cada um de seus membros”.⁸⁰

Esta construção geracional pode ser percebida nas palavras de Heráclito Sobral Pinto, participante do círculo intelectual de Franca e que viria a tornar-se um dos juristas mais célebres no Brasil: “Leonel Franca era meu amigo desde a infância, porque fomos contemporâneos no Colégio Anchieta, em Friburgo, onde ambos estudamos o curso secundário”.⁸¹

O elemento fundante dessa geração de intelectuais católicos é incerto. Provisoriamente, pode-se pensar no ambiente da publicação Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, de 1916, que conclamava os católicos a uma tarefa de recristianização da sociedade brasileira e que

⁷⁸ D’ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 368.

⁷⁹ SIRINELLI, Jean-François. Le hasard ou la nécessité? Une histoire en chantier: l’histoire des intellectuels. **Vingtième Siècle, Revue d’Histoire**. V. 9, n. 9, 1986, p. 106, 107.

⁸⁰ LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Op. cit. p. 69.

⁸¹ SOBRAL PINTO apud CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Op. cit. p. 160.

foi lida com entusiasmo por Jackson de Figueiredo. É possível afirmar com segurança que o espírito da neocristandade católica animava a geração de intelectuais que gravitavam em torno de Franca. Neste ponto são sintomáticas as palavras de Sobral Pinto, ele afirmava que a sua geração organizou-se “para enfrentar o secularismo da cultura brasileira naquela época, o objetivo foi introduzir no pensamento cultural do Brasil a orientação católica, a orientação evangélica, para mostrar que a fé é perfeitamente possível e compatível com a ciência”⁸².

Em 1947, com a elevação da universidade católica – reconhecida oficialmente em 1945 – à condição de pontifícia universidade, a missão do Pe. Franca de introduzir a orientação católica e evangélica na cultura brasileira estava cumprida. Era o coroamento de um “apostolado intelectual” sobre toda uma geração, o resultado de uma vida dedicada à educação. No ano seguinte, em 03 de setembro de 1948, viria o falecimento. O Pe. Delboux assinala que a morte do Pe. Franca, foi o momento final de um sofrimento que acompanhou o jesuíta por toda a sua vida. A primeira crise cardíaca, cuja gravidade exigiu que se ministrasse a extrema-unção, ocorreu ainda em 1923, quando estava em Roma, há poucos dias da publicação de *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. Em fevereiro de 1927, pouco antes de deixar Nova Friburgo e se instalar na capital da República, houve outra crise, quando novamente recebeu novamente a extrema-unção, fato que se repetiria em julho de 1934 e atingiria seu desfecho em 1948.⁸³

À beira do túmulo, Alceu Amoroso Lima proferiu um emocionado discurso sobre o jesuíta.

[...] Aqui estão seus discípulos, aqui estão seus amigos, aqui estão seus companheiros de hábito, aqui estão aqueles que o sangue uniu desde o berço ao seu próprio sangue. Aqui estão também seus livros, suas ideias, seus conselhos, tudo aquilo que viveu no seu coração ou na sua inteligência e daí passou a dar vida, ânimo, conforto, estímulo, ao coração e às inteligências dos que se encontram de olhos tímidos e almas partidas, e da legião daqueles que pelo Brasil afora nesta hora também choram conosco a sua morte. Todos eles são, de certo modo, seus filhos, seus filhos pelo espírito, pela inteligência, pelo

⁸² Idem, p. 161.

⁸³ D'ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 526, 527.

oração. Todos eles representam o testemunho vivo da fecundidade espiritual das grandes renúncias, das supremas opções. Sua Vida foi urna contínua irradiação, um exemplo de cada minuto. Há vidas desperdiçadas. Há homens, já nos previnem as Sagradas Escrituras, que nasceram como se não tivessem nascido. “*Nati, quasi non nati*”. Há outros, ao contrário, cuja vida é uma contínua irradiação de vida. Nasceram porque tinham de nascer, porque o mundo ficaria diminuído se não tivessem nascido. Nasceram marcados por urna missão providencial. [...] O Sr. foi o sinal luminoso da serenidade, da harmonia, do equilíbrio. Olhávamos para o Sr. como o navegante olha para o farol na passagem dos abrolhos difíceis. Por maior que fosse a tormenta, por mais altas que se quebrassem as ondas, por mais que o vento uivasse ameaçador havia sempre uma luz entre nós, uma luz que atravessava os nevoeiros mais espessos, uma luz que nos indicava invariavelmente o caminho certo: “Essa luz é a que ontem se apagou. Essa luz é a que fomos buscar no quarto solitário de Santo Inácio, naquela bandeira suavemente iluminada no amplo terraço escuro à hora das Ave-Marias no inverno ou nas noites de verão, quando à luz de uma lâmpada baixa batíamos à sua porta e ouvíamos aquele “entre” conhecido, que ia ao fundo das nossas perplexidades, como um sinal de paz, de esperança, de tranquilidade. Pois ninguém entrou perturbado naquele quarto, que de lá não saísse em paz.”⁸⁴

Para Alceu, a morte do Pe. Franca foi uma perda inestimável. Tratava-se do falecimento de um dos três companheiros de jornada espiritual. Seis anos antes, em outubro de 1942, havia partido o cardeal Leme, personagem fundamental na trajetória do crítico literário. Em 1948, num artigo da edição de novembro da Revista Ordem, Alceu lembrava que sua primeira grande perda tinha sido a de Jackson de Figueiredo. Há exatos vinte anos partia aquele que “foi um terremoto.

⁸⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Oração do Sr. Prof. Alceu Amoroso Lima. In: D’ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca...** op. cit. p. 509.

Um terremoto espiritual nesta dura terra da indiferença religiosa nacional”. Segue abaixo parte dessa envolvente narrativa:

Estou ainda ouvindo Augusto Frederico Schmidt, essa grande alma de poeta em que Jackson deixou uma de suas marcas indelévels de fogo, estou ouvindo Schmidt entrar no jardim da casa do meu sogro à Praia do Flamengo 122, onde estávamos jantando, e dizer com os braços transtornados: “Sabe, o Jackson morreu!”. E um mundo desabou subitamente naquele instante. [...] Nossa geração sofria dos dois males tão afins, embora aparentemente opostos. Sofria do pragmatismo. E sofria do essencialismo. Queriam uns gozar a vida. Outros só pensar a vida. Jackson veio viver. E viver natural e sobrenaturalmente, veio introduzir a eternidade em nosso tempo e com isso perturbar, para sempre, a trajetória que havíamos anteriormente traçado entre o pragmatismo do cotidiano e o malabarismo das ideias loucas.⁸⁵

O Pe. Franca foi a terceira grande perda de Alceu Amoroso Lima. O discurso acima citado, feito às pressas para ser lido junto ao túmulo do inaciano, não seria o último. As homenagens ao jesuíta que lhe ofereceu a eucaristia no retorno ao seio da Igreja seriam constantes em toda a trajetória de Alceu. Mas importa deter-se um pouco no longo e elaborado artigo publicado na edição de dezembro de 1948 da Revista Ordem. No texto, Alceu lembra o primeiro encontro com o Pe. Franca, por recomendação de Jackson, e de como as marcas do sofrimento no inaciano e, ao mesmo tempo, a ausência de autocomiseração o impressionaram: “foi a luz dessa presença e desse sofrimento redentor e sereno, que sabia onde terminava e que só nos aparecia transfigurado e jamais queixoso, que vinte e um ano mais tarde nos deixava para sempre”⁸⁶.

Na sequência do artigo, Alceu lembra como Jackson solicitou à Igreja um assistente espiritual e não um censor. E assim foi o Pe. Franca, um “assistente moral, o nosso conselheiro constante, o nosso

⁸⁵ LIMA, Alceu Amoroso. Vinte anos depois. **Revista Ordem**. Vol. XL. Nº 5. Rio de Janeiro, novembro de 1948, p. 6.

⁸⁶ LIMA, Alceu Amoroso. A morte do padre Franca. **Revista Ordem**. Vol. XL. Nº 6. Rio de Janeiro, novembro de 1948, p. 3.

amigo de todas as horas e particularmente das horas difíceis e amargas”. Alceu assinala que passados poucos meses da morte do Pe. Franca era ainda muito cedo para traçar as linhas gerais de uma biografia, naquela “hora amarga, depois de termos deixado o coração falar ou antes sangrar pela saudade”, apenas era possível um registro breve de sua presença entre seus discípulos e amigos. A primeira impressão de Alceu Amoroso Lima era a de que Leonel Franca tivera um papel de influência sobre o povo brasileiro apenas semelhante a que, cada um ao seu modo, Luiz Carlos Prestes, Monteiro Lobato, Plínio Salgado e o próprio cardeal Leme exerceram naquele tempo.⁸⁷

No longo artigo, Alceu ainda traça o perfil de Leonel Franca, desde o menino que jogava *foot-ball* e fazia traquinagens até aquele que voltava para casa com o peito cheio de medalhas por seus méritos estudantis. Como atesta Alceu, Franca nunca foi o intelectual de “cultura enciclopédica”, eram poucos os livros que lia, mas eram “livros lidos até o fundo. Era o homem das coisas essenciais. Daí a sua argúcia, a lucidez de seu espírito crítico e a força de sua dialética”. Essa visão de Alceu não parece completamente justa. Quem lê com parcimônia as obras do Pe. Franca, principalmente *A Igreja, a Reforma e a Civilização* e *A crise do mundo moderno*, tem a exata noção da monumentalidade de tais obras, da profundidade da reflexão e da mobilização de uma pujante literatura de apoio. Avaliações a parte, importa dizer que o artigo de Alceu enfatiza ainda que Franca foi um tomista, um admirador da ciência, mas sobretudo espiritualista: “O classíssimo arquitetônico de sua formação, porém, desabrochava harmonicamente em uma vida de oração intensa e contínua. [...] Tudo convergia para a vida de oração, em cujo espírito tudo o mais, estudo e ação, encontrava a sua plenitude”.⁸⁸ Talvez nesta última característica resida a imensa admiração que os intelectuais católicos nutriam pelo inaciano e que os fez sentir tanto a sua partida.

A morte do Pe. Franca repercutiu ainda em vários ambientes da sociedade. No Senado Federal, no dia 03 de setembro de 1948, o senador Ferreira de Souza fez uma longa homenagem ao Pe. Franca, tendo a sua fala entrecortada diversas vezes pelos apertes elogiosos dos senadores Ivo d’Aquino, Fernandes Távora, Salgado Filho e José Américo. O mesmo gesto de homenagem foi feito pelo deputado José Eduardo Prado Kelly, no Palácio do Itamaraty, e pelo desembargador Sabóia Lima.

⁸⁷ Ibid. p. 5.

⁸⁸ Ibid. p. 7, 9.

No meio intelectual a repercussão não foi diferente. Foram dezenas de manifestações nos jornais e nas instituições culturais, com destaque para o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. No IHGB, o discurso ficou a cargo de Pedro Calmon, historiador e professor da Universidade Católica. É salutar acompanhar um extrato dessa homenagem.

O jesuíta de vulto esquivo, de palavra apostólica, de espantosa erudição e de santa fama. [...] Estamos a vê-lo. Débil de natureza, na sua escassa vitalidade de cardíaco precoce, sumido na própria humildade, como se o corpo se lhe espiritualizasse numa fugida sombra de Padre indulgente; dividindo entre a biblioteca, o púlpito e a Universidade as forças que não tinha; fabuloso e manso na sua sabedoria insondável, como eram aqueles escolásticos góticos que de tudo entendiam fascinando os povos com a doutrina poliglota; autor de vários livros que correm mundo e ainda com tempo de curar as almas no seu piedoso ministério de servo de Cristo. [...] Como Nóbrega e Anchieta, no século do Descobrimento. Leonel Franca, neste confuso século da crise inextricável, levantou a sua Escola. Antigamente e hoje, a ação pedagógica prosseguiu a sua inflexível coerência, que era o desbravamento das almas numa selva obscura. [...] Agora são as consequências que se escondem na espessa neblina de um mundo devolvido às sombras do caos: a *selva selvaggia* das gerações tontas e beligerantes sobre cuja angústia a boa palavra incide como um agulheiro de luz na penumbra da mata. Este mundo que o Padre Leonel Franca estudou com paciência pretendendo reeducá-lo com engenhosa caridade, no seu magistério dúplice, de lente de humanas e sagradas letras! Como se aditasse o seu tratado sobre a crise contemporânea com o apêndice que lhe faltava, traduziu mimosamente do latim *A Imitação de Cristo*. Depois de dizer às multidões a palavra sábia, disse-lhes com unção a palavra santa. [...] Traduziu-a, Leonel Franca aprendeu melhor a vivê-la. Imitou o Cristo falando aos homens de duro coração, aos infelizes

reunidos ao pé da montanha, dando o Sermão da Justiça Social desceu como o orvalho dos céus sobre o seu desespero anônimo, às elites jovens convocadas por sua ilustre autoridade, a seus companheiros de ideal e de trabalho – numa hora vazia de esperanças, no crepúsculo de uma cultura indecisa, retintos os longínquos horizontes do sangue de uma imensa catástrofe e suspensas sôbre as nações as tempestades da Ignorância, do ódio e da Guerra.⁸⁹

O longo necrológio escrito por Pedro Calmon coloca temas interessantes para a análise. De forma sintética, o historiador traça um perfil elogioso do Pe. Franca: o vulto esquivo, o erudito, o enfermo, o espiritualista, o sábio, o escolástico, o poliglota. Em Franca, viu Calmon, sobretudo o educador, o mestre que queria “reeducar o mundo com engenhosa caridade”. Era essa missão pedagógica de Leonel Franca que estava presente nos seus últimos livros, principalmente no *A Crise do mundo moderno*, que veio a lume nos anos turbulentos da Segunda Guerra Mundial – que havia lançado novamente as “almas numa selva obscura, [...] na espessa neblina de um mundo devolvido às sombras do caos”.

Dois temas fundamentais ainda saltam aos olhos no texto de Calmon. O primeiro é o relacionamento do Pe. Franca com a longa tradição magisterial da Igreja, através do que Calmon chama de “sábios escolásticos”, e com a história da Companhia de Jesus no Brasil, através de Nóbrega e Anchieta. Neste aspecto, Calmon viu uma linha de continuidade. O segundo tema é o que liga Franca a uma tradição inseparável da própria constituição da Companhia de Jesus, isto é, a relação entre devoção e tradução. A tradução do livro *A Imitação de Cristo* teria sido o “orvalho dos céus sobre o seu desespero anônimo”, tanto das elites intelectuais quanto dos infelizes; uma orientação serena que emanava do que havia de melhor da *devotio moderna* para aquela “hora vazia de esperanças”.

Através das palavras de Pedro Calmon é possível passar a dois últimos pontos imprescindíveis em qualquer narrativa sobre a vida do Pe. Franca: a tradução e a espiritualidade. O Pe. Franca empreendeu um grande esforço na sua última década de vida para traduzir três obras

⁸⁹ CALMON, Pedro. Elogio dos sócios. Oração do Sr. Pedro Calmon. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. Vol. 201. Outubro/dezembro de 1948. Rio de Janeiro, 1950, p. 143, 144.

devocionais ou clássicas. A primeira tradução foi *A Imitação de Cristo*, que foi publicada um ano antes do fim da guerra, em 1944. A segunda foi a do *Livro dos Salmos*, que apareceu no ano anterior à sua morte, 1947. Por fim, o *Ratio Studiorum – o método pedagógico dos jesuítas*, que foi uma publicação póstuma. Embora a tradução do *Ratio* já estivesse pronta em 1942, a pedido do ministro Capanema, por razões políticas desconhecidas a publicação não ocorreu antes da morte do Pe. Franca, vindo a público somente em 1952. Sobre os bastidores e o significado dessa tradução falar-se-á na terceira parte deste texto.

Importa deter-se por um pouco na tradução da *Imitação de Cristo*. De imediato, é preciso dizer que esse livro de 1441 é um clássico da espiritualidade cristã. Antes de Leonel Franca dezenas de autores o traduziram ao português e ainda nos últimos anos continuam a traduzi-lo, como a última do ex-frade franciscano Leonardo Boff⁹⁰, que ganhou um acréscimo, e a edição bilíngue (Latim/Português), realizada pelo frater Henrique Cristiano José Matos, que também fez uma minuciosa análise sobre o livro e o contexto que o viu nascer, o da *devotio moderna*.⁹¹

Em 1944, em um pequeno prefácio, o Pe. Franca relatava a importância da *Imitação de Cristo* para a espiritualidade cristã ao longo dos últimos cinco séculos.

Nenhum livro, puramente humano, atingiu a universalidade de influência da *Imitação de Cristo*. Como nenhum outro, venceu a ação do tempo e o fastio dos homens. Há cerca de cinco séculos que nas suas páginas singelas e profundas se alimenta a piedade das gerações cristãs. E todas encontram aí a nutrição espiritual que lhes tonifica a vida interior. Pecadores e santos, almas que ainda se debatem com a violência de paixões indomadas e almas que descansam na quietude mística da união com Deus, quem há que não vá buscar na unção penetrante, doce e simples das suas palavras um aumento de luz e de força, um estímulo sempre eficaz para novas ascensões? Que disposição interior de tristeza ou alegria, de

⁹⁰ KEMPIS, Tomás de; BOFF, Leonardo. **Imitação de Cristo e seguimento de Jesus (Livro V)**. Petrópolis: Vozes, 2016.

⁹¹ MATOS, Henrique Cristiano José. **Imitação de Cristo**. Caminho de crescimento espiritual. Contexto histórico, inspiração e atualidade. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2004.

abatimento ou entusiasmo, de tentação ou arrependimento, não experimenta, na oportunidade dos seus conselhos, a ressonância que a orienta para Deus? É que o autor desta inimitável Imitação – quem quer que tenha ele sido – foi um psicólogo profundo e uma alma de intensa vida interior. No conhecimento do coração humano desceu a estas profundezas que atingem a natureza na sua própria essência e, portanto, numa universalidade que se sobrepõe às contingências passageiras de uma época, de uma raça ou de uma cultura. [...] A Imitação de Cristo já não tem data nem pátria; é um patrimônio da humanidade.⁹²

Neste extrato do prefácio há a preocupação de Leonel Franca em mostrar a universalidade da obra, a sua resistência ao tempo e a sua capacidade de inspirar a piedade em sucessivas gerações de cristãos. De forma complementar, Franca ressalta ainda dois pontos importantes: a imagem do autor da *Imitação* como um psicólogo que conhecia profundamente a alma humana; e ainda a questão aberta da autoria da obra. Sobre este último ponto, o próprio Pedro Calmon, no necrológico do Pe. Franca, acima citado, assinala que não havia consenso se a obra fora escrita por Tomás de Kempis ou pelo franciscano Santo Antônio de Lisboa. O frater Henrique Matos vai ainda mais longe, a disputa em torno autoria teria chegado a tal ponto que na primeira metade XX haveria cerca de quarenta possíveis autores da *Imitação*. Somente no final do século XX o consenso em torno de Tomás de Kempis seria firmado.⁹³

Mas por quais razões o Pe. Franca empreendeu mais uma tradução da *Imitação de Cristo*? O jesuíta assinala que novas traduções surgiam em vários países, apesar das excelentes que já existiam. Este era o caso da França, em que Robert de Lamennais julgou ainda ter espaço para uma nova tradução depois daquela feita por Pierre Corneille. No caso do Brasil, Franca deixa claro que não era a sua intenção criticar os tradutores anteriores. Mesmo assim, indiretamente alfineta a do conde Afonso Celso, que “revestiu o austero Kempis de roupagens poéticas”, e as de Ernesto Adolfo de Freitas, frei Heitor Pinto e Fr. Amador Arrais,

⁹² FRANCA, Leonel. Prefácio. In: KEMPIS, Tomás de. **A Imitação de Cristo**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1970, p. 9.

⁹³ MATOS, Henrique Cristiano José. **Imitação de Cristo**. Op. cit. p. 63.

cujos requintes de arcaísmos alcançavam apenas um seletivo grupo de leitores. Portanto, a intenção era traduzir o latim

numa forma portuguesa viva, simples, diaiana, veículo fiel de um pensamento que vá direito à alma para levá-la ao conhecimento de si e elevá-la ao conhecimento de Deus. O leitor que, através dessas páginas, encontrar o caminho que o guie às profundezas da humildade ou às alturas do amor, agradeça a Deus por si e por mim, porque atingimos ambos o que só importa.⁹⁴

As traduções foram muito importantes na história do catolicismo moderno e especialmente na história Companhia de Jesus. Carlos Eire assinala que, sem exageros, “sem traduções, nada de renovação espiritual e nada de Reforma Católica”. Como exemplo emblemático o autor cita o próprio caso de Inácio de Loyola. É difícil imaginar a trajetória do fundador da Companhia sem as marcas indeléveis das traduções da *Legenda áurea*, de Jacoppo Varazze, e da *Vida de Cristo*, de Ludolfo da Saxônia, lidas no confinamento de um quarto e de uma jornada que converteu Iñigo em Inácio de Loyola. Para Eire, não se pode afirmar que o catolicismo não seria renovado sem Loyola e os jesuítas. Contudo, “é difícil imaginar o panorama da piedade católica nesse período sem textos devocionais traduzidos”.⁹⁵

Carlos Eire assinala que a *Imitação de Cristo* é inseparável desse contexto de renovação espiritual do século XIV. Essa renovação ocorre no encontro de duas tradições devocionais: a chamada tradição mística renano-flamenga, que gravitava em torno do Mestre Eckhart e seus discípulos; e a *devotio moderna*, que se origina na mística eckhartiana, mas se radica nos Irmãos da Vida Comum, comunidade a qual pertencia Tomás de Kempis⁹⁶. Faustino Teixeira vai um pouco além. Ele afirma que esse movimento de “centralidade da interioridade” recebe o “influxo da linguagem mística que começa com Agostinho, e que passa por autores como Jan van Ruubroec, Mestre Eckhart e outros espirituais vinculados aos Cartuxos e Cistercienses”. Assim, segundo Faustino, o

⁹⁴ FRANCA, Leonel. Prefácio. In: KEMPIS, Tomás de. **A Imitação de Cristo**. Op.cit. p. 10.

⁹⁵ EIRE, Carlos M. N. A piedade católica moderna em tradução. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (Orgs.) **A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da UNESP, 2009, p. 95, 96.

⁹⁶ Ibid. p. 99.

que há na *Imitação* é uma “pedagogia religiosa que privilegia um caminho interior de crescimento espiritual, [uma] experiência agápica essencial. Daí a missionaridade que envolve essa obra de Tomás de Kempis”.⁹⁷

Tradução, devoção e missão se amalgamam no contexto tridentino de fundação da Companhia de Jesus. Carlos Eire lembra que os *Exercícios espirituais* de Inácio de Loyola (1548), a pedra fundamental da espiritualidade jesuítica, nasceram e se alimentaram do espírito da devoção moderna e de livros similares do período, como o *Exercitório de la vida espiritual* (1500), de García de Cisneros, primo do cardeal Jiménez.⁹⁸

É importante destacar que a Companhia de Jesus nasce com a Idade Moderna e com a expansão marítima europeia. Portanto, ela teve um papel peculiar “no processo de globalização da cultura ocidental, tanto por sua obra educativa e sua contribuição ao desenvolvimento científico, literário e artístico como pelo diálogo intercultural, entabulado no contexto de sua empresa missionária”.⁹⁹ Assim, nessa situação histórica, toda a América, África e Ásia recebem o influxo missionário e humanista dos inacianos. Especialmente neste ponto reside o papel fundamental de transmissão da cultura, muitas vezes se servindo das traduções, que simbolizaram, nas palavras de Carlos Eire, “a penetração de fronteiras, a erosão da complacência, a explosão do localismo”.¹⁰⁰

Pela chave de leitura das traduções e da espiritualidade inaciana é possível introduzir um último elemento de análise na trajetória do Pe. Franca, uma reflexão sobre a sua vida interior. Todos os testemunhos de seus contemporâneos atestam o contraste existente entre a fragilidade física e a vitalidade espiritual do Pe. Franca. Logo após a sua morte houve iniciativas pontuais para publicar suas meditações espirituais, mas todas foram incompletas ou fragmentarias. A primeira ocorreu em 1949, com um pequeno livreto de 34 páginas publicado pela Pontifícia Universidade Católica, que continha um prefácio de seu irmão, o

⁹⁷ TEIXEIRA, Faustino. Prefácio. In: MATOS, Henrique Cristiano José. **Imitação de Cristo**. Op. cit. p. 11.

⁹⁸ EIRE, Carlos M. N. A piedade católica moderna em tradução. Op. cit. p. 107.

⁹⁹ BINGEMER, Maria Clara Luchetti [et al] (Orgs). **A Globalização e os jesuítas: origens, história e impactos**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 10.

¹⁰⁰ EIRE, Carlos M. N. A piedade católica moderna em tradução. Op. cit. p. 111.

monsieur Leovigildo Franca¹⁰¹. No ano de 1954, o próprio Leovigildo Franca organizou um volume mais denso dos pensamentos do irmão. Tratava-se de um livro de 80 páginas¹⁰². Ambas as iniciativas guardam uma semelhança. Elas buscam selecionar vários trechos do diário espiritual do Pe. Franca, mas não demarcavam a data em que foram escritos, infundindo neles um caráter atemporal. Somente em 1979 é que viria a público o livro mais completo de sua vida espiritual, os *Exercícios espirituais do Padre Franca*. Nele há um prefácio assinado pelo Pe. César Dainese, uma apresentação pelo Pe. Armando Cardoso e uma introdução e um léxico organizados pelo Pe. Pedro Américo Maia – todos religiosos jesuítas.

Antes de percorrer as minúcias do diário espiritual do Pe. Franca, importa compreender o significado dos *Exercícios espirituais* do próprio Inácio de Loyola. Primeiro, assim como os exercícios físicos eram importantes para formar solidamente qualquer soldado, os exercícios espirituais deveriam ser para formar um membro da Companhia de Jesus. Daí a definição dada por Loyola: “Por exercícios espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar, de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras operações espirituais”.¹⁰³ Portanto, nesse ponto, como mostrou Pierre Hadot, Loyola colocava-se numa longa tradição que remontava à cultura greco-romana. Essa tradição tratava a filosofia não como um sistema de teorias e conceitos, as obras filosóficas eram vistas como “exercícios espirituais”, em sentido amplo, não apenas como exercícios intelectuais ou morais. Portanto, exercícios espirituais eram a leitura, a meditação, o trabalho sobre si mesmo, sobre a sensibilidade, a “terapêutica das paixões”; enfim, esse “aprender a viver e a morrer” tão presente em Sócrates, nos estoicos e nos epicuristas e que tanto informaram o pensamento cristão dos primeiros séculos.¹⁰⁴

Os *Exercícios* são um manual de devoção, cujo caráter pragmático visa distribuir em quatro semanas o treinamento individual sob a orientação de um diretor espiritual. A primeira semana é dedicada

¹⁰¹ FRANCA, Leonel. **Pensamentos espirituais**. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do “Jornal do Brasil”, 1949.

¹⁰² FRANCA, Leovigildo. **Vida interior**. Notas espirituais do Pe. Leonel Franca S.J. Rio de Janeiro: Canton & Reili, 1954.

¹⁰³ LOYOLA, Inácio de. **Escritos de Santo Inácio de Loyola. Exercícios espirituais**. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006, p. 9.

¹⁰⁴ HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.

à meditação sobre os pecados e suas consequências individuais no mundo e na vida após a morte. A segunda semana é dedicada ao significado do Reino de Deus, especialmente o ministério de Jesus. A terceira semana aborda os últimos momentos terrenos de Jesus, a paixão, a última ceia e a crucificação. Por fim, a quarta semana contém exercícios que meditam sobre a ressurreição e a vida já gloriosa de Cristo. As quatro semanas de exercícios, vistas em seu conjunto, visam a reforma e o ordenamento interior do cristão.

Maria Clara Bingemer observa em Inácio de Loyola uma espiritualidade peculiar aos místicos ibéricos da transição para a modernidade. Segundo a autora, embora seja difícil ver em Loyola um místico, através de seu *Diário espiritual* é possível ver um “contemplativo na ação”, totalmente imerso na atividade missionária de levar o cristianismo católico aos confins da terra. Nesse ponto, Bingemer assinala existir um traço muito importante. O objetivo dos jesuítas é “chegar a toda a humanidade”. Isto diz respeito não apenas a um deslocamento geográfico, mas a uma orientação que parte da “experiência mística que alimenta o trabalho missionário [...] de ajudar as almas”. Portanto, a missão jesuítica é um trabalho de “abertura ao outro”, de diálogo com as outras culturas. Assim, mesmo imbuídos do espírito das Cruzadas e do combate aos “hereges e infiéis”, os jesuítas foram capazes de compreender os novos tempos. Isso é perceptível na admissão de judeus ou “cristãos-novos” na Companhia, costumeiramente recusados nas outras ordens religiosas, e na abertura à compreensão do Islã. Através das trajetórias de Pedro Fabro, Mateo Ricci, Francisco Xavier, muitos exemplos de abertura ao diálogo cultural e religioso poderiam mencionados.¹⁰⁵

Dito isso, pode-se passar a um exame mais demorado dos exercícios espirituais do Pe. Franca. O primeiro momento que Franca registrou em seu diário espiritual foi o grande retiro realizado no noviciado, isto é, a realização dos exercícios espirituais completos, perfazendo as quatro semanas recomendadas no manual de Inácio de Loyola. O retiro ocorreu entre 27 de setembro e 24 de outubro de 1909, quando Franca tinha apenas 16 anos. Na primeira semana, o noviço mostra a disposição da autoentrega a Deus: “Sou todo seu. Entregar-me-ei nas suas mãos sem reserva. Entrego-me nas vossas mãos, com

¹⁰⁵ BINGEMER, Maria Clara Luchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio interreligioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **No limiar do mistério**: mística e religião São Paulo: Paulinas, 2004, p. 61-67.

confiança, como um pouco de barro, fazei de mim um homem novo”.¹⁰⁶ No jovem Franca, a imagem da renúncia de si mesmo é a do barro que poderia ser modelado por um desígnio superior.

Há nesses primeiros escritos uma consciência bastante clara da condição humana precária produzida pelos pecados no jovem Franca, e um questionamento intenso: “eu me salvarei? Com tantos pecados?”. A resposta o próprio Franca tratava de trazer: “A minha vocação à Companhia é uma prova não só de que Deus quer me salvar, mas me salvar com perfeição”. Portanto, o noviço estava disposto a empregar todos os meios para aprimorar a sua vida espiritual:

Fim do jesuíta: homens crucificados para o mundo [...]. Que perfeição exige de mim a Companhia! Como tenho me ocupado pouco e alcançar as sólidas e verdadeiras virtudes! Determinei usar dos meios que a Companhia me oferece: Oração, exame geral e particular, leituras, exercícios espirituais, renovação semestral, reforma mensal, sacramentos, etc.¹⁰⁷

Quando Franca medita na segunda semana sobre o reino de Deus, é despojamento a palavra que melhor define sua reflexão. “Para que Jesus nasça em mim é necessário que saia de minha casa, de Nazaré, isto é, deixe minhas comodidades, minhas inclinações, o procurar em tudo minha satisfação, que não vá procurar abrigo nas criaturas, mas retirando-me para a solidão, no sofrimento e oração nascerá Jesus”.¹⁰⁸

A crucificação e o exercício constante do despojamento eram os elementos mais importantes dos *Exercícios*. A busca pelo sentimento e pela compreensão da mortificação é fundamental na experiência devocional inaciana e isso ocorria, sobretudo, na terceira semana. Essa etapa começava com os últimos dias de Jesus e terminava com a crucificação. Para Franca, meditar demoradamente sobre esses acontecimentos era uma forma de aprender a mortificar a si mesmo: “contemplei a face de Jesus depois da flagelação, é a expressão da dor, mas resignada sem nenhum sinal de ódio, vingança e impaciência, como

¹⁰⁶ FRANCA, Leonel. **Exercícios espirituais do padre Franca**. São Paulo: Edições Loyola, 1979, p. 18.

¹⁰⁷ Ibid, p. 19.

¹⁰⁸ Ibid, p. 22.

Jesus me ensina a conservar o rosto sereno e grave nas humilhações, nas contrariedades”.¹⁰⁹

Da quarta semana, dedicada à meditação sobre a ressurreição e a ascensão de Cristo, Franca tirou a seguinte lição: “Também eu um dia devo entrar na glória, mas é necessário antes ter seguido a Jesus Cristo até ao Calvário. [...] Entreguei-me todo a Deus, sou todo seu, não posso pois usar de minha vontade, de minhas potências. Tudo consagrado a Deus, um holocausto vivo”.¹¹⁰

Uma das meditações mais importantes feitas por Leonel Franca desde o primeiro retiro é sobre a obediência. Os jesuítas, assim como as outras ordens religiosas, fazem três votos principais: pobreza, castidade e obediência. No retiro de 1911, já no curso de Letras, e sob a orientação do Pe. José Gianella, ao refletir sobre a passagem bíblica da fuga da sagrada família ao Egito, Franca assinala ter colhido a seguinte lição:

Fiz o propósito de não querer que o superior me dê razão de qualquer ordem. E tive uma luz clara sobre os superiores, isto é, que nem por serem mais velhos, experientes e doentes, ou pelo contrário mais moços e inexperientes deixam de ser o intérprete da divina vontade. É Deus quem no-la dá, mas manifestará tão bem sua vontade como por meio do outro.¹¹¹

É importante deter-se por um pouco no tema da obediência jesuítica, pois ela foi uma das marcas da vida do futuro Pe. Franca, tal como é possível perceber na sua relação com os superiores da Companhia e principalmente com o cardeal Leme. *As Constituições*, a Regra da Companhia de Jesus, ao mencionar a obediência, fazem uma analogia que soa estranho aos ouvidos modernos. Para os membros da ordem, obedecer era ser conduzido “como se fosse um cadáver”. Outra imagem que ilustra essa irrestrita obediência à Providência através dos superiores é a do “bastão do velho que serve em toda parte e para tudo”. Ambas as imagens já vinham de tempos anteriores. Está última estava presente em muitos escritores medievais, e a do cadáver dócil já se encontrava em São Francisco de Assis e na literatura espiritual da época. Contudo, engana-se quem imagina ser essa uma obediência cega. Para evitar o risco da hipocrisia, “santo Inácio pede que a obediência não se

¹⁰⁹ Ibid. p. 32.

¹¹⁰ Ibid. p. 36.

¹¹¹ Ibid. p. 54.

reduza à execução mecânica de uma ordem recebida. É preciso que o subordinado ame esta ordem e, melhor ainda, compreenda-a e a aprove por uma adesão de seu julgamento lúcido”.¹¹²

Ao lado da obediência e da humildade, o tema que mais ocupou o Pe. Franca foi o da reflexão sobre a morte. Nos exercícios espirituais, a meditação sobre a morte ocorre logo na primeira semana. De sorte que Leonel Franca nunca percebeu a morte como algo que o surpreenderia. A doença cardíaca que o acompanhou desde os tempos escolares sempre o deixou atento à fragilidade de sua saúde e ao risco iminente da partida. Assim, pode-se dizer que os retiros anuais e os exercícios espirituais foram meios importantes de educar a sua vontade em relação ao desapego e à mortificação diária. Quando ainda noviço, em 1910, na juventude de seus 17 anos, Franca já escrevia com surpreendente maturidade sobre a morte: “A morte é a entrada da eternidade, onde só as boas obras me acompanharão: procurar que todas as minhas ações sejam santas desde o primeiro suspiro pela manhã até à noite, com a reta intenção, observância das regras etc. Viver como Jesus e morrer como ele, crucificado”. Essa disposição de não se deixar dominar pela doença e pelo avizinhar-se da morte era constante em sua vida. No retiro de 1912, ele assinalava: “Minha saúde, meu caráter, meu estado devem se adaptar à regra e não a regra à minha saúde, ao meu caráter e ao meu estado”.¹¹³

Já em Roma, em setembro de 1913, Leonel Franca colocava como objetivos de jornada espiritual a ênfase na vida interior, mesmo que isso lhe custasse abdicar de parte dos estudos. Na sua visão, era preciso sacrificar o próprio desejo de estudar em proveito da espiritualidade: “Lembrar-me daquilo [que diz] S. Boaventura, a ciência que se deixa por amor da virtude, depois pela virtude melhor se adquire. [...] porque na hora da morte e no juízo mais me consolará o ter consagrado este tempo de leitura espiritual do que ao estudo”. Franca via nos exercícios espirituais “o tempo mais bem empregado do dia”.¹¹⁴

Logo que voltou de Roma, Leonel Franca registrava em seu diário a disposição em levar uma vida simples no período do magistério: “combater, sem quartel, a inclinação natural de querer ter muitos amigos, muita influência, etc. Daí virá também maior simplicidade no

¹¹² GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973, p. 118.

¹¹³ FRANCA, Leonel. **Exercícios espirituais do padre Franca**. Op. cit. p. 39, 50.

¹¹⁴ Ibid. p. 70.

modo de falar com os seculares, não querendo insinuar-lhes por um subterfúgio ridículo, minhas qualidades, ciência, a fim de que me estimem¹¹⁵. Esse desejo ainda pode ser percebido nas palavras registradas sobre o retiro de 1927, realizado em Nova Friburgo:

Não falar de mim, não criticar nem dogmatizar. Manter sempre vivo no interior o sentimento de inteira e absoluta dependência de Deus. Vida de recolhimento: amar ser desconhecido, saborear o recolhimento. Esquecimento de mim mesmo, abismar-me e perder-me em Deus. Como Carlos de Foucauld “confiança absoluta de que, se sou fiel se cumprirá a meu respeito a vontade de Deus, não somente apesar dos obstáculos mas com o seu concurso”¹¹⁶.

Depois do abalo cardíaco de 1933, o Pe. Franca passou a dar mais ênfase sobre o sentido da morte em seu diário espiritual. Não se tratava apenas de uma exigência da primeira semana dos exercícios, o sentimento de que a morte estava muito próxima passou a ser uma certeza. No retiro de 1937, após um longo período de enfermidade, ele registra a dúvida crucial: “Morte. Quanto me resta ainda de vida? Só Deus sabe. Não pode, porém, ser longa a sua duração. Cumpre resgatar o tempo perdido. Peço intensa e sinceramente a Deus que me não deixasse morrer sem haver atingido a perfeição da caridade”. Esse sentimento de proximidade com a morte se acentuaria nos registros de 1945, quando passou por novas crises cardíacas: “A morte é a despedida do mundo. Deixar tudo, ocupações, pessoas, o próprio corpo. Parece-me que não me custaria esta separação. Não sinto apego a coisa alguma”. Por fim, na última semana de 1947, no ano anterior ao falecimento, o Pe. Franca deixou seus últimos registros de como assimilava o momento da partida: “Minha vida aproxima-se rapidamente do termo. As forças declinam. A eternidade assoma no horizonte. [...] Que fazer nestes poucos dias que ainda me concede a bondade de Deus? Trabalhar, sofrer e orar”¹¹⁷.

É importante deixar claro que o diário espiritual do Pe. Franca não foi escrito para ser publicado. Trata-se do registro íntimo de uma jornada de autoconhecimento, de disciplinamento das paixões e desejos

¹¹⁵ Ibid. p. 79.

¹¹⁶ Ibid. p. 84.

¹¹⁷ Ibid. p. 91, 104.

e de uma união com o sagrado. Neste aspecto, essa forma de escrita liga-se à longa tradição de exercícios espirituais já mencionados por Pierre Hadot. O que é possível ver no diário do Pe. Franca é esse longo trabalho sobre si mesmo através da ascese dos retiros e das orações diárias. Segundo Hadot, “os exercícios espirituais são precisamente destinados a essa formação de si, a essa *paideia*”, que semelhante aos exercícios físicos “desenvolve a força da alma, modifica seu clima interior, transforma sua visão de mundo e, finalmente, todo seu ser”. Portanto, para os filósofos da antiguidade, exercitar-se espiritualmente era “esculpir a própria estátua”, expressão que geralmente é mal interpretada, pois ela não representa a valorização do estetismo, de uma composição de personagem. Pelo contrário, a escultura é justamente a “arte de retirar”, de buscar a forma escondida na pedra e “retirar o supérfluo para fazê-la aparecer”. O que se coaduna perfeitamente com o ideário cristão de humildade e despojamento.¹¹⁸

O estudo de Hadot sobre os exercícios espirituais na filosofia antiga fornecem pistas preciosas para compreender muitos elementos do diário espiritual do Pe. Franca. Segundo o autor, foi Filon de Alexandria, filósofo do século I, que elaborou as primeiras listas de exercícios espirituais, dos quais se destacam: a pesquisa, o exame aprofundado, a leitura, a audição, as meditações, as terapias das paixões, o domínio de si e a realização dos deveres. Destes exercícios, o exame diário de consciência é muito importante. É ele que permite estabelecer os princípios orientadores das ações cotidianas. Ao lado dele, o exercício da meditação é imprescindível, pois ele é o diálogo com a interioridade.¹¹⁹

“Aprender a morrer” é também um dos exercícios espirituais com maior destaque na filosofia antiga. O exemplo de Sócrates é o mais emblemático. Ele representa a preferência pelo Bem, pelo amor à virtude, em detrimento do desfalecimento do próprio corpo. Portanto, “exercitar-se para a morte é exercitar-se para a morte da própria individualidade, de suas paixões, para ver as coisas na perspectiva da universalidade e da objetividade”. No escritos do Pe. Franca, esse desprendimento e mortificação tinham a ver com a sua compreensão do significado da vida, sempre uma participação ínfima na Criação, era a morte que permitia participar do plano divino, sair “do decurso do tempo, eternizar-se ultrapassando-se”.¹²⁰

¹¹⁸ HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Op. cit. p. 56.

¹¹⁹ Ibid. p. 28, 29.

¹²⁰ Ibid. p. 45, 49.

Um último elemento que permite relacionar o Pe. Franca nessa longa tradição dos exercícios espirituais é o próprio ato de escrever sobre a sua interioridade. Hadot assinala que Atanásio (séc. IV), através da *Vida de Antônio* (ou Santo Antão), é quem mais enfatiza a importância da escrita como exercício espiritual. Não que inexistisse a prática do exame de consciência escrita. Todavia, é com Atanásio que ela “ganha um valor terapêutico”¹²¹. O diário espiritual pode ser também compreendido nessa chave de leitura, o da escrita de si, da terapêutica das paixões, do domínio próprio e, sobretudo, o da compreensão da brevidade da vida e da aceitação da morte.

A descrição detalhada da trajetória social de Franca, desde seu universo familiar, passando pela formação escolar e religiosa e chegando à produção intelectual, é uma mostra dos recursos materiais, culturais e simbólicos agregados ao longo de uma série de investimentos e estratégias. Mediador intelectual de um projeto político-religioso, Leonel Franca, não foi um clérigo comum, mas, sobretudo um intelectual, tal como na definição de Sirinelli, que abarca os criadores e mediadores culturais engajados na vida da cidade¹²².

Nas palavras de um de seus discípulos, Alceu Amoroso Lima, Franca foi o “centro de gravidade de nossa geração”. Não é fortuito que outro intelectual também dessa geração, Américo Jacobina Lacombe, destaque que era o “quarto do Pe. Franca, grande centro de reunião de pensadores católicos”¹²³. A erudição, a espiritualidade e a mediação cultural¹²⁴ foram as marcas desse jesuíta. E atualmente é impossível fazer uma leitura dos círculos intelectuais católicos da primeira metade do século XX prescindindo da presença marcante desse iniciano.

¹²¹ Ibid. p. 82.

¹²² SIRINELLI, Jean-François. “Os Intelectuais”. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Op. Cit. p. 242.

¹²³ LACOMBE, Américo J. Apud CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Op. cit. p. 178.

¹²⁴ GOMES, Angela Maria de Castro; HANSEN, Patricia Santos. Apresentação – Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo. in: _____ (org). **Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

2.2 ANATOMIA DE UM MANUAL OU OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DE FRANCA

Pierre Bourdieu, em livros como *As regras da arte* e outros escritos, insiste na produção de uma ciência das obras. Para este autor é imperativo que se compreenda o espaço social onde é produzida uma obra e seu valor. Este espaço social não é, em absoluto, o “meio” ou “contexto” ou ainda o “pano de fundo social”. Para Bourdieu, o campo da produção cultural é onde ganham especificidade os campos artístico, literário, científico e outros. “O campo de produção cultural é este mundo social absolutamente particular que a noção de república das letras evocava”. Todavia, não se deve ficar limitado a essa imagem cômoda. Deve-se estar atento a todos os tipos de “homologias estruturais e funcionais entre o campo social como um todo ou o campo político, e o campo literário”. Todos esses campos têm seus dominadores e dominados, seus conservadores e sua vanguarda, suas lutas subversivas e seus compromissos de reprodução. No entanto, cada um desses fenômenos reveste-se de uma forma específica no interior do campo intelectual.¹²⁵

Do ponto de vista das homologias estruturais, o campo intelectual seria um campo como os outros.

trata-se de uma questão de poder – o poder de publicar ou de recusar a publicação, por exemplo –, de capital – o do autor consagrado que pode ser parcialmente transferido para a conta de um jovem escritor ainda desconhecido, por meio de um prefácio; - aqui como em outros lugares observam-se relações de força, estratégias, interesses, etc.¹²⁶

O campo intelectual é um campo de relações de força, onde impera a frieza sobre os novatos. Este campo tem uma espécie muito particular de capital,

que é simultaneamente o instrumento e o alvo das lutas de concorrência no interior do campo, a saber o capital simbólico como capital de

¹²⁵ BOURDIEU, Pierre. O campo intelectual: um mundo à parte. In: **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004, p. 169.

¹²⁶ *Ibid*, p. 170

reconhecimento ou consagração, institucionalizada ou não, que os diferentes agentes e instituições conseguiram acumular no decorrer das lutas anteriores, ao preço de um trabalho e de estratégias específicas.¹²⁷

Para Bourdieu é preciso ainda determinar a natureza desse reconhecimento, que não se mede pelo sucesso comercial – na verdade, em muitas ocasiões é o oposto deste –, nem pela simples consagração social – pertencer às academias, obter prêmios, etc. –, nem mesmo pela simples notoriedade, que, mal adquirida, pode levar ao descrédito. Por fim, Bourdieu assinala que a autonomia do campo de produção cultural varia de acordo com as épocas e as próprias sociedades.

No aspecto metodológico, Bourdieu rejeita na interpretação de uma obra tanto a perspectiva da hermenêutica interna, quanto a intertextualidade e a análise essencialista da filosofia da biografia.

A teoria do campo realmente faz com que se recuse tanto o estabelecimento de uma relação direta entre biografia individual e a obra (ou entre a “classe social” de origem e a obra) como a análise interna de uma obra em particular ou mesmo a análise intertextual, isto é, o relacionamento de um conjunto de obras. Porque é preciso fazer tudo isso ao mesmo tempo.¹²⁸

Dito isso, é possível passar para a apreciação do livro *Noções de história da filosofia*. Publicado em 1918, o livro apareceu sob o selo da Livraria Drummond Editora, de propriedade de Eduardo de Oliveira Assis Drummond. Tratava-se de uma editora de pouca expressão no mercado editorial da época, e que poucos anos depois iria cerrar suas portas. Contudo, a trajetória desse livro também é marcado por sucessivas mudanças de casas editoriais, passando para Editora Livraria Pimenta de Mello & C, no final da década de 1920, a Companhia Editora Nacional, no início da década de 1940 e, finalmente, a Editora Agir Livraria – de propriedade de Alceu Amoroso Lima – do final da década de 1940 em diante.

O livro tinha o objetivo de inicial de auxiliar os estudantes que cursavam as faculdades de Direito a adentrar ao estudo da filosofia,

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Idem, 178, 179

portanto influenciar na formação da juventude. A segunda edição, de 1921, ainda sob a Livraria Drummond, foi acrescida de quase 100 páginas sobre a filosofia no Brasil. A sétima edição (1940) teve um acréscimo de 50 páginas sobre a filosofia contemporânea. Em 1952, o biógrafo de Franca avaliava que o livro teria contribuído de forma significativa para a “formação da intelectualidade brasileira, sendo adotado como texto, mesmo em estabelecimentos não católicos”.¹²⁹ Até 1990 esse livro teve 24 edições.

Noções tem um caráter didático e é nesta perspectiva que deve ser lido, mas não somente. É importante ter a perspectiva de que o livro foi escrito em 1918, dois anos após a famosa Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, que reclamava uma mudança de mentalidade no catolicismo brasileiro, sendo uma das tarefas a cristianização das classes cultas, tornando-as condutoras da nação. Portanto, o livro não é apenas um manual de história da filosofia, é também a forma como Franca via a filosofia a partir de sua própria formação numa ordem religiosa, com uma peculiar visão de mundo e que vivia momentos de glória com a restauração da filosofia escolástica. Assim, o objetivo aqui proposto é buscar as intenções do autor no momento da escrita, o público alvo que ele gostaria de atingir, as estratégias e escolhas na forma de apresentação dos temas abordados, as ênfases de alguns assuntos em detrimento de outros.

O livro utilizado nesta análise é a 18ª edição, publicada em 1965, sendo o primeiro volume das Obras Completas. *Noções* está dividido em sete partes. A primeira parte é intitulada “Primeira época – Filosofia oriental” e possui dois capítulos: A filosofia na Índia; a filosofia na China. A segunda parte, denominada “Segunda época – Filosofia grega”, é dividida em 3 capítulos, que Franca também chama de períodos. Grosso modo, há uma divisão em pré-socráticos (primeiro período), Sócrates, Platão e Aristóteles (segundo período) e, epicurismo, estoicismo e outras escolas (terceiro período). A terceira parte é denominada “Terceira época – filosofia patrística” e compreende três capítulos, também denominados períodos, o único período nominado é o segundo, que destaca Santo Agostinho. A quarta parte é chamada e “Quarta época – Filosofia Medieval” e também é dividida em quatro períodos. Esta parte abrange toda a discussão sobre a escolástica e suas dissidências até a Renascença. A quinta parte é denominada “Quinta época – Filosofia Moderna” e é dividida em dois capítulos. O primeiro

¹²⁹ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Agir, 1952, p. 85.

capítulo trata de Descartes, Bacon, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Esse capítulo ainda tem mais duas divisões, a seção A e a B. Na seção A é tratado o empirismo na Inglaterra (Hobbes, Locke, Berkeley e Hume) e a reação escocesa (moralistas). A seção B contempla o empirismo na França (Condillac e os enciclopedistas). O segundo capítulo trata de Kant, do positivismo e suas derivações, e da filosofia espiritualista do século XIX. Esta era divisão original, em 1921. Na qual foi acrescentada mais duas partes nas edições posteriores.

A sexta parte é denominada “filosofia contemporânea” e está dividida em 4 capítulos: o primeiro trata da chamada filosofia da ação e debate o pragmatismo, a filosofia de Bergson e a de Blondel; o segundo capítulo trata do idealismo nos vários países europeus e nos EUA; o terceiro expõe sobre a fenomenologia; e o quarto sobre a neo-escolástica. Esta sexta parte foi incluída somente em 1940, na terceira edição. Já a sétima parte, ela é denominada “A filosofia no Brasil”, dando destaque para quatro correntes: espiritualismo, positivismo, materialismo e pampsiquismo panteísta (Farias Brito). Está última parte também foi incluída posteriormente, na segunda edição, em 1921. O livro termina com um apêndice, sob o título “Sobre a oportunidade e a importância da renascença escolástica no século XIX”.

No prefácio de 1918, Franca assinala a importância da história da filosofia como o “complemento natural da própria filosofia teórica”, que interessa não apenas ao filósofo, mas a “todo homem de mediana cultura”. E justifica a publicação com o argumento de que não haveria nenhum compêndio atualizado neste ramo do saber “capaz de satisfazer as exigências do meio intelectual em que vivemos”. Leonel Franca assinala que seu interesse não é deter-se nas minúcias filosóficas, mas esforçar por fazer uma “classificação dos filósofos em escolas ou correntes; biografia resumida e bibliografia de cada autor; exposição sucinta das suas ideias; crítica sumária e imparcial de suas doutrinas”. Esta metodologia deriva da forma como o Pe. Franca apreciava a história da filosofia, isto é, como uma “a exposição crítica e metódica dos principais sistemas e das mais importantes escolas filosóficas”.¹³⁰

Este livro de Leonel Franca, apesar de ser um manual didático, revela a faceta de historiador da filosofia e é no campo de sua metodologia que merece alguns comentários iniciais. A tentativa de dividir a filosofia em correntes ou escolas de pensamento acabou por desistoricizar a própria filosofia, enquanto produto de um certo lugar

¹³⁰ FRANCA, Leonel. **Noções de história da filosofia**. 18ª Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1965. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S.J. Volume I]. p. 5, 7, 13

social e institucional, submetido a relações de poder. Cai-se aqui naquilo que Skinner chama de “questões eternas do pensamento ocidental”, ou seja, os filósofos são submetidos a avaliações que mensuram a sua inserção e contribuição numa dada “tradição”. Ora, pode acontecer que “tais autores poderiam ter preocupações e motivações muito distintas das nossas”¹³¹ e que no momento da escrita não cogitassem que estavam apenas contribuindo para o desenvolvimento da corrente filosófica a que pertenciam. Portanto, uma história da filosofia que leva em consideração apenas escolas e correntes de pensamento, muitas construídas *à posteriori*, tende a mutilar a própria história, abdicando do contexto em que as obras foram produzidas e da intenção autoral.

É importante ressaltar que para Leonel Franca, e isto se deve muito a sua formação religiosa, existe a filosofia verdadeira e as falsas ou errôneas. Desta forma, faz-se mister “julgar os sistemas, joeirando-lhes o verdadeiro do falso, [...] e assinando a cada filósofo a sua contribuição para o progresso ou atraso do saber”. Franca assinala que a história da filosofia é muito útil, pois ajuda a distinguir o erro da verdade. Este seria um aspecto capital para a sociedade, uma vez que “do pensamento nascem as ações dos homens. E toda revolução social ou política tem sua explicação derradeira num movimento de ideias”.¹³² É nesta chave de leitura que Leonel Franca interpretava toda a história moderna e contemporânea, como uma sucessão de erros derivados de fundamentos filosóficos perniciosos, vide a Reforma Protestante, a Revolução Francesa, etc.¹³³

2.2.1 O juízo sobre a filosofia antiga e medieval

O livro inicia a narrativa pelo Oriente, China e Índia. No entanto, embora Franca veja ali o germen da filosofia, não trata com muita empatia a sabedoria oriental. Para o inaciano, “o pensamento oriental” é “fundamentalmente religioso” e ainda permeado por “superstições vulgares”. O Budismo “não passa de um politeísmo vulgar, de uma idolatria grosseira” com característica de “indiferentismo desconsolador”.¹³⁴

¹³¹ SKINNER, Quentin. **Visões da política**. Sobre os métodos históricos. Lisboa: Difel, 2005, p. 3.

¹³² FRANCA, Leonel. **Noções de história da filosofia...** Op. Cit. p. 14.

¹³³ KOLLING, João Inácio. **A ruptura do pensamento filosófico moderno na ótica de Leonel Franca**. Passo Fundo: s. ed., 1990.

¹³⁴ FRANCA, Leonel. **Noções de história da filosofia**. Op. cit. p. 25, 28

O período pré-socrático Leonel Franca caracteriza como fragmentário, composto de diversas escolas e tendências, o que também faz vacilar o próprio edifício da filosofia. Sócrates é um dos filósofos mais importantes para Franca, uma vez que teria sido ele quem abriu as portas para a reflexão no campo da metafísica, fundamento de toda a filosofia cristã. No entanto, naquilo que Franca entende ser o progresso cumulativo do conhecimento filosófico, atenção especial é dedicada a Platão, pela coerência de doutrinas, pela profundidade de raciocínio, síntese e erudição. Platão é o primeiro a construir um sistema filosófico completo, “na sua vasta síntese achamos incluídas as verdades capitais do espiritualismo e existência de Deus, espiritualidade e imortalidade da alma, distinção entre o sensível e o inteligível, noção de virtude e felicidade”.¹³⁵

Aristóteles, de longe, é o autor da tríade que Franca dedica mais atenção. “Aristóteles foi um gênio universal. Assimilou todos os conhecimentos anteriores e acrescentou-lhes o trabalho próprio, fruto de muita observação e de profundas meditações”. O estagirita é o coroamento da filosofia antiga, é o “o mais precioso legado da civilização grega que declinava à civilização ocidental que surgia”.¹³⁶ A importância atribuída por Franca a Aristóteles também se explica teleologicamente, pela filosofia escolástica. O edifício escolástico assenta seus fundamentos na metodologia de Aristóteles e dele não pode prescindir.

No trabalho de julgamento e aperfeiçoamento da filosofia antiga destaca-se Agostinho de Hipona, “o filósofo de maior envergadura da época patrística e uma das inteligências mais profundas de que se gloria o gênero humano”.¹³⁷ No entanto, é no século XIII que Franca vê o apogeu da filosofia. Este apogeu teria ocorrido graças a três fatores principais: a redescoberta dos escritos de Aristóteles, “depurados” da leitura árabe; o surgimento das universidades; e a fundação das ordens mendicantes de São Francisco e São Domingos. “O século XIII foi o período mais brilhante da Idade Média, e, talvez, o mais glorioso na história do gênero humano. Em nenhuma outra época foi a influência da Igreja mais vasta, mais profunda, mais eficaz”.¹³⁸

Não resta mais nada ao apogeu senão a decadência, mas dela o autor discorrerá longamente após tratar de S. Tomás de Aquino. Na

¹³⁵ Idem, p. 47, 50.

¹³⁶ Idem, p. 53, 56.

¹³⁷ Idem, p. 73, 78.

¹³⁸ Idem, p. 97, 98.

narrativa francana tudo parece convergir para o aparecimento de Tomás de Aquino, que é apresentado no seio de uma nobre estirpe. Sendo educado na ordem dos beneditinos na infância optou pelo hábito dominicano. Tomás também foi educado nas melhores instituições de Colônia e Paris, nesta última cidade sob a orientação de Alberto Magno recebeu o título de mestre. Segundo Franca, a reputação de Tomás correu a Europa, por onde ensinava, de Paris a Roma, passando por Nápoles e outras cidades. Após sua morte foi-lhe conferido o título de Doutor Angélico ou Anjo das escolas. Segundo Franca, Tomás rompe com todas as filosofias que não concordam com os princípios aristotélicos. Princípios estes, “compreendidos, corrigidos e aperfeiçoados com gênio não inferior ao do estagirita”.¹³⁹

Um dos pontos mais importantes ressaltados por Franca em Tomás é a conciliação entre fé e razão, teologia e filosofia. Este ponto acompanhará o pensamento de Franca ao longo de toda a sua trajetória. “Filosofia e teologia são duas ciências distintas, não contrárias; razão e fé não se hostilizam. De fato, Deus manifesta-nos a verdade de dois modos: diretamente pela revelação e indiretamente subministrando-nos, com as faculdades cognoscitivas, os instrumentos para adquiri-la”.¹⁴⁰ Franca discorre longamente sobre as diversas partes da filosofia aquinense, desde a lógica, a metafísica, a antropologia, a cosmologia, até chegar à teodiceia, à moral e à política. Estes três pontos merecem alguns comentários. Franca assinala que “sua teodiceia é um monumento acabado. A de Aristóteles é lhe incomparavelmente inferior”. Na moral, “O fim do homem é a felicidade e a felicidade é a posse do bem infinito. Procurar a bem-aventurança nos bens finitos é aviltar a dignidade humana”. Em política, Tomás teria ensinado que “o fim da sociedade, para a qual o homem é da sua natureza destinado, é a felicidade geral, obtida per meio da paz e da prosperidade. A autoridade que para esse fim não concorrer é anti-social, injusta e tirânica e pode ser deposta ou pela Igreja, desligando os súditos da obediência ao príncipe, ou por uma autoridade constituída pelo povo *ad tempus*, dentro dos limites da lei”.¹⁴¹ Este princípio moral e político seguiu Franca ao longo de seus escritos, principalmente em suas conferências e no livro *A crise do mundo moderno* (1941).

À crise da escolástica sucedeu o período da Renascença, que Franca ainda comporta na filosofia medieval. Este período seria dividido

¹³⁹ Idem, p. 103.

¹⁴⁰ Idem, p. 104.

¹⁴¹ Idem, p. 107.

em humanistas e helenizantes, naturalistas e juristas. Humanistas, filólogos e literatos, dentre eles Lorenzo Valla e Erasmo, que teriam combatido a escolástica em nome da forma, da retórica. Era a opção por Quintiliano em detrimento de Aristóteles. Segundo Franca, “a estas tentativas baldadas de rejuvenescer filosofias envelhecidas, vem unir-se uma outra corrente de reacionários que tentam uma construção original, baseada na observação da natureza”. Neste campo ganham destaque Tomás de Campanella e Giordano Bruno. A avaliação que Franca faz de Giordano Bruno é consoante com sua formação religiosa, não é compreensiva.

Pessoalmente, Giordano Bruno, ex-frade dominicano, foi uma alma tempestuosa, um espírito turbulento, que viajou por quase toda a Europa, malquistando-se com todos. Seu estilo é extravagante e indecoroso, descendo não raro ao calão vulgar. Delatado à Inquisição, foi, depois de um processo de 7 anos condenado e executado em Roma (1600). Dele disse Hegel: Bruno tem no seu caráter um não sei que de bacante.¹⁴²

Deste período, no campo jurídico e no da filosofia social, Leonel Franca destaca em poucas linhas Thomas More e Maquiavel. Este último é tratado na linha da condenação. Segundo Franca, Maquiavel coloca o Estado como “bem soberano” a que se deve sacrificar tudo, não havendo questionamento sobre a legitimidade dos meios para tal fim. More é tratado com maior indulgência, por ter sido mártir no processo cismático de Henrique VIII.

Se a Renascença foi um movimento útil no campo das artes, no da “ciência e a filosofia, foi funesto”. Apesar dos nomes ilustres de Galileu e Copérnico. Mas o processo de decadência da escolástica seria mitigado com o ambiente do Concílio de Trento e a Reforma Católica. Este renascimento da escolástica seria impulsionado pelos dominicanos, carmelitas e pela recém-fundada ordem dos jesuítas, destaque especial aqui para o espanhol Francisco Suarez, nas palavras de Franca, “doutor eximius, o mais célebre de todos”.

¹⁴² Idem, p. 126.

2.2.2 A modernidade, ou a decadência da filosofia

A quinta época ou filosofia moderna é, segundo Franca, caracterizado pelo desprezo ao passado, à autoridade e à “tradição científica”. É o período também da separação entre filosofia e teologia e, até de hostilidade a esta última. Com certo tom nostálgico, Franca afirma que a filosofia, aos poucos, abandona o latim e se rende às “línguas vulgares”. Figuram como elementos primordiais desse período a filosofia cartesiana, a filosofia de Francis Bacon e a Reforma Protestante. A divisão da filosofia moderna prefere Franca operar com Immanuel Kant. Portanto, há um período que vai de Descartes a Kant e outro posterior a este filósofo, estendendo-se até os dias atuais (1918).

Descartes é, de longe, o filósofo moderno mais elogiado por Franca, ainda que não lhe poupe críticas pontuais. Educado pelos jesuítas, como gostava de enfatizar Franca, Descartes “pode ser considerado o pai da filosofia moderna”. Franca discorre longamente sobre o método cartesiano, sua teodiceia, as provas da existência de Deus, a cosmologia, a antropologia e a psicologia cartesianas. Apriorismo, mecanicismo e ultra-espiritualismo seriam alguns dos defeitos da filosofia cartesiana, mas nada que diminuísse seu “gênio de incontestável valor”.¹⁴³ É interessante notar que o argumento de defesa da tradição será uma constante na obra de Leonel Franca sempre que um movimento novo surja e proclame-se modernizador ou inovador. Este será o caso dos educadores da Escola Nova na década de 1930, como ver-se-á mais adiante.

Diferentemente de Descartes, que tinha na dedução seu método, Francis Bacon tem o “incontestável merecimento de ter dado à indução um caráter prático e preciso” no estudo da natureza, sendo considerado, justamente, um dos fundadores da ciência moderna. Franca assinala que embora tenha sido o pai do empirismo, Bacon não pode ser considerado ateu. A corrente inaugurada por Bacon desenvolveu-se, sobretudo, na França e na Inglaterra, com Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Condillac e os enciclopedistas. Para Franca, a característica principal de Hobbes é o materialismo. Na sua jornada de condenação da filosofia moderna, Franca dispara contra Hobbes: “mais do que pelo seu materialismo é Hobbes conhecido como autor de uma das mais esdrúxulas teorias acerca da origem do estado e da autoridade civil”.¹⁴⁴

¹⁴³ Idem, p. 142, 147.

¹⁴⁴ Idem, p. 161.

A França do século XVIII teria importado o empirismo inglês e suplantado o racionalismo cartesiano. O principal nome deste momento é Maurice de Condillac. No entanto, é com os enciclopedistas que o movimento ganharia contornos mais claros. Diderot, D'Alembert, Helvétius, D'Holbach, Rousseau. Segundo Franca, “a este grupo pertence o patriarca da incredulidade, Voltaire (1694-1778), se é que o seu nome merece figurar entre os de filósofos”. Dos enciclopedistas Franca conclui que o que os caracteriza é a “extrema superficialidade”. Nenhum deles teria imprimido uma influência durável no campo da especulação. No entanto, no terreno social e político “em que se agitam as multidões irrequietas e inconscientes” as novas ideias teriam sido “funestíssimas, atingindo as proporções de um verdadeiro cataclismo” com os horrores da revolução.¹⁴⁵

A segunda parte da filosofia moderna é apresentado por Franca sob a marcante figura de Immanuel Kant. A partir desse pensador surgem várias correntes intelectuais na Europa. É desse período o positivismo, e o que Franca chama de seus derivados: o materialismo e o evolucionismo, bem como a reação espiritualista. Para Franca, Kant teria levado ao extremo o trabalho de desconstrução da ciência e da metafísica, realizando uma análise minuciosa dos limites do conhecimento.¹⁴⁶

É neste ambiente da primeira metade do século XIX que emerge o positivismo, na visão de Franca, um desenvolvimento do criticismo kantiano com o materialismo e o sensualismo que caracterizavam o empirismo. O seu maior representante é Augusto Comte.

O dogma fundamental do positivismo é este: só o sensível é objeto do conhecimento, só o sensível é real. De sua natureza, o homem esta condenado a ignorar tudo o que ultrapassa a ordem empírica. Qualquer investigação que pretende elevar-se acima dos fatos, indagando-lhes a origem, o fim e as causas está de antemão condenada a irremediável esterilidade.¹⁴⁷

Franca argumenta que o positivismo não é apenas a negação da filosofia, como de toda a ciência, tal como o jesuíta a entende, fundamentada em determinados princípios e finalidades. Tendo

¹⁴⁵ Idem, p. 171, 172.

¹⁴⁶ Idem, p. 181.

¹⁴⁷ Idem, p. 188.

assinalado que Comte já desde 1845 estaria desequilibrado mentalmente, Franca impõe críticas cerradas ao seu sistema, a começar pela teoria dos três estados, pela negação da metafísica e pela tentativa de criar a religião positiva. O positivismo teria espalhado sua influência ainda sobre vários países. Na França com Taine e Littré, na Inglaterra com Stuart Mill e Herbert Spencer e na Itália, dentre outros, com Césare Lombroso, que aplicou o positivismo à ciência do Direito, criando a criminologia positiva e as várias teorias sobre a delinquência.¹⁴⁸

O combate ao criticismo e ao positivismo seria empreendido pelo espiritualismo no final do século XIX e pela renovação da escolástica tomista. No entanto, três movimentos teriam preparado este caminho, o ecletismo, o tradicionalismo e ontologismo. O ecletismo é dominado pela figura de Victor Cousin que busca conciliar os vários sistemas filosóficos. O tradicionalismo era menos uma filosofia que uma apologética religiosa e católica para salvar os princípios espiritualistas. Sobre este movimento, que teve autores como Joseph de Maistre, Louis De Bonald, Felix Lamennais e Jaime Balme, autores bastante difundidos no Brasil da época, Franca afirma que

foi um plano de combate condenável, mas de algum modo sugerido pelas condições sociais e intelectuais do tempo. De um lado, a revolução francesa, conculcando tradições seculares e sacudindo o jugo da autoridade eclesiástica, proclamara a independência absoluta do indivíduo; do outro, o racionalismo kantiano, negando qualquer revelação sobrenatural, elevava a razão humana a arbitro único e supremo da verdade.¹⁴⁹

É importante ressaltar que essa corrente tradicionalista foi bastante acionada nos escritos e debates promovidos pelos integrantes do Centro Dom Vital. Leonel Franca cita com frequência esses tradicionalistas em seus livros. O mesmo pode ser dito de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, este último em seus primeiros anos de conversão.

Para Franca, o coroamento do espiritualismo seria proporcionado pela neo-escolástica. “Purificada e rejuvenescida, corrigida e ampliada”, a escolástica foi retomada pelos jesuítas após a restauração da

¹⁴⁸ Idem, p. 205.

¹⁴⁹ Idem, p. 213.

Companhia de Jesus, e principalmente com a publicação da encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII, que recomenda enfaticamente o retorno a S. Tomás de Aquino.

A edição de *Noções* de 1918 terminava com a filosofia moderna. As outras duas partes, sobre a filosofia contemporânea e a filosofia no Brasil viriam em 1921 e 1940. Portanto, para acompanhar a edição de 1918 procede-se à observação da conclusão e do apêndice, onde Franca aponta a orientação filosófica que pretendia dar à juventude da sua época.

Na conclusão Franca aponta para dois fatos: “a existência de uma filosofia verdadeira”, que vai sendo enriquecida de geração em geração pelos pensadores; e ao seu lado uma multidão de sistemas e escolas que se combatem e se destroem no choque de suas contradições. Mas como apreciar um sistema filosófico? Franca enumera três critérios para o julgamento da filosofia: o primeiro é teórico e racional, diz respeito à evidência; o segundo é o critério prático, diz respeito às consequências morais, e o terceiro é o critério histórico, que trata da longevidade ou durabilidade de um sistema filosófico. “A filosofia, como rio majestoso, progride com segurança e lentidão, avolumando incessantemente as suas águas no curso dos séculos”.¹⁵⁰

A intenção do autor aqui é mostrar que somente a escolástica tomista cumpria estes três critérios, é racional na medida em que não separa fé e razão, teologia e filosofia, e sofisticada a lógica aristotélica; é moral pois institui um fim último que preside a ação; e é histórica, já que resiste ao tempo. Não é fortuito que logo em seguida à conclusão apareça o apêndice “Sobre a importância da renascença escolástica no século XIX”.

Esta parte aparece em tom de diagnóstico sobre o estado da filosofia moderna. Onde se pode perceber diversidade, fragmentação e novos problemas filosóficos, Franca vê a falta de uma orientação geral da inteligência, a carência de unidade e princípios, e arremata: “fora das escolas católicas, a filosofia moderna apresenta o triste espetáculo da mais deplorável anarquia”. Esta constatação estaria na observação do estado da filosofia. “A causa próxima e imediata dessa desorientação geral das inteligências é a inconsistência das modernas construções filosóficas, destituídas de sólidos fundamentos metafísicos e lógicos, capazes de se imporem à generalidade dos espíritos”. As causas secundárias e correlatas seriam a sustentação no fascínio de um nome de prestígio, que efêmero logo se desvanece, e a marca da destruição,

¹⁵⁰ Idem, p. 329.

característica predominante na filosofia desde Descartes e Bacon. Daí, o sempre recorrente espírito de reforma e revolução no campo do pensamento (Kant, Comte, etc.).¹⁵¹ “As inteligências fatigadas de tantas decepções, mas sempre ávidas de verdade e de certeza, de luz e de paz, não cessam de bradar: Basta de demolições!”. Mas como reconstruir em filosofia? A resposta à primeira vista é simples: “cumpre reatar o fio partido da tradição”. Seria preciso remontar ao início da Idade Moderna, a Descartes e Bacon, e avançar até a escolástica do século XIII, “pedir a S. Tomás a chave perdida da metafísica e com ela abrir os tesouros da ciência moderna’ eis o verdadeiro caminho da regeneração filosófica”.¹⁵²

2.2.3 A filosofia contemporânea, gérmenes de esperança para o espiritualismo

A sexta parte do livro, que trata da filosofia contemporânea, foi incluída na edição de 1940. No entanto, pela consonância temática, é disposta antes da parte sobre a filosofia no Brasil, publicada ainda em 1921. Essa parte começa com a ressalva de Franca sobre as dificuldades de resumir em linhas gerais o quadro da filosofia contemporânea dos séculos XIX e XX, uma vez que ainda é uma filosofia em elaboração. No entanto, algumas características podiam ser apontadas, como a crítica ao materialismo e ao positivismo, a ontologia que toma o lugar da especulação sobre o conhecimento, e há, sobretudo, uma filosofia da integralidade humana, da ação e da vida, da intuição. Este período Franca divide em quatro movimentos: pragmatismo, idealismo, fenomenologia e neo-escolástica.

O pragmatismo teria surgido com Charles Peirce e William James. Assim Franca resume o pragmatismo de William James:

Em vez de indagar uma doutrina se é em si verdadeira ou falsa, investiga-lhe os resultados no domínio prático da vida. Destarte as questões da existência de Deus, da sua Providência, da construção monista ou pluralista do universo, do determinismo e do livre arbítrio, podem receber uma solução prática pelo exame dos frutos de vida que produzem. O conhecimento não é uma contemplação pura, mas um instrumento de ação; não é representação da realidade, mas programa

¹⁵¹ Idem, p. 331, 332.

¹⁵² Idem, p. 334.

de vida; pelos resultados neste domínio é que deve ser julgado.¹⁵³

O pragmatismo seria um novo ponto de vista, não um utilitarismo estreito, mas deveria ser visto com reservas, principalmente para um historiador da filosofia que a encara do ponto de vista religioso. E a religião não escaparia das análises pragmatistas, o próprio William James publicou dois livros importantes neste campo: *A vontade de crer* (1897) e *Variedades da experiência religiosa* (1902). Segundo Franca, há “também aqui o primado da ação sobre a inteligência. Aplicando aos fenômenos religiosos, para dar sobre eles um juízo de valor, a pedra de toque pragmatista, verifica-se que a religião é fonte de paz, alegria, coerência interna, energia moral e heroísmo”. A avaliação de Franca sobre o pragmatismo é positiva em alguns aspectos, principalmente como reação ao “materialismo estreito” e à psicologia fragmentaria que não atentava para “a realidade integral da pessoa, as suas aspirações profundas e o valor dos fatos relativos a sua vida espiritual”. Por outro lado, Franca critica os aspectos anti-intelectualistas do pragmatismo, sua desconfiança no valor da razão e a excessiva confiança no método experimental.¹⁵⁴

Franca assinala ainda que do pragmatismo nasceu a obra de John Dewey, autor muito lido no Brasil no início do século XX, muitas vezes o pomo da discórdia entre educadores da Escola Nova e educadores católicos, que lhe impunham pesadas críticas. O pragmatismo ainda teria influxo relevante na obra de Bergson, Blondel e no movimento modernista católico heterodoxo, condenado na encíclica *Pascendi* (1907).

Deste movimento, que Franca chama de filosofia da ação, destacam-se ainda Henri Bergson e Maurice Blondel. Bergson (1859-1942) é tido por Franca como uma das mais altas figuras do pensamento contemporâneo. A avaliação da obra de Bergson é bastante positiva, principalmente de suas doutrinas sobre a moral e a religião, presentes em um de seus últimos livros, *As duas fontes da moral e da religião* (1931). Inicialmente, Franca pontua que Bergson estava preocupado com a questão do conhecimento, para isso elegeu a intuição como o método por excelência da filosofia. A intuição leva à ontologia, à evolução criadora e ao *élan vital*, fonte de todos os seres em permanente movimento e mudança. No campo da moral, Bergson teria apontado

¹⁵³ Idem, p. 226.

¹⁵⁴ Idem, p. 227.

para o caráter duplo da evolução criadora, o da “tensão no sentido da espiritualidade, de distensão no sentido da materialidade”. A moral estática, própria de sociedades fechadas (famílias, tribos, nações) teria sua origem na pressão social por coesão. Seria uma moral inculcada pelo hábito e pelas tradições.

A esta moral infra-intelectual e rotineira opõe-se a moral dinâmica que é uma exigência de movimento e de progresso, constituída pelo apelo do herói e do santo. Há certas personalidades privilegiadas – santos do cristianismo – que, com o seu exemplo e presença, despertam uma emoção pura, um entusiasmo de amor, e arrancando-nos às rotinas da sociedade real, nos atraem para uma sociedade ideal. São eles “que tornaram a humanidade divina e imprimiram assim um caráter divino a razão, atributo essencial da humanidade” (D. S. p. 67). “A moral do Evangelho é essencialmente a da alma aberta”. (D. S. p. 57).¹⁵⁵

Desta longa citação é possível depreender a importância da moral cristã na filosofia bergsoniana. No entanto, para Franca a teoria da religião de Bergson é ainda mais importante e complementa sua doutrina moral. Assim como a moral, a religião resultaria de duas fontes.

A religião estática, própria das sociedades fechadas e das almas fechadas, nasce da “função fabuladora”, isto é, criadora de mitos e ritos religiosos cuja razão de ser é preservar a coesão social contra o poder dissolvente da inteligência. Reação defensiva da natureza contra o egoísmo, a fragilidade da vida, as incertezas desalentadoras. Tais são as religiões primitivas e as várias formas do paganismo: estáticas e fechadas. Para atingir o verdadeiro princípio da religião é preciso recorrer a estas personalidades excepcionais e que continuam a corrente de espiritualidade criadora. São os grandes místicos, os promotores da religião dinâmica. O paganismo conheceu-os apenas em

¹⁵⁵ Idem, p. 230. D. S. é a abreviação de *Les deux sources de La morale et de la religion* (1932).

formas inacabadas; os místicos completos só floresceram em clima cristão. “Deles apoderou-se uma imensa corrente de vida; de sua vitalidade acrescida desprende-se uma energia, uma audácia, um poder de concepção e de realização extraordinárias” (D. S. 243). Sua missão é transformar a humanidade, ensinar-lhe a partir das resistências, “a triunfar da materialidade, enfim a encontrar a Deus” (D. S. 276). O Deus que eles nos revelam é um “Deus de amor”. “Tal será a conclusão do filósofo que se aplica à experiência mística. A criação aparecer-lhe-á como uma empresa de Deus para criar criadores, para unir a si seres dignos do seu amor” (D. S., p. 273).¹⁵⁶

Obviamente, a apreciação da filosofia bergsoniana é positiva. É um dos autores que recebe mais espaço no manual, inclusive com muitas citações, o que não é observado em relação aos outros autores. Portanto, apesar de enfatizar certo anti-intelectualismo em Bergson, Franca vê na sua filosofia “páginas de beleza imortal”.

É importante dizer que Bergson nem sempre gozou da simpatia dos pensadores católicos. Alceu Amoroso Lima, em suas viagens à França frequentou cursos de Bergson na que afirmou ser o filósofo francês que o teria libertado do spencerianismo.¹⁵⁷ Jacques Maritain também foi um aluno entusiasmado de Bergson. Nos primeiros anos do século XX seguiu de perto os princípios do “*Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*” (1889), chegando o próprio Bergson a afirmar que seria Maritain o aluno que melhor teria compreendido sua filosofia. No entanto, com a publicação de “*A evolução criadora*” (1907), Maritain rompeu com Bergson e lhe impôs pesadas críticas. Uma das razões é a metafísica presente no livro. Somente com o livro de 1932, sobre as fontes da moral e da religião, Bergson seria reconciliado com os pensadores católicos, embora nunca tenha aderido publicamente a fé cristã. Ao lado de Bergson, é Blondel o pensador a quem Franca dedica maior atenção no início do século XX. Blondel teria sido o filósofo da ação, aquele que conseguiu reunir o que havia de melhor da tradição agostiniana e do tomismo.

¹⁵⁶ Idem, p. 230, 231.

¹⁵⁷ COMPAGNON, Olivier. Bergson, Maritain y America latina. In: Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren (dir.). **¿Inactualidad del bergsonismo?** Colihue, 2008.

A outra tendência filosófica do século XX seria o idealismo. Na França destacam-se Julio Lachelier, Leon Brunschvicg e outros. Na Itália, na esteira da filosofia hegeliana, os representantes do idealismo são Benedetto Croce e Giovanni Gentili. Na Alemanha, o idealismo teve em R. Eucken um iniciador e no neo-kantismo uma continuidade, principalmente com as chamadas escolas de Marburgo e Baden. A primeira com H. Cohen, P. Natorp e E. Cassirer. A segunda com Windelband, Rickert e seus seguidores: Simmel, Dilthey, Troeltsch, e outros. Na Inglaterra o idealismo teria vários representantes, dos quais ganha destaque o nome de F. H. Bradley.

A terceira tendência filosófica contemporânea seria a fenomenologia alemã. Distinta da maneira como Hegel e outros filósofos a encaravam, a fenomenologia ganha um status de corrente de pensamento. É Edmund Husserl seu iniciador e sua filosofia ficou caracterizada pelo rompimento com o kantismo e o psicologismo. Franca assinala que Husserl estabeleceu a fenomenologia como uma ciência “eidética”, isto é, aquela que se ocupa das “essências”. Desta forma, teria restabelecido o valor da metafísica, chegando inclusive a aproximar-se de Platão e dos princípios aristotélico-tomistas. Na esteira de Husserl, Franca situa Max Scheler e sua filosofia moral e religiosa, Martin Heidegger e a filosofia da existência, também prolongada por Karl Jaspers.

A quarta e última tendência da filosofia contemporânea é a neo-escolástica. O impulso inicial teria ocorrido no século XIX com os jesuítas e alimentado pela encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII. No século XX, os principais centros de produção e difusão da escolástica são: a Universidade Gregoriana, com os jesuítas; o *Angelicum* (Pontifícia Universidade São Tomás de Aquino), com os dominicanos; a Universidade de Louvain, com o futuro cardeal Mercier; o Instituto Católico de Paris; a Universidade de Milão; as universidades canadenses de Toronto e Ottawa, com centros de estudos medievais dirigidos por Etienne Gilson e Chenu.

Para Franca, dentre os muitos autores que contribuíram para a restauração dos estudos escolásticos, lugar especial ocupa Etienne Gilson.

Sobre todos, E. Gilson, diretor da escola de Altos Estudos na Sorbona, modelo de exatidão e clareza na reconstrução histórica dos sistemas e das ideias. Alguns de seus trabalhos sobre o tomismo,

o augustinismo e o espírito da filosofia medieval já se tornaram clássicos no gênero.¹⁵⁸

Nesse processo de renovação do tomismo ganha especial destaque as diversas monografias, os comentários das obras medievais, o início da organização das obras completas de S. Tomás de Aquino e a criação de uma densa rede de revistas acadêmicas que se ocupavam da escolástica. No entanto, Franca assinala que havia várias orientações nesse processo de revitalização da escolástica. De um lado, havia os conservadores, que “batem-se por uma restauração literal do que se lhes afigura o pensamento tomista, [...]”. A missão da escolástica contemporânea é repensar o sistema de S. Tomás como ele o elaborou no século XIII”. Por outro, havia os progressistas, que julgavam “que o contato com as conquistas da ciência experimental poderá inspirar renovações úteis ou impor revisão de posições antigas. [...] Scott e Suárez não pensaram em vão”. Há ainda uma terceira orientação, neotomistas que buscam uma posição mais compreensiva e menos polêmica em relação à filosofia moderna. “Nem tudo é para rejeitar depois de Descartes. [...] Importa prolongar as linhas do pensamento tomista numa fidelidade que não seja repetição simples, mas assimilação orgânica e vital.¹⁵⁹ Neste último grupo é possível situar Sertillanges e Marechal.

2.2.4 A filosofia no Brasil ou um mapa das posições e tomadas de posições intelectuais

A última parte de *Noções* é denominada *A filosofia no Brasil*, está dividida em 4 artigos. O primeiro trata da corrente espiritualista, dividindo-a em ecléticos, ontólogos e idealistas, e escolásticos. O segundo artigo é sobre a corrente positivista, dividida entre ortodoxos e dissidentes. O terceiro artigo trata da corrente materialista e divide-se entre materialistas transformistas e materialistas monistas e evolucionistas. Por fim, o capítulo dedicado inteiramente a Farias de Brito e ao que Franca chama de “panpsiquismo panteísta”.

Franca inicia o texto concordando com Tobias Barreto, para quem o Brasil no domínio filosófico era “acanhado, frívolo e infecundo”; e com Farias de Brito, que afirmava que o Brasil “não tem cabeça filosófica”. Esta constatação Franca atribui “à verdura de nossa

¹⁵⁸ FRANCA, Leonel. *Noções...* op. cit. p. 253.

¹⁵⁹ Idem, p. 256, 257.

mocidade”, ou seja, a juventude de nossa nação, em oposição às grandes construções filosóficas do velho mundo e suas diversas instituições universitárias. Assim, a marca da filosofia construída no Brasil seria a falta de originalidade e autonomia em relação aos sistemas filosóficos europeus. O que o leva a concluir que: “refletimos, mais ou menos passivamente, ideias alheias; navegamos lentamente e a reboque nas grandes esteiras abertas por outros navegantes; reproduzimos, na arena filosófica, lutas estranhas e nelas combatemos com armas emprestadas”.¹⁶⁰

Na corrente espiritualista o primeiro pensador a ganhar destaque, ainda no contexto da Independência brasileira, foi Francisco de Mont’Alverne O.F.M. Franca assinala que Mont’Alverne buscou conciliar as teorias de Locke e Condillac com as de Leibniz e Descartes e as teses do espiritualismo cristão. Anos mais tarde teria descoberto Victor Cousin. À Mont’Alverne seguiram-se outros pensadores de menor expressão. No interior da corrente espiritualista destacam-se também os ontólogos e idealistas. Os principais nomes são Domingos José Gonçalves de Magalhães (Visconde de Araguaia), Patrício Muniz e Gregório Lipparoni, estes dois últimos eram sacerdotes católicos. Formado em Coimbra, Magalhães foi professor de filosofia no Colégio Pedro II e interlocutor do governo junto a Pio IX na Questão Religiosa.¹⁶¹

Para Franca, dentre os pensadores escolásticos, o mais importante é José Soriano de Souza (1833-1895). O caso de Soriano de Souza é importante para perceber as disputas intelectuais de fins do século XIX e as disputas por sua memória. Este autor foi um paraibano, doutor em medicina pela Faculdade do Rio de Janeiro e Filosofia pela Universidade de Louvain. A atividade didática deu-se na Escola de Direito de Recife, onde conquistou a cátedra de direito público e constitucional concorrendo em concurso com Tobias Barreto. Este último foi um dos principais representantes da chamada “Escola de Recife”, muito marcada pelo positivismo. Soriano de Souza ainda foi deputado por Pernambuco e membro da Constituinte daquele Estado. Dentre as muitas obras, Franca destaca: “*Princípios sociais e políticos de S. Agostinho*” (1986); “*Princípios sociais e políticos de S. Tomás d’Aquino*” (1886); “*Compêndio de Filosofia ordenado segundo os princípios e o método de S. Tomas d’Aquino*” (1867); “*Considerações sobre a Igreja e o Estado, sob o ponto de vista jurídico, filosófico e*

¹⁶⁰ Idem, 261, 262.

¹⁶¹ Idem, 269, 270.

religioso” (1874). Franca assinala que embora Soriano não fosse original e nem tivesse recorrido às fontes do século XIII, mas a intérpretes modernos do tomismo, teria conseguido compreender “cedo que ‘a máxima necessidade de nossos tempos é a restauração da metafísica cristã, fundada por S. Tomás no maravilhoso acordo das duas luzes do espírito humano, a razão e a fê’”.¹⁶² Segundo Franca, Soriano foi “católico sincero e coerente” e isso teria bastado para irritar Silvio Romero, que em sua “História da filosofia no Brasil” (1878) o teria tratado como “indigesto compilador de Teologia”. É importante ressaltar que Silvio Romero era um dos seguidores, ao menos em alguns períodos, do positivismo e tinha em Tobias Barreto um de seus principais interlocutores.

O segundo artigo da história da filosofia no Brasil é sobre a corrente positivista. Segundo Franca, no Brasil, o positivismo refletiria as divisões ocorridas na França. Sendo assim, depois da morte de Augusto Comte haveria dois grupos, o de Laffitte, que reconhece a unidade da obra de Comte, e outro, dirigido por Littré, que distingue a produção de Comte em duas partes, uma filosófica e outra político-religiosa, rejeitando esta última por entender que seria “o parto de um cérebro desequilibrado pela enfermidade”. Daí, a caracterização do grupo de Laffitte como ortodoxo e do grupo de Littré como dissidente. No Brasil as duas correntes também tiveram seus representantes.

Segundo Franca, é possível identificar os positivistas ortodoxos no Brasil a partir de 1869, em Pernambuco com Tobias Barreto e Silvio Romero e no Rio de Janeiro com Benjamim Constant. Professor na Escola Politécnica e na Escola de Guerra, Constant teria sido o principal difusor do positivismo nas classes armadas. No entanto, seriam Miguel Lemos e Teixeira Mendes os principais fundadores do grupo dos ortodoxos. Teixeira Mendes inclusive recebe de Laffitte o sacramento da “destinação”, o que o tornava “aspirante ao sacerdócio da Humanidade”. No entanto, logo houve conflitos e hostilidades entre ambos e o grupo brasileiro seguiu de forma autônoma. Após período de intenso proselitismo o grupo teve influência considerável no campo político e social, assim qualificada por Franca:

A queremos agora julgar com isenção de ânimo a intervenção do positivismo na nossa vida política, diríamos que ela foi em si funesta e desastrosa ainda que acidentalmente tenha podido produzir

¹⁶² Idem, p. 272.

alguns bons resultados. Funesta e desastrada em si por ter contribuído (que não é só o positivismo o responsável) para a separação da Igreja e do Estado, consumando destarte o divórcio entre o governo e a nação, entre o Brasil oficial e o Brasil real, pela imposição, a um povo fundamentalmente católico, de uma constituição areligiosa, isto é, praticamente atea. Bons efeitos produziu-os ela acidentalmente, porque, graças à sua ação moderadora, concorreu talvez para coibir os ímpetos revolucionários e impedir que a mudança de governo fosse entre nós acompanhada dos excessos demagógicos que tanto a deslustraram em outras nações.¹⁶³

A avaliação de Franca é ambígua e olvida os princípios morais e políticos de S. Tomás de Aquino, mui enfatizados na descrição da filosofia medieval. Por um lado, considera a nação como católica. Ora, esse é um fato que julgava importante ressaltar naquele estado do campo religioso, em que dezenas de grupos religiosos adentravam o Brasil através da imigração estimulada. No entanto, é do próprio seio do clero, com a voz do Pe. Julio Maria, que vem a denúncia de que o povo brasileiro era apenas nominalmente católico. O que grassava mesmo nestas glebas eram a ignorância e o indiferentismo religioso. Não é fortuito que muitos movimentos religiosos, à revelia do clero, ou apesar dele, constituíam forte resistência à República. E é justamente neste aspecto que a avaliação de Franca torna-se ainda mais ambígua, por louvar a ação indireta do positivismo, em nome da ordem e do progresso, em “coibir os ímpetos revolucionários” e indiretamente banhar de sangue o país, desde o interior gaúcho, passando pelo planalto catarinense e atingindo o sertão baiano.¹⁶⁴ Sobre este contexto é elucidativa a avaliação de Pe. Oscar Lustosa. Na sua visão era um momento de colaboração entre o Estado, que queria sufocar focos de rebelião saudosistas da monarquista, e a Igreja, que aspirava erradicar qualquer religiosidade não pautada pelos princípios romanistas: “A rejeição e condenação de Antonio Conselheiro, o arrasamento de

¹⁶³ Idem, p. 279.

¹⁶⁴ HERMANN, Jaqueline. Religião e política no alvorecer da República. Os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida N. **O Brasil republicano**. O tempo do liberalismo excludente – da proclamação da República à revolução de 1930. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 121-160.

Canudos pela força das armas, foram obra comum da Igreja e do Estado”¹⁶⁵.

Franca assinala que após alguns anos da instauração da república o grupo dos ortodoxos positivistas entrou em declínio, “sua existência é em o nosso meio um anacronismo que tende necessariamente a desaparecer”¹⁶⁶. Já no campo do positivismo dissidente, Franca situa Luiz Pereira Barreto. Este autor teria sido uma dos maiores divulgadores de Comte no Brasil, principalmente do aspecto sociológico de sua obra, a doutrina dos três estados aplicada ao Brasil, etc.

O terceiro capítulo é sobre o materialismo. Dentre os chamados “materialistas transformistas” Franca situa Domingos Guedes Cabral, autor do livro *Funções do cérebro* (1876), e Vicente de Souza, autor do *Curso de lógica* (1903). Do outro lado haveria os chamados “materialistas monistas”, ou seja, aqueles que só admitem a existência de uma única substância: a matéria. A grande inspiração seria o filósofo alemão Haeckel. No Brasil, teriam sido Tobias Barreto e Silvio Romero os primeiros a introduzir as ideias haeckelianas. Estes dois últimos recebem espaço considerável na narrativa.

Sergipano, Tobias Barreto de Menezes (1839-1889) ganhou notoriedade em Recife, onde foi professor na Faculdade de Direito. Barreto foi jurista, poeta e filósofo. Polígrafo, a característica marcante da obra de Barreto é a fragmentação. Na década de 20, o Estado de Sergipe publicou suas obras completas em 10 volumes, ao que Franca observa que “infelizmente não satisfaz as exigências críticas das obras deste gênero”. O juízo de Franca sobre Barreto é de que se tratava de um homem de “ânimo impulsivo”, polemista que não conseguia “escolher um assunto, estudá-lo com serenidade e desenvolvê-lo larga e profundamente”, por isso era sempre dominado e arrastado pelas circunstâncias. Na área específica da filosofia deixou os seguintes livros: *Ensaio e Estudos de Filosofia e Crítica* (1889); *Questões vigentes de Filosofia* (1888); *Estudos alemães* (1883). Tobias Barreto teria lido superficialmente Victor Cousin na juventude e posteriormente Kant, Schopenhauer, Hartmann e principalmente Haeckel. Para Franca, Tobias Barreto é dominado pelo “tom de chalaça” e sarcasmo, em que não reconhece nem Deus e nem alma. “Monista evolucionista”, Barreto em tudo veria a evolução da matéria.¹⁶⁷

¹⁶⁵ LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja católica no Brasil República**: cem anos de compromisso (1889-1989), p. 27.

¹⁶⁶ FRANCA, Leonel. **Noções...** op. cit. p. 297.

¹⁶⁷ Idem, p. 291.

Deus, pessoal e transcendente, é um nome: a alma, o espírito distinto da matéria “são ídolos decrépitos das gerações passadas”; a origem divina do homem, sua distinção essencial dos brutos, sua primazia sobre os demais seres do mundo sensível são “doutrinas que cheiram a incenso” e que é “preciso atirar para o meio do ferro velho”. [...] Como corolário do evolucionismo universal, o universal relativismo. Não existe verdade imutável, absoluta, eterna. A verdade é feitura do homem, muda-se e transforma-se com ele e como ele. A metafísica, portanto, ciência do absoluto e do supra-sensível já fez seu tempo. Kant, “o órgão mais sadio da especulação filosófica”, deu-lhe o golpe de graça.¹⁶⁸

Franca assinala que muitos críticos alçaram Barreto aos píncaros da glória. Ele foi tido como o reformador do conhecimento na poesia e na filosofia. Silvio Romero o teria como o “espírito mais culto e adiantado desse país”. Todos esses elogios teriam feito até mal ao “orgulhoso provinciano”. Silvio Romero inclusive teria resvalado pela lisonja ao referir-se ao conterrâneo. Leitor de latim, Barreto um dia teria tentado “poetar no idioma de Virgílio” e escrito uma elegia de despedida aos seus alunos. Dos versos de Barreto, Silvio Romero teria dito se tratar de uma “bela elegia em estilo ovidiano”, ao que Franca retruca: “Silvio Romero leu alguma vez Ovídio?”¹⁶⁹

A apreciação de Franca sobre Barreto é de que se tratava de uma “estátua pequena para o grande pedestal que lhe erigiram. A posteridade não andou errada condenando-lhe as obras ao olvido, passados apenas 30 anos de sua morte”. Sobre a tal condenação do “olvidado” Franca se refere especificamente ao juízo “admirável de equilíbrio, ponderação e objetividade” de Tristão de Athayde no livro “*Estudos: 1ª série*”, de 1927, que tratava Tobias Barreto como “Nem um precursor. Nem um filósofo. Nem um espírito nacional... Foi um espírito do seu tempo e que passou com o seu tempo”.¹⁷⁰ Se o filósofo não resistiu ao tempo e a crítica, o homem teria sido mais feliz. Franca assinala que, embora

¹⁶⁸ Idem, p. 295, 296.

¹⁶⁹ Idem, p. 296.

¹⁷⁰ Idem, p. 299.

Barreto tivesse negado a alma não a teria destruído, pois ao final da vida reencontrou-a cristã, voltou à Deus.

Inseparável de Tobias Barreto teria sido Silvio Romero. Natural também de Sergipe, Silvio Romero (1851-1914), estudou Direito pela Faculdade de Recife e fez carreira no Rio de Janeiro, escrevendo em jornais, ensinando filosofia no Colégio Pedro II, sendo deputado federal (1889/1902) e finalmente lecionando na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Franca o qualifica como “espírito ativo, trabalhador incansável, brasileiro amante das coisas do Brasil”, que teria se aplicado a múltiplas atividades do conhecimento e incidentalmente à filosofia. Nesta disciplina os principais livros seriam: “*A filosofia no Brasil*” (1878); “*Doutrina contra Doutrina ou o Evolucionismo e o positivismo no Brasil*” (1894); “*Ensaio de Filosofia do Direito*” (1895).

Para explicar a filiação filosófica de Romero, Franca recorre a uma sentença do autor sobre suas adesões às correntes literárias: “Eu não sou clássico e nem romântico e nem parnasiano; não estou com a velha nem com a nova geração... quero estar com a novíssima, com aquela que ainda há de vir”. Daí Franca o caracterizar como um pensador eclético, um “espírito sem solidez nem profundidade”, sempre em busca da nova moda filosófica, em suma, “um escravo mais ou menos inconsciente das opiniões em voga”. Assim, seguidor de Comte, Littré e Taine, Romero os teria abandonado ao conhecer Spencer. Aliás, Herbert Spencer e Charles Darwin seriam os únicos sábios dignos de reverência. Ao que Franca conclui haver em Silvio Romero “algum talento”, mas a falta de princípios sólidos e a visão unilateral o teriam tornado “pensador medíocre”. “No tempestuoso mar das opiniões modernas Silvio Romero foi um barco sem leme nem bússola. Vagueou a mercê dos ventos dominantes, oscilou entre as vagas e por fim submergiu sem deixar traços de sua passagem, sem sondar profundidades, sem descortinar novos horizontes”.¹⁷¹

O último capítulo de sua história da filosofia no Brasil, Franca dedicou inteiramente a Raimundo Farias Brito (Ceará – 1862/1917). Este autor realizou seus estudos na Faculdade de Direito de Recife, sendo aluno de Tobias Barreto, exerceu o magistério na Faculdade de Direito do Pará, e a partir de 1908 no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, onde permaneceu até sua morte. Suas obras são divididas em duas trilogias. A primeira chama-se “*Finalidade do mundo*” e é composta por “*A Filosofia como Atividade Permanente do Espírito Humano*” (1895); “*A Filosofia Moderna*” (1899); “*Evolução e*

¹⁷¹ Idem, p. 300, 307.

Relatividade” (1905). A segunda tem por título “*Ensaio sobre a Filosofia do Espírito*”, composta por “*A Verdade como Regra das Ações* (1905); “*A Base Física do Espírito*” (1912) e “*O Mundo Interior*” (1914).

O caso de Farias Brito é bastante curioso para assinalar algumas antinomias e posições do campo intelectual brasileiro do período. A nota de rodapé de Franca sobre o autor é, neste sentido, esclarecedora. Franca assinala que somente nos últimos 20 anos teria havido um interesse da juventude pelo filósofo cearense, a razão residia no cansaço “do positivismo e do materialismo monista” e naquilo que o filósofo oferecia como opção, ou seja, a “simpatia pelas suas tendências espiritualistas”. “Para alguns até a leitura de Farias (que não era católico, nem mesmo cristão, ao menos de vontade) foi o instrumento de que se serviu a Providência para reconduzi-los ao seio da verdadeira Igreja. Fato idêntico se tem dado em França com relação a Bergson”.¹⁷²

Daí o interesse e a abordagem do autor em algumas obras da geração católica do Centro Dom Vital, Jackson de Figueiredo, Nestor Victor, Tasso da Silveira e Jonatas Serrano. Segundo Franca, o ponto de partida da filosofia de Farias Brito é a moral. Farias Brito entende viver uma época de profunda crise provocada pela sucessão de erros, desde a Renascença, passando pela Reforma, as revoluções, pelo materialismo, positivismo e ateísmo, que só fizeram mergulhar a sociedade na anarquia das ideias, no ceticismo estéril e no utilitarismo. Somente uma regeneração moral através da filosofia poderia sanar a sociedade.

Franca assinala que Farias Brito se insurge contra o criticismo kantiano e o positivismo comteano. Neste empreendimento atualiza a metafísica, mas de uma forma bastante diversa. A sua acepção sobre de Deus é panteísta. No entanto, para além das várias disciplinas filosóficas desenvolvidas por Farias de Brito, tudo converge para a moral, como fica expresso nessa citação feita por Franca: “O conhecimento é a finalidade do mundo. Sendo assim é fácil deduzir as leis da conduta. Antes de qualquer outra coisa duas são as regras fundamentais da moral: Primeira: conhece-te a ti mesmo; segunda: conhece a natureza”.¹⁷³ Por este motivo Farias Brito vê na filosofia a única alternativa para organizar a sociedade moralmente. As religiões foram importantes no passado mas se mostram impotentes no atual estado das coisas. Este é um dos pontos mais criticados por Franca. Para o jesuíta, as críticas de que o catolicismo estaria fadado à extinção, somadas à sua moral sem

¹⁷² Idem, p. 313.

¹⁷³ Idem, p. 319.

fundamento religioso, seriam os pontos mais frágeis da filosofia de Farias Brito.

2.2.5 A recepção de *Noções*: o testemunho dos contemporâneos

A recepção de *Noções da história da filosofia* foi bastante positiva. No jornal “*O Imparcial*”, João Ribeiro, da Academia Brasileira de Letras, dedicou vários parágrafos à obra. Para o autor tratava-se de “uma obra de mérito, elaborada com escrupuloso e acurado estudo”. No entanto, Ribeiro assinala que não quer fazer “mera chicana”, mas não poderia deixar de enfatizar que, embora bom teólogo, o reverendo padre não consegue manter-se isento e muito menos simpático aos “filósofos que se distinguiram pelo ateísmo ou pela indiferença quanto às causas primeiras”. Isto teria levado Franca a refutar agnósticos e panteístas através da exposição das contradições “ad absurdum”, o que “deixa realmente muito a desejar”. No entanto, para o autor era de se esperar tal julgamento de um espiritualista do quilate de Leonel Franca, mesmo assim, seria “admirável a serenidade do crítico”. As páginas sobre Descartes, Kant, a escolástica e a filosofia da tríade grega, eram as “mais perfeitas do livro”, livro “digno de estima”.¹⁷⁴

De um companheiro de sacerdócio veio outra apreciação. No jornal católico *A Cruz*, Pe. Costa Rego publicou um artigo muito elogioso sobre o livro. Segundo Costa Rego, o compêndio vinha para “minorar a pobreza de nossa literatura filosófica”

As “Noções” do jovem professor Franca constituem um belo volume [...]. Lendo-o, não sabia que mais admirar, se o talento e a vasta cultura do autor, ou o método aliado à precisão e clareza. O Sr. Leonel Franca é uma inteligência de escol, um espírito superior: agudo, penetrante, investigador. Já o tinha por bom filósofo, não conhecia, porém, os seus merecimentos literários e as suas qualidades peregrinas de mestre.¹⁷⁵

O longo artigo de Costa Rego aponta apenas uma falha no texto, a de não abordar a Patrística como um movimento filosófico mais amplo, para além de corrente teológica e apologética. Mas não chegaria a ser uma falha grave. Em sua opinião, a quinta parte, sobre a filosofia

¹⁷⁴ RIBEIRO, João. *Chronica Literária*. **O Imparcial**. 12 de maio de 1919, p. 3

¹⁷⁵ REGO, Costa. *Literatura Philosophica*. **A União**. 06 de março de 1919, p. 3

moderna, é a “mais útil e interessante do seu trabalho pelos conceitos excelentes, pela crítica suave e desapaixonada, pela síntese e concisão admirável no estudo dos grandes pensadores modernos”. Ora, a avaliação mais apaixonada e parcial em muitos momentos é a de Franca sobre o período moderno. No entanto, Costa Rego não analisa nesta perspectiva, pois vê nela a de maior utilidade, talvez no sentido de produzir munção apologética. Contudo, é o período filosófico da reação espiritualista que mais agrada a Costa Rego, diz ele de Franca: “O autor dá um quadro geral da situação anárquica do pensamento contemporâneo, apontando o caminho único a seguir, traçado já pelo imortal Leão XIII na encíclica *Aeterni Patris*”. Costa Rego termina recomendando o livro para os ginásios católicos e seminários eclesiais, sobre o livro conclui: “é gênero nacional, mas é bom...”.¹⁷⁶

Ao lado da resenha elogiosa de Costa Rego, Leonel Franca também quis uma avaliação de outro jesuíta, um dos mais ilustres da época, o Pe. Luiz Gonzaga Cabral, professor do Colégio Antônio Vieira, de Salvador. Em carta de 09 de janeiro de 1919, o jesuíta assim solicita:

Se não temesse ser indiscreto ou exigente pediria a V. R. que, apesar do artigo do Pe. Costa Rego, quisesse aproveitar ainda as suas “notas” e estender uma noticiinha que poderia sair à luz na “União” ou em outro jornal daqui ou daí. A juízo de V. R. Esta breve bibliografia terá para mim infinitamente mais valor do que todas as demais que por aqui saíram.¹⁷⁷

Mas como compreender essa extrema valorização das “notas” do Pe. Cabral dada pelo Franca? A resposta comporta muitos elementos. Tratava-se de um novato solicitando a avaliação de um consagrado.¹⁷⁸ Isso teria relevância não apenas no domínio da legitimidade literária, mas também no da esfera particular da Companhia de Jesus, entre os irmãos de hábito. O Pe. Cabral não era uma personagem sem expressão. Nascido em 1866, era descendente de uma família aristocrática da cidade do Porto. Provincial dos jesuítas, reitor do Colégio do Campolide

¹⁷⁶ Idem.

¹⁷⁷ Carta de Leonel Franca ao Pe. Cabral. 09/01/1919. In: MAIA, Pe. Pedro Américo (Org.). **1. Missão S. J. em Anchieta. 2. Carta do Pe. Leonel Franca S. J.** São Paulo: Colégio São Luiz, 1991 [Arquivo Histórico S. J. Província do Brasil Centro-Leste, Volume 9], p. 57.

¹⁷⁸ Cf. BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte.** Op. Cit. p. 270.

(Lisboa), confessor do rei e considerado um dos maiores oradores sacros da Península Ibérica, Cabral teve que imigrar ao Brasil para fugir da perseguição religiosa levada a cabo pela instauração da república portuguesa.¹⁷⁹

Antes de continuar a apreciação de *Noções de História da Filosofia* pelo público, importa ainda deter-se um pouco sobre a importância do Pe. Cabral para Leonel Franca. A relação epistolar entre ambos havia começado havia dois anos, em 1917, e se estenderia por mais duas décadas. A primeira carta de Franca ao jesuíta de Salvador, datada de 21 de dezembro de 1917, traz como assunto principal a situação religiosa do pai, Justino Franca. O jovem jesuíta anuncia que havia recebido uma carta do pai e que nela havia a notícia da fundação de uma congregação de acadêmicos e de sua lenta aproximação com a religião. Mesmo sem conhecer o Pe. Cabral, Franca o felicita pelo apostolado entre as chamadas classes cultas: “Poderá imaginar V. R. o alvoroço de um coração de filho que, há dez anos de vida religiosa pede instantemente e todos os dias a Jesus a conversão de seu velho pai?”. Em seguida, Franca felicita o Pe. Cabral: “É a Bahia tão tradicionalmente católica e tão longamente descuidada que renasce, na sua juventude, para a intensidade da vida religiosa prática e militante”.¹⁸⁰ Mas a atividade missionária do jesuíta português sobre Justino Franca não era um caso isolado. Pelo Colégio Vieira passaram alunos que se tornariam intelectuais ilustres, tais como Hermes Lima, Thales de Azevedo, Jorge Amado e especialmente Anísio Teixeira – que por muito pouco não assumiu o hábito jesuíta.¹⁸¹ Essa atividade de proselitismo entre os intelectuais e de educação dos jovens de elite do Pe. Cabral certamente teve um impacto na própria trajetória de Leonel Franca.

Voltando a *Noções de História da Filosofia*, é importante também registrar que a parte do livro que trata da filosofia no Brasil teve

¹⁷⁹ Sobre a expulsão dos jesuítas portugueses e a posterior vinda ao Brasil, cf. MOITA, Gonçalo Pistacchini. Castigo para Portugal e bênção para o Brasil: a ação do Pe. Luís Gonzaga Cabral no restabelecimento da Companhia de Jesus na República do Brasil. In: DALLABRIDA, Norberto; FRANCO, José Eduardo; SOUZA, Rogério Luiz de. (Orgs.) **Gêmeas imperfeitas**. As repúblicas do Brasil e de Portugal: unidas no ideal e diferenciadas nas práticas. Florianópolis: Edições do Bosque, 2018, p. 535-588.

¹⁸⁰ Carta de Leonel Franca ao Pe. Cabral. 21/12/1917. In: MAIA, Pe. Pedro Américo (Org.). **1. Missão S. J. em Anchieta. 2. Carta do Pe. Leonel Franca S. J. Op.** Cit. p. 54.

¹⁸¹ VIANA FILHO, Luis. **Anísio Teixeira**. A polêmica da Educação. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990, p. 14-28.

uma avaliação pormenorizada de Antonio Paim. Este autor assinala que o texto de Franca surgiu em um momento de consolidação do espiritualismo, uma vez que o naturalismo já havia declinado sob Farias Brito. O neotomismo, tanto na Europa quanto no Brasil, ganhava terreno depois de longos séculos de ostracismo. Tal como o próprio Franca e Silvio Romero, Paim também não foge ao sarcasmo.

Embora a tanto não estivesse obrigado pela sua condição de pensador católico, considerou o padre Franca que o Brasil representava uma excelente ilustração da tese, de validade universal, segundo a qual “a filosofia moderna apresenta o triste espetáculo da mais deplorável anarquia”, cabendo saudar com entusiasmo a renascença escolástica. Constituindo um amontoado de erros e equívocos, ao pensamento brasileiro só restaria render-se à evidência dos fatos. O curso histórico posterior iria evidenciar que os arautos brasileiros da restauração escolástica não tinham maior compromisso com a filosofia. Seu engajamento era eminentemente político e nesse plano alcançaram inquestionável sucesso, em especial nas décadas de trinta e quarenta. Lograram retirar a Igreja do isolamento a que havia sido relegada nos primeiros decênios republicanos, voltando a estabelecer-se a aliança com o Estado.¹⁸²

O texto de Paim é um julgamento *à posteriori*, uma visão retrospectiva, já com a perspectiva do caminho tomado pelo tomismo no pós-guerra, pelos resultados da abertura à modernidade e a outras filosofias, como o marxismo, que parece não agradar ao autor. Portanto, em vários momentos a crítica à Franca escapa ao domínio filosófico e restringe-se à política. Segundo Paim, o “texto do padre Leonel Franca sobre a meditação filosófica brasileira resume-se ao confronto de alguns pensadores com o paradigma de que está de posse”. Assim, Paim busca enumerar vários deslizos de Franca, como a pouca atenção dada ao frei Itaparica, professor de Tobias Barreto, um tradicionalista e não eclético como Franca o descrevera. De igual modo a falta de serenidade com que tratou a obra de Silvio Romero, em algumas vezes chegando a ser

¹⁸² PAIM, Antonio. **Os intérpretes da filosofia brasileira**. Londrina: Edel, 1999, p. 18.

desleal. Daí conclui, “o texto do pe. Leonel Franca reduz-se a um panfleto apaixonado”.¹⁸³

No entanto, é preciso dar razão a Antonio Paim em um ponto. Ele afirma que Franca, assim como Silvio Romero e Cruz Costa, entendeu pouco as peculiaridades próprias do campo filosófico brasileiro, eles “confundem a contemporaneidade do saber filosófico com os limites estreitos de seus próprios momentos, negam validade ao passado e, por isto mesmo, não conseguem vislumbrar nenhuma conexão interna na meditação brasileira nem se dão conta de suas peculiaridades”.¹⁸⁴

O livro de Leonel Franca tem alguns méritos. O primeiro deles é de arrolar, no final de cada capítulo, uma extensa bibliografia sobre o assunto, tanto as obras originais dos autores como a dos principais comentadores, o que indiretamente supre a superficialidade da análise de alguns autores. O segundo é de mostrar que a escolástica, mesmo sendo seu tema favorito, não é um movimento homogêneo e monolítico no século XIII, nem tão pouco nos séculos XIX e XX.

Por outro lado, as insuficiências do manual estão bastante aparentes. A começar pela opção de estabelecer um tribunal da história para julgar filosofias, algumas supostamente verdadeiras e outras falsas. Corolário, e ao mesmo tempo fundamento desse julgamento, é o estabelecimento de uma visão religiosa da filosofia. Essa perspectiva produziu uma visão maniqueísta da filosofia. Desta visão maniqueísta resultaram julgamentos infelizes sobre vários autores. São os casos aqui de Maquiavel, Voltaire, Nietzsche, Schopenhauer, Kant, e outros, tratados mais sob o viés político-ideológico que propriamente filosófico. Por entender a filosofia moderna apenas como dividida em correntes empiristas e racionalistas não conseguiu ver as disciplinas filosóficas sob um novo registro, como é o caso da filosofia política em Maquiavel, Hobbes, Locke.

Contudo, *Noções* não é apenas um manual de história da filosofia. É, no sentido bourdiesiano, uma tomada de posição e até mesmo um mapa da estrutura de posições do campo intelectual. De um lado, a defesa do neotomismo, a não oposição entre fé e razão, a nomeação dos adversários: o kantismo, o empirismo e seus derivados – o materialismo, o positivismo, o evolucionismo. Do outro, a defesa do espiritualismo, de autores como Bergson e Blondel e a condescendência para William James. No Brasil, o combate às posições positivistas, materialistas e

¹⁸³ Ibid, p. 20.

¹⁸⁴ Idem.

evolucionistas, presentes em maior ou menor grau em Tobias Barreto e Silvio Romero, e a simpatia por Farias Brito.

Por fim, é importante salientar que o neotomismo foi abraçado por toda uma geração de intelectuais nas décadas de 20 e 30, muitos deles educados em famílias católicas e outros que aderiram à fé através da conversão. E nesse processo *Noções* tem a sua parcela de contribuição.

2.3 ENTRE CONFERÊNCIAS, CONVERSÕES E RECONVERSÕES: LEONEL FRANCA E A FORMAÇÃO DE UMA ELITE INTELLECTUAL CATÓLICA

No Rio de Janeiro dos anos 1920 e 1930 do século passado, as conferências atraíam grandes públicos. A tradição de ouvir um bom orador já vinha de longe. No final do século XIX, Joaquim Nabuco diferenciava o simples discurso público da conferência da seguinte forma: “quando se fala a uma multidão fremente, ela esquece o orador e o orador esquece a assembleia: há ali uma só alma vibrando por uma só palavra. Uma conferência, porém é outra coisa e parece uma exibição; ora quem se exhibe é pelo menos suspeito de vaidade”.¹⁸⁵ Anos mais tarde, outro exímio orador, Rui Barbosa, num famoso discurso, diria que “as multidões amam a eloquência, e bebem com delícia os prazeres da palavra nos lábios dos grandes oradores”.¹⁸⁶ Numa sociedade onde grassava o analfabetismo, a oralidade predominava como meio de comunicar ideias e projetos. No entanto, nas conferências, para públicos mais seletos, como enfatizava Nabuco, uma mistura de exibicionismo e vaidade alimentava muitos oradores, era a glória atingida através da performance retórica.

As diversas instituições culturais do Rio de Janeiro promoviam conferências, com destaque para a Academia Brasileira de Letras, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, e para o público católico, o Centro Dom Vital. Leonel Franca tomou lugar em várias delas. Duas dessas séries de conferências mereceram destaque nos anos de 1933 e 1934.

¹⁸⁵ NABUCO, Joaquim. **A invasão ultramontana** - discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil, no dia 20 de maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873, p. 5 [grafia atualizada].

¹⁸⁶ BARBOSA, Rui. Plataforma [Eleitoral] lida no Teatro Politeama Baiano em 15 de janeiro de 1910. In: **Pensamento e ação de Rui Barbosa**. Brasília: Senado Federal, 1999, p. 295.

Em 1933, o Centro Dom Vital organizou uma série de conferências no Teatro Municipal, era uma clara manifestação da tentativa de conciliação entre catolicismo e intelectualidade, a começar pelos temas e oradores. Alguns jornais noticiaram a série como um “renascimento espiritual”, caso do *Imparcial*, outros noticiavam como “O catolicismo contemporâneo”, caso do *A noite*. De qualquer forma, o tom das palestras é que seria relevante. *A Noite* anunciava que o objetivo do evento era “pôr a intelectualidade brasileira a par do que se passa, atualmente, no mundo, em relação à espiritualidade nova com que o catolicismo está impregnando a vida moderna”¹⁸⁷.

O programa se estendeu de 10 a 20 de outubro, com as seguintes palestras: O beneditino Xavier de Mattos inaugurou a série falando sobre “Fulton Sheen, o catolicismo norte-americano”; a segunda palestra foi proferida por Robert Garric, professor da Sorbonne, e tinha com tema “A França espiritual, de Claudel a Mauriac”; A terceira conferência foi do Pe. Leonel Franca e versou sobre “O catolicismo na Alemanha”; Tristão de Athayde foi o próximo orador e falou sobre “A Inglaterra de Chesterton e Belloc”; e a última conferência ficou à cargo do professor Fernando de Magalhães, reitor da Universidade do Rio de Janeiro, que a pronunciou sobre “Giovanni Papini e a Itália de hoje”¹⁸⁸.

A primeira impressão sobre esta série é o grande entusiasmo dos intelectuais católicos com a expansão e a vitalidade do catolicismo no mundo contemporâneo. As frentes do catolicismo na Alemanha, Inglaterra e nos Estados Unidos, historicamente protestantes, eram vistas com admiração. A história e a conversão dos literatos como Chesterton, Belloc, Papini, Claudel e Mauriac serviam de exemplo para a intelectualidade brasileira. Alguns dos próprios oradores viam-se nessa condição, era o caso de Alceu e Fernando de Magalhães.

A palestra de Robert Garric merece algumas palavras à parte. Ela versou sobre os literatos franceses convertidos ao catolicismo, Claudel e Mauriac. Claudel tornou-se particularmente conhecido no Brasil através de Alceu Amoroso Lima, que lhe dedicou um livro, *O teatro claudeliano*, e recorrentemente tinha textos publicados na revista *Vida*, da Ação Universitária Católica. Nesse período, por toda a sua história de oposição ao catolicismo, seja pela laicidade ou pelo positivismo, a França era vista com apreensão. A conversão de intelectuais e a militância nas fileiras católicas eram motivos de comemoração e

¹⁸⁷ O CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO – Conferências promovidas pelo Centro D. Vital. *A Noite*. 05 de outubro de 1933, p. 2.

¹⁸⁸ *Idem*, p. 2.

esperança. Robert Garric era um desses militantes do catolicismo. Esse professor ministrava a disciplina de literatura francesa e veio ao Brasil como parte do primeiro grupo de franceses que ajudaram na organização da recém fundada Universidade de São Paulo (1934). É elucidativo ler o longo excerto abaixo de Antonio Candido sobre Garric e a dimensão estética do catolicismo dessa época.

Naquela altura o catolicismo se tornou uma fé renovada, um estado de espírito e uma dimensão estética. “Deus está na moda”, disse com razão André Gide em relação ao que ocorria na França e era verdade também para o Brasil. Os anos de 1930 viram frutificar as sementes lançadas por Jackson de Figueiredo no decênio anterior, com a fundação da revista *Ordem* (1921), do Centro Dom Vital (1922) e a momentosa conversão de Alceu Amoroso Lima em 1928. De 1932 é a Ação Católica, feita para suscitar a militância dos leigos, e da mesma época é as primeiras Equipes Sociais, inspiradas pelo professor e crítico francês Robert Garric, que orientou o trabalho dessas missões leigas nas favelas do Rio de Janeiro. Além do engajamento espiritual e social dos intelectuais católicos, houve na literatura algo mais difuso e insinuante: a busca de uma tonalidade espiritualista de tensão e mistério, que sugerisse, de um lado, o inefável, de outro, o fervor; e que aparece em autores tão diversos quanto Octavio de Faria, Lúcio Cardoso, Cornélio Pena, na ficção; ou Augusto Frederico Schmidt, Jorge de Lima, Murilo Mendes, o primeiro Vinícius de Moraes, na poesia.¹⁸⁹

É importante ainda demorar-se um pouco na figura de Robert Garric. Assim como muitos dos docentes que vieram ao Brasil na missão francesa da USP, ele também era um professor em formação. No entanto, não é possível dizer que se tratava de um simples aventureiro desbravando as oportunidades que se abriam no ensino superior brasileiro. Da qualidade de Garric tem-se o testemunho de ninguém

¹⁸⁹ CÂNDIDO, Antônio. A Revolução de 1930 e a cultura. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo, v. 2, n. 4, abr. 1984, p. 31.

menos que Simone de Beauvoir¹⁹⁰, sua aluna na França, quando ainda jovem. Segundo Beauvoir, Garric era um “católico fervoroso e de uma espiritualidade acima de qualquer suspeita”, mas não fazia propaganda religiosa: “Garric era pessoalmente um católico convicto, mas não se propunha nenhum apostolado religioso, pois havia entre seus colaboradores pessoas que não acreditavam em Deus. Considerava que os homens deviam ajudar-se no plano humano”. O trabalho de Garric se concentrava no movimento que criou e chamava de *Les Équipes Sociales*, que “se propunha expandir a cultura nas camadas populares”¹⁹¹. Dizia-se

que ele poderia ter feito brilhante carreira na Universidade; mas não tinha nenhuma ambição pessoal; negligenciava terminar sua tese e dedicava-se de corpo e alma a suas *Équipes*. Vivia como um asceta num prédio popular de Belleville. Fazia frequentemente conferências de propaganda e por intermédio de Jacques fui admitida com minha mãe em uma delas. [...] Fazia calor, eu sufocava no meu vestido de luto e não conhecia ninguém. Garric surgiu: esqueci o resto e a mim própria. A autoridade de sua voz subjuguou-me. Aos vinte anos, explicou-nos, descobrira nas trincheiras as alegrias de uma camaradagem que suprimia as barreiras sociais; não se conformara em perdê-la, depois que o armistício o devolvera aos estudos; essa segregação que na vida civil separa os jovens burgueses dos jovens operários, ele a sentiu como uma mutilação; por outro lado, achava que todo o mundo tem direito à cultura.¹⁹²

No Brasil, este espírito de Garric, aberto à solidariedade e aos dramas das classes populares, iria demorar a encontrar guarida. O catolicismo triunfalista ainda era a marca da década de 1930. Alceu Amoroso Lima e depois Dom Helder Câmara seriam os primeiros intelectuais a perceber a necessidade de uma mudança de orientação política, que seria iniciada na França deste período com os padres

¹⁹⁰ BEAUVOIR, Simone de. **Memórias de uma moça bem-comportada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

¹⁹¹ *Idem*, p. 131, 140.

¹⁹² *Idem*, p. 139.

operários e o movimento solidarista. Contudo, vale registrar a memória de Garric conservada por Amoroso Lima:

Ainda me lembro do dia da chegada de Garric aqui, creio que nesse mesmo ano de 1938 [1933?]. Era um domingo. Eu tinha um compromisso de falar em uma humilíssima paróquia suburbana, a de Osvaldo Cruz. Fui receber Garric no cais e falei-lhe do meu compromisso. Dispôs-se logo a acompanhar-me, nem me lembro mesmo se deixando no hotel sua minúscula bagagem. Tocamos de trem para os subúrbios. Só vendo o olhar penetrante de Garric para os nossos companheiros humildes da Central e do comício de Osvaldo Cruz. Esse seu interesse pelo povo, que o levou na França a ir morar no bairro popular de Belleville, sobre o qual escreveu um livro, depois de ter como companheiros de trincheira, de 1915 a 1918, operários manuais, - é que o levou a fundar as famosas Equipes Sociais, até hoje existentes na França. E que também, por essa época, e sob sua direção, fundamos aqui no Rio, e onde estudantes e operários se juntavam, para que aqueles trouxessem a estes uma cultura fundamental, através de um contato profundamente humano. Ainda me lembro da frase de um favelado no alto de um morro, onde tentávamos fundar uma dessas equipes, apresentando-nos como católicos: “Aqui nunca vi católico, mas só a polícia e a assistência”.¹⁹³

Mas é preciso voltar à questão da importância das conferências na formação de uma elite intelectual católica. Ligeiramente anterior a estas conferências promovidas pelo Centro Dom Vital, havia ocorrido o Congresso do Cristo Redentor, em 1931. A inauguração do monumento tem sido avaliado do ponto de vista de um ato eclesialístico de pressão junto ao Governo, como uma tentativa de quebra da laicidade do Estado. No entanto, é preciso encará-lo do ponto de vista de um acontecimento intelectual, pois ele foi uma grande performance da intelectualidade católica e uma amostra da força também intelectual da Igreja.

¹⁹³ LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Diálogos com Medeiros Lima. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 204.

O exame demorado do programa do evento pode elucidar melhor esta proposição. As comemorações e a inauguração do monumento no Corcovado foram precedidas por uma semana paroquial, de 27 de setembro a 04 de outubro, onde foram realizadas missas e celebrações nos mais diversos espaços, como igrejas, colégios, comunidades religiosas. Oficialmente, o Congresso do Cristo Redentor teve início às 20h do dia 04 de outubro, um domingo, na Igreja São Francisco de Paula. As celebrações seguiram até o dia 12 de outubro. Estava prevista que a cada sessão do congresso haveria uma exposição sobre a pessoa de Jesus Cristo, e o desenvolvimento, por outro orador, de uma tese sobre “a realza social de Jesus Cristo”.¹⁹⁴

No dia 05, segunda-feira, houve uma sessão de estudos no Círculo Católico sobre o assunto “A Ação Católica como instrumento do reinado de Jesus Cristo”. Nesse encontro houve exposições do Dr. Paulo Sá, sobre a “Natureza, importância e necessidade da Ação Católica” e de Dr. João Evangelista Peixoto Fortuna, que falou sobre as “Condições internas da Ação Católica”. Houve ainda a exposição “Condições externas da Ação Católica”, realizada pelo Dr. Joaquim Moreira da Fonseca. No mesmo dia, às 20:30 houve uma sessão solene na igreja São Francisco de Paula, onde o Pe. João Gualberto falou sobre “Jesus Cristo no evangelho de São João” e Alceu Amoroso Lima sobre “O reinado de Jesus Cristo na sociedade”. A sessão ainda teve uma poesia declamada por Augusto Frederico Schmidt.¹⁹⁵

Na terça-feira, dia 06, às 14 horas, no Colégio da Imaculada Conceição (praia de Botafogo) ocorreu uma sessão de estudos para senhoras cujo tema principal era “o reinado de Jesus Cristo na família”. Stella de Faro falou sobre “Concepção cristã de família – perigos que a ameaçam: modas, luxo, nudismo, diversões, leituras, etc.”. Laurita Lacerda Dias pronunciou a palestra “O divórcio é incompatível com a consciência católica”. “O divórcio e a dignidade da mulher. Reação salutar contra a propaganda divorcista” foi tema de Amélia de Rezende Martins. No mesmo dia, novamente às 20:30, na igreja São Francisco de Paula, o Pe. João Gualberto pronunciou palestra sobre a história de Jesus, desta vez no livro de Atos. A outra exposição ficou a cargo de Jonatas Serrano, sob o título “O reinado de Jesus Cristo na escola”. A poesia da celebração ficou a cargo de Tasso da Silveira (integrante do movimento modernista católico).

¹⁹⁴ A semana nacional de Cristo Redentor. **O cruzeiro** – Revista Semanal Ilustrada. 10 de outubro de 1931, p. 4.

¹⁹⁵ Idem, p. 5.

Na quarta-feira, dia 07, houve atividades no Círculo Católico, com palestras sobre ensino religioso de Alfredo Baltazar, Joaquim da Costa Ribeiro e Everardo Backheuser. Às 20:30 na São Francisco de Paula, o Pe. João Gualberto falou sobre “Jesus Cristo nas epístolas de São Paulo”. Teve ainda a exposição do monsenhor Manfredo Leite sobre “O reinado de Jesus Cristo na inteligência”. A poesia foi proferida por Ademar Tavares da Academia Brasileira de Letras.

No dia 08, às 14 horas houve nova sessão para as senhoras no Colégio da Imaculada Conceição, sendo feitas as seguintes exposições: “Direitos e deveres da família em matéria de educação”, por Alba Canizares do Nascimento (autora, em 1931, do livro “Capistrano de Abreu, o homem e a obra”); e “A educação cristã no lar”, de Zelia Braune.

O dia 09 teve sessão no Círculo Católico com discussão sobre família e divórcio e exposições de Filgueira de Mello e Alfredo Russell, ambos da Faculdade de Direito, além do juiz Saboia Lima, Cassiano Tavares Bastos e outros. Na missa noturna houve o sermão habitual do Pe. João Gualberto, uma saudação do episcopado pelo almirante José Maria Penido, e a exposição “O reinado de Jesus Cristo na família” pelo Dr. Alcantara Machado, da Academia de Letras e da Faculdade de Direito de São Paulo. A poesia ficou a cargo de Luiz Carlos, da Academia Brasileira de Letras.

No sábado, às 10 horas, houve missa na Igreja da Candelária com sermão de Augusto Alvaro da Silva, arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil. Às 14 horas no Colégio da Imaculada Conceição palestraram para as senhoras, Astir Jabor (prof^a primária), Laura Lacombe e Maria Amelia Braga. Às 20:30 houve sessão solene na São Francisco de Paula com a exposição habitual do Pe. João Gualberto, exposição de D. Joaquim Silvério de Sousa, arcebispo de Diamantina sobre o tema “O reinado de Jesus Cristo através da História”. Aloysio de Castro da ABL declamou uma poesia.

No domingo, dia 11, no campo de São Cristovão houve missa campal com 60 sacerdotes distribuindo a comunhão simultaneamente. A presença foi maciça por parte do episcopado brasileiro. A “intenção da missa e da comunhão: ‘a paz e a prosperidade do Brasil’”¹⁹⁶ Na sessão de encerramento, na Igreja São Francisco de Paula, houve a saudação do Núncio Apostólico pelo Pe. Leonel Franca, e aos representantes dos Estados e Nações amigas pelo Dr. Plácido de Mello, presidente do Banco do Distrito Federal. Além da habitual exposição do Pe. João

¹⁹⁶ Idem, p. 8.

Gualberto houve a exposição sobre “O reinado de Jesus Cristo no Brasil”, do Conde Afonso Celso, presidente do Instituto Histórico e membro da Academia Brasileira de Letras.

No dia 12, às 08 horas, houve missa no Estádio do Fluminense. As 10h houve a missa e a bênção ao monumento no Corcovado. Proferiram alocuções o arcebispo de Porto Alegre, Dom João Becker, João Pandiá Calógeras, da Escola de Minas, Fernando de Magalhães, reitor da Universidade do Rio de Janeiro e presidente da Academia Brasileira de Letras. Às 16h houve a inauguração oficial do monumento.

Da longa lista de pessoas que tomaram parte no congresso, excluindo os membros do clero, saltam aos olhos os nomes que marcaram o seu tempo pela militância em prol do catolicismo: Leonel Franca, Paulo Sá, Alceu Amoroso Lima, Augusto Frederico Schmidt, Stella de Faro, Jonatas Serrano, Tasso da Silveira, Everardo Backheuser, Alba Canizares, Laura Lacombe, Conde de Afonso Celso, Pandiá Calógeras, Fernando de Magalhães.

Nos dois eventos, acima citados, o Centro Dom Vital teve um papel fundamental. Desde 1922, o Centro tinha como principal tarefa a recristianização das chamadas classes cultas do Brasil e nessa missão o Pe. Leonel Franca teve um destacado papel.

Quadro 1 - A intelectualidade católica no Congresso do Cristo Redentor

Paulo Sá	Professor da Escola Politécnica do Rio de Janeiro e presidente da União Universitária Católica
Augusto Frederico Schmidt	Poeta e membro destacado do Centro Dom Vital. Foi diretor da Livraria Católica e criador da Editora Schmidt, que lançou títulos de importantes intelectuais, como Jorge Amado, Raquel de Queirós, Vinicius de Moraes, Graciliano Ramos, Gilberto Freire, Afonso Arinos, Octávio de Faria, Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca, Plínio Salgado.
Tasso da Silveira.	Bacharel em Direito, poeta. Foi fundador, diretor e colaborador de várias revistas literárias, com destaque para <i>Árvore Nova</i> , <i>Terra do Sol</i> , <i>Festa</i> . Colaborou também em vários jornais, como <i>A Manhã</i> e <i>Diário da Tarde</i> . Deputado estadual no Paraná e professor catedrático de Literatura Portuguesa na PUC-RJ.
Alcântara Machado.	Advogado, político e historiador, professor da Faculdade de Direito de São Paulo, ocupante da cadeira 37 da Academia Brasileira de Letras, autor de “Vida e morte do bandeirante”
Conde Afonso Celso	Presidente do Instituto Histórico e Geográfico e membro da Academia Brasileira de Letras
Jonatas Serrano	Professor do Colégio Pedro II, membro do Centro Dom Vital
Fernando de Magalhães	Reitor da Universidade do Rio de Janeiro e presidente da Academia Brasileira de Letras.
João Pandiá Calógeras	Deputado, Ministro de Estado, professor, escritor, presidente da Liga Eleitoral Católica
João Evangelista Peixoto Fortuna	Advogado, secretário geral da Sociedade Jurídica Santo Ivo, presidente da Sociedade Católica Brasileira de Escoteiros, entidade que ajudou a fundar com o Pe. André Arcoverde (sobrinho do cardeal Joaquim Arcoverde).
Joaquim Moreira da Fonseca	Livre-docente da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, membro e presidente da Academia Brasileira de Medicina, presidente da União Católica Brasileira.
Joaquim da Costa Ribeiro	Engenheiro civil e mecânico-eletricista, livre-docente na Universidade do Rio de Janeiro, membro da Academia Brasileira de Ciências.
Adelmar Tavares da Silva Cavalcanti.	Advogado, professor, jurista, magistrado e poeta. Professor de Direito na Faculdade de Direito do Rio de Janeiro, de promotor público, desembargador e presidente do Tribunal de Justiça. Membro da Academia Brasileira de Letras.
Alfredo de Almeida Russell	Advogado, juiz, professor da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Participou também do Congresso Eucarístico de 1922 e do Congresso do Cristo Redentor em 1931.
Luís Carlos da F. M. de Barros	Engenheiro civil, poeta parnasiano e membro da cadeira Nº 18 da Academia Brasileira de Letras.
Aloísio de Castro	Médico, poeta e professor na Faculdade de Medicina da Universidade do Rio de Janeiro, diretor geral do Departamento Nacional de Ensino, membro e presidente da Academia Nacional de Medicina, da qual foi; membro e presidente da Academia Brasileira de Letras, cadeira nº 5.

Stella de Faro.	Presidente da Liga Feminina de Ação Católica, fundadora do Instituto Social (futura faculdade de Serviço Social da PUC-RJ)
Laurita Lacerda Dias.	Escritora, poetisa. Foi a responsável pelo abaixo-assinado com 20 nomes entregue a Epiácio Pessoa pela construção do Cristo Redentor. Foi membra da Federação Brasileira para o Progresso Feminino e uma das protagonistas na aprovação do voto feminino no Brasil, ao lado de Bertha Lutz. Colunista em vários jornais e revistas da época.
Amélia de Rezende Martins.	Escritora. Autora de livros didáticos, ensaísta, conferencista. Mulher de elite, filha do barão Geraldo de Rezende, a quem dedicou um livro: “Um idealista realizador: barão Geraldo de Rezende”. Escreveu livros didáticos para educar os próprios filhos e que depois foram editados para uso escolar, com destaque para “24 pontos de História do Brasil”
Alba Cañizares do Nascimento	Professora, conferencista, membra da Associação Brasileira de Educação. Autora do livro “Capistrano de Abreu: o homem e a obra”.
Laura Lacombe	Professora e escritora. Participou ativamente em instituições como a Associação Brasileira de Educação e a Associação de Professores Católicos.
Pe. João Gualberto	Era um dos mais brilhantes oradores do clero carioca. Foi o preletor oficial de todas as noites do Congresso. João Gualberto realizou sua formação em Roma, doutorado em Direito Canônico. Deixou apenas um livro “Refutações a Ferri”, de 1908, (Enrico Ferri – criminologista lombrosiano). Dono de uma formação filosófica e científica admirável, suas conferências eram disputadas pela intelectualidade carioca, tendo ouvintes do quilate de Rui Barbosa, Miguel Couto, Carlos de Laet, Carlos Chagas, Joaquim Moreira da Fonseca, Oswaldo Cruz, Pandiá Calógeras e outros.
Pe. Leonel Franca	Teólogo, escritor e assistente eclesialístico de grupos de intelectuais leigos. Membro do Conselho Nacional de Educação.
D. Augusto Alvaro da Silva	Arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil
D. Joaquim Silvério de Sousa	Arcebispo de Diamantina
D. João Becker	Arcebispo de Porto Alegre

Fonte: Elaborado pelo autor.

2.4 LEONEL FRANCA E AS CONVERSÕES INTELLECTUAIS

É preciso lembrar que na história do catolicismo brasileiro as conversões não se restringiram ao século XX. É de conhecimento geral a existência de uma historiografia que enfatiza a conversão de judeus e africanos que aqui chegavam durante os períodos colonial e imperial, inclusive debatendo os sentidos autoritários e plásticos de tais

conversões. No entanto, em fins do século XIX e no início do século 20 é possível deparar-se com um tipo específico de conversão, a conversão de intelectuais ao catolicismo.

Esse movimento de conversões no campo católico ocorreu em várias partes do mundo. Frédéric Gugelot¹⁹⁷, em *A conversão de intelectuais ao catolicismo em França (1885-1935)*, mapeia cerca de 100 conversões de intelectuais na França, sendo as mais famosas a de Paul Claudel, Charles de Foucauld, Charles Péguy e Jacques Maritain. Gugelot mostra que as conversões ocorridas no catolicismo francês estavam em consonância com diversos contextos eclesiásticos. Em alguns momentos triunfava a dimensão estética e emocional e em outros a dimensão cultural e política da adesão. No entanto, a partir dos anos 1930, com a expansão dos movimentos da ação católica, o convertido cede espaço a figura do militante. Patrick Allitt¹⁹⁸, em *Convertidos católicos: Intelectuais britânicos e americanos se voltam a Roma*, discute as adesões ao catolicismo por parte de intelectuais ingleses e americanos, como John Henry Newman, G. K. Chesterton, Graham Greene, Thomas Merton e Dorothy Day, num espectro temporal que vai desde a década de 40 do século XIX até a década de 60 do século XX. O trabalho de Allitt é singular na medida em que aborda países com forte presença do protestantismo, mormente do anglicanismo. Portanto, a maioria dos convertidos é oriunda de tal confissão. Outro aspecto bastante particular da pesquisa é apontar as diferenças geracionais e temporais das conversões. Para o autor, a geração convertida na década de 1840, entre eles Newman, acreditava na abertura da Igreja para a modernidade, o que gerou muitas decepções a partir de documentos pontifícios como *Syllabus*, *Quanta Cura* e *Pascendi*. A geração de convertidos ao catolicismo, já no século XX será predominantemente de literatos e estetas, e será nesses campos que tentam mostrar que o catolicismo é sinônimo de civilidade, erudição, e sagacidade. É no século XX que ocorrem as conversões de Chesterton, Graham Greene, e no entreguerras de Thomas Merton e Dorothy Day. Estes últimos ganham leitores e interlocutores que extrapolam o mundo católico.

Um terceiro trabalho tem se apresentado como referência para os estudos sobre conversão, trata-se do trabalho de Danièle Hervieu-

¹⁹⁷ GUGELOT, Frédéric. **La conversion des intellectuels au catholicisme en France** 1885-1935. Paris: CNRS Éditions, 1998.

¹⁹⁸ ALLITY, Patrick. **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.

Léger¹⁹⁹, “O peregrino e o convertido – a religião em movimento”. Nesta obra a autora trabalha as conversões a partir da perspectiva de construções identitárias na sociedade dos indivíduos. Nesse mundo moderno a experiência individual da conversão reforça a imagem de religiões em constante mudança, mas não em declínio como previam certas teorias da secularização. A autora trabalha com três tipologias de convertidos: o indivíduo que muda de religião, o indivíduo que descobre a religião e o re-convertido. Para este texto é interessante realçar a premissa de que ainda que íntima e privada, a conversão “é um ato social e socialmente determinado, cuja lógica depende tanto das disposições sociais e culturais dos convertidos quanto dos seus interesses e aspirações”²⁰⁰.

No Brasil, historiadores que se dedicaram ao estudo da vida e da obra de intelectuais como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima não deixaram de enfatizar os efeitos do processo de conversão em suas trajetórias. No entanto, é preciso avançar e ter uma visão de conjunto de tais conversões. Embora numericamente pequenas tais conversões são qualitativamente relevantes.

Dos vários intelectuais convertidos ao catolicismo no início do século 20, os casos de João Pandiá Calógeras e Paulo Setúbal são relevantes por inaugurarem no país um tipo de literatura, obviamente muito conhecido no cristianismo, mas pouco difundido no Brasil. Trata-se de obras póstumas que abordam a experiência da conversão. Este tipo de literatura encontra nas *Confissões*, de Santo Agostinho, seu arquétipo. Não é fortuito, que o livro de Paulo Setúbal tenha por título *Confiteor*²⁰¹. O livro de Calógeras²⁰² teve como título, *Ascensões d'alma, uma página íntima*.

Estes dois livros foram prefaciados pelo padre Leonel Franca. E aqui é necessário falar um pouco de Leonel Franca antes de observar os dois livros póstumos citados. Estes prefácios não são frutos do acaso. Entre as duas décadas que vão de 1928 até 1948 Leonel Franca foi o sacerdote dos intelectuais católicos do Rio de Janeiro. Durante este tempo o jesuíta preocupou-se em demonstrar que fé e razão não se contradizem. Data desse período também as mais variadas formas de

¹⁹⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Lisboa: Gradiva, 2005.

²⁰⁰ Idem, p. 120.

²⁰¹ SETÚBAL, Paulo. **Confiteor**: obra póstuma. São Paulo: Saraiva, 1953.

²⁰² CALÓGERAS, João Pandiá. **Ascensões d'alma**. Uma página íntima. Rio de Janeiro, s/Ed. 1934.

proselitismo católico em relação a essa fração social que são os intelectuais. Quando deixou seus trabalhos pedagógicos em Friburgo para dedicar-se ao sacerdócio no Rio de Janeiro, Leonel Franca esteve à frente de várias instituições, como assistente eclesiástico, com destaque para o Centro Dom Vital. No auxílio a esta instituição Leonel Franca também incentivava eventos como a Páscoa dos Intelectuais, realizada ininterruptamente em toda a década de 1930, sempre com a convocação do Pe. Leonel Franca na imprensa do Rio, e os retiros fechados de intelectuais, normalmente realizados em feriados de carnaval. Pode-se afirmar que tais iniciativas eram formas pouco institucionalizadas, mas muito eficazes de recrutamento e formação de uma elite intelectual católica.

Em 1933, em um balanço dos primeiros anos de retiros, as anotações do Pe. Franca registram o impressionante número de 57 turmas, totalizando um número de 1705 retirantes. Nesses encontros, o Pe. Franca computou 60 conversões e 31 vocações sacerdotais. Esse afluxo de retirantes à Nova Friburgo colocou a imperiosa necessidade de abrir uma casa de retiros na capital. Assim, com a ajuda financeira dos próprios retirantes, em 1935, surgiu a Casa de Retiros Padre Anchieta, na Gávea. Do primeiro retiro nessa casa há um pequeno registro no diário de Franca: “Durante o Carnaval – Tríduo de retiro na Gávea ao Plínio Salgado, Gustavo Barroso, Madeira de Freitas, Alcebiades Delamare – O Pe. Bannwarth pregou, eu ajudei no que pude”.²⁰³

2.5 O LIVRO A PSICOLOGIA DA FÉ

O contexto intelectual das diversas conversões ao catolicismo pode ser iluminado com o estudo do livro *Psicologia da Fé*, de Leonel Franca. A primeira edição desse livro veio a público em 1933. No entanto, como mostra o autor no prefácio, o texto é a reformulação de uma série de conferências pronunciadas entre 1928 e 1929, no Centro Dom Vital. É relevante notar que 1928 é um ano chave para a história do laicato católico, com mudanças substanciais na entidade mais importante dos intelectuais leigos. É o ano da morte de Jackson de Figueiredo e também da conversão de Alceu Amoroso Lima com a publicação do famoso texto: “adeus à disponibilidade”. Sobre o proselitismo do Centro Dom Vital junto aos intelectuais assim caracterizava Pe. Pedro Américo Maia.

²⁰³ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Op. cit. 165.

A atividade ordinária do centro eram as reuniões semanais das quartas-feiras. Iam primeiro à Igreja de Nossa Senhora do Parto, e ali rezavam o terço pela conversão de nossos intelectuais. Terminada a oração, dirigiam-se para a sede onde se ouviam uma conferência sobre filosofia, sociologia ou outro assunto relacionado com a religião. A reunião das últimas sextas-feiras de cada mês costumava ser feita no Colégio Santo Inácio, sob a presidência do padre Leonel Franca que se incumbia da conferência²⁰⁴.

As conferências do Pe. Franca são assim descritas por Tristão de Athayde:

era de ver o silêncio com que bebiam suas conferências, no salão do santo Inácio, desde o presidente Eptácio Pessoa em pessoa, até os estudantes mais relapsos ou os poetas e pintores então ainda afastados da fé, como Murilo Mendes e Ismael Nery, naquela series de que resultaria o volume de sua magistral *Psicologia da Fé*.²⁰⁵

É preciso ir ao livro de Franca. No prefácio, o autor explica os objetivos que almeja alcançar com o estudo: “dos diferentes aspectos sob os quais pode ser considerado o problema complexo da fé limitamos, nestas páginas, a estudar o aspecto psicológico”. Ficariam de fora, portanto, todas as questões concernentes à fé, a graça e a salvação, que “são da alçada da teologia”.²⁰⁶

A metodologia empregada do livro baseia-se no estudo das biografias de “crentes, incrédulos e convertidos”, para posteriormente, nas palavras do autor, tirar conclusões “a fim de conservarmos ao nosso estudo o caráter de psicologia viva e concreta”²⁰⁷. Observa-se aqui que Leonel Franca está interessado em propor um campo de estudos no Brasil denominado “psicologia da fé”. Ao longo do livro é perceptível

²⁰⁴ MAIA, Pedro Américo. **Padre Leonel Franca**. São Paulo: Loyola, 1981, p. 34.

²⁰⁵ Idem, p. 06.

²⁰⁶ FRANCA, Leonel. **A psicologia da fé**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. Vol. VIII], p. 09.

²⁰⁷ Idem.

que ele não consegue atingir sua ambição inicial e, um pouco menos abrangente, torna-se uma “psicologia da conversão”. Por outro lado, embora o autor busque tornar esse ramo da psicologia uma especialidade autônoma da teologia, tal intento não é levado a cabo. Quase ao término do livro, Franca afirma que a conversão obedece a “leis naturais que regem toda a nossa atividade psíquica”. Portanto, acompanhar os fatores, as ações e as reações à luz da consciência seria da competência “da psicologia experimental”²⁰⁸. No entanto, haveria na conversão causas não apenas naturais, mas também de ordem sobrenatural, e neste caso, “já não tem competência a psicologia”. Uma vez que, a graça “não cai no domínio da consciência; a introspecção não pode atingi-la como uma realidade experimental *sui generis* ou como uma modalidade empírica especial, suscetível de ser discernida pela análise psicológica. [...] aqui a decisão final pertence, de direito a outra ciência, a teologia”²⁰⁹.

Antes de realizar uma exposição sobre o livro é importante notar as suas referências. É possível observar que Leonel Franca exerce um papel de mediador intelectual de modelos explicativos europeus, principalmente franceses. Há referências explícitas a dois livros de Th. Mainage, “*Introduction à psychologie des convertis*” (1913) e “*La psychologie de la conversion*” (1914); ao livro de J. Huby “*La conversion*” (1919), ao livro “*Notes sur la psychologie de la conversion*” (s. d.) de A. Retté, e ainda ao estudo de J. Dutilleul, “*Convertis e Apostats (1599-1650)*”, publicado na *Revue Études* (1910). Estas referências denotam o quanto Leonel Franca estava atento as publicações francesas e como essa literatura circulava internacionalmente e era apropriada no Brasil.

A obra *Psicologia da Fé* está dividida em quatro partes: livro I, “Análise do ato de fé”; livro II, “Obstáculos intelectuais”; livro III, “Obstáculos morais”; e a conclusão, “A conquista da fé”. O primeiro livro se ocupa da definição da fé em vários âmbitos, desde a linguagem popular até o ensino da igreja e a definição bíblica do que seria a fé. Ainda são discutidas as questões referentes à fé e à ciência e as certezas e dúvidas originárias da fé e da ciência. Este é um debate bastante caro a Leonel Franca, principalmente nesse período de efervescência do neotomismo, filosofia que buscava conciliar fé e razão, teologia e ciência.

²⁰⁸ Ibid, p. 198

²⁰⁹ Idem, p. 199

No livro II, Leonel Franca passa a identificar os obstáculos intelectuais que interferem na adesão à fé. O primeiro desses obstáculos seria a ignorância religiosa. Aqui Franca demonstra ser um continuador de Júlio Maria e Sebastião Leme. Depois de demonstrar através de citações desde Tertuliano até Pascal, ele passa por convertidos como Santo Agostinho e Claudel e vai até “incrédulos” como Voltaire, Kant e Spencer, para mostrar que a ignorância religiosa é um dos obstáculos mais fortes na adesão à fé cristã. As causas da ignorância religiosa seriam inerentes à psicologia humana e teriam sido agravadas pela vida moderna. Sendo que um dos fatores mais importantes para a profusão da ignorância religiosa seria a laicização do ensino. Um segundo obstáculo intelectual para a conquista da fé residiria nos “vícios de método”, título do segundo capítulo deste livro. Leonel Franca argumenta que muitos pensadores que se dedicaram a estudar a religião empregavam métodos viciosos. Dentre eles, cita vícios como “unilateralidade de espírito” e “preconceitos racionalistas”. Voltaire, Renan e Herbert Spencer seriam figuras emblemáticas que encarnavam tais vícios metodológicos.

O livro III expõe os obstáculos morais que estariam na raiz do repúdio à fé. O primeiro seria o orgulho e o segundo a sensualidade. No que diz respeito ao orgulho, Leonel Franca recolhe citações de Renan, Taine, Augusto Comte, Kant e Voltaire. O autor conclui que o orgulho destrói a sinceridade de qualquer investigação em relação a religião. No que diz respeito ao catolicismo, o dogma, aquilo que não é discutível, é outra barreira aos intelectuais orgulhosos. Ainda no livro III, a sensualidade aparece como um obstáculo moral à conquista da fé. A sensualidade seria o motivo da perda da fé ou da não adesão ela em escritores como Frederic Coppée, Voltaire e Saint-Beuve.

O livro IV narra os três atos da conquista da fé ou da conversão. O primeiro ato seria o da “alma inquieta”, onde aparecem citações das experiências de Santo Agostinho, Charles de Foucauld, Gratry, Rettée. O segundo ato, a “alma que busca”, narra as experiências de John Henry Newman e Brunetière em suas buscas intelectuais; e a “luta da vontade”, em Agostinho, Claudel e Manning. No terceiro ato, “alma que encontra”, aparecem às confissões de conversão e comunhão de Charles de Foucauld, Joaquim Nabuco, e outros, bem como as narrativas em relação à paz encontrada pela conversão, desde os primeiros cristãos até convertidos modernos como Charles de Foucauld e Jacques Maritain. Nabuco é a única referência brasileira no rol dos convertidos de Leonel Franca.

2.6 INTELECTUAIS CATÓLICOS: AS DIFERENÇAS GERACIONAIS

Antonio Carlos Villaça enumerou uma lista considerável de intelectuais brasileiros convertidos ao catolicismo entre o final do século XIX e a primeira metade do XX. No grupo dos convertidos ainda no século XIX estão Júlio Maria, Joaquim Nabuco e Felício dos Santos. Já ao grupo do século XX pertencem Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima, Hamilton Nogueira, Gustavo Corção, Paulo Setúbal, Murilo Mendes, Jorge de Lima e Cornélio Pena.²¹⁰ Contudo, Villaça esquece-se de vários outros intelectuais convertidos, como João Pandiá Calógeras, Everardo Backheuser e Fernando de Magalhães. Villaça²¹¹ fala em duas fases da vida espiritual no Brasil: a escolástica, ou portuguesa, e a francesa. A primeira começou com a chegada dos jesuítas e foi dominada pelo *Ratio Studiorum*, terminando com a expulsão da Companhia no século XVIII. A segunda fase, a francesa, inicia-se com o enciclopedismo das reformas pombalinas na Universidade de Coimbra. Esta fase ainda pode ser dividida em três períodos, o do espiritualismo romântico de Mont'Alverne, influenciado pelo ecletismo de Victor Cousin; a dissolução da espiritualidade com Silvio Romero e Joaquim Nabuco, influenciados por Renan e pelo evolucionismo inglês e alemão; e o da reação católica ao longo dos anos 20.

A verdade é que a reação católica começou bem antes, como o próprio Jackson de Figueiredo gostava de enfatizar, ela teria iniciado ainda no século XIX e fora do Rio de Janeiro, em Olinda, Pernambuco, não por acaso vizinha da Recife, que vivia uma efervescência filosófica em sua Faculdade de Direito, com Tobias Barreto, Silvio Romero e outros, propagando as ideias de Comte, Haeckel e Spencer.

Leonel Franca está, não por sua idade mas por sua visão de mundo e pelo papel de mediador, entre duas gerações de intelectuais, a de 1870²¹², e chamada “geração de 1893”, assim denominada por Alceu Amoroso Lima. À primeira pertenceram, entre católicos, convertidos e “catolicizados”, Rui Barbosa, Joaquim Nabuco, o conde Carlos de Laet,

²¹⁰ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 108.

²¹¹ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 10.

²¹² ALONSO, Angela. **Ideias em Movimento: A geração de 1870 na crise do Brasil-Império**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

o Conde de Afonso Celso, Felício dos Santos, e outros. A segunda geração é a de Alceu Amoroso Lima, Leonel Franca, Heráclito Sobral Pinto, Ronald Carvalho, todos nascidos em 1893, mas também de Jackson de Figueiredo, Hamilton Nogueira, Jonatas Serrano, Perilo Gomes, etc.

A abertura deste capítulo iniciou-se, não por acaso, com citações de Joaquim Nabuco e Rui Barbosa. Estes dois intelectuais tiveram um papel, sobremaneira, relevante na vida intelectual católica. O único brasileiro a ser relacionado em *Psicologia da fé* foi Joaquim Nabuco, através da biografia, *Vida de Joaquim Nabuco* (1929), escrita pela filha, Carolina de Nabuco, também personagem importante da reação católica dos anos 1920. Como em toda biografia, esta também é marcada por certas ênfases e omissões. Angela Alonso, menciona que nessa biografia “o anticlericalismo aguerrido do jovem Nabuco se dissolve na sombra do católico fervoroso da velhice”²¹³.

A referência de Franca a Nabuco é breve, pois ele não teve acesso ao livro “*A desejada fé*”, escrito originalmente em francês (*Foi Voulué – Mysterium fidei*), entre 1892 e 1893, na cidade de Petrópolis, quando Nabuco estava na altura dos 40 anos. Esse livro só viria a público em 1971, numa edição francesa da Universidade de Provence, e em português mais tarde ainda, em 1985, pela Fundação Joaquim Nabuco.

Portanto, é interessante voltar à conferência sobre “A invasão ultramontana”, pronunciada na Grande Oriente e mencionada no início deste capítulo, não para apreciar todos seus argumentos contra a Igreja na época candente da Questão Religiosa, mas para perceber a tomada de posição de Nabuco naquele momento específico. Diz Nabuco:

Sim, senhores, é preciso que eu me confesse desse pecado dos meus dezessete anos. Estudava eu o terceiro ano da Faculdade de Direito, quando me tornei de repente o campeão da igreja contra os protestantes. Um colega ardente em seu zelo religioso convidou-me um dia para uma associação cujo fim era discutir com os pastores protestantes de S. Paulo. Algumas pessoas do auditório talvez se recordem desse fato que me valeu menção honrosa nos jornais clericais. (Riso.) Os pobres homens que nem falavam o

²¹³. ALONSO, Angela. Problemas e Escolhas na Reconstrução da Trajetória de Joaquim Nabuco. Seminário Interno de Sociologia – USP, 2008, p. 3. (versão mimeo).

português aceitaram o cartel e fizeram mal. Organizaram as discussões publicas sobre a excelência das duas religiões. Sempre que falava um de nós oradores católicos, era saudado por aplausos unânimes: ali estava à mocidade da academia para animar-nos, ali estava o fanatismo de certa porção do povo para admirar-nos. Um dia tivemos um presidente interino, representante dos intransigentes; lembro-me de que levado pelo assunto falou um quarto de hora além da hora marcada; o pastor protestante levantou-se para responder-me... estava ainda em começo quando o presidente observou-lhe que o tempo da conferência estava findo.

— Mas foi o orador católico que falou três quartos de hora, respondeu ele, eu só tenho falado dez minutos.

— É tempo de mais para dizer heresias, replicou o presidente, pondo fim á sessão. (Riso.).

Era esta a liberdade que havia em nossas reuniões, cujo resultado foi à retirada dos ministros protestantes de S. Paulo para Brotas. Desde então senhores, eu abomino a intolerância com o ódio do remorso...²¹⁴

O tom sarcástico de Nabuco revela, ao mesmo tempo, as posições no campo religioso, dominado hegemonicamente pelo catolicismo em fins do século XIX, e o papel dos jovens intelectuais no exercício da apologética católica. Ao longo das duas décadas, que separam a conferência sobre o ultramontanismo do livro *“Desejada fê”*, Nabuco mudou de posição, para alguns autores foi uma evolução espiritual. A verdade é que houve mudanças político-sociais e estas afetaram profundamente Joaquim Nabuco, se não estão na raiz de sua mudança ao menos influíram de forma significativa. Assim como para outros intelectuais católicos, como o conde Afonso Celso e o conde Carlos de Laet, a queda da monarquia também teve um significado profundo para Nabuco, era um sentimento de orfandade que se instalava. Angela Alonso assim caracteriza Nabuco no inaugurado período republicano: “No novo regime, Nabuco trocou o palco pela pena, pesaroso das consequências de seus atos. É que quando seu mundo caiu, Nabuco

²¹⁴ Nabuco, Joaquim. **A invasão ultramontana...** Op. cit. p. 7, 8.

ficou nostálgico da tradição, apegado a todas as instituições que achincalhara: a família, a religião e o estado”.²¹⁵

É nesse ambiente de certo ostracismo que ocorreu a volta à religião por Nabuco e a produção de *A desejada fé*. Luiz Paulo Horta fala que o livro pode ter sido “fruto do isolamento moral a que ele fora reduzido com o advento da República”.²¹⁶ Nesta mesma linha de raciocínio, Angela Alonso assinala que diante do jacobinismo instalado com a República, Nabuco exilou-se na família e na religião.²¹⁷ Foi em Londres, na igreja dos jesuítas da Farm Street que Nabuco voltou à religião. A reconversão de Nabuco, assim como várias estudadas por Patrick Allit, foi uma experiência estética, litúrgica. Villaça enfatiza que Nabuco era “mais à vertente de Platão, que é a de Agostinho, do que à de Aristóteles, que é a de Tomás”, onde o sentimento supera a lógica.²¹⁸

O livro de Nabuco é dividido em 4 partes. A primeira parte narra as lembranças de infância em Massangana, a religiosidade da vida rural. Esta parte ainda lembra o encontro avassalador que Nabuco teve com as leituras de Ernest Renan. “De todas as influências literárias que sofri, nenhuma se igualou à de Renan”, afirma Nabuco. A sua narrativa sobre um Cristo humanizado teria seduzido Nabuco, mas ao final, confessa que a “seda renaniana” não poderia tecer o velame da barca que conduz a humanidade, seria preciso algo mais consistente. “Quanto a mim, que me encontrei um dia em sua barca e naufraguei, [...]. A insuficiência total de suas soluções, assim como a resultante oculta de sua obra, contribuíram para arrancar minha fé do abraço fatal da ciência, da morte pelo frio”.²¹⁹ Luiz Paulo Horta fala com razão que “nem mesmo os maiores espíritos podem se considerar imunes ao *Zeitgeist*, ao ‘espírito da época’”, e este certamente foi o caso de Nabuco e sua geração.²²⁰

As outras partes do livro tratam do processo de conversão. A segunda parte narra o que Nabuco chama de “enfraquecimento da dúvida”, esse movimento de dissipação das desconfianças em relação à fé. A terceira parte marca o momento da elaboração religiosa que viveu

²¹⁵ ALONSO, Angela. Problemas e Escolhas... op. cit. p. 1.

²¹⁶ HORTA, Luiz Paulo. Apresentação. In: NABUCO, Joaquim. **A desejada fé**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010, p. VII.

²¹⁷ ALONSO, Angela. **Joaquim Nabuco**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.

²¹⁸ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil...** op. cit. p. 109.

²¹⁹ NABUCO, Joaquim. **A desejada fé...** op. cit. 28.

²²⁰ HORTA, Luiz Paulo. Apresentação. In: NABUCO, Joaquim. **A desejada fé**. Op. cit. p. X.

em Londres, desde o renascimento do sentimento religioso até suas reflexões sobre a divindade de Cristo e a natureza do cristianismo. A quarta e última parte é o desfecho do processo, a restauração da fé, ou como Nabuco chamava “a desejada fé”, nela também se encontram reflexões sobre o caráter geral do catolicismo e as relações entre ciência e fé.

O livro somente veio a público postumamente. As partes sobre a infância no engenho Manssagana e a influência renaniana seriam conhecidas em *Minha Formação*, de 1900. Outros fragmentos do livro foram publicados em *Pensamentos soltos* (Pensées Detachées et Souvenirs), de 1906. No entanto, Nabuco não ousou publicar o livro inteiro. Pode-se elencar muitos motivos, Antonio Villaça assinala que a razão da não publicação, certamente, foi o pudor. Por tratar-se de uma página íntima, ele teria julgado que seria mal interpretado, talvez até acusado de vaidade e exibicionismo por um “público agnóstico ou indiferente”.²²¹ Por outro lado, o intelectual e homem público, que em tantos campos atuou, que tinha sido abolicionista, monarquista, panamericanista, agora se sentiu incômodo em assumir publicamente o relato da conversão. Se publicada, *A desejada fé* teria influído, certamente, na análise de Leonel Franca sobre psicologia da conversão, tanto pela qualidade literária, quanto pela sensibilidade e estética da reconversão.

Se a conversão de Nabuco foi importante para a posteridade, para a memória do catolicismo no Brasil, naquele momento era “uma conversão sem obra, sem repercussões propriamente culturais”²²². O mesmo já não se pode dizer de Rui Barbosa, embora sem ser um católico declarado, muito contribuiu para o catolicismo em sua última fase da vida.

Como já dito anteriormente, à semelhança de Nabuco, seu amigo na Faculdade de Direito de São Paulo, Rui Barbosa também teve a sua fase anticlerical. Basta lembrar da tradução e da longa introdução feita por ele ao livro de Johann Döllinger, *O Papa e o concílio*, publicado em 1877, e da própria elaboração do decreto de separação entre Estado e Igreja. No entanto, Rui Barbosa continuou sendo uma referência importante para Leonel Franca. Nas palavras de Alceu Amoroso Lima,

²²¹ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil...** op. cit. p. 108.

²²² Idem, p. 11.

“Rui Barbosa foi o nosso único homem público que parecia fasciná-lo”²²³.

A história religiosa de Rui Barbosa é também a dos grandes intelectuais do século XIX, marcada por altos e baixos, pelo espírito da época, por adesões e reticências. Na verdade Rui Barbosa nunca abandonou a fé cristã, vacilou muitas vezes, empreendeu uma crítica mordaz ao catolicismo institucionalizado, mas continuou inabalável em suas convicções, principalmente a da liberdade religiosa. O excerto abaixo demonstra a vivacidade da fé juvenil, escrito ainda aos 18 anos, após a perda mãe.

Muitas vezes esperei descobrir nos recessos da ciência, desta ciência que já é tão grande, a chave para os arcanos do universo, o alimento são, completo e abundante para o espírito, o balsamo generoso para as magoas do coração. Deus, porém, estendeu o seu braço para mim e crestou a flor do meu orgulho. [...] Então,..., achei os livros mudos, a razão muda, e a filosofia estéril. Chorei e abracei-me à cruz. Foi a fé que me salvou.²²⁴

Das palavras cálidas da juventude Rui Barbosa adentrou pelos caminhos do anticlericalismo. A relação de Rui com a Igreja pode ser compreendida através de sua atuação político-social. Quando concluiu o curso de Direito em São Paulo, no fim da década de 1860, Rui Barbosa já era um membro da maçonaria, instituição que apregoava os princípios liberais e nutria um forte sentimento anticlerical e antiabsolutista. No entanto, o anticlericalismo de Rui Barbosa seria mais visível apenas após seu retorno à Bahia, por ocasião do adoecimento e morte do pai, e depois de sua chegada ao Rio de Janeiro, já na metade da década de 1870. Foi no Rio, que o advogado passou a frequentar o círculo maçônico de Saldanha Marinho. Este teria proposto a Rui Barbosa a tradução do livro antipapista do alemão Johann Döllinger, *O Papa e o concílio*, e lhe garantiu que 1.500 exemplares seriam vendidos somente

²²³ LIMA, Alceu Amoroso. Um futuro santo? In: MAIA, Pedro Américo. **Padre Leonel Franca**. São Paulo: Loyola, 1981, p. 6.

²²⁴ BARBOSA, Rui. Discurso em Sociedade Acadêmica Beneficente. In: **Obras Completas de Rui Barbosa**. Vol. I – 1865-1871 – T. I – Primeiros Trabalhos. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1951, p. 160.

no interior da maçonaria²²⁵. Rui Barbosa não pestanejou, o pecúlio daria para pagar as dívidas herdadas do pai. Portanto, foi além, não apenas traduziu o livro de Döllinger, mas naquele ambiente efervescente da Questão Religiosa esbanjou erudição ao escrever uma introdução ainda maior que o próprio livro. É interessante reler algumas linhas desse documento para recuperar a vitalidade do anticlericalismo de Rui Barbosa. Uma de suas principais críticas é contra o ultramontanismo que na sua visão subjugava os estados nacionais em nome da infalibilidade papal.

Vinde a mim, párvulos, chefes dos estados da terra; trago-vos a oliveira da paz; mas eu sou a *imutabilidade* eterna; vós sois o contingente, o variável, o efêmero. Em mim personifica-se a divindade, que não transige; meus direitos são irrenunciáveis; deles não me é lícito ceder uma linha, porque são intangíveis e sacrosantos: vós, que sois a criatura e o barro, é que haveis de cercear, amolgar, resignar as vossas pretensões, até ajustá-las harmonicamente á nossa inalterabilidade celeste.
[...] a curia romana em todos os tempos tem sido uma potência, apenas nominalmente religiosa, e sempre íntima, essencial e infatigavelmente política.²²⁶

O ônus dessa empreitada o jovem escritor carregaria por muitos anos. Ainda na campanha presidencial de 1910 muitos lembravam o livro e alimentavam uma imagem ateísta e protestante de Rui Barbosa. Segundo Gonçalves, a última referência era mais condizente.

Em nenhum momento Rui desafiou os dogmas essenciais do cristianismo, mas não poupou críticas violentíssimas ao dogma da infalibilidade papal, à subserviência da família imperial ao clero brasileiro, à educação religiosa, à hierarquia católica e aos jesuítas. [...] Por outro lado,

²²⁵ GONÇALVES, João Felipe F. **Rui Barbosa**: Pondo as ideias no lugar. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2000, p. 32.

²²⁶ BARBOSA, Rui. Introdução do tradutor. In: DÖLLINGER, Johann. **O papa e o concílio**. Rio de Janeiro: Brown e Evaristo, Editores, 1977, p. xj, 33. (grafia atualizada).

contrapunha o progresso das nações do Norte, livres da tirania eclesiástica, ao atraso cultural e econômico das nações meridionais, por ele atribuído à nefasta ação do catolicismo oficial.²²⁷

A admiração de Rui Barbosa pelas chamadas nações do Norte e o protestantismo que as animava não era incomum na época, outros políticos como o deputado Tavares Bastos defendiam veementemente a imigração de protestantes como antídoto ao atraso econômico brasileiro, entendendo que a religião era um fator preponderante de desenvolvimento.

Ao longo da década de 1880 novos conflitos se instauraram entre Rui Barbosa e a Igreja, em certo momento pela crítica ao ensino religioso, e em outro com a tentativa parlamentar de instituir a secularização dos cemitérios. No entanto, é na República que o conflito torna-se mais intenso. Rui apegou-se o quanto pode ao antigo regime, tornou-se um republicano de última hora, mas acabou por ser um dos braços civis na transição para o novo regime²²⁸.

Quando da Proclamação da República, Rui Barbosa completava 40 anos, a mesma idade de Joaquim Nabuco, ambos nascidos em 1849. É da pena de Rui Barbosa que sai o decreto 119-A, de 1890, que separa oficialmente o Estado da Igreja e estabelece a liberdade religiosa. Em sintonia com o antigo professor, Dom Macedo Costa, Rui Barbosa objetivava mostrar que a separação era uma libertação da Igreja em relação à tutela estatal, postergando ainda medidas mais laicizadoras, como os registros civis e a questão da indissolubilidade do casamento. Em 1910, por ocasião da campanha eleitoral, no famoso discurso no Teatro Politeama Baiano, Rui lembraria que sua ação no caso da laicização do Estado foi um ato de libertação para a Igreja.

Nunca ocultei que a minha fé houvesse fraqueado muitas vezes. Mas também nunca me senti constrangido em professar, através dessas vacilações a minha fidelidade à religião dos meus antepassados. Católico, no entanto, associei sempre à religião a liberdade, bati-me sempre, no Brasil, entre os mais extremados, pela liberdade religiosa, fui, no Governo Provisório, o autor do ato, que separou a Igreja do Estado, e com

²²⁷ Idem.

²²⁸ Idem, p. 58

satisfação íntima reivindico a minha parte na solução constitucional, que emancipou, em nossa terra, a consciência cristã dos vínculos do poder humano.²²⁹

Nesse discurso de 1910, Rui Barbosa tenta agradar tanto aqueles que questionavam os contornos pouco definidos de sua consciência católica, como aqueles que viam em Rui um franco defensor da liberdade religiosa, as várias confissões protestantes, por exemplo. Oscar Lustosa lembra que 1910 é um ano chave para a Igreja. Ele marca um momento de evolução das posições políticas de Rui Barbosa. Diante dos planos de ataque da maçonaria e de seu candidato à Presidência, Hermes da Fonseca, o clero apostava em Rui Barbosa, um Rui “já convertido e ‘cristianizado’, [que] carrega mais simpatia e mais apoio entre os grupos da Igreja”.²³⁰

No entanto, a reaproximação de Rui Barbosa com a Igreja já vinha ocorrendo a bastante tempo. Essa evolução em relação ao catolicismo é narrada por Américo Jacobina Lacombe, também um intelectual importante da reação católica dos anos 1930, parente de Rui e presidente por muitos anos da casa que leva o nome do famoso político baiano. Lacombe lembra que desde 1893, quando Rui Barbosa fez um discurso em favor das órfãs do Asilo Nossa Senhora Lourdes, de Feira de Santana, já vinha debatendo a pecha de ateísmo que lhe impunham. Essa gradual mudança teve marcos importantes, como o famoso discurso de paraninfo no Colégio Anchieta de Friburgo, em 1903, da oração do Jubileu em missa campal, em 1919, e a famosa Oração aos Moços, discurso de paraninfo na Faculdade de Direito de São Paulo, em 1921, dois anos antes de seu falecimento.²³¹

²²⁹ BARBOSA, Rui. Plataforma [eleitoral] de 1910 lida no Teatro Politeama Baiano em 15 de janeiro de 1910. In: **Pensamento e ação de Rui Barbosa**. Organização e seleção de textos pela Fundação Casa de Rui Barbosa. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 1999, p. 330.

²³⁰ LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja católica no Brasil República**. Op. cit. p. 31, 32.

²³¹ LACOMBE, Américo Jacobina. Introdução. In: BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981, p. VII. Esta introdução ao discurso de Rui Barbosa foi, originalmente, uma conferência pronunciada por Américo Lacombe no Colégio Anchieta de Friburgo, em 1953, por ocasião dos 50 anos do discurso de Rui Barbosa. Portanto, tem uma caráter também laudatório e de monumentalização da memória de Rui Barbosa catolicizado.

O discurso no Anchieta foi um convite do reitor, Pe. Yabar. Era o início de uma relação amistosa com a Companhia de Jesus, a quem também confiaria a educação do último filho. Já não lembra mais o Rui Barbosa que via “no Papa Pio IX e na Companhia de Jesus, considerada uma força secreta e inescrupulosa, os destruidores da verdadeira fé”.²³² No entanto, apesar da insistência de Felício dos Santos, um dos famosos convertidos do século XIX, Rui Barbosa ainda não tinha voltado aos sacramentos, prática já retomada pelo amigo Joaquim Nabuco nessa mesma época. Todavia, era um dos frequentadores assíduos nas conferências do Pe. João Gualberto no Círculo Católico.

Medo de mudar de posição, de ser incompreendido, de ser acusado de incoerência, Rui Barbosa parece ter enfrentado essa situação com maior tranquilidade que Joaquim Nabuco. Foram muitos os que o criticaram, até o convertido Paulo Setúbal não lhe poupou, afirmando que Rui mudava “ao leu da moda”, pois teria sido anticlerical, positivista e no final da vida tomista.²³³ Segundo Américo Lacombe, nada o irritava tanto quanto as acusações de ser contraditório, a elas respondia da seguinte forma: “Só a vulgaridade e a esterilidade não variam; porque são a eterna repetição de si mesmas. [...] A sinceridade, a razão, o trabalho, o saber não cessam de mudar.[...] Se das variações pode emanar o erro, sem as variações o erro não se corrige”.²³⁴

Rui Barbosa e Joaquim Nabuco, ambos da geração de 1870, estiveram no início do processo de conversão dos intelectuais ao catolicismo. A “geração de 1893”, como gostava de chamar Alceu Amoroso Lima, foi a geração subsequente, aquela de intelectuais já nascidos no seio do catolicismo e dos que o aderiram pela conversão. Essa geração, que passou a atuar, a partir do ano de 1922, o da tríplice revolução, é mais numerosa e significativa. Alceu a relacionou no verbete “Catolicismo no Brasil”, elaborado para a Enciclopédia Delta-Larousse de 1967²³⁵, conforme pode-se ver na tabela a seguir. Trata-se de uma elaboração *à posteriori*, que não esconde o caráter

²³² Idem, p. IX.

²³³ JORGE, Fernando. **Vida, Obra e Época de Paulo Setúbal**. Um homem de alma ardente. 2ª Ed. Belo Horizonte: Geração Editorial, 2008, p. 98.

²³⁴ Apud LACOMBE, Américo Jacobina. Introdução. In: BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Op. cit. p. VIII.

²³⁵ Apud. PINHEIRO FILHO, Fernando. “A invenção da ordem”: intelectuais católicos no Brasil. **Tempo Social. Revista de Sociologia da USP**. São Paulo, v.19, n.1. p.33-49, jun. 2007.

memorialístico, mas que serve de parâmetro para perceber o alcance da militância católica no campo intelectual.

Quadro 2 - Intelectuais da Reação Católica.

Área de conhecimento	Intelectuais católicos
Teologia e filosofia	Padre Leonel Franca, Jackson de Figueiredo, Alexandre Correia, padre Teixeira Leite Penido, Almeida Magalhães, Ubaldo Puppi, dom Estevão Bittencourt, frei Pedro Secondi, frei Boaventura, padre Ávila, Henrique Hargreaves.
História e jornalismo	Felício dos Santos, Perilo Gomes, Jônatas Serrano, Oliveira Viana, Hamilton Nogueira, Pedro Calmon, Francisco Sá Filho, Vilhena de Moraes, Juarez Távora, Luiz Delgado, Hildebrando Leal, Almir Madeira, Américo Lacombe, Hélio Viana, Edgard da Mata Machado, Nilo Pereira, Fernando Carneiro, Daniel de Carvalho, Heráclito Sobral Pinto, Hildebrando Accioly, Affonso Pena Júnior, Alfredo Valadão, Hélio Tornaghi, Francisco Mangabeira, Celestino Basílio, Altino Arantes.
Letras	Antônio de Alcântara Machado, Durval de Moraes, Jorge de Lima, Paulo Setúbal, Tasso da Silveira, Augusto Frederico Schmidt, Gustavo Corção, Cassiano Ricardo, Plínio Salgado, Murilo Araújo, José Américo de Almeida, José Lins do Rêgo, Andrade Muricy, Murilo Mendes, Otávio de Faria, Alphonsus de Guimarães Filho, Peregrino Júnior, Carlos Lacerda, Carolina Nabuco, Adalgisa Nery, Lúcia Benedetti, Henriqueta Lisboa, Roberto Alvim Correia, dom Marcos de Araújo Barbosa, dom Helder Câmara, Antônio Calado, Mário Matos, Adonias Filho, Odilo Costa Filho, Osman Lins, Gladstone Chaves de Mello, Sílvio Elia, Clóvis Monteiro, padre Augusto Magne, padre João Mohana, José Rafael de Meneses, João Etienne Filho, José Paulo Moreira da Fonseca.
Ciências	Raimundo Bandeira, Nerval de Gouveia, Carlos Chagas Filho, Joaquim da Costa Ribeiro, Paulo Sá, Francisco Magalhães Gomes, Brito Velho, Luís Cintra do Prado, Rui Coutinho, Fernando Carneiro

Fonte: Elaborada a partir de PINHEIRO FILHO, Fernando. “A invenção da ordem”: intelectuais católicos no Brasil. Ver bibliografia.

2.7 SOBRE DOIS PREFÁCIOS: CALÓGERAS E SETÚBAL, INTELLECTUAIS CONVERTIDOS

Leonel Franca exerceu papel fundamental nas conversões e na memória das conversões de Setúbal e João Pandiá Calógeras. A experiência de conversão de Paulo Setúbal parece ser um dos modelos que a igreja, e especialmente o padre Leonel Franca, buscava celebrar,

nonumentalizar e ativar como mecanismo que poderia desencadear novas conversões.

Paulo Setúbal nasceu em Tatuí, São Paulo, e fez parte da geração de 1893, de Alceu, Franca e Sobral Pinto. Setúbal teve uma morte precoce, com apenas 44 anos, em 1937. Paulo Setúbal teve uma infância desprovida de recursos materiais. Órfão de pai quando tinha a idade de quatro anos, teve que depender, juntamente com outros oito irmãos, do sustento da mãe. Quando a família mudou-se para São Paulo, o jovem Setubal passou a ter a disputada educação religiosa dos irmãos maristas do Ginásio Nossa Senhora do Carmo. É dos tempos de colégio que iniciou a curiosidade e a leitura de Kant, Spinoza, Rousseau, Schopenhauer, Voltaire e Nietzsche. Em grande medida, tais leituras o levaram ao ateísmo. Entre os anos de 1910 e 1915 dividiu-se entre o curso de Direito e a redação do jornal *A Tarde*. Setubal passa a advogar em 1915 e começa a sentir os primeiros sinais da tuberculose, doença que o ceifaria.

Desde o início de sua carreira literária, com poemas publicados na imprensa paulista, Setúbal levou uma vida boêmia, regada a bebidas, entretida em jogos e rodeada de mulheres. Sergio Miceli assinala que na década de 1920 ele foi o escritor mais lido no Brasil, nem mesmo os modernistas de 1922 chegavam ao seu enalço em termos de vendagem. O livro “Alma Cabocla”, de 1920, com uma edição de três mil exemplares, esgotou-se em apenas um mês.

Setúbal foi deputado estadual pelo Partido Republicano Paulista (PRP) em São Paulo de 1928 a 1930. A tuberculose o fez renunciar o mandato. Nesse período Setúbal já vinha se consagrando no gênero do romance histórico, primeiro com o livro “A marquesa de Santos” (1925) e depois com “O príncipe de Nassau” (1926). Mas foi na década de 1930, e principalmente com a derrota paulista de 1932, que suas obras tornam-se indissociáveis de seu contexto de produção. Os livros sobre o bandeirantismo, “O ouro de Cuiabá” (1933) até “O sonho das esmeraldas” (1935), tiveram o papel estratégico de alimentar o orgulho paulista após o trauma de 1932. Em 1935 Setúbal alcançou a consagração literária com a eleição para a Academia Brasileira de Letras. Data também dessa época o agravamento de sua doença, o recolhimento, isolamento e a conversão. Nesse processo, o livro *Psicologia da Fé* de Leonel Franca foi fundamental, bem como a tradução feita por Franca do livro *Imitação de Cristo*. Mesmo com o agravamento da doença Setubal ainda conseguiu frequentar com certa regularidade a igreja da Imaculada Conceição e escrever o livro de memórias, onde narra a conversão, *Confíteor*, que ficou inacabado.

No prefácio da obra póstuma, Leonel Franca afirma:

No firmamento das letras foi o seu brilho fugaz como o de um meteoro. Os que, nos últimos tempos, lhe conheceram de perto as ascensões espirituais choram a perda irreparável de um apóstolo cujas irradiações benéficas poderiam amanhã estender-se em ondas de incomensurável amplitude. [...] as suas confissões poderão servir de linimento e de conforto a outras existências matriculadas e abatidas. [...] traz-nos o encontro de Paulo Setúbal com Jesus Cristo, do literato elegante com o crucificado do calvário, da inquietude contemporânea com a fonte eterna da paz, da criatura com o seu criador. [...] faz um ano que me encontrei realmente com o Cristo [diz Setúbal]. [...] pode imaginar-se encontro mais grave? Pode-se avaliar o que representa numa existência, instável e desorientada, a revelação inesperada do grande caminho que a leva segura a paz dos seus destinos? [...] na serenidade pacificadora desta bem-aventurança nova absorve-se o problema angustioso da dor. Sofrimento, pedra de escândalo para tanto as almas que o não sabem olhar como olhos iluminados pela fé, aparece em sua verdadeira fisionomia como o mensageiro austero da providência a serviço do primeiro amor²³⁶.

Agora é preciso passar ao caso de Calógeras. João Pandiá Calógeras nasceu no Rio de Janeiro, engenheiro de formação, teve múltiplas funções, foi deputado federal pelo Partido Republicano Mineiro (PRM) por 4 mandatos, alguns deles interrompidos para assumir os ministérios da Agricultura, Fazenda e da Guerra. Escritor prolífico, Calógeras escreveu obras de vários gêneros, desde política até economia, passando por temas como mineração e, principalmente história. A produção historiográfica de Calógeras é variada, desde história da diplomacia, a educação jesuítica, um manual de história do Brasil, biografias, etc. Um indício de sua densa produção historiográfica é a publicação de oito dos seus livros na prestigiada Coleção Brasileira. Nos últimos anos de sua vida, depois da conversão, publicou um estudo,

²³⁶ SETÚBAL, Paulo. **Confiteor**. Op. Cit. p. 5-8.

à pedido do cardeal Leme, intitulado *O conceito cristão do trabalho*. Depois de sua morte veio a lume o livro *Ascensões d'alma: uma página íntima*, prefaciado pelo Pe. Franca, que narra seu processo de conversão. No plano político-religioso Calógeras presidiu a Liga Eleitoral Católica em 1932 e elegeu-se deputado federal constituinte por Minas Gerais, com a maior votação até então alcançada. Morreu em Petrópolis em 1934.

Ascensões d'alma é um escrito de 43 páginas que originalmente tinha o título “*Méditations*” e foi redigido em francês, refletindo a cultura francófona das elites letradas da Primeira República a que se refere Sergio Miceli²³⁷. Franca menciona que viu pela primeira vez esse escrito em 1928 e encontrou-o, já amarelecido pelo uso diário, em 1934, para redigir seu texto. O texto de Franca acompanha a narrativa linear de Calógeras sobre sua vida religiosa, desde a infância até o falecimento.

Segundo Franca, em sua juventude, Calógeras teria se deixado “enredar por um agnosticismo acanhado e de azas curtas”, em grande medida fruto da “atmosfera impregnada de positivismo”. Através da meditação, Calógeras teria vencido os “eclipses da juventude” e abraçado a fé. “Elucidadas todas as dúvidas com um trabalho minucioso, Calógeras no vigor dos anos e na plena robustez da inteligência, deu o passo definitivo e entrou na Igreja Católica”. Conforme Leonel Franca, a conversão de Calógeras produziu pureza nas intenções e retidão nas ações. O referencial já não era mais o egoísmo e os “cálculos mesquinhos da vaidade”. Os cargos públicos que ocupou seriam oportunidades que “Deus lhe oferece de fazer o bem com uma dedicação e desinteresse completo”, de ser “um grande estadista cristão”.²³⁸

Assim como no prefácio do livro de Setúbal, aqui Franca também revela o caráter pedagógico e proselitista do livro de Calógeras. É um livro que deveria ser gravado “com caracteres indelévels na memória dos brasileiros”. Uma vez que vem se juntar e não fica abaixo de escritos de um Le Play, Taine, Balzac ou Bourget.

²³⁷ MICELI, Sérgio. Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945). In: **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

²³⁸ FRANCA, Leonel. A alma cristã de Pandiá Calógeras. In: FRANCA, Leonel. **Alocuções e artigos**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. Vol. V; Tomo II], p. 212 – 215.

2.8 RECONVERSÕES INTELECTUAIS

Quando reflete sobre as conversões em seu trabalho, Patricia Birman faz uma afirmação bastante instigante para esta reflexão. Diz a autora, “[a conversão], por privilegiar a ideia de percurso individual, sobretudo por valorizar quase que exclusivamente a elaboração subjetiva e interior da crença, leva pouco em conta o contexto social e religioso que preside as mudanças ocorridas”.²³⁹

Esta assertiva faz com que se pense a conversão para além de uma questão de foro íntimo. Ela diz respeito e pode desencadear mudanças também no mundo social. Para elucidar esta posição é possível recorrer ao conhecido estudo de Sergio Miceli, “Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945). Neste trabalho Miceli se apropria do conceito de “conversão” ou “reconversão”, elaborado por Pierre Bourdieu, num sentido diverso da conversão religiosa, mas que neste texto pode-se intencionalmente aproximá-lo.

Em Bourdieu, conversão significa simplesmente mudança de direção. Como o autor pensa o mundo social dividido em campos com relativa autonomia e com seus respectivos capitais, a conversão seria uma operação econômica de transformar esse crédito acumulado em outra forma de capital. Nas palavras de Monique de Saint-Martin

As reconversões são o conjunto das ações e reações permanentes através das quais cada grupo social se esforça em manter ou mudar sua posição na estrutura social, e se traduzem em deslocamentos no espaço social de atores ou de grupos de atores, provocados por grandes transformações políticas [...] As reconversões ocorrem com frequência à escola, por exemplo, com a reconversão de capital econômico em capital escolar, mas também podem dar-se reconversões de capital escolar em capital econômico.²⁴⁰

²³⁹ BIRMAN, Patricia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n.17, 1996, p. 90.

²⁴⁰ SAINT-MARTIN, Monique de. Da reprodução às recomposições das elites: as elites administrativas, econômicas e políticas na França. **TOMO** (UFS), n. 13, 2008, p. 64.

A partir desse princípio, Sergio Miceli observou como ocorreu a emergência da geração de intelectuais modernistas da década de 1920. Através do estudo das trajetórias dos escritores, o autor percebeu a ligação explícita com a elite política oligárquica e cafeeira. Ao longo da década de 1920, e principalmente depois da Revolução de 1930, essa elite cafeeira tratou de converter seu capital econômico em capital cultural e político. É neste contexto que é possível falar na formação de um mercado editorial e na consolidação do romance como gênero literário mais importante no Brasil.

Miceli assinala que até a Revolução de 1930 os partidos políticos ainda eram muito regionalizados, e cita como exemplo os partidos republicanos de São Paulo e Minas Gerais. Após a ascensão de Getúlio Vargas será o Integralismo e “o partido da Igreja” que representarão movimentos políticos de caráter nacional. Não é fortuito que muitos intelectuais, órfãos de seus partidos oligárquicos em decadência, encontrem no Integralismo ou na Igreja uma nova forma de engajamento.

O que se pode perceber é que, na maioria das vezes, uma conversão religiosa também implica uma reconversão, no sentido proposto por Bourdieu e apropriado por Sergio Miceli. Quando se observa as trajetórias de Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima é perceptível tal processo. Ambos utilizam o capital cultural como trunfo para potencializar o capital político. A trajetória de prestígio na crítica literária e seu capital cultural tornou possível a Alceu Amoroso Lima galgar postos políticos de grande relevância no “partido da Igreja”, como a direção do Centro Dom Vital, espaço importante de elaboração e reelaboração da ideologia católica, a própria direção da Ação Católica e da Liga Eleitoral Católica, bem como nos mais vários postos juntos ao Estado reservados à Igreja, como o Conselho Nacional de Educação.

No caso específico dos dois intelectuais aqui estudados, Calógeras e Setúbal, ambos são oriundos de partidos oligárquicos decadentes e trazem consigo não apenas capital político, mas também capital cultural, artigo raro na Primeira República. Setúbal não chegou a empregar todos os seus recursos em prol da Igreja, em virtude de sua morte precoce. O mesmo não ocorreu com Calógeras. Este ainda teve tempo de produzir intelectualmente para a Igreja e manejar todo o capital político presidindo a Liga Eleitoral Católica em 1932 e sendo eleito para a Assembleia Constituinte de 1933.

Figura 1. Leonel Franca, ao centro, com professores e alunos do Colégio Santo Inácio-RJ (período de magistério, 1919).



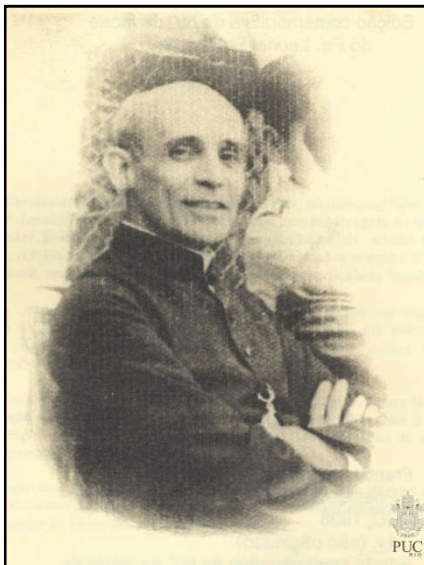
Fonte: Acervo do Núcleo de Memória da PUC-RJ

Figura 2. Solenidade da instalação das Faculdades Católicas com a presença do Pe. Leonel Franca e o presidente Getúlio Vargas.



Fonte: Acervo do Núcleo de Memória da PUC-RJ

Figura 3. O Pe. Leonel Franca. s/d.



Fonte: Acervo do Núcleo de Memória da PUC-RJ

Figura 4. Festa do reitor, 1943. Pe. Franca ao lado de Dom Aquino Correa.



Fonte: Acervo do Núcleo de Memória da PUC-RJ

Figura 5. Conselho Nacional de Educação. Ao centro Gustavo Capanema e Leonel Franca ao seu lado. (18/06/1942).



Fonte: Acervo CPDOC – Fundação Getúlio Vargas

Figura 6. Professores e autoridades no pátio do Colégio Santo Inácio. (1938). Esq./dir.: (1º plano) Afonso Pena Jr. (2º, pe. Leonel Franca e Gustavo Capanema. (2º plano) Alceu Amoroso Lima (atrás de Capanema), Pedro Calmon (à esquerda de Amoroso Lima).



Fonte: Acervo CPDOC – Fundação Getúlio Vargas

3 PARTE II

3.1 LEONEL FRANCA E O CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

O jornal *Diário de Notícias*, do Rio de Janeiro, publicado no dia 07 de janeiro de 1920, trazia a chamada para um insólito evento na capital da República. Tratava-se da comemoração do “Tridecenário da libertação espiritual do Brasil”¹. A solenidade teria lugar no Centro Republicano Brasileiro, às 20 horas. Havia exatos trinta anos da publicação do famoso decreto Nº 119-A, em um 07 de janeiro, cujo teor consagra a “plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias”². A chamada jornalística, já surpreendente pelo título, trazia também a programação detalhada do evento. Na solenidade discursariam “Dr. Reis Carvalho”³, Victor Coelho de Almeida⁴, por parte

¹ O Tridecenário da libertação espiritual do Brasil – as solenidades de hoje. **Correio da Manhã**, 07 de janeiro de 1920.

² BRASIL. Decreto n. 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 26 de maio de 2015.

³ Sobre o Dr. Reis Carvalho não foi possível localizar informações biográficas. Registra-se apenas que foi um debatedor importante quando do decreto que reinstalou o ensino religioso nas escolas públicas, em 1931. Na Revista Hierarquia, dirigida por Lourival Fontes, ele figura como crítico do decreto ao lado de nomes importantes, como Sérgio Buarque de Holanda.

⁴ Victor Coelho de Almeida teve uma trajetória bastante singular. Nasceu em 1879, no Rio de Janeiro, e era descendente de duas famílias aristocráticas do Império, a do conselheiro Thomas Coelho e a do historiador e político alogano Mello Moraes. Viveu dos 10 aos 12 anos com a avó, em Paris, com quem frequentava conferências e cultos protestantes. Ao retornar ao Brasil passou a estudar no Seminário de Goiás. Por volta de 1895 decidiu aderir à vida religiosa e foi enviado a Roma para cursar Filosofia e Teologia na Gregoriana. Em 1904, o jovem padre retornou ao Brasil e, por vontade do cardeal Arcoverde, assumiu a reitoria do Seminário do Rio e o título de Cônego. Em 1913, após intensa atividade pastoral entre os operários de Bangu, desentende-se com dom Sebastião Leme, bispo auxiliar, e o Pe. Julio Maria na questão da criação de um partido católico ou de ligas eleitorais. O cônego Victor foi desligado de todas as obras sociais que coordenava, um ano depois abandona o sacerdócio, foge, casa-se e tem uma filha. Ao retornar ao Rio com a família, em 1919, passou a frequentar os cultos da Igreja Presbiteriana e a ouvir os sermões do reverendo Álvaro Reis. Decidiu então abandonar definitivamente o catolicismo, tendo sua

das associações evangélicas, Mario Gitahi⁵, pelas associações maçônicas, e José Oiticica⁶, pelas associações operárias”. O texto complementava ainda que “em alguns templos protestantes haverá um culto especial por motivo do decreto de 07 de janeiro. Também algumas sociedades espíritas celebrarão esta data”.

Este fragmento de jornal é significativo para a percepção da extensão do movimento de coalizão anticatólico, que conseguia unificar em torno de um mesmo ideário instituições bastante distintas em sua natureza e díspares em formas de atuação, congregando desde pessoas ligadas à maçonaria, ao anarquismo, ao protestantismo e até ao espiritismo. Esse episódio, dois anos antes do Centenário da Independência, também mostrava como nesses cem anos de Brasil nação alguns grupos religiosos e políticos tinham conseguido, ao mesmo tempo, inserir-se socialmente e produzir uma articulação capaz de questionar a hegemonia católica.

abjuração publicada nos principais jornais do Rio. Entre 1920 e 1925 foi o auxiliar imediato de Álvaro Reis, e com a morte deste candidatou-se ao seu cargo. Teve uma larga vitória sobre o segundo colocado, mas os derrotados impuseram muitas dificuldades. Alguns membros da igreja sugeriram que o reverendo Victor fundasse uma nova denominação, e que iriam acompanhá-lo para serem por ele pastoreado. A Igreja Presbiteriana Livre foi criada em 1926. No ano seguinte, decepcionado com “a politicagem dos membros”, decide abandonar o protestantismo. Em 1928 procura dom Leme para reconciliar-se com a Igreja Católica. De 1929 em diante passou a trabalhar em Goiás, ocupando a cadeira de Filosofia no Liceu de Goiás e fundando, em 1931, a Escola Normal de Anápolis. A atividade política e literária andam juntas. Fundou também o jornal *Brasil-Central*, órgão da Diocese de Goiás, em que possuiu uma coluna chamada “Protestantices”, onde “combatia os planos dos expansionistas yankees semeadores de heresias”. Membro ativo da Liga Eleitoral Católica, foi eleito deputado para a Assembleia Constituinte de Goiás em 1935. Em 1939, com a criação da Academia Goiana de Letras, passou a ocupar a cadeira Nº 03. COUTINHO, Sergio R. A Caminho do Reino: a incrível trajetória político-religiosa de Victor Coelho (1879-1944). **Revista DF Letras**. Brasília, v. I, n.12, 1994, p. 21-22.

⁵ Mário Gitahy de Alencastro, advogado e membro do Tribunal de Contas, era integrante da Grande Oriente do Brasil e fazia parte de uma das famílias mais tradicionais do Rio de Janeiro. O pai, o coronel Coroliano de Alencastro, tinha sido voluntário na Guerra do Paraguai. Dos três irmãos de Mário Gitahy, um era capitão de fragata, outro era do Ministério da Viação, e a irmã era professora catedrática. **O Paiz**. 19 de março de 1920, p. 6.

⁶ Sobre José Oiticica, falar-se-á mais adiante, especialmente porque ele entrou em um debate direto com o Pe. Franca.

O fato descrito acima serve de preâmbulo para situar o início da maior controvérsia intelectual, até então registrada, entre catolicismo e protestantismo no Brasil. Foi no ano de 1920 que ocorreu a publicação de um dos livros mais importantes de crítica ao catolicismo no Brasil, trata-se de *O problema religioso na América Latina*, do pastor presbiteriano Eduardo Carlos Pereira. A ele seguiram-se vários outros do Pe. Franca e de mais três pastores protestantes, que serão abordados ao longo desta parte. No entanto, desde o século XIX havia disputas acirradas entre católicos e protestantes e antes de analisar o papel de Leonel Franca nesse debate é imperioso compreender historicamente essa formação discursiva.

Antes de enumerar essa produção bibliográfica de controvérsia é necessário elencar alguns elementos teóricos. O lugar da controvérsia no interior da história intelectual é bastante amplo e antigo. Embora seja um tema não restrito apenas ao campo religioso, mas que se estende também à filosofia, à ciência e aos mais variados campos intelectuais, a controvérsia encontrou na religião um dos mais férteis terrenos. Prochasson e Rasmussen assinalam que no século XVII a teologia se apropriou de tal forma do termo “controvérsia” que ele passou a designar simplesmente “todo o debate sobre os pontos litigiosos da doutrina”. Os autores lembram que nem sempre a controvérsia foi um bom recurso na história do cristianismo. Para o lazarista Évariste-Régis Huc, que trabalhou entre os tibetanos no século XIX, “a polêmica pode reduzir um adversário ao silêncio, humilhar-lhe, irritar algumas vezes, mas converter jamais”. Situação análoga poderia ser descrita em relação a Erasmo, no século XVI, que preferia “renunciar uma parte da verdade a comprometer a paz”.⁷

É preciso pontuar que a palavra controvérsia tem outras correlatas. Ela se encontra no mesmo campo semântico da querela e da polêmica. Geralmente, essas palavras são tratadas como sinônimas. No entanto, é interessante observar a classificação proposta por Jacques Wainberg. Em *Línguas ferinas: um estudo sobre a polêmica e os polemistas*, esse autor prefere dizer que a polêmica pode apresentar ao menos três formas: a discussão, a disputa e a controvérsia.⁸

⁷ PROCHASSON, Christophe, RASMUSSEN, Anne. Du bon usage de la dispute. Introduction. *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*. Nº 25, 2007/1. p. 7. É importante mencionar que todo este número da *Mil neuf cent* é deveras importante para a discussão em torno das controvérsias intelectuais.

⁸ WAINBERG, Jacques A. *Línguas ferinas: um estudo sobre a polêmica e os polemistas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

A *discussão* seria travada em torno de um problema específico e que permite encontrar uma solução ao detectar o erro na raiz do problema. Portanto, a resolução é lógica e, ao final, não tendo a emoção como elemento fundamental, um dos envolvidos na discussão está disposto a admitir sua derrota diante dos argumentos apresentados pelo adversário. A *disputa*, a segunda forma de polêmica, é uma divergência em que não há um consenso acerca de um erro a ser erradicado. O tom emocional domina o debate e esse tipo de polêmica não pode ser solucionado, mas apenas suspenso, podendo retornar em nova ocasião. Na disputa, “o que se quer aqui é a vitória. A oposição entre as posições é ideológica. [...] Utiliza-se retórica inflamada. O sarcasmo dos discursos não tem piedade. Não há esperança de se vencer racionalmente o embate nem de persuadir o adversário”⁹. Finalmente, a *controvérsia* estaria entre a discussão e a disputa. Ela pode iniciar com uma questão específica, mas logo congrega novos temas e constrói divergências profundas.

Controvérsias não são nem solucionadas nem dissolvidas, mas podem ser resolvidas. Os argumentos acumulados por uma das partes podem se tornar indiscutíveis, ou, graças à controvérsia, podem surgir posições aceitáveis às duas partes. O que se quer aqui é a persuasão do adversário e/ou do público que acompanha ao vivo ou através da mídia o embate. [...] A controvérsia não consegue ser resolvida no nível do conteúdo, pois envolve uma dimensão existencial (a reputação do debatedor). No fundo, o que se busca é a legitimidade social e por isso mesmo toda declaração se dirige não ao oponente, mas ao público que opera qual uma audiência de um espetáculo.¹⁰

⁹ Ibid, p. 10.

¹⁰ Ibid, p. 10 e 11. Jacques Wainberg também assinala que entre os antigos gregos a polêmica era conhecida como “erística”, uma interlocução onde “prepondera a emoção e o desejo de persuasão” em detrimento da lógica e dos argumentos racionais. “O que os contendores querem é a vitória, mesmo que a ferro e fogo. Trata-se de uma deformação da dialética. A conversação transforma-se nesse caso numa discussão belicosa”. A erística deriva da palavra Éris, a deusa da mitologia grega que foi preterida entre os convidados do casamento de Peleu e Tétis. Reza a lenda que, inconformada, Éris resolveu comparecer e lançar um fruto no recinto onde todos estavam reunidos. O fruto

Desta longa citação, é importante reter alguns elementos. Controvérsias podem subsistir durante séculos, e mesmo que ambos os lados acumulem argumentos favoráveis, jamais serão suficientes para que o adversário abandone a posição tomada em determinado momento do embate. Concomitantemente, muitas controvérsias não são resolvidas ao nível da argumentação lógica, elas envolvem posições que implicam em legitimidade pessoal ou institucional.

É relevante lembrar que a polêmica, enquanto um gênero literário, foi um recurso largamente utilizado na história do cristianismo, desde a apologética patrística, passando pelas querelas no seio do próprio catolicismo entre ortodoxia e modernismo, e no interior do protestantismo entre fundamentalistas e liberais. Éber Lima atenta para o fato de o próprio termo grego “polemikós” significar “guerreiro”, dando a entender que a polêmica pode revestir-se de um significado de “cruzada de palavras em prol da verdade”¹¹. Neste ponto, é relevante acrescentar a consagrada contribuição de Roger Chartier para a história das representações e estendê-la para o caso específico das representações religiosas. Para este autor, o conceito de representação, como marco angular de uma história cultural mais ampla, é operacional na medida em que as disputas não são mais violentas escaramuças, mas violências simbólicas, pois, é no processo de “erradicação e de monopolização da violência”, tematizados por Norbert Elias, “que é necessário inscrever a importância crescente adquirida pelas lutas de representações, onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social”.¹²

No caso brasileiro, as polêmicas religiosas entre católicos e protestantes, e mais tarde entre outros grupos religiosos, cumpriram o papel de demarcar posições e estruturar o próprio campo religioso, ou seja, foram parte importante no jogo mais amplo das classificações sociais. Pierre Bourdieu assinala que todos os campos sociais são caracterizados por embates, lutas e disputas pela posse de um determinado tipo de capital. Desta forma, o campo religioso é marcado

trazia a seguinte inscrição: “para a mais bela”. O pomo da Discórdia, nome latino de Éris, passou a ser *disputado* por Hera, Afrodite e Atena, criando inimizade entre as pretendentes. Idem, p. 9 e 21.

¹¹ LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Leonel Franca versus protestantes**: itinerário de uma polêmica. Londrina: Editora da UEL, 1995, p. 7.

¹² CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 23

pela disputa entre agentes e instituições pela posse e gestão do capital religioso, pela competição e concorrência na oferta de bens de salvação, pelo reconhecimento dos leigos e pela legitimidade religiosa. Uma vez que os leigos,

não esperam da religião apenas justificações de existir capazes de livrá-los da angústia existencial da contingência e da solidão, da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte. Contam com ela para que lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, em suma, de existir como de fato existem, ou seja, com todas as propriedades que lhe são socialmente inerentes¹³.

É possível relacionar diretamente estas palavras de Pierre Bourdieu com a tradição weberiana da sociologia da religião e enfatizar os condicionantes sociais implicados no campo religioso. Para Weber, a ação cuja motivação é religiosa é “orientada para este mundo [...] para ‘que te vá bem e vivas largos anos sobre a terra’”¹⁴. Portanto, ainda que o objeto da polêmica esteja ancorado em valores intangíveis, os polemistas sempre falam de um lugar social determinado.

Se as controvérsias são importantes para a análise do campo religioso, elas não são menos relevantes para a compreensão da própria história intelectual. Antoine Lilti assinala que a controvérsia tornou-se “o sésamo da história intelectual”, pois suas “virtudes heurísticas” permitem ir além de uma análise internalista, muito praticada na história das ideias, e de uma abordagem externalista, tal como é realizada na sociologia da atividade intelectual¹⁵.

No campo da história intelectual francesa, as controvérsias ainda têm sido alvo das análises sobre as chamadas “violências intelectuais”. Patrick Boucheron e Vincent Azoulay defendem que as violências intelectuais sejam encaradas como um novo objeto da história. Em *Le*

¹³ BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **Economia das trocas simbólicas**. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 48.

¹⁴ WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999, p. 281

¹⁵ LILTI, Antoine. Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne. **Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle**. N° 25, 2007/1, p. 13.

mot qui tue: une histoire des violences intellectuelles de l'antiquité à nos jours, os autores assinalam que as violências intelectuais são travadas com outros tipos de armas, elas são simbólicas, no sentido dado por Pierre Bourdieu, segundo o qual todo campo é um espaço de posições hierarquizadas entre dominantes e dominados. Não é fortuito que o próprio termo “intelectual” carregue as marcas de uma violência fundante: “a palavra era, inicialmente, se não um insulto, ao menos um substantivo desprezível, inventado por Ferdinand Brunetière para estigmatizar os Dreyfusards”.¹⁶

Ainda que as controvérsias intelectuais tenham recebido atenção apenas no período recente, elas podem ser percebidas em diversos contextos históricos. Esse é o caso das controvérsias entre católicos e protestantes no período imediato às reformas religiosas do século XVI¹⁷. Jérémia Foa mostra que as disputas entre sacerdotes católicos e protestantes na França tinham regras bem definidas. Elas representavam uma continuidade da chamada *disputatio* medieval. Portanto, eram realizadas em locais neutros, assistidas por auxiliares, moderadores e um grande número de leigos, e poderiam durar do início da manhã ao findar da noite. Segundo o autor, as violências intelectuais nessas disputas podem ser identificadas na utilização de argumentos *ad hominem*, na exacerbação do uso de línguas antigas, no emprego da ironia e da falsa modéstia, na depreciação e até nos insultos ao adversário. Para além da competição em si mesma, a disputa cumpria o papel de alçar um religioso a posições dominantes no seio de sua própria confissão religiosa ou, contrariamente, colocá-lo em posições preteridas. Por outro lado, “o papel da *mise en scene* é reduzir os leigos ao silêncio e obrigá-los a testemunhar o espetáculo de sua própria pobreza intelectual”¹⁸.

¹⁶ AZOULAY, Vincent; BOUCHERON, Patrick. Introdução – Les violences intellectuelles, nouvel objet d’histoire. In: AZOULAY, Vincent; BOUCHERON, Patrick (Dir.). **Le mot qui tue: une histoire des violences intellectuelles de l’antiquité à nos jours**. Seyssel: Champ Vallon, 2009. [Versão ebook].

¹⁷ Louis Desgraves realizou um trabalho hercúleo de catalogação de obras de controvérsias entre católicos e protestantes na França. Somente entre 1598 e 1685, o autor registrou 7. 171 obras. DESGRAVES Louis. **Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)**, Genève: Droz, 1984. (2 vol.).

¹⁸ FOA, Jérémia. Le miroir aux clercs: les disputes théologiques entre catholiques et reformes au début des guerres de Religion (1560-1574). In: AZOULAY, Vincent; BOUCHERON, Patrick (Dir.). **Le mot qui tue**. Op. cit. [Versão ebook].

3.2 A INSERÇÃO PROTESTANTE NO BRASIL E A LITERATURA POLÊMICA

Há relativo consenso de que no Brasil não havia confronto entre protestantismo e catolicismo no início do século XIX. Alguns historiadores, como Émile Léonard, enfatizam que os primeiros protestantes e os distribuidores de bíblias (*colportores - colporteur*), que chegaram ao Brasil após a assinatura do Tratado de Aliança e Amizade e Comércio e Navegação, estabelecido entre Portugal e Inglaterra em 1810, não encontraram hostilidade. Pelo contrário, Daniel Kidder, um dos primeiros missionários metodistas, não foi apenas bem recebido, mas manteve relações amigáveis com padre e regente Diogo Antonio Feijó e com D. Pedro II. O Tratado estabelecia um obstáculo à intolerância religiosa e, aos poucos, criou espaços, ainda que muito restritos, de liberdade de culto.¹⁹

Assim, foi a partir da segunda década do século XIX, depois de duas tentativas esparsas e frustradas de protestantes franceses e holandeses se estabelecerem no Brasil – respectivamente nos séculos XVI e XVII –, que o protestantismo começou a criar raízes no solo da colônia e depois da nação brasileira. Segundo Antonio Gouvêa Mendonça, “nos limites da tolerância a cultos não-católicos estabelecida pela Constituição de 1824, instalaram-se no Brasil anglicanos, episcopais (anglicanos norte-americanos) e, em número muito maior, luteranos”. No entanto, foi apenas na metade do século XIX que chegaram protestantes “com a finalidade explícita de propagar sua fé. Esse impulso responde pela inserção no país pelo que chamamos de protestantismo missionário. Através dele se instalaram no Brasil a Igreja Congregacional, a Presbiteriana, a Metodista, a Batista e a Episcopal”²⁰. Todas estas igrejas eram frutos do chamado Puritanismo Inglês, movimento de fundamental importância no interior da Reforma Religiosa iniciada no século XVI e na própria formação dos Estados Unidos da América. Portanto, o protestantismo de missão, ou de conversão, como prefere Cândido Procópio de Camargo, que chegou ao Brasil era tributário do puritanismo inglês dos primeiros imigrantes

¹⁹ LÉONARD, Emile G. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE. 1963.

²⁰ MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1990, p. 12.

ingleses que aportaram na América do Norte.²¹ Assim, tratava-se de um protestantismo já fragmentado e com profundas transformações.

A América Latina era vista pelos protestantes estadunidenses como uma terra de missão, pois o catolicismo transplantado com o processo colonial era tido como um “cristianismo deformado”. Daí, a necessidade da evangelização e do esforço empreendido por organizações missionárias confessionais e interconfessionais ao longo do século XIX, como o *American Board of Commissioners for Foreign Missions* (Congregacional – 1810), o *Board of Foreign Missions* (Presbiteriana – 1837) e o *Foreign Missions Conference of North America* (Interconfessional – 1893). Entre 1814 e 1821, batistas, metodistas e episcopais também criaram suas próprias organizações missionárias.²²

A Igreja Congregacional foi introduzida no Brasil pelo casal escocês Robert Reid Kalley e Sarah Poulon Kalley, em 1855, que estabeleceram a Igreja Evangélica Fluminense, em 1858. Os presbiterianos chegaram em 1859, através do norte-americano Ashbel Green Simonton, também no Rio de Janeiro, tendo fundado a primeira igreja em 1862. Os presbiterianos foram os que mais cresceram numericamente no século XIX. Os metodistas instalaram-se definitivamente no Brasil em 1886, após uma tentativa infrutífera em 1836. Os batistas chegaram ao Brasil em 1881 e fundaram sua primeira igreja no ano seguinte, na Bahia. À semelhança dos presbiterianos e metodistas, os batistas inicialmente investiram na implantação de colégios, mas diferentemente daqueles, os batistas não priorizaram a fundação de instituições de ensino e logo redirecionaram seus esforços para a evangelização. A Igreja Episcopal foi a última a chegar ao Brasil, somente em 1898, no Rio Grande do Sul, de onde se expandiu para o restante do país.

Cândido Procópio de Camargo assinala que o “protestantismo de conversão” foi um importante fator de mudança na sociedade brasileira. Em contraste com a hierarquização eclesial católica, as denominações protestantes prezavam por uma maior democratização das decisões, com maior participação dos leigos. Por outro lado, a moral puritana, a frugalidade, a ênfase na honestidade nos negócios e austeridade na conduta eram características importantes para o desejado sucesso

²¹ CAMARGO, Cândido Procópio. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 105, 111.

²² MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. Op. cit. Idem., p. 31.

econômico nessa sociedade brasileira que se urbanizava paulatinamente. De forma concomitante, as exigências religiosas de leitura da Bíblia levaram a uma maior valorização da educação e ao combate do analfabetismo. Daí a criação de uma extensa rede educacional, já mencionada acima, e entendida como forma indireta de evangelização. Portanto, para Camargo, o protestantismo teve um papel relevante, através da educação, na produção de um espírito democrático, de princípios de liberdade intelectual, de valores individuais e de igualdade de direitos.²³

A introdução do protestantismo no Brasil não deve ser vista de forma isolada, pois ela ocorreu no mesmo período em vários países da América Latina. Arturo Piedra assinala que a expansão protestante na América Latina – leia-se protestantismo de missão ou conversão –, ocorreu depois de uma frustrada tentativa de inserção na Espanha, no início do século XIX. Um dos argumentos mais utilizados na evangelização na Espanha era o de que a pobreza e a decadência do império eram frutos de sua tradição religiosa: o catolicismo. Segundo alguns setores do protestantismo, a Espanha poderia retomar a sua posição de potência colonial se abdicasse do domínio papal e abraçasse o protestantismo, tal como a Inglaterra e os Estados Unidos.²⁴

²³ CAMARGO. Cândido Procópio. **Católicos, protestantes e espíritas**. Op. cit. p. 137-141.

²⁴ PIEDRA, Arturo. **Evangelização Protestante na América Latina: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)**. São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2006. Vol.1, p. 25. A obra de Piedra é muito importante para a compreensão da expansão protestante na América Latina. Todavia, é passível de algumas críticas. O autor propõe uma história crítica à exaltação costumeira das narrativas denominacionais ao empreender “um esforço para interpretar a fé protestante a partir dos evangelizados, [...] uma história escrita a partir dos outros” (p. 10). Efetivamente, o autor não alcança tal objetivo, pois parte apenas das fontes das próprias sociedades missionárias e dos relatos dos missionários enviados para a América Latina. Piedra também utiliza alguns marcos temporais de grande importância, enquadrando sua pesquisa entre 1830 e 1960. 1830 é o ano de fundação da SAMS, uma das sociedades missionárias mais relevantes da história da evangelização protestante e do início da missão na Patagônia. No entanto, Piedra também assinala que este marco temporal “é um pouco fictício” (p. 14), uma vez que a Inglaterra continuava resistindo em apoiar iniciativas missionárias no continente, o mesmo podendo ser dito dos Estados Unidos, “onde não se mostrou maior interesse pela penetração protestante na América Latina até depois da Guerra Hispano-americana (1898), da abertura do Canal do Panamá (1914) e da Primeira Guerra Mundial” (p. 19). Esta percepção, se válida para vários países da América

Piedra ainda enfatiza que a inserção protestante na América Latina não pode ser dissociada do legado da Doutrina Monroe. O princípio da “América para os americanos” também tinha uma dimensão religiosa: “os Estados Unidos e não a Europa devem liderar a introdução do protestantismo nesses países”. Nesta mesma perspectiva, as transformações da política pan-americanista sugeriam que os Estados Unidos deveriam assumir a liderança política e moral do continente. Era a justificação simbólica proporcionada pela ideologia do *Destino Manifesto*²⁵. Assim, “entrará em cena uma trilogia que fez parte do processo neocolonial: o comerciante, o soldado e o missionário”. Desta forma, nas últimas décadas do século XIX e no princípio do XX, passava também pelo discurso religioso a justificação da anexação de terras mexicanas, as intervenções militares em Cuba, Porto Rico, Nicarágua e Panamá.²⁶ De forma complementar, Luiz Roberto Lopez assinala que a ideologia do destino manifesto era uma forma de “camuflar os interesses capitalistas que puseram em marcha o imperialismo americano”, isto é, a suposta “missão civilizadora, o dever de levar o progresso e a ordem a *povos inferiores*”. Mark Twain, o grande literato estadunidense, percebeu com formidável clareza essa ideologia: “Apresento-vos a altiva nação que se diz cristã, que volta enlameada (...) de suas incursões de pirata (...), o bolso cheio de dinheiro mal adquirido, a boca transbordante de piedosas mentiras. Dai-lhe sabão, roupa branca, mas escondi-lhe bem o espelho”.²⁷

Latina, deve ser relativizada no caso brasileiro, país onde se encontravam todos os ramos do protestantismo antes mesmo da Guerra Hispano-americana.

²⁵ A “ideologia do destino manifesto” pode ser situada no contexto dos anos 1840, quando começa se intensificar o expansionismo territorial estadunidense. Ela vem para legitimar a Doutrina Monroe, pois coloca um elemento religioso na justificativa das anexações e ocupações territoriais. A expressão “destino manifesto” é atribuída ao jornalista John O’Sullivan, que em artigo de 1945 defendeu o argumento que a suposta superioridade moral e religiosa dos Estados Unidos era suficiente para legitimar o alargamento de suas fronteiras. Portanto, as conquistas das terras indígenas a oeste e a ocupação do Texas e da Califórnia mexicana eram vistas como uma incumbência da Providência para que os Estados Unidos levassem o progresso e a civilização a povos considerados atrasados.

²⁶ PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina*. Op. cit. p. 30, 34.

²⁷ Apud. LOPEZ, Luiz R. *História da América Latina*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986, p. 105.

Algumas lideranças protestantes interpretaram a vitória estadunidense sobre a Espanha, na guerra hispano-americana, como um sinal da eleição do protestantismo para uma missão especial. Um dos tradicionais redutos do catolicismo tinha sucumbido e a América Latina entrava no campo de visão do protestantismo estadunidense.

Durante todo o século XIX imperava a ideia de que religião e civilização estavam unidas na visão da América cristã e que Deus tem sempre agido através de povos escolhidos. Os de língua inglesa, escolhidos mais do que quaisquer outros, são obrigados a propagar as ideias cristãs e a civilização cristã. [...] é nesse contexto que se insere a ideologia do “Destino Manifesto” calcada, parece, na Teologia do Pacto. O mesmo comissionamento outorgado aos judeus através de Abraão se transferia agora para os americanos num messianismo nacional direcionado para a redenção política, moral e religiosa do mundo.²⁸

É preciso pontuar que a inserção do protestantismo de missão no Brasil ocorreu em um período de formação do Estado. Portanto, havia um descompasso em termos de desenvolvimento econômico, político e cultural entre o Brasil e os Estados Unidos e, por essa razão “o protestantismo foi recebido como vanguarda do progresso e da modernidade”²⁹. O historiador David Gueiros Vieira enfatiza a existência de um grande otimismo de parcelas da elite política brasileira em relação ao protestantismo. Dentre os políticos do Império, certamente o deputado Aureliano Tavares Bastos era o mais entusiasmado pelo discurso do progresso encetado pelo protestantismo. Nas suas *Cartas do solitário*, antes mesmo de Émile de Laveleye e de Max Weber, o liberal brasileiro apregoava a afinidade existente entre economia e religião, progresso e protestantismo. Bastos era um dos maiores entusiastas da imigração em massa de protestantes como antídoto ao que entendia ser o atraso brasileiro. “Tavares Bastos insistira que a solução dos problemas econômicos e de desenvolvimento do

²⁸ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 55, 56.

²⁹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1990, p. 13.

Brasil se encontrava na importação maciça de imigrantes protestantes dos estados germânicos, da Inglaterra e dos Estados Unidos³⁰.

3.3 OS PRIMEIROS LIVROS DE POLÊMICA RELIGIOSA ENTRE PROTESTANTES E CATÓLICOS

Os primeiros livros escritos contra o protestantismo saíram da pena dos padres Luiz Gonçalves dos Santos, também conhecido como Pe. Perereca, e Guilherme Paulo Tilbury, entre os anos de 1837 e 1839. O alvo era os capelães e distribuidores de bíblias e folhetos que se encontravam na corte, Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder³¹. Spaulding havia aportado no Brasil em 1836 e Kidder em 1837. Eles não eram os primeiros missionários metodistas enviados ao Brasil, o reverendo Fountain E. Pitts tinha inaugurado, em 1835, as iniciativas do *Board of Mission of the Methodist Episcopal Church in the United States* no Brasil. Os metodistas chegaram a ter uma igreja com aproximadamente quarenta membros – todos estrangeiros –, mas as suas atividades encerrar-se-iam em 1842, provavelmente pela falta de recursos econômicos para sustentar os missionários. Foi somente em 1871 que os metodistas instalaram-se definitivamente no Brasil³².

Os textos dos padres procuravam responder a pontos doutrinários controvertidos, como o papel da tradição na interpretação bíblica, o livre exame das escrituras e a legitimidade histórica da Igreja Católica. Não é possível saber a quais folhetos os padres respondiam. No entanto, segundo João Gomes da Rocha, os mais comuns da época eram: *Divina Autoridade*; *Viagem do Cristão* (ou *O Peregrino*, de Bunyan); *A*

³⁰ VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Ed. Editora Universidade de Brasília, 1980, p. 52. Vieira acrescenta ainda que Tavares Bastos, “mais do que qualquer outro em cargo público no Brasil, tinha um amor e uma admiração absolutamente irrestritos pelos Estados Unidos da América e pelas coisas americanas. Segundo, porque amava o ‘progresso’, a ponto de travar batalha por causas impopulares, tais como a abertura do Rio Amazonas ao tráfico internacional, o comércio livre, a liberalização das leis comerciais, a descentralização do governo, e outras mais. Em terceiro lugar, porque tornou-se patrocinador das imigrações inglesa, americana e alemã, e defendia quaisquer que fossem as medidas que ajudassem as mesmas, tais como melhores meios de transporte internacional, casamento civil e liberdade de culto”. Ibid. p. 95.

³¹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 22.

³² Idem, p. 24.

Religião de Jesus; Três Perguntas; etc.³³ Contudo, segundo a historiografia do protestantismo, os livros de apologética católica não chegaram a atrapalhar a ação dos missionários protestantes. Tanto os metodistas Justin Spaulding e Daniel Parish Kidder quanto o presbiteriano James Fletcher mantinham boas relações com a elite política do Império. O mesmo ocorreu com Robert Kalley, Ashbel Simonton e Alexander Blackford, que chegaram posteriormente ao Brasil. Embora a presença desses missionários – incumbidos da implantação de igrejas, principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro –, fosse alvo de resistência na imprensa católica, ela não chegou a render livros³⁴.

Fora do sudeste, o trabalho de propaganda protestante na imprensa foi empreendido por Richard Holden (episcopal), no Pará. No entanto, esse missionário reduziu-se a publicar traduções de alguns evangelhos e capítulos de livros nos jornais locais. A resposta ao trabalho de Holden veio através de uma pastoral do bispo Dom Macedo Costa, tio do futuro Pe. Leonel Franca, a *Instrução pastoral sobre o protestantismo*. Segundo Gouveia Mendonça, Dom Macedo ainda teria publicado uma obra chamada *Catecismo sobre a Igreja Católica*, em que continham muitas críticas ao protestantismo. A resposta viria com um pastor presbiteriano nacional, o reverendo Miguel Torres, que no ano de 1879 publicou “*A Igreja Romana à Barra do Evangelho e a da história na pessoa de seu campeão o Bispo do Pará ou Analyse e refutação do Catecismo sobre a Igreja Católica de D. Antônio de Macedo Costa por M. G. Torres Ministro do Santo Evangelho*”.³⁵

Dentre os principais ramos do protestantismo, o presbiterianismo foi um dos que mais cresceu no Brasil, principalmente no sudeste. A evangelização presbiteriana conseguiu penetrar em frações expressivas da elite econômica e política. A expansão protestante pela região cafeeicultora foi notável, pois era acompanhada da fundação de igrejas, escolas, seminários e da formação de pastores nacionais. A formação de um clero nacional era um dos principais desafios. Nesse campo, despontaram aqueles que seriam os principais nomes do presbiterianismo nacional: Erasmo Braga, Álvaro Reis e Eduardo Carlos

³³ ROCHA, João G. **Lembranças do passado**: Primeira fase: 1855–1864. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941, p. 77.

³⁴ VIEIRA, David G. O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil. Op. cit. p. 35.

³⁵ Ibid. p. 163-189, 123.

Pereira. Estas lideranças protestantes, em graus diversos, empreenderam críticas mordazes ao catolicismo em seus escritos.

É importante dizer que a imprensa era a grande arena de disputas entre católicos e protestantes, justamente por sua eficiência e rapidez em alcançar um grande número de pessoas. Eduardo Carlos Pereira e Álvaro Reis utilizaram-se desse meio para travar suas disputas religiosas. Antes de publicar o livro *O problema religioso da América Latina* e provocar a réplica do Pe. Franca, Pereira já havia travado algumas batalhas contra o catolicismo. Por isso, é importante começar por sua obra.

Eduardo Carlos Pereira nasceu em 1855, na cidade de Caldas, Minas Gerais. Oriundo de uma família católica, Pereira converteu-se no interior paulista, onde estudava. Por orientação do reverendo Chamberlain, já na capital paulista, começou a estudar teologia, tendo sido ordenado pastor em 1881. Desde então, dividiu-se entre o trabalho ministerial, fundando um dos mais importantes jornais confessionais, *O estandarte*; e a carreira docente, tendo sido o primeiro professor concursado de Língua Portuguesa no *Gymnasio do Estado*, e gramático de obras reconhecidas e várias vezes reeditadas. Da sua vasta produção bibliográfica ganham destaque os livros *Gramática Expositiva*, *Gramática Histórica*, *A maçonaria e a igreja cristã*, *A religião cristã em suas relações com a escravidão*.³⁶

O livreto sobre a escravidão, publicado em 1886, portanto, antes da lei da abolição, composto de 44 páginas, “consistiu numa das poucas manifestações protestantes acerca da escravidão no Brasil imperial” e causou certo mal estar entre missionários sulistas e nortistas que vieram dos EUA³⁷. Já o livro sobre a maçonaria, datado de 1901, seria um dos elementos importantes no debate que deu origem à futura cisão entre os presbiterianos, que teve desfecho em 1903, com a criação da Igreja

³⁶ Sobre a trajetória de Eduardo Carlos Pereira ver o primeiro capítulo da tese de Éber Lima, intitulado Eduardo Carlos Pereira: primeiro modelo de intelectual protestante brasileiro. In: LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Entre a sacristia e o laboratório**: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942). Tese de doutorado em História. São Paulo: UNESP, 2008.

³⁷ VASCONCELOS, Micheline R. Eduardo Carlos Pereira e a imprensa protestante. In: NASCIMENTO, Ester F. Vilas-Bôas; CABRAL, Newton D. A.; SOUZA, José R. (Orgs.) **Lideranças protestantes no Brasil**. Ensaios biográficos. Recife: Editora UFPE, 2015, p. 100.

Presbiteriana Independente – contrária à presença de maçons entre seus membros.³⁸

O protestantismo é uma nulidade (1896) é um dos primeiros livros de polêmica religiosa de Eduardo Carlos Pereira. A obra era uma compilação de vários artigos publicados no jornal presbiteriano de São Paulo, *O Estandarte*. Nele, Pereira busca refutar os argumentos antiprotestantes do articulista católico do jornal *A Pátria*. É interessante notar que uma das bases argumentativas do autor é um pequeno livreto de Emile de Laveleye, intitulado *Do Futuro dos povos católicos*.³⁹ O livrinho do historiador e economista belga tinha sido traduzido em 1875, pelo Dr. Miguel Vieira Ferreira, um membro destacado da elite política brasileira que, assim como Eduardo Pereira, havia se convertido ao protestantismo⁴⁰. O texto de Laveleye faria história no protestantismo brasileiro. Ele advogava, assim como as *Cartas do Solitário*, de Tavares Bastos, pela existência de uma afinidade eletiva entre protestantismo e progresso e pela superioridade material e moral das nações protestantes em relação às católicas. Duas décadas depois, como ver-se-á a seguir, quando publicou *O problema religioso da América Latina*, Eduardo Carlos Pereira ainda mantinha as ideias de Laveleye como o núcleo central de sua argumentação.

Na virada do século, as polêmicas não deixaram os jornais, mas começaram a circular com maior frequência em livros. Normalmente, a polêmica iniciava-se em artigos de jornais, que depois eram reunidos e transformados em livros. Este foi o caso da disputa envolvendo o reverendo Álvaro Reis e o escritor Carlos de Laet.

Laet era um dos maiores intelectuais católicos do início do século XX, de uma geração anterior àquela do Centro Dom Vital, à qual pertenciam também Eduardo Prado e o conde Afonso Celso. Villaça afirma que Laet escreveu durante meio século nos jornais do Rio. Em seus escritos, “irônicos, polêmicos, desabusados, defendeu com fervor a ortodoxia católica. Foi sua obsessão. Atitude eminentemente polêmica,

³⁸ A cisão ocorrida no campo presbiteriano também teve outros motivos, como a luta autonomista dos ministros protestantes nacionais, que não convém aprofundar aqui. Ver o capítulo II, A Igreja Presbiteriana Independente do Brasil e suas raízes. In: LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Protestantes em confronto**. Conservadores e liberais na época de Vargas (1930-1945). São Paulo: Editora Pendão Real, 2005.

³⁹ LAVELEYE, Emile. **Do futuro dos povos católicos**. Estudo de economia social. 2ª Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

⁴⁰ LÉONARD, Emile G. **O Protestantismo Brasileiro**. Op. cit. p. 68.

apologética”. O trabalhar da pena de Laet não passaria despercebido, “tradicionalista ferrenho, [...] Pio X fê-lo conde”.⁴¹

Na trincheira oposta, o reverendo Álvaro Reis era um dos mais importantes membros da geração de pastores presbiterianos nacionais. Nascido em 1864, na cidade de São Paulo, Reis teve uma educação protestante desde a sua infância e tornou-se missionário no interior paulista, tendo sido ordenado pastor em 1889. Finalmente, em 1896, assumiu o pastoreio da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, a mais antiga do Brasil.⁴²

Álvaro Reis publicou dois livros de polêmica religiosa. O primeiro, *Mimetismo Catholico*, veio a público somente em 1908. Era uma compilação de artigos em que respondia à *Heresia protestante*, uma série de artigos publicados em 1901, por Carlos de Laet no *Jornal do Brasil*, e transformados em livro em 1907. Entre os principais temas em disputa estavam o culto aos santos e o purgatório⁴³. O segundo livro de Álvaro Reis, publicado em 1909, tinha como título *As conferências do Pe. Júlio Maria – refutação*. Tratava-se de uma crítica ao pronunciamento do Pe. Júlio Maria sobre o protestantismo nas famosas Conferências da Assunção, ministradas ao longo dos anos de 1897 e 1900 na capital federal.

Álvaro Reis viria a falecer em 1925 e Eduardo Carlos Pereira em 1922. Todavia, antes de adentrar à análise do livro mais importante de Pereira, *O problema religioso da América Latina*, que foi o estopim da polêmica com o Pe. Franca, é necessário ainda falar de um terceiro pastor presbiteriano, Erasmo Braga, e de seu papel fundamental na organização do Congresso do Panamá – evento que foi um dos principais motivos da publicação do livro de Eduardo Carlos Pereira.

Erasmo Braga nasceu em 1877, em Rio Claro, interior paulista. O pai era diácono da Igreja Presbiteriana e professor na Escola Americana,

⁴¹ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006, p. 99.

⁴² Sobre Álvaro Reis, ver: RIBEIRO, Ademir. **Álvaro Reis - Pastor, Pregador e Polemista**. Uma breve análise sobre seu discurso. 2006. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2006; SILVA, Tiago Silveira da. **Alvaro Reis e o projeto de missões urbanas pelo esforço leigo na cidade do Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2014.

⁴³ ALVES, Rosana Llopis. **Carlos de Laet: Entre o magistério, a política e a fé**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013, p. 263.

embrião do Mackenzie College. Braga ingressou no seminário em 1893 e quatro anos mais tarde foi ordenado pastor, tendo assumido a Igreja Presbiteriana de Niterói em 1899. Nesse mesmo ano ajudou o reverendo Álvaro Reis a fundar o jornal *O Puritano*.⁴⁴ Braga também foi articulista dos jornais cariocas *A Notícia*, *O Dia*, *O País* e *Eco Fonográfico*. Em 1901, de volta a São Paulo, assumiu o posto de professor no Mackenzie College e no Seminário Presbiteriano. Ao mesmo tempo, passou a escrever com frequência no *Correio Paulistano*. Em 1909, foi um dos fundadores da Academia de Letras de São Paulo. No ano seguinte, passou a lecionar Língua Inglesa no Ginásio do Estado, em Campinas. Braga já tinha se notabilizado como tradutor de literatura inglesa para alguns jornais paulistas. Nessa época também passou a escrever a chamada *Série Braga*, “um conjunto de livros de leitura para os quatro anos da escola primária”. Segundo Alderi Matos, “essas cartilhas foram publicadas por mais de quarenta anos e alcançaram acima de cem edições, sendo adotadas em muitos estados do Brasil”.⁴⁵

Uma das fases mais importantes da vida de Erasmo Braga ocorreu após sua mudança para Niterói, em 1920. Braga filiou-se à Associação Brasileira de Educação (ABE) e tornou-se membro de sua diretoria, ao lado de importantes educadores católicos. Na terceira Conferência Nacional de Educação, de 1929, apresentou um estudo sobre o propósito da educação secundária, tendo argumentado que “a verdadeira educação não estava centralizada nas disciplinas, mas não aluno; o seu objetivo não era simplesmente dar informações e transmitir conhecimentos, mas mudar a personalidade do estudante, capacitando o indivíduo para viver bem, pessoal e coletivamente”⁴⁶. Não é fortuito que o reverendo Braga tenha recebido o apreço de muitos dos entusiastas da Escola Nova e com eles mantido laços de amizade.

Um dos pontos de inflexão na trajetória de Erasmo Braga foi o Congresso de Ação Cristã na América Latina, mais conhecido como *Congresso do Panamá*. Nele participaram, além de Braga, os brasileiros Álvaro Reis e Eduardo Carlos Pereira. A reunião ocorreu entre 10 e 19 de fevereiro de 1916, dois anos depois da inauguração do canal e no

⁴⁴ MATOS, Alderi S. Erasmo Braga: mente e coração a serviço da igreja e da sociedade. In: NASCIMENTO, Ester F. Vilas-Bôas; CABRAL, Newton D. A.; SOUZA, José R. (Orgs.) **Lideranças protestantes no Brasil**. Ensaios biográficos. Recife: Editora UFPE, 2015, p. 117.

⁴⁵ Ibid, p. 119.

⁴⁶ Ibid, p. 131.

contexto mais amplo da Primeira Guerra Mundial. O objetivo do evento era reunir lideranças protestantes da América Latina para discutir problemas relacionados às áreas de evangelização, formação pastoral e educação⁴⁷. Dos “230 delegados oficiais, 145 eram residentes na América Latina, mas somente 21 eram latino-americanos natos”. Após o evento, Braga foi convidado para ser um dos autores do relatório em português sobre evento. O título ficou: *Pan-Americanismo: aspecto religioso*.

O Congresso do Panamá foi um desdobramento de outros eventos similares, como as conferências missionárias de Liverpool (1860); Londres (1888), Nova Iorque (1900), e a de Edimburgo (1910). É relevante salientar a relação direta entre a de Edimburgo e a do Panamá. Segundo Piedra, os preparativos para a Conferência de Edimburgo foram marcados por certa tensão. Não houve nenhum latino-americano entre os delegados, e do Brasil apenas Álvaro Reis participou como observador. A conferência “ratificou que a América Latina não podia ser considerada terra de missões das igrejas protestantes. Por isso, ao contrário dos congressos anteriores, em Edimburgo se evitou tomar uma linha dura contra a Igreja Católica”⁴⁸. Esse resultado era fruto do esforço das sociedades missionárias e das autoridades da Alta Igreja Anglicana – que inclusive convidaram representantes da Igreja Católica Apostólica Romana para o encontro – em não se indispor com o catolicismo. Assim, todo o esforço dos latino-americanos em dizer que o catolicismo na América Latina não era suficientemente cristão não foi adiante.

Havia em muitos líderes a esperança de que o Congresso do Panamá alterasse o posicionamento protestante em relação ao catolicismo. Erasmo Braga, apesar de estar comprometido com o diálogo ecumênico, não poupava críticas ao catolicismo, principalmente àquele praticado no Brasil. Em sua opinião, a condição brasileira de pobreza, analfabetismo e desigualdade também era fruto da tradição religiosa que plasmava o país. Uma vez que o “cristianismo da maior parte da população era meramente nominal, não afetando a vida, os valores e as instituições”. Alderi Matos assinala ainda que Erasmo Braga via no Brasil um desconhecimento da fé cristã, pois “a falta de sacerdotes e a religião popular produziam manifestações de fanatismo,

⁴⁷ RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto (Org.). **O Congresso do Panamá 1916**: e as missões protestantes na América Latina. São Paulo: Editora Mackenzie, 2017, p. 6, 7.

⁴⁸ PIEDRA, Arturo. *Evangelização Protestante na América Latina*: Op. cit. p. 28.

messianismo e crença no poder mágico das orações e dos santos. Por outro lado, nas classes altas havia indiferença, ceticismo e falta de grandes ideais⁴⁹. E na raiz desse problema estaria o catolicismo trazido pela colonização ibérica no contexto da Contrarreforma: “Oh! Os destinos de nossa raça ibero-americana se naqueles dias fatídicos a reforma não houvera sido arrancada com tenazes candentes e com correntes de sangue de nossas terras”⁵⁰. É interessante notar que as críticas de Braga ao catolicismo, no que dizia respeito ao indiferentismo e nas práticas populares religiosas, não diferiam substancialmente das críticas endógenas católicas, especialmente as do Pe. Júlio Maria.

Como um dos escritores de *Pan-americanismo: aspecto religioso*, o relatório do Congresso do Panamá, Erasmo Braga manteve a sua interpretação do papel do catolicismo na colonização ibérica da América Latina, mas advertindo que se deveriam deixar de lado os fatores étnicos na abordagem dos dois grandes grupos da América. Para caracterizar as diferenças existentes entre colonizadores ibéricos e ingleses, Braga prefere falar em tipos coloniais, que seriam responsáveis pelas respectivas idiossincrasias. Assim, no norte haveria vazios demográficos e ao sul do Rio Grande, grupos coesos e numerosos, no norte os peregrinos do *May Flower*, “homens austeros, que vinham buscar na America a liberdade religiosa”, já no sul,

os que trouxeram a cultura latina e suas tradições para a America vinham dos países da Europa onde ardiam as fogueiras da Inquisição e o fanatismo religioso do tipo romano dominava – eram os sequazes de Pizarro, Cortez, Balboa e Pedro d’Avila, eram militaristas aventureiros uns, nobres da mais orgulhosa estirpe outros, que devastaram, saquearam e ensanguentaram as terras.⁵¹

No caso da colônia brasileira, Braga ressalta que a primeira leva de colonos trazida por Thomé de Sousa (1549) compreendia “400

⁴⁹ MATOS, Alderi S. Erasmo Braga: mente e coração a serviço da igreja e da sociedade. Op. cit. p. 127.

⁵⁰ BRAGA, Erasmo. **Religião e cultura**. São Paulo: União Cultural Editora, 1944, p. 105. Citado por MATOS, Alderi S. Erasmo Braga: mente e coração a serviço da igreja e da sociedade. Op. cit. p. 127.

⁵¹ BRAGA, Erasmo. **Pan-americanismo: aspecto religioso**. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário, 1916, p. 6.

degradados e 6 jesuítas, além dos homens de armas e aventureiros”. E acrescenta:

A conquista ainda mal acabada atraiu para a America Latina um exército de burocratas, funcionários de governo, ordinariamente jovens de nobreza, que vinham buscar, apoiados por parentes e padrinhos poderosos, posições lucrativas e promoções, indivíduos que Federico Alfonso Pezet descreve como “gastadores sem vintém, que na pátria nunca se tinham habituado ao trabalho, movidos da ambição de conseguir elevados salários porque não tinham aprendido uma profissão nem como se ganha a vida pela indústria e pelo trabalho”.⁵²

O argumento culturalista e religioso esteve na base de grande parte dos argumentos das lideranças protestantes que criticavam o catolicismo como elemento formador da identidade brasileira. Este pano de fundo, o das discussões entre religião e colonização, cultura e desenvolvimento social e econômico, também foi marcante na obra de Eduardo Carlos Pereira, como ver-se-á a seguir.

⁵² Idem, p. 07.

Quadro 3 - Obras de controvérsia religiosa entre católicos e protestantes (Império e Primeira República)

Autor	Título	Ano
Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	“Desagravos do clero e do povo cathólico fluminense; ou Refutação das mentiras e calúnias do impostor que se intitula missionário do Rio de Janeiro, e enviado pela Sociedade Metodista Episcopal de New York para civilizar e converter ao Cristianismo os fluminenses”.	1837
Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	“Antídoto cathólico contra o veneno methodista, ou refutação do segundo relatório do entitulado missionário do Rio de Janeiro”	1838
Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	“Analyse de hum annuncio de certo vendedor de biblias sagradas por muitas vezes publicado no Jornal do Commercio, e por último a 15 de dezembro de 1837” (anexo ao “Antídoto cathólico”).	1838
Pe. Luiz Gonçalves dos Santos	“O catholico e o methodista ou refutação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, methodistas de New York, tem vulgarizado nesta corte do Império do Brasil por meio de huns impressos chamados tracts, com o fim de fazer prosélitos para sua seita”.	1839
Dom Antonio de Macedo Costa (Bispo de Belém)	Instrução pastoral sobre o protestantismo – premunindo os fiéis contra a propaganda que se tem feito nesta diocese de biblias falsificadas e outros opúsculos heréticos.	1861
Reverendo Miguel Torres	“A Igreja Romana à Barra do Evangelho e a da história na pessoa de seu campeão o Bispo do Pará ou Analyse e refutação do Catechismo sobre a Igreja Cathólica de D. Antônio de Macedo Costa por M. G. Torres Ministro do Santo Evangelho”	1875
Rev. Eduardo Carlos Pereira	“O protestantismo é uma nullidade”	1896
Conde Carlos de Laet	“Heresia prostestante”	1907
Rev. Álvaro Reis	“Mimetismo cathólico. Polêmica com o ultramontano Sr. Dr. Carlos Pimenta de Laet da Academia Brasileira de Letras”.	1908
Rev. Álvaro Reis	“As conferências do Pe. Júlio Maria – Refutação”.	1909

Fonte: Elaborada pelo autor.

3.4 EDUARDO CARLOS PEREIRA E O INÍCIO DA MAIOR POLÊMICA RELIGIOSA ENTRE PROTESTANTISMO E CATOLICISMO

A polêmica religiosa mais densa e qualificada envolveu, de um lado, o Pe. jesuíta Leonel Franca, e de outro, quatro pastores protestantes: Eduardo Carlos Pereira, Ernesto Luiz de Oliveira, Othoniel Motta e Lisâneas Cerqueira Leite. O início da polêmica ocorreu em 1920, com a publicação do livro *O problema religioso da América Latina*, de Eduardo Carlos Pereira.

O livro de Pereira é resultado da decepção que sentira ao voltar do Congresso do Panamá. Apesar das contundentes críticas ao catolicismo romano, o evento não produziu nenhum registro explícito de condenação. Desta forma, sendo uma das maiores lideranças do presbiterianismo nacional, Pereira traça como um de seus objetivos o arrefecimento do combate ao catolicismo.

O livro *O problema religioso da América Latina* está dividido em quatro partes ou capítulos: a primeira traz como título *A Reforma*, a segunda *O Protestantismo*, ambas totalizando cerca de 200 páginas; a terceira parte, também com cerca de 200 páginas, é intitulada *O romanismo*; e a terceira e última parte, com menos de 30 páginas, é intitulada *Solução do problema religioso*. Há que se ressaltar que, ao longo das mais de 400 páginas, o livro é bastante desordenado em seu conteúdo.

O ponto de partida do autor é a afirmação de que o problema da América Latina é religioso. Para Pereira, a religião é “o problema dos problemas, a chave do problema moral, e, conseqüentemente, dos problemas sociais”. Portanto, num continente como o latino-americano, onde pairavam “dois grandes males – a ignorância e o indiferentismo. Daí a superstição e o pessimismo”, a análise e solução dos problemas não poderiam “desconhecer a chave de todos eles”, isto é a religião.⁵³

Ainda na introdução, o autor descreve a estrutura da obra. Na primeira parte, ocupar-se-ia da Reforma do século XVI, suas causas, seu caráter e resultados. Posteriormente, das correntes cristãs que vieram com a colonização para a América: o protestantismo e o romanismo. E para falar do protestantismo na América, o autor adverte que tomará o Congresso do Panamá, de 1916, como referência. Como tema correlato, assinala que é preciso estudar o pan-americanismo e a Doutrina Monroe

⁵³ PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina**. Estudo dogmático-histórico. São Paulo: Imprensa Methodista, 1920, p. I e III.

para compreender o problema das “duas raças” no continente. Sobre a segunda parte, que chama de romanismo, assinala que é preciso compreender sua evolução, a questão do papado, sua história e rumo no Concílio Vaticano. Daí a necessidade de historiar a contrarreforma, o jesuitismo, o Concílio de Trento, a figura de Pio IX, a fascinação pelo ultramontanismo e o que chama de centralidade dos jesuítas na “conspiração” dos decretos do Syllabus, da infalibilidade papal e da imaculada concepção.⁵⁴ Por fim, Pereira afirma que o livro é endereçado a “homens dirigentes”, políticos, legisladores, professores, etc; a “literatos e publicistas”, poetas, sociólogos, filósofos, romancistas, etc; a “católicos romanos sinceros”, para que tenham uma “concepção mais elevada do cristianismo, e mais exata do protestantismo”. Finalmente, “as almas religiosas, que vagam por aí como ovelhas sem pastor”⁵⁵.

Ainda que não exista a pretensão de realizar uma análise exaustiva do livro de Pereira, é necessário averiguar criticamente algumas de suas proposições. Na primeira parte, na qual o autor se propõe a falar da Reforma, o ponto de partida é a Igreja Católica. Segundo Pereira, o pecado original do catolicismo estaria no episódio da aliança entre o poder eclesiástico e o poder político, através do imperador Constantino. Desde então, a “democracia da igreja apostólica” foi transformada em hierocracia romana. Assim, ao longo dos séculos, formar-se-ia a supremacia de Roma e a sobreposição do papado sobre os outros patriarcados. Os sacerdotes teriam deixado de ser apenas guias espirituais, mestres e pedagogos para se tornarem sacrificadores e mediadores, uma verdadeira “casta sacerdotal”⁵⁶. A isso, seguiram-se vários outros erros, tais como: a suplantação da simplicidade pela pompa, a transubstanciação, o purgatório, as indulgências, a confissão auricular, o culto aos santos, anjos e relíquias, a oração pelos mortos, obras supererogatórias, o celibato clerical, votos monásticos perpétuos e as práticas ascéticas.⁵⁷

No entanto, na visão do autor, a Reforma de Lutero só foi possível porque havia condições mesológicas que prepararam o caminho, aos quais inclui o movimento dos valdenses, lolardos, albigenes, hussitas, etc. A esses, o autor acrescenta como relevante a atividade dos Irmãos da Vida Comum.

⁵⁴ Idem, p. II.

⁵⁵ Idem, p. III.

⁵⁶ Idem, p. 6 e 12.

⁵⁷ Idem, p. 34.

Fundada nos fins do sec. XIV, florescia no sec. XVI a sociedade dos irmãos da vida comum, penetrada pelo misticismo religioso. Do seu seio saiu, cerca do ano 1470, a famosa Imitação de Cristo, que teve oitenta edições antes da Reforma. No norte da Alemanha e nos Países Baixos, possuía ela seminários frequentados por 1200 estudantes. Os Reformadores receberam o influxo benéfico da espiritualidade dessa corrente mística, que predispunha os ânimos à aceitação dos grandes princípios da Reforma, fazendo consistir a religião na vida interior e nas relações do homem individual com seu Deus.⁵⁸

Curiosamente, anos mais tarde, o principal crítico do pastor Eduardo Carlos Pereira, o Pe. Leonel Franca, faria uma tradução de *A Imitação de Cristo* ao português. O livro atribuído a Thomas de Kempis é um dos elementos centrais da chamada *devotio moderna* e não é por acaso que seja reivindicado por católicos e protestantes como o marco de uma nova espiritualidade cristã.

Após discorrer sobre o papel de Lutero no processo da Reforma, Pereira anuncia os três princípios fundamentais da reforma: “triunfou a bíblia sobre a tradição, triunfou a fé sobre as obras, triunfou a igreja sobre o clero”. Isso não teria significado um descarte da tradição, mas uma subordinação da mesma às Escrituras.⁵⁹ Daí os desdobramentos, a Reforma teria democratizado o acesso à bíblia e proclamado o livre exame das Escrituras, algo impensável no seio do catolicismo e de sua defesa de uma interpretação magisterial. No mesmo sentido, a supremacia da fé sobre as obras não significava uma rejeição das obras, mas uma sujeição delas à fé.

É preciso relativizar as afirmações de Pereira. A preocupação de tornar acessível a bíblia nas línguas vernáculas era compartilhada por vários líderes religiosos. Antes mesmo de Lutero concluir sua própria tradução em 1534, apareceu uma tradução holandesa em Antuérpia, em 1526. Do mesmo modo na Itália, a tradução de Antonio Brucioli é difundida em 1532. E, finalmente, em 1535, surge a tradução francesa de Olivetano, sob a influência decisiva de Guillaume Farel, personagem

⁵⁸ Idem, p. 24.

⁵⁹ Idem, p. 26 e 32.

também marcante na trajetória de outro reformador, João Calvino.⁶⁰ Paralelamente à questão das traduções há o problema da tão defendida democratização da leitura da Bíblia. É importante dizer que “Lutero não se fez promotor de uma leitura popular da Bíblia”⁶¹, e essa postura radicalizou-se ainda mais depois das guerras camponesas, quando passaram a existir cada vez mais leituras heterodoxas da Bíblia. Daí a instituição do catecismo, isto é, tudo aquilo que o leigo deveria saber e praticar. O mesmo caminho seguiram Melancton, Zwinglio, Henrique VIII, Calvino e Teodoro de Beza. Cada um ao seu modo passou a defender o princípio de que a interpretação bíblica não era acessível ao cristão comum. Assim, “se o número de edições da Bíblia e do Novo Testamento é impressionante, ele nada é ao lado dos catecismos e dos livros de Salmos”.⁶²

Rubem Alves, conhecido teólogo protestante, vai além na sua crítica ao postulado do livre exame. Para este autor, o protestantismo buscou criticar a autoridade magisterial da Igreja Católica quanto ao monopólio da interpretação bíblica. Todavia, contraditoriamente, veio a negar o livre exame quando trocou o *magisterium* pela *confissão*: “O magisterium na Igreja Católica e as confissões nas Igrejas Protestantes executam a mesma função: estabelecer uma leitura uniforme do texto. [...] Conclusão curiosa. Realmente não há livre exame. Porque o livre exame reintroduziria a dúvida e a indeterminação, incompatíveis com o conhecimento absoluto que o Protestantismo deseja manter”.⁶³

É preciso voltar ao texto de Eduardo Carlos Pereira. O autor lembra que não foi sem perseguições que a Reforma afirmou-se na Europa e no recém-achado continente. A inquisição teria sido a principal arma contra a Reforma. Para reforçar essa imagem, o autor cita o caso de perseguição aos calvinistas na colônia, sendo a morte por enforcamento de Jacques Le Balleur o caso mais emblemático. A execução desse calvinista teria contado com a própria assistência do Pe. José de Anchieta. O pastor Álvaro Reis, no livro *O martyr Le Balleur*, de 1917, é um dos principais difusores dessa versão, muito embora haja bastante controvérsia sobre a exatidão dos fatos. Até mesmo o nome,

⁶⁰ Ver. GILMONT, Jean-François. Reformas protestantes e leitura. In: CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1999 (Vol. 2), p. 49.

⁶¹ Ibid, p. 54.

⁶² Ibid, p. 60.

⁶³ ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982, p. 111, 112.

Jacques Le Balleur, é questionado, já que também foi confundido com João de Bolés, executado em Goa, no mesmo período. Até mesmo outro pastor, o também presbiteriano Othoniel Motta, afirma que não há indícios suficientes para ligar Anchieta à morte de Jacques Le Balleur.⁶⁴

Se Eduardo Pereira lembra enfaticamente a morte de Balleur, acaba por não mencionar os 150 mortos no massacre ocorrido sob a ocupação de calvinistas holandeses no Rio Grande do Norte, em 1645. Todavia, o pastor presbiteriano não nega os excessos da Reforma, principalmente o famoso caso de Miguel de Serveto – morto na fogueira em Genebra, por negar a doutrina da trindade –, mas prefere contemporizar, afirmando ter sido antes “um crime do tempo, que do homem”. E, acrescenta que em 1903 foi erigido um monumento em homenagem a Serveto, reconhecendo o erro da execução e da negação do princípio de liberdade de consciência, um dos pilares da Reforma e do evangelho. Ademais, assinala que, assim como a Revolução Francesa, a Reforma não deveria ser julgada apenas por seus abusos⁶⁵.

Uma das frações mais importantes desta parte sobre a Reforma é a que Pereira dedica à relação entre Reforma e o progresso. Na sua visão, os países que aderiram ao protestantismo tornaram-se mais prósperos que os países católicos. Isso poderia ser observado na Inglaterra, na Escócia, Holanda, Estados Unidos ou mesmo nas partes protestantes da Alemanha, Suíça ou Irlanda. Para o autor, a França era uma exceção que confirmava a regra, afinal era o país onde o catolicismo teve menos autoridade. Embora não afirme diretamente, deduz-se que o autor estivesse se referindo à tradição gálica do catolicismo francês. Neste ponto, também há uma crítica severa a Jaime Balmes, célebre escritor da obra *O Protestantismo comparado com o Catolicismo em suas relações com a civilização europeia*, acusado de ter sido “surdo ao clamor dos fatos, e cego às condições sociais de seu próprio país”.⁶⁶ Balmes foi um escritor espanhol de grande prestígio, por muitos comparado ao próprio François Chateaubriand, autor da aclamada obra *O gênio do Cristianismo*.⁶⁷ No entanto, na obra em tela, escrita em um contexto de vivacidade do romantismo, sobressai em Balmes o apologista em detrimento do filósofo.

⁶⁴ VIOTTI, Helio Abranches. **Anchieta, o apóstolo do Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 1980, p. 129.

⁶⁵ Ibid, p. 113.

⁶⁶ Ibid, p. 118.

⁶⁷ MARTÍNEZ, Javier Barrycoa. El Balmes apologeta en El protestantismo comparado con el catolicismo. **Espíritu**, Nº 142, 2011. P. 379-398.

Para contrapor-se a Balmes, Pereira realiza uma citação de Eugene Pelletan que é salutar reproduzir. Pelletan, um escritor inflamado e lírico, também é considerado um dos pais fundadores da terceira república francesa.

A Reforma, diz ele, desenvolveu, o motor sagrado da máquina humana, e na mesma medida o sentimento do trabalho; povo protestante, povo trabalhador, povo sábio, industrial, comerciante, pioneiro. Por toda a parte onde a história assinala um rasgo de heroísmo ou um glorioso golpe de mestre na natureza – a Holanda arrebatada ao mar, a floresta virgem transformada em ricas searas, é a Reforma que ali pôs a picareta, e operou o milagre. A Reforma desenvolveu finalmente o amor da liberdade [...]. A Reforma entregou a alma ao homem, e com a alma a faculdade de querer e de agir, segundo os seus interesses. Da liberdade interior à liberdade política, há apenas um passo.⁶⁸

Toda essa glorificação da Reforma enquanto motor do progresso material e espiritual, e da liberdade política encontrou um apoio ainda maior no livro do já citado economista belga, Emile de Laveleye, *De l'avenir des peuples catholiques*. Segundo Pereira, para Laveleye os protestantes se desenvolvem enquanto católicos parecem estar atacados pela esterilidade. Isso ocorre não pela raça ou pelo meio, mas por quatro razões específicas: a difusão da instrução pública, a moralidade, instituições livres, sentimento religioso fortalecido nas classes dominantes protestantes. No primeiro ponto, o autor enfatiza a necessidade do protestante saber ler para compreender as Escrituras Sagradas, enquanto no catolicismo, muitos mais sacramental, “a leitura é o caminho que conduz à heresia”. No segundo ponto, o autor enfatiza que a Reforma tinha uma moral mais elevada que a da Renascença, por isso não se deteve apenas na crítica, mas passou a ser “a fonte de prosperidade das nações”. No terceiro ponto, o autor afirma que a Reforma conduz a um governo liberal, enquanto o catolicismo ao absolutismo, ao despotismo, diferindo do espírito democrático e livre do cristianismo primitivo. E por fim, no quarto ponto, o autor argumenta que o excesso de dogmatismo e cerimônias do catolicismo acabou por

⁶⁸ Idem, p. 118.

afastá-lo do mundo moderno. Daí a incredulidade, apatia e indiferentismo do povo em relação à religião. Por outro lado, as classes letradas se afastaram da Igreja por ver nela uma hostilidade às ideias e liberdades modernas.

Diante de afirmações tão categóricas, é necessário fazer algumas ponderações. Muitos autores têm se debruçado sobre a relação entre protestantismo e modernidade, sendo Max Weber um dos mais conhecidos. Weber, em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, assinala que há realmente uma afinidade eletiva entre o protestantismo e o capitalismo, haja vista “o caráter predominantemente *protestante* dos proprietários do capital e empresários, assim como das camadas superiores da mão-de-obra qualificada”⁶⁹. Contudo, Weber está longe de ser um apologeta da modernidade e do capitalismo. No final do livro, Weber assevera que a transferência da ascese dos mosteiros para a vida profissional, aqui se referindo especificamente ao que os protestantes entendem ser a vocação para o trabalho, acabou por moldar “esse poderoso cosmos da ordem econômica moderna [...], que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem”. Assim, se tradicionalmente o cuidado com os bens materiais deveria pesar apenas como um “leve manto sobre os ombros”, na modernidade ele assemelha-se a “rígida crosta de aço” ou uma “jaula de ferro”, à qual ninguém está imune⁷⁰. Assim, na leitura de Rubem Alves, Weber observa que a lógica capitalista, desdobrada na racionalização do comportamento e na burocratização, “longe de ser uma expressão de liberdade e dos ideais democráticos, representa exatamente o seu oposto”⁷¹.

Eduardo Pereira também enfatiza o aspecto educacional da Reforma, e neste ponto endereça sua crítica aos jesuítas, baluartes do ensino católico a partir do século XVI. A fonte de crítica à pedagogia jesuítica é o livro *Histoire de l'instruction et de l'éducation*, do suíço François Guex, de 1906. Guex afirma que a pedagogia jesuíta seria inimiga do progresso e da emancipação dos alunos. Daí, Pereira conclui que “a ninguém é lícito, diante da teoria e dos fatos, desconhecer que os colégios jesuítas são o túmulo moral e intelectual da mocidade”⁷².

⁶⁹ WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 29

⁷⁰ Ibid, p. 165.

⁷¹ ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. Op. cit., p. 44.

⁷² PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina**. Op. cit. p. 128.

Não é possível negar o impulso educacional trazido pela Reforma. Principalmente nas cidades germânicas, a educação primária passou a ser uma prioridade das municipalidades⁷³. Todavia, é preciso relativizar o alcance e o caráter prático que reformadores como Lutero buscaram imprimir a esse campo. Após a Guerra dos Camponeses (1524-1525), Lutero “insiste em um controle da Igreja no acesso à Bíblia”. Se as leituras populares da Bíblia eram um perigo para a ortodoxia, a própria educação também deveria ser limitada. Como assinala Jean-François Gilmont, “para Lutero, o objetivo da escola não é o acesso de todos à cultura. A escola tem por função formar uma elite capaz de dirigir tanto a sociedade civil quanto a religiosa”⁷⁴.

Dito isso, é possível passar à segunda parte do livro de Carlos Eduardo Pereira, que ele intitulou de “o protestantismo”. Nessa parte, o autor apresenta estatísticas do protestantismo contidas no artigo “Christian Church”, da Enciclopédia Britânica, com dados bastante improváveis. Da área de 50 milhões de milhas do globo, 17 seriam ocupadas por protestantes, 14 por católicos, 8 por ortodoxos e 9 por não-cristãos. Os dados sobre a população são ainda mais questionáveis: ortodoxos seriam 128 milhões, católicos 242 milhões, enquanto que protestantes seriam 520 milhões.

Diante de tais números, não é possível julgar que o autor estivesse desinformado, dada a sua formação e os preceitos de compromisso com a verdade que a sua confissão religiosa apregoava. Por outro lado, não é possível afirmar que o autor agiu com má fé ao replicar números inflados de seu segmento religioso. Assim, o que importava era resguardar uma posição no campo religioso. Como agente desse campo, Pereira tinha o papel de defender a legitimidade do protestantismo no mercado de bens de salvação. Por outro lado, nos escritos polêmicos, o mais importante é “superar o adversário. A boa vontade em ouvir a verdade e a humildade em admitir o equívoco num debate de ideias é tão difícil e as consequências são tão duras, que os envolvidos nas disputas fazem de tudo um pouco para postergar esse momento cruel de revelação”⁷⁵.

Em seguida, Eduardo Pereira passa a narrar como ocorreu o já citado Congresso do Panamá e fazer observações gerais sobre o

⁷³ CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 249.

⁷⁴ GILMONT, Jean-François. Reformas protestantes e leitura. Op. cit. p. 54.

⁷⁵ WAINBERG, Jacques A. **Línguas ferinas**: um estudo sobre a polêmica e os polemistas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010, p. 10.

protestantismo na América Latina. O primeiro ponto ressaltado pelo autor é o panamericanismo. Esse fenômeno seria “a expressão de um ideal vago de confraternização e paz que nasceu, entretanto, na alma americana aos primeiros clarões da independência. É ele a afirmação da consciência continental, que se vai clareando a luz da liberdade e do progresso”.⁷⁶ O autor assinala que o movimento iniciado em 1818, com San Martín e Bolívar, apenas teria êxito se o problema das duas raças e da Doutrina Monroe fosse encarado com seriedade.

O problema religioso do continente americano, segundo Pereira, também era consequência das diferenças raciais oriundas da colonização, ou seja, a “raça latina e a raça saxônica”. Embora negue quaisquer tipos de diferenças essenciais (fisiológicas, psicológicas, morais, intelectuais), assinala que há diferenças secundárias importantes. A raça “teuto-anglo-saxônica” teria uma tendência mais individualista, enquanto a raça latina uma tendência mais coletivista. Dessa forma, “o individualismo saxônico gera homens fortes, enérgicos, autônomos, que encontram na suficiência própria poderosos elementos de independência individual. Daí sua expressão favorita ‘*help yourself*’; [...] no ‘*struggle for life*’, na luta pela vida”. Tal individualismo seria eivado de pragmatismo e utilitarismo, em detrimento da reflexão teórica e especulativa. Do outro lado, os latinos seriam mais coletivistas, comunicativos, simpáticos, afetivos e mutualistas. Na visão de Pereira, “tem os latinos nestas belas qualidades o ponto fraco de seu caráter”, pois é o sentimento altruísta que “enfraquece-lhes os estímulos de independência pessoal”, dissolvendo o indivíduo na comunidade⁷⁷. Apesar das críticas as características raciais, Pereira prefere o meio termo:

A degenerescência do individualismo anglo-saxônico é a insolência e o egoísmo, e a degenerescência do coletivismo ibero-americano é a indolência e o parasitismo. [...] O ideal de uma civilização perfeita não está, manifestamente, no individualismo exclusivo da raça anglo-saxônica, nem tão pouco está no exclusivismo mutualista da raça latina; mas na combinação harmônica das qualidades das duas raças.⁷⁸

⁷⁶ PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina**. Op. cit. p. 143.

⁷⁷ Ibid, p. 150, 151.

⁷⁸ Ibid, 151, 154.

Para Pereira, tais caracteres foram somados à vida religiosa. A Reforma teria colocado em evidência o caráter individual do cristianismo para povos já forjados numa cultura individualista, especialmente os europeus do norte e os colonos norte-americanos. Já os povos europeus do centro e sul da Europa e os latino-americanos teriam sido educados num regime coletivista e de forte centralização, onde o catolicismo romano moldava uma unidade com características comunitárias e com pouco espaço para iniciativas individuais.

De forma concomitante, segundo Pereira, a chamada Doutrina Monroe complementava o ideal da superioridade da raça anglo-saxônica que se apoiava na religião. O autor vê como positiva a ação de Monroe em reconhecer e apoiar as independências latino-americanas a partir de 1823. Em nenhum momento reconhece como agressiva a presença americana no sul do continente, pelo contrário, vê no lema “América para os americanos”, um grande princípio de solidariedade em relação a qualquer ingerência europeia. Ações como a construção do Canal e a independência do Panamá são fatos ainda mais louváveis, segundo o autor. É importante dizer que o Panamá, antes da construção do canal, era parte da Colômbia. A própria independência panamenha, através do movimento armado do general Huerta, foi fruto da cooperação estadunidense. Após a independência, a construção que fora iniciada pelos franceses passou às mãos dos norte-americanos e a também a administração do canal (a administração exclusiva pelos panamenhos somente veio a ocorrer a partir de 1999). Segundo Piedra, “o controle sobre a construção do Canal do Panamá e sua inauguração em 1915 foram eventos que os protestantes saudaram com júbilo. Acreditavam que isso contribuiria financeiramente para os Estados Unidos e promoveria a expansão do protestantismo na região”.⁷⁹

Ao tratar do protestantismo na América Latina, Pereira escolhe especificamente o Congresso do Panamá como evento explicativo da situação religiosa do continente e não deixa de fazer uma crítica contundente aos organizadores do congresso. Na sua visão, o indiferentismo religioso, o grau de instrução e as taxas de analfabetismo do subcontinente eram culpa do catolicismo. Mesmo assim, os promotores da “obra cristã na América Latina” teriam tentado aglutinar a cooperação da “Igreja Romana em certos aspectos sociais de

⁷⁹ PIEDRA, Arturo. **Evangelização Protestante na América Latina**: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2006, p. 89.

beneficiência”. Isso era algo reprovável na visão do pastor presbiteriano e teria produzido posicionamentos diversos. Os latinos queriam uma declaração de reprovação formal e solene sobre o catolicismo no congresso. Por outro lado, os americanos afirmavam que bastavam as referências esparsas do relatório. Em jogo, na visão dos organizadores, estava o prestígio do congresso.⁸⁰

A terceira parte do livro do pastor Eduardo Pereira é denominada de “romanismo”. Segundo o autor, o romanismo seria a invasão do paganismo no terreno cristão, “um pacto nefando entre a Igreja e o Mundo”. Os culpados por esse estado de coisas seriam a instituição do Papado e o suposto primado de São Pedro. Para tanto, o pastor presbiteriano utiliza uma linguagem virulenta para defender o seu ponto de vista. O Papado se assemelharia “a certas parasitas, que vicejam na copa das árvores, vivendo a custa de sua vítima. [...] Tal é o Papado superposto à árvore do Cristianismo. Parasita secular, vive ele do prestígio dela, suga-lhe a seiva e paira nas alturas, resistindo com a força das raízes, entranhadas no Calvário, ao sopro impetuoso de perenes borrascas”.⁸¹

Outro alvo do reverendo Eduardo nessa seção sobre o catolicismo é a Contrarreforma. Na sua visão, esse movimento constituiu-se enquanto uma oposição à Renascença e à Reforma Protestante, e teria se apoiado em 4 instrumentos: o papismo, o poder da Espanha, a Inquisição e a Ordem dos Jesuítas⁸². As afirmações sobre os jesuítas foram as que mais causaram desconforto no Pe. Franca, como se verá a seguir. Para Pereira, os jesuítas foram o principal instrumento da contrarreforma. Com uma educação militar, os inicianos seriam os “fariseus do cristianismo” que acabaram por ser expulsos de várias nações ao longo do período moderno.

A seguir, o pastor presbiteriano detém-se na abordagem da introdução que Rui Barbosa fizera ao livro *O Papa e o Concílio*, de Döllinger. Aqui é importante notar como a figura de Rui Barbosa, seus escritos, e mais precisamente e seu capital simbólico, passam a ser alvo de disputas entre católicos e protestantes. Nas longas citações há várias referências à atuação de bastidores da Ordem dos Jesuítas. Teriam sido eles os principais responsáveis pelo dogma da infalibilidade papal. Na sua narrativa, a ideia da infalibilidade papal teria surgido no período

⁸⁰ PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina**. Op. cit. p. 174, 177.

⁸¹ Ibid, p. 295.

⁸² Ibid, p. 329.

medieval e sido defendida por Tomás de Aquino. No entanto, vários concílios reafirmaram a autoridade sinodal sobre a papal. O Concílio de Trento, segundo o autor, “deixou aberto o conflito, que se tornou o pomo da discórdia entre a igreja galicana e os jesuítas. O galicanismo era pela infalibilidade do concílio, e o ultramontanismo pela do papa. Os jesuítas apoiavam ardentemente a escola ultramontana, enquanto os jansenistas, a galicana”.⁸³ Assim, diante do advento das ideias liberais, o papa teria cedido às pressões jesuíticas e imposto o dogma da imaculada conceição, da infalibilidade e o *Syllabus*. Assim, com sua habitual linguagem belicosa, Pereira assinala que “nasceu o jesuitismo das entranhas do Papado, e tornou-se a sua sombra inseparável, seu filho unigênito, sinistro resplendor de sua glória. Como o seu genitor, tem ele aparência de cordeiro e voz de dragão”.⁸⁴

O pastor Eduardo Pereira enfatiza que existem ainda outros pontos centrais de oposição entre protestantismo e catolicismo. Tais como: a concepção de igreja; a infalibilidade papal; a equiparação entre a tradição e a bíblia; a transubstanciação; as indulgências; os sete sacramentos, em vez de dois; a confissão auricular; a penitência e a absolvição sacerdotal; o purgatório; o culto aos santos e aos anjos; a adoração de imagens; o culto em língua desconhecida; o celibato e o sistema conventual; a canonização; as relíquias, rosários, água benta, benzeduras etc.

Assim, na conclusão de seu livro, o reverendo assinala que os quatro séculos de domínio do catolicismo na América Latina teriam sido de fracasso moral, social e político.

A solução católico-romana tem sido o mau fado do nosso continente e de nossa raça. Os fatos bradam. A inferioridade política e social de nossa raça e as condições morais e religiosas das sociedades ibero-americanas aí estão para clamar contra a influência nefasta do romanismo. No seu governo é ele uma perpétua conjuração contra a liberdade e a democracia, escola de intolerância e absolutismo. [...] Em contraste vivo com a solução católico-romana, tem sido a solução protestante ao problema religioso: a estrela benéfica do continente norte e da raça saxônica. A organização religiosa do protestantismo é

⁸³ Ibid. p. 344.

⁸⁴ Ibid. p. 355 e 386.

democrática, tendo fornecido à América do Norte as normas de sua constituição política, que, por seu turno, serviu de modelo à nossa. Ali impera a liberdade, o profundo respeito à consciência individual, cujos benéficos resultados santificaram as bases generosas de nosso pacto fundamental.⁸⁵

Portanto, para o pastor presbiteriano não restava dúvida de que o protestantismo era a solução dos males que afligiam o subcontinente americano. Todavia, antes de finalizar seu “estudo dogmático-histórico”, Pereira ainda atacou violentamente a Companhia de Jesus, pois entendia que o suposto atraso da América Latina também deveria ser lançado na conta dos inacianos: “Transformou a alma de Loyola a Igreja Romana na mitológica Medusa, cujo olhar petrifica os povos, e dá aos indivíduos uma rigidez cadavérica. Assemelha-se a marcha destes últimos quatrocentos anos a um cortejo fúnebre, organizado em Roma, que vai levando ao cemitério da história a nobre raça latina. Abre alas o estandarte negro da Companhia, e entoa o *de profundis* a infalibilidade pontifícia”.⁸⁶

3.5 A IGREJA, A REFORMA E A CIVILIZAÇÃO – A RÉPLICA MONUMENTAL DO PE. FRANCA A EDUARDO CARLOS PEREIRA

A resposta ao livro de Eduardo Carlos Pereira não demoraria muito, e viria, como já dito, da pena de Leonel Franca, filho ilustre da Companhia de Jesus – ordem severamente criticada no livro de Pereira. O contexto de surgimento do livro é 1922, ano em que Franca se encontrava em Roma para concluir a segunda parte de sua formação religiosa na Pontifícia Universidade Gregoriana, isto é, o curso de Teologia.

O livro de Franca, assim como o de Pereira, está dividido em três partes ou livros, como prefere o autor: Livro I, *A Igreja Católica*; Livro II, *A Reforma Protestante*; Livro III, *A Igreja, a Reforma e a Civilização*. A estratégia de Franca ao longo das mais de 500 páginas é defender a história e tradição da Igreja Católica, a instituição papal, e demonstrar a ilegitimidade do movimento reformista e sua carência de unidade. Para além das questões doutrinárias, que interessa mais ao

⁸⁵ Ibid, p. 418, 420 e 421.

⁸⁶ Ibid, p. 424.

teólogo que ao historiador, o que salta aos olhos na volumosa documentação é o esforço hercúleo de Franca em demonstrar que o catolicismo é superior ao protestantismo nos mais distintos aspectos, como nas esferas social, econômica, moral, educacional, intelectual, etc. A partir de gráficos e tabelas, Leonel Franca percorre a história de países protestantes e católicos e analisa desde taxas de escolarização até índices de divórcio, homicídios, suicídios e delinquência, para mostrar que o catolicismo é superior. Portanto, o primeiro livro fala da característica divina da igreja católica e especialmente do papado. A segunda parte é consagrada às credenciais do protestantismo. A terceira parte dedica-se ao aspecto social. Para o autor, essa parte visa refutar a ideia de que o protestantismo constitui um fator poderoso dos progressos modernos e o catolicismo o atraso da civilização.

Importa recuperar criticamente alguns trechos do livro a fim de avaliar suas pretensões. A leitura de parte do prefácio, de 1922, proporciona uma compreensão de como o Pe. Franca encarava a atividade intelectual, o gênero polêmico e a responsabilidade do escritor religioso.

Grande é a responsabilidade de quem escreve. Agitar ideias é mais grave do que mobilizar exércitos. O soldado poderá semear os horrores da força bruta desencadeada e infrene; mas enfim o braço cansa e a espada torna a cinta ou a enferruja e consome o tempo. A ideia, uma vez desembainhada, é arma sempre ativa, que já não volta ao estojo nem se embota com os anos. A lâmina do guerreiro só alcança os corpos, pode mutilá-los, pode trucidá-los, mas não há poder de braço humano que dobre as almas. Pela matéria não se vence o espírito. A ideia do escritor é mais penetrante, mais poderosa, mais eficazmente conquistadora. vai direto à cidadela da inteligência. Se a encontra desaperecebida (e quantas inteligências desaparelhadas para as lutas do pensamento!) toma-a de assalto, instala-se no seu trono e daí dirige e governo, a seu arbítrio, toda a atividade humana. Pelo espírito subjuga-se a matéria. [...] Quantos crimes se atribuem à força e são filhos da ideia! Se fora perfeita a justiça, não sobre o braço que vibrou o punhal assassino mas sobre a pena que semeou a ideia homicida é que deveram pesar os rigores da sua severidade. [...]

Grande sempre é a responsabilidade de quem escreve! Mas se é religioso o livro que se atira às multidões, essa responsabilidade assume quase proporções infinitas. Semear ideias religiosas é dirigir consciências.⁸⁷

Para enfatizar a responsabilidade do escritor, Leonel Franca cita Rui Barbosa e Sertilanges, este último um famoso tomista dominicano que escreveu o célebre livro *La vie intellectuelle*. Novamente nota-se aqui a importância de Rui Barbosa nesse contexto intelectual e político. Tê-lo como referência era um trunfo importante em uma controvérsia. Depois de acionar os argumentos de autoridades desses autores, Leonel Franca dirige-se de forma crítica ao pastor Eduardo Carlos Pereira. O reverendo teria sido deveras ambicioso em sua polêmica religiosa: “O Brasil parece-lhe pequeno teatro de expansão de ideias. É a imensidade da América Latina que dirige os esforços da sua propaganda”⁸⁸. E vai direto e ironicamente ao ponto nevrálgico do livro do pastor presbiteriano: a questão econômica e social como produto da adesão ao catolicismo pela população do subcontinente americano. Assim,

O dia em que América latina for luterana, calvinista, anglicana, metodista, presbiteriana, anabatista, sociniana, etc., etc., assinalara o advento de sua idade de ouro. A cornucópia protestante choverá então a liberalidade dos seus bens sobre os infelizes que ora gemem sob o jugo aviltante do papado. Agricultura, comércio, indústria, liberdade, ciência, moralidade, tudo florescerá nos resplendores de uma nova civilização, nascida, de chofre, ao toque mágico de uma varinha prodigiosa, cujo condão é o monopólio dos filhos de Lutero.⁸⁹

Ainda no prefácio, Leonel Franca esclarece a intenção secundária que movia o seu esforço intelectual: o patriotismo. Diz o jesuíta: “ao amor ardente, leal e desinteressado com que estremeçemos a nossa pátria devíamos esta insignificante mas sincera contribuição dos nossos

⁸⁷ FRANCA, Leonel. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1948, p.7 [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume II].

⁸⁸ Ibid, p. 08.

⁸⁹ Idem.

esforços na luta pela verdade – por essa verdade que eleva as inteligências e enobrece os corações, que semeia, vivifica e salva os indivíduos e os povos”⁹⁰.

É importante ressaltar que embora estivesse em sua temporada de estudos na Itália, Leonel Franca tinha plena consciência da importância do ano de 1922 para a Igreja Católica no Brasil. Era o ano do Centenário da Independência e seriam reativados vários discursos sobre a formação da nação e da identidade brasileira. Para a elite intelectual católica, tanto leiga quanto clerical, era também o momento de garantir um lugar de destaque para o catolicismo nessa narrativa.

Não é fortuito que em 1922 o episcopado brasileiro, sob a liderança Dom Sebastião Leme, ainda arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, organize um congresso eucarístico de proporções nacionais no Rio de Janeiro. Esse congresso deu origem à Carta Pastoral Coletiva, onde se exalta o papel civilizatório do catolicismo na formação da nação brasileira e de sua identidade. Como pode ser visto abaixo:

Aí está como a Igreja Católica vem cercando com seus carinhos de mãe o nosso querido Brasil desde o dia em que foi descoberto. Foi Ela que amansou e civilizou os primeiros habitantes do nosso país; desbravou nossas florestas, transformou em selvas de edifícios nossas solidões; avigorou nossos soldados para as asperezas da guerra; temperou nossos ânimos para rijas provações; aprimorou nosso espírito; apurou e amenizou nossos costumes, consolidou nossas leis e cimentou nossa unidade nacional.⁹¹

As representações criadas pelo catolicismo sobre seu papel fundamental na formação da nação ainda continuariam por muito tempo. No prefácio da segunda edição da obra, Leonel Franca volta a mencionar a função da Igreja na construção do tecido nacional, supostamente ameaçado de rompimento pela chegada de novos agentes no campo religioso.

⁹⁰ Ibid, p. 11.

⁹¹ Carta Pastoral Coletiva de 1922. Apud. ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil**. Um estudo de mentalidade ideológica. São Paulo: Paulinas, 1986, p. 69.

Sob estas aparências literárias de feição polêmica foi nosso desejo fazer um estudo sério e desapassionado das questões fundamentais que, no campo religioso, separam da igreja católica tantos dissidentes. Ante a propaganda invasoras do protestantismo alienígena, com o seu proselitismo nem sempre nobre e sempre desfibrador do caráter nacional, um estudo deste gênero conserva, cremos, toda a sua atualidade.⁹²

Ao buscar justificar a edição de seu livro, Leonel Franca coloca em evidência o caráter fundamental da disputa que ocorria no campo religioso, em que cada instituição e agente buscavam afirmar suas posições e deslegitimar as posições concorrentes.

A primeira parte do livro, todo dedicado à Igreja Católica, é dividido em três capítulos. Neles, Franca aborda a questão do primado de São Pedro no colégio apostólico, as justificativas de ser Pedro o primeiro papa, as evidências de Pedro ter estado em Roma, o caráter infalível do magistério eclesiástico e, por conseguinte, a infalibilidade papal.

O papel do apóstolo Pedro era um ponto fundamental da discordância entre católicos e protestantes. Nessa questão Franca foi taxativo: “Quem está com Pedro está com a Igreja; [...] Fora de Pedro não há Igreja de Cristo”. Portanto, o “poder outorgado a Pedro é verdadeiramente autoritativo e jurídico”⁹³. Em seguida, Franca ataca o pastor presbiteriano, acusando-o de nunca ter lido os autores católicos que cita, por exemplo, Maldonado e Belarmino – “o príncipe dos controversistas católicos” –, que já teriam deixado clara a proeminência de Pedro. Além desses autores, para reforçar seu argumento de autoridade, Franca recorre a São Tomás de Aquino e a Joseph de Maistre. Este último, autor do famoso livro “*Du pape*” (1841), e um dos mais contundentes defensores do papado.

Franca busca descrever as razões da indefinição do dogma da infalibilidade papal anteriores ao Concílio Vaticano I (1870). Na sua argumentação, essa definição derivava da própria Igreja, ela mesma infalível. Portanto, “Por que não foi definida antes a infalibilidade do Papa? Porque não era necessário, porque não era *contestada*”.⁹⁴ Consoante com a visão hierárquica católica, Franca defende que o

⁹² Idem.

⁹³ Ibid. p. 35, 40.

⁹⁴ Ibid. p. 164, 166,

dogma da infalibilidade não foi arquitetado nos bastidores. “A proposta de sua definição não partiu de Pio IX nem se achava entre as apresentadas pela Santa Sé aos bispos; foi alvitada pela grande maioria dos padres que suplicaram ao papa para incluir entre as definições conciliares a de uma doutrina que sempre foi publicamente ensinada na igreja”. Por outro lado, para rebater Eduardo Pereira, Franca assinala que o respeito e a naturalização da hierarquia faziam parte da história da Igreja Católica.

Os bispos são deputados dos leigos em matéria de fé? pobres protestantes! separados da pedra que dá firmeza à igreja volteiam como ventoinhas a todo sopro da opinião pública dominante. Hoje prevalece a democracia nos governos civis? Seja democrático à sua imagem e semelhança também o governo eclesiástico. – Não é assim. Nas modernas democracias autoridade vem de baixo; na constituição dada por Cristo a sua igreja desce do alto.⁹⁵

A segunda parte do livro é dedicada à Reforma Protestante. São analisados o perfil moral de Lutero, as causas da Reforma, a regra de fé no protestantismo, os efeitos imediatos do “livre exame” e a multiplicação das seitas. A primeira grande crítica é contra a negação da tradição e do magistério: Lutero “a igreja orgânica, visível, hierárquica. Com que direito? Com que títulos? Não existia havia 15 séculos o cristianismo?”. Em seguida, vem a crítica à interpretação bíblica fora do magistério eclesiástico: “Lutero entrincheira-se na bíblia. A escritura será o seu escudo contra todos os adversários. Mas a bíblia, quem a interpreta?”.⁹⁶

Como visto anteriormente, em relação ao pastor Eduardo Pereira, a acusação católica da precariedade do “livre exame das Escrituras” e, por outro lado, a vanglória protestante desse mesmo princípio, guardam suas inconsistências. As lideranças protestantes, logo após a Guerra dos Camponeses, trataram de limitar o incentivo a uma hermenêutica popular da bíblia, bem como trataram de instituir progressivamente as confissões que escamotearam as heterodoxias, construindo assim uma espécie de magistério protestante. Neste ponto, o Pe. Leonel Franca acerta em dizer que Lutero, percebendo que a confusão reinaria,

⁹⁵ Ibid. p. 167.

⁹⁶ Ibid. p. 175.

antecipou-se em “recatolizar” o protestantismo através das diversas confissões e dos “arremedilhos de concílios”: “A catolicização prática do protestantismo foi a primeira remora que lhe retardou a dissolução imediata. Para viver, a Reforma abjurou o princípio que lhe dera nascimento; comprou a existência a preço da contradição”.⁹⁷ Neste ponto, anos mais tarde, concordaria com o Pe Franca o teólogo Rubem Alves. Todavia, Alves diverge com o jesuíta na questão do surgimento de uma miríade de novas denominações no campo religioso protestante, que para Franca seria uma consequência direta do “livre exame”, e para o teólogo da esperança o resultado da rigidez doutrinária.

Ainda no que diz respeito à questão do “livre exame”, o Pe. Franca elenca o argumento da insuficiência educacional dos leigos para realizar uma leitura correta das Escrituras Sagradas, restritas apenas a uma elite clerical:

A bíblia é uma coleção de 72 livros escritos originariamente em hebraico e grego por autores antiquíssimos que viveram num espaço de quinze séculos. Nela se encontram todos os estilos e gêneros literários, desde a história até a poesia, épica ou dramática, lírica ou didática, desde a simplicidade dos preceitos práticos até as alturas sublimes da mais remontada teologia. [...] dificuldades linguísticas; sabe grego? Sabe hebraico? [...] Qual é o verdadeiro sentido de um texto, o seu sentido literal, o seu genuíno sentido teológico? Dificuldades exegéticas. [...] Não há fazer exegese sem aperceber-se de antemão de um vasto arsenal de história, geografia, etnografia, linguística, paleografia e arqueologia. [...] E pensar que todo este ingente trabalho intelectual deve ser feito por pobres operários, pela mulherzinha do povo, pelo lavrador dos campos!⁹⁸

Um dos principais alvos dessa segunda parte do livro de Leonel Franca é a pessoa de Lutero. O iniciano assinala que Lutero não agia com rigor em relação aos dogmas, sacramentos e preceitos morais. Lutero seria um ébrio compulsivo, quase libertino: “um gastrônomo e libertino vulgar, o apóstata que se arvorara em reformador do

⁹⁷ Ibid. p. 234.

⁹⁸ Ibid. p. 227, 229.

cristianismo. [...]. Eram em comezainas pantagruélicas, entre o espumar dos vinhos generosos e os vapores das iguarias fumegantes que se reuniam os concílios dos novos reformadores e se decidiam as questões mais transcendentais do dogma e da moral evangélica”.⁹⁹

É importante ressaltar que uma das fontes mais citadas por Leonel Franca para questionar a idoneidade moral de Lutero é o livro “Lutero e o Luteranismo” (1904), de Heinrich Seuse Denifle, um dominicano austríaco que era subarquivista do Vaticano. Sobre Denifle, o historiador católico Jean Delumeau afirma que o livro supracitado “escandalizou até alguns católicos alemães que haviam adquirido hábitos de tolerância em relação aos protestantes”. Denifle pintou um Lutero mentiroso, entregue aos vícios, à bebida, etc. “Por mais que se tivesse procurado, não se achou a menor prova de um desfalecimento moral no tempo de monge. Casado, não parece ter sido algum dia infiel a Catarina von Bora”. Delumeau ainda assinala que depois dos excessos de Denifle, os historiadores católicos foram mais cuidadosos com a pesquisa sobre Lutero. O jesuíta Hartmann Grisar, por exemplo, em livro de 1915 sobre o reformador, inicia advertindo: “não encontramos nos documentos à nossa disposição textos e fatos que provem essa extraordinária depravação moral”.¹⁰⁰

A corrupção moral não seria uma propriedade apenas de Lutero. Para Leonel Franca, a Reforma prosperou porque atraiu o clero corrompido e principalmente o desejo ávido dos príncipes de apossar-se da riqueza dos bens eclesiásticos, uma vez que “a passagem para a nova religião operou-se como um verdadeiro movimento bolchevista”. Nesse ponto, o jesuíta reproduz uma citação de David Hume feita por Joseph de Maistre em *Du Pape*: “O verdadeiro fundamento da reforma foi o desejo de furtar a prataria e as ricas alfaias dos altares”.¹⁰¹

Acusações à parte, importa dizer que a parte mais robusta de *A Igreja, a Reforma e a Civilização* é a terceira. Nela, Franca se esforça em mostrar que “a religião católica é a verdade cristã na inteireza da sua unidade indivisível, no esplendor de toda a sua beleza, em toda a eficácia de sua influência civilizadora”, ao passo que o protestantismo “é cristianismo mutilado, degenerado, desarticulado na admirável estrutura dos seus dogmas e contaminado na pureza ilibada de sua moral”. Assim, ao contrário do que afirmava o reverendo Eduardo

⁹⁹ Ibid. p. 187.

¹⁰⁰ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 276-278.

¹⁰¹ Ibid. p. 196.

Pereira, sempre apoiado na tese de Émile Laveleye, “o catolicismo salva e eleva os povos. [...] O protestantismo trava as sociedades no seu movimento de progresso e civilização cristã”.¹⁰²

Para mostrar como o catolicismo contribuiu para a grandeza econômica e civilizatória das nações, Leonel Franca começa a discorrer sobre a história do Ocidente desde o Império Romano. Nomes como Santo Agostinho, Carlos Magno, São Luís, Fenélon, Boussuet, Dante, São Tomás de Aquino, Petrarca, Velásquez, Rafael, Michelângelo e São Francisco de Assis seriam provas concretas da influência positiva operada pela cultura católica desde as invasões bárbaras na Europa.

Leonel Franca tem razão em apontar que Émile de Laveleye não foi o pioneiro em colocar em discussão a relação entre religião e progresso, o pastor Napoleón Roussel teria inaugurado essa discussão nos dois volumes de *“Les nations catholiques et les nations protestantes: comparées sous le triple rapport du bien-être, des lumières et de la moralité”* (1854).

Leonel Franca busca também definir com precisão as ideias de civilização e progresso. Neste ponto o jesuíta assinala que “o progresso de um povo não pode servir de critério à verdade de suas crenças religiosas”, uma vez que, principalmente no cristianismo, o objetivo “não é satisfazer as aspirações terrenas da ambição humana, mas estabelecer as relações entre a criatura e o criador, [...] elevá-lo das preocupações terrenas as grandezas futuras da eternidade. [...] o cristão, fiel à prática dos seus deveres, será honesto, justo, casto, caridoso, compassivo, magnânimo”.¹⁰³ Portanto, ainda que o elemento religioso informe a conduta do indivíduo, ele seria apenas uma das forças que atuam diretamente numa sociedade e na sua prosperidade econômica, daí que

a situação geográfica, a fertilidade do solo, a salubridade do clima, as riquezas mineiralógicas, as qualidades etnológicas do povo, a concorrência dos êmulos, a facilidade das comunicações, a marcha complexiva da economia mundial, são as causas diretas, que, subtraídas a influência da religião, atuam imediatamente na prosperidade dos povos. Sem o concurso destes fatores, fora

¹⁰² Ibid, p. 267.

¹⁰³ Ibid. p. 273.

baldado qualquer esforço para elevar o edifício da grandeza econômica de um povo.¹⁰⁴

Para ilustrar o que entende ser a prosperidade. Franca assinala a pujança de civilizações como a egípcia, a romana e a judaica nem sempre vieram acompanhadas de elevação moral. Ademais, para o cristianismo, que valor teria o “critério da prosperidade terrena como prova da verdade do cristianismo genuíno?”. Pois haveria nos ensinamentos de Cristo uma tendência em valorizar as riquezas extraterrenas e em apregoar uma vida de desapego aos bens materiais.¹⁰⁵

Todavia, o Pe. Franca assinala que longe está o Cristianismo de ser um inimigo do progresso, teria sido ele que ao plasmar a sociedade moderna, aboliu “a escravidão e pregou a igualdade e a fraternidade humana”, que “defendeu a sempre a propriedade contra as utopias subversivas do comunismo, [...] estabeleceu o genuíno conceito contra as ambições açambarcadoras do capitalismo, apontando no proprietário menos um senhor absoluto do que um administrador posto por Deus, não só para usufruir os seus bens mas para fazê-los frutificar em prol dos seus irmãos e em benefício da sociedade”.¹⁰⁶

Em seguida, Franca passa a descrever elementos de progresso de cada país e a justificar suas causas, discorrendo sobre a Espanha, Portugal, França, Inglaterra, Áustria, Itália, Bélgica, Irlanda, Suécia, Noruega, Dinamarca, Suíça e Estados Unidos. Franca coloca a importante questão de tratar países como Estados Unidos, Alemanha e Inglaterra não apenas como protestantes, uma vez que a população se mostrava muito dividida em seus respectivos credos. Depois, Franca assinala acertadamente que muito antes da Reforma teria o catolicismo influenciado a prosperidade de cidades como Florença, Veneza, Gênova, Milão, e países como Portugal, Espanha, França e Inglaterra.

Neste ponto é importante mencionar a perspectiva de Jean Delumeau. Para este historiador, a pergunta se o protestantismo teria relação direta com o progresso econômico deve ter uma resposta relativizada. É preciso lembrar que Calvino aceitou a ideia do empréstimo a juros, desaconselhada entre os católicos, mas junto com Teodoro de Beza teria imposto regras claras ao excesso de juros, no máximo 8%. Delumeau ainda cita o trabalho de Max Weber, que teria reforçado a imagem que os protestantes alemães dedicavam-se às

¹⁰⁴ Ibid. p. 274.

¹⁰⁵ Ibid, 278, 280.

¹⁰⁶ Ibid. p. 283.

atividades de comércio e indústria em proporção maior que os católicos. No entanto, assinala o historiador francês, no século XVI, os Fugger, uma das famílias mais importantes no ramo bancário e mercantil continuou sendo católica, e da mesma forma a praça bancária mais importante, que continuou localizada no coração do catolicismo, em Gênova, Itália.¹⁰⁷ No entanto, segundo Delumeau, o impulso que a Reforma teria dado às atividades econômicas residiria nos efeitos práticos da nova religião no cotidiano do fiel:

É que a Reforma laicizou por assim dizer a santidade. Lutero e Calvino deslocaram a noção de salvação, eles “fizeram-na sair dos claustros para a introduzirem na vida de todos os dias”. Rejeitando as flagelações e a austeridade monacais, repelindo o ideal de uma vida religiosa separada do mundo, realçaram o dever de Estado, o trabalho cotidiano, a vocação profissional.¹⁰⁸

Ainda nessa terceira parte de *A igreja, a Reforma e a Civilização*, Franca se esforça em afirmar a superioridade intelectual do catolicismo e seu influxo no processo civilizatório do Ocidente. Rebatendo a crítica do reverendo Eduardo, de que o catolicismo seria o responsável por perpetuar o analfabetismo nas classes populares, Franca assinala ser o catolicismo o principal fomentador da educação desde a antiguidade e o medievo, ao fundar inúmeras escolas e universidades.

No campo moral, segundo Franca, a Reforma teria produzido efeitos nefastos. A suposta negação do valor das obras na salvação do cristão teria ocasionado todo tipo de licenciosidade, como a abolição do celibato, o divórcio, a poligamia, a embriaguez, o egoísmo. Afinal, no raciocínio do jesuíta, “o divórcio é uma poligamia sucessiva”¹⁰⁹. Consequentemente, nos países protestantes passou a reinar a mais absoluta decadência moral dos costumes. Daí o aumento de casos de divórcio, de natalidade ilegítima, suicídios, abortos, prostituição e delinquência juvenil.

Nas suas observações sobre o suicídio, o Pe. Franca parece ter sido um dos pioneiros a citar Émile Durkheim. Ainda que houvesse poucas referências ao sociólogo francês no Brasil, algumas datando do

¹⁰⁷ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 300.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 306.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 398.

final do século XIX, a sua popularização só ocorreria com a partir de 1917, com o educador escolanovista Fernando de Azevedo. Contudo, se é verdade que Durkheim afirma que os países protestantes realmente têm taxas mais elevadas de suicídios, ele o faz levando em conta o caráter mais individualista e menos integrador do protestantismo. Todavia, Durkheim deixa muito claro que o suicídio é um fato social que deve levar em conta muitas variáveis, nas quais a religião é apenas mais uma.

Na conclusão do livro, o Pe. Franca é incisivo e direto: “o protestantismo não é o cristianismo puro e genuíno”, mas uma “falsificação humana do Evangelho, adulteração criminoso da obra de Cristo, nascida no fermentar das paixões baixas em revolta”. Em seguida, o jesuíta assinala que o problema religioso, tal como no título do livro do pastor Eduardo Pereira – que sugeria haver um problema religioso na América Latina – não era primordial: “O problema religioso é antes de tudo um problema de consciência individual”. No entanto, logo a seguir, busca relativizar essa afirmação:

Ninguém desconhece a influência poderosa dos fatores de ordem político-econômica: a expansão industrial, a introdução dos grandes maquinismos, o aumento da população, a concorrência dos mercados, etc. Ao jogo natural das leis econômicas se uniram as causas de ordem intelectual. A observação de LE PLAY tem a evidência de um axioma: “Ainsi qu’il est arrivé de tous les temps, pour toutes les races, notre décadence est due surtout la propagation de grandes erreurs”. Por mais de dois séculos, os principais envenenados do materialismo sem coração e do racionalismo sem fé fermentaram nas massas populares, empalidecendo-lhes no espírito a luz do sobrenatural e afrouxando-lhe na consciência os vínculos do dever.¹¹⁰

Assim, para a grande crise que o ocidente capitalista vivenciava havia justificativas intelectuais. Seguindo Le Play, Franca assinala que a decadência era decorrente de grandes erros, sobretudo aqueles que nasciam no mundo das ideias e que abandonavam paulatinamente a religião. Portanto, “à obliteração dos grandes princípios religiosos e

¹¹⁰ Idem.

sociais do catolicismo nas consciências de governantes e governados, de capitalistas e proletários, é que se deve principalmente a agravação da crise que de decênio para decênio se foi acentuando até tomar as proporções de um cataclismo iminente”.

A conclusão do Pe. Franca não é original, ela retoma vários argumentos das encíclicas da última metade do século XIX e das duas primeiras décadas do século XX. Nessa perspectiva, a partir da filosofia da crise, que Franca abordaria com mais propriedade em *A crise do mundo moderno* (1941), a decadência seria resultado de uma sucessão de erros intelectuais que se iniciaram com a Reforma. Portanto, a Revolução Francesa, o protagonismo da maçonaria, o liberalismo, o socialismo e a Revolução Russa, todos seriam elos da crise inaugurada pelos reformadores.

Primeiro responsável deste estado de coisas é o protestantismo. A Reforma foi o desencadeamento do individualismo na Europa. Contra a organização social da Igreja, corpo místico de Cristo, LUTERO levanta o individualismo de sua personalidade isolada. [...] Contra a Igreja católica, orgânica, hierárquica, social, o protestantismo arrolou sob os seus estandartes todos os egoísmos morais, todos os individualismos teológicos, todos os subjetivismos filosóficos.¹¹¹

No plano de uma crise de valores que assolava o mundo, fazia-se necessário debelar qualquer espírito de dúvida. Somente as certezas absolutas poderiam construir um mundo perene e seguro de qualquer arroubo de ambiguidade. Portanto, somente a fé poderia oferecer uma cidadela de refúgio.

É mister re-entronizar a razão esclarecida pela fé no governo da vida. Aos espíritos torturados pela dúvida cumpre dar o alimento sólido da verdade. “Não me cansarei de repetir: o homem vale pelo que crê”, escreveu DE MAISTRE. “Os dogmas formam os povos”, encarece DE BONALD. Uma geração de cépticos nunca será uma geração de fortes.¹¹²

¹¹¹ Ibid. p. 451

¹¹² Ibid, p. 454. Grifo no original.

Curiosamente, como defende Rubem Alves, o exorcismo da dúvida é um ponto de convergência entre protestantismo e catolicismo. A construção da racionalidade protestante deve escamotear os dados imediatos da experiência em nome de um “conhecimento absoluto”. Portanto, “a dúvida é o terror que necessita ser esquecido [...]. Quando isto ocorre, a fê se transforma em dogma”. Dessa forma, a perenidade do conhecimento “se transforma num *ídolo*. Ídolos são produtos da criatividade humana que se tornam, posteriormente, senhores do homem que os criou”. Complementarmente, essa incessante busca “é a essência do dogmatismo”, que “nega o caráter provisório do conhecimento”.¹¹³

Se em um contexto global o protestantismo tivera uma influência deletéria, restava ainda ao Pe. Franca abordar os perigos ao Brasil. O livro do reverendo Eduardo não seria apenas anticientífico, mas também um “crime de lesa-patriotismo”, visto que semearia a discórdia religiosa ao “criar aos poderes públicos as dificuldades quase insuperáveis, oriundas da diversidade de cultos”. Para o jesuíta, a diversidade religiosa era uma afronta à história e à identidade do Brasil: “está julgada a questão. O Brasil é católico. Nasceu católico e católico há de viver. A nossa civilização, as tradições do nosso passado, as glórias de nossa história são inseparáveis da religião dos nossos pais”.¹¹⁴

Na visão do Pe. Franca, o pastor Eduardo Pereira estaria errado em achar que o problema religioso do Brasil se resumiria a uma adesão ao protestantismo. A solução estaria na “intensificação da vida católica no país”. E aqui Franca faz coro às vozes do Pe. Julio Maria e do arcebispo Dom Leme. A república teria eliminado a “influência religiosa da vida oficial do governo”.¹¹⁵ Assim, era urgente

inocular nas massas populares a consciência austera dos seus deveres cristãos. Restituamos à escola a instrução religiosa, base insubstituível da educação moral e cívica. Saneemos a nossa política e a nossa administração, fortalecendo nas almas os princípios eficazes da justiça e da abnegação social. Infundamos nas nossas leis o espírito vivificador do cristianismo. O direito de um povo deve espelhar a sua religião; a

¹¹³ ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982, p. 85, 92.

¹¹⁴ Ibid. p.. 458, 461,

¹¹⁵ Ibid. p.. 462.

consciência jurídica de um país deve ser o reflexo de sua consciência religiosa. Na realização deste ideal de restauração católica na consciência dos indivíduos e no governo da sociedade, devem empenhar-se os esforços de quantos sentem palpitar no coração o amor da verdade e da grandeza da pátria.¹¹⁶

A conclusão do livro do Pe. Franca adquire um significado singular para o ano de 1922. Era o ano do Centenário da Independência, de uma República que em certa medida alijara a Igreja do debate político, ao menos na ordem jurídica. Por isso, as palavras do inaciano soavam como um diagnóstico da inércia católica, aquela já apontada por Dom Leme: “os católicos, somos a maioria do Brasil, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política”.¹¹⁷ Por outro lado, era também um horizonte de expectativa, um programa de atuação política que se tornaria realidade nas duas décadas seguintes. Não é fortuito que o ano de 1922 tenha sido tão marcante para um convertido como Alceu Amoroso Lima, a ponto de chamá-lo de “o ano da tripla revolução”: a política, com o movimento tenentista e a fundação do Partido Comunista; a estética, com a Semana de Arte Moderna; e, finalmente, a religiosa, com a criação do Centro Dom Vital e a publicação de dois livros fundamentais, *Pascal e a inquietação moderna*, de Jackson de Figueiredo, e *A igreja, a Reforma e a Civilização*, do Pe. Franca (ainda que o livro de Franca tenha vindo a público somente em 1923).

3.6 RÉPLICAS E TRÉPLICAS: LEONEL FRANCA *VERSUS* ERNESTO LUIZ D’OLIVEIRA, LYSÂNIAS CERQUEIRA LEITE E OTHONIEL MOTA.

Quando o Pe. Franca publicou *A igreja, a Reforma e a Civilização*, em 1922, o reverendo Eduardo Pereira já havia falecido. Portanto, parecia que o caso estava encerrado. A monumentalidade da obra, composta de quinhentas e cinquenta páginas, entrecortadas por citações em latim e grego e de livros em alemão, italiano, francês e inglês levava a crer que se tratava de um ponto final à polêmica. Mas não foi o que aconteceu. Ainda que a réplica tenha demorado quase uma

¹¹⁶ idem.

¹¹⁷ LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral Saudando a sua Archidiocese**. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916, p. 4.

década para aparecer, ela veio ao público em 1930, sob a pena do reverendo Ernesto Luiz D'Oliveira, com o título *Roma, a Igreja e o Anticristo – Réplica ao livro “A igreja, a Reforma e a Civilização” do Rev. Leonel Franca*. Tratava-se de uma nova fase da polêmica, mas dessa vez envolvendo novos agentes do campo religioso. Ainda que alguns desses novos *players* fossem contemporâneos do pastor Eduardo Pereira, na década de 1930 eles já se apresentam como membros de uma elite intelectual protestante, que já não estava apenas restrita aos espaços eclesiásticos mas que conquistara posições importantes no nascente campo acadêmico e ou cultural brasileiro.

Ernesto Luiz D'Oliveira tinha sido um dos cismáticos, juntamente com Eduardo Pereira, do presbiterianismo brasileiro. Ele era um jovem pastor, de apenas 29 anos, que fez parte do grupo fundador da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPIB), quando esta autonomizou-se da Igreja Presbiteriana do Brasil, em 1903. Oliveira, quando resolveu refutar o livro do Pe. Franca, já era um veterano do protestantismo nacional e com seus cinquenta e seis anos se encontrava afastado das atividades pastorais.

O reverendo Ernesto Oliveira nasceu em 1875, no município da Lapa, Paraná. Segundo Éber Lima, Ernesto Oliveira teria lutado em sua juventude contra as tropas florianistas, provavelmente ao lado dos federalistas no famoso Cerco da Lapa, em 1894. O episódio seria uma das muitas demonstrações de seu espírito bravo e indômito. No ano de 1896, Oliveira teria ingressado no Seminário Presbiteriano para estudar teologia. Depois da formação para o sacerdócio, ajudaria o reverendo Eduardo Pereira a criar a IPIB. Embora fosse um hábil polemista, Ernesto Oliveira não se dedicava apenas ao pastorado. Ele também tinha formação em engenharia e lecionava na Faculdade de Engenharia do Paraná, tendo sido também Secretário de Agricultura do Estado do Paraná, por ser engenheiro agrônomo de formação.¹¹⁸

O livro de Ernesto Oliveira teve sua primeira edição em 1930 e outra logo no ano seguinte, tendo uma tiragem de dois mil exemplares para cada edição. A editora era a Empresa Editora Brasileira, pouco conhecida no campo cultural da época. Quanto ao capital simbólico agregado ao livro, importa dizer que na segunda edição constam várias recomendações de leitura de agentes importantes no campo intelectual, especialmente do campo protestante: Dr. Braz de Arruda, da Faculdade de Direito de São Paulo; Dr. Othoniel Motta, diretor da Biblioteca do

¹¹⁸ LIMA, Éber Ferreira Silveira. **Leonel Franca versus protestantes**. Op. Cit., p. 15.

Estado de São Paulo; Dr. Bento Ferraz, da Faculdade de Ciências Econômicas e Sociais de São Paulo; o jornal metodista Expositor Cristão; o Rev. Mattathias dos Santos, do Rio de Janeiro; dentre outros.

Ao longo das mais de trezentas e oitenta páginas, o pastor presbiteriano não traz novas e substanciais contribuições. Ele passa em revisão os principais pontos já elencados pelo reverendo Eduardo em 1920 que opunham o protestantismo ao catolicismo, tais como: o primado de São Pedro, a história do papado, a infalibilidade papal, a eucaristia e o dogma da transubstanciação, o papel de reformadores como Lutero, o papel secundário de Henrique VIII, a questão da suposta decadência das nações católicas e do problema da instrução pública sob o catolicismo, e por último a questão do problema religioso no Brasil. Um dos pontos mais sensíveis do livro de Ernesto Oliveira, que nem sequer foi aventado pelo reverendo Eduardo Pereira, foi a associação do papa com a figura bíblica do anticristo, que se tornaria um elemento importante do imaginário e do folclore protestante no Brasil.

Contudo, apesar da redundância de argumentos, há alguns elementos importantes do próprio contexto que podem ser ressaltados. Por exemplo, 1930 é um momento crucial da reaproximação do catolicismo junto ao governo federal que já vinha ocorrendo nas décadas anteriores, principalmente no que diz respeito à defesa das demandas jurídicas da Igreja. Paralelamente a esse processo que Sergio Miceli chamou de “construção institucional” da Igreja, dada a insuficiência da ideia de “restauração católica”, ocorre a introdução de novas ordens religiosas, fundamentais em termos humanos para gerir e fazer funcionar as diversas obras de caridade, seminários, conventos, colégios, etc. Nesse ponto, o pastor Ernesto Oliveira viu um argumento importante para denunciar a introdução maciça de estrangeiros no Brasil. Ele começa citando uma frase do cônego Rezende, da Igreja de Santa Cecília-SP: “Brasileiros para plasmarem e dirigirem consciências dos brasileiros”.¹¹⁹

É interessante observar que os polemistas católicos sempre articularam a crítica aos protestantes a partir do combate ao suposto imperialismo estadunidense que se operava no campo religioso. O protestantismo seria uma ideia exótica pouco afeita ao espírito patriótico, que junto com o catolicismo amalgamavam a identidade brasileira. Assim, Ernesto Oliveira lembra que as ordens religiosas

¹¹⁹ D’OLIVEIRA, Ernesto Luiz. **Roma, a Igreja e o Anticristo** – Réplica ao livro “A igreja, a Reforma e a Civilização” do Rev. Leonel Franca. 2ª Ed. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1931, p. 382.

tinham sido extintas no Império e que algumas tiveram sérias limitações para atuar, por supostamente “constituírem um perigo nacional”. Todavia, em nome da liberdade de consciência, a República teria agido contrariamente. Assim, em um curto espaço de tempo adentraram ao Brasil os carmelitas, salesianos, trapistas, maristas, etc. “Um exército de milhares e milhares de frades, freiras e padres, vieram para o Brasil; os que foram expulsos de Portugal vieram para o Brasil; os que foram expulsos da França, vieram para o Brasil [...]”. Portanto, achava o reverendo Oliveira uma contradição existir por aqui “esses exércitos estrangeiros” com a precípua finalidade de “plasmarem e formarem as consciências das nossas futuras mães e dos nossos futuros dirigentes”, logo esses estrangeiros que foram expulsos de suas pátrias.¹²⁰

É importante situar a crítica de Ernesto Oliveira. Vivia a Igreja no Brasil, principalmente após o início da República, um dos momentos mais cruciais da experiência da romanização e por isso a introdução maciça de diversas ordens e congregações no país. Até 1880 atuaram no Brasil apenas 7 ordens masculinas e 11 femininas. “Os religiosos não passavam de 107, e as religiosas eram 286”¹²¹. Assim, nos anos que antecederam a república, o clero católico era composto de “menos de *três mil almas*, se considerarmos os 2.256 padres seculares, para atender uma população de 10.112.061, segundo o censo de 1872”¹²². A vinda de ordens e congregações religiosas ao Brasil esteve associada à política migratória iniciada do Segundo Reinado. Todavia, é sob a Primeira República, quando a Igreja Católica já se encontra separada do Estado, que um maior número de congregações incrementa o clero nacional. Nos primeiros quarenta anos da República, entre 1890 e 1930, havia entrado 98 congregações no país. Obviamente nem todas eram estrangeiras, havia congregações brasileiras que se constituíam a partir de dissidências das estrangeiras.¹²³

O livro do reverendo Ernesto Oliveira recebeu uma resposta do Pe. Leonel Franca no ano de 1933. O título era “*Catholicismo e Protestantismo*”, e trazia o seguinte subtítulo: “*Roma, a Igreja e o Anticristo*” do Sr. Ernesto Luiz de Oliveira à luz da crítica. A obra saía

¹²⁰ Ibid. p. 382-384.

¹²¹ BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil 1870-1930. In: AZZI, Riolando. **Vida religiosa feminina no Brasil Colonial**. São Paulo: Paulinas, 1983.

¹²² BITTENCOURT, Agueda B. A era das congregações. **Pró-Posições**, v. 28, nº 03, 2016, p. 35.

¹²³ Ibid, p. 38, 45.

pela editora de Augusto Frederico Schmidt, a Schmidt – Editor, que também publicara as obras “Ensino Religioso – Ensino Leigo”, do Pe. Franca, e “Debates Pedagógicos”, de Alceu Amoroso Lima, ambas de 1931.

Esse livro do Pe. Franca, bem mais modesto que *A igreja, a Reforma e a Civilização*, não chegou a ter trezentas páginas. No que diz respeito ao conteúdo, a mesma frustração que o leitor de 1930 encontrou ao não descobrir novidades substanciais entre o livro do pastor Ernesto Oliveira e o livro do pastor Eduardo Pereira poderia ser estendida em relação à similaridade dos livros do Pe. Franca. “*Catholicismo e Protestantismo*”, tirando as dezoito páginas do prefácio, é uma versão condensada de *A igreja, a Reforma e a Civilização*, inclusive contendo as mesmas seções do sumário.

No prefácio, o Pe. Franca assinala que uma “polêmica sincera” é sempre uma “luta de duas inteligências, que se desembaraçam nobremente das influências perturbadoras das paixões, e, estimuladas pelo amor desinteressado da ciência multiplicam os argumentos, aprofundam a erudição, aguçam a perspicácia da análise”. Todavia, o que encontrou no livro do pastor Ernesto Oliveira teria sido a ilusão de uma verdadeira polêmica, que eivada por um mau português repisaria apenas velhos lugares comuns. Assim, além da crítica da falta de unidade e coerência do texto, o jesuíta elenca como uma condição indispensável, “a primeira regra de um *fair play*, da atitude leal dos que se batem pela verdade”, a necessidade da “exatidão e rigor das citações”, algo que o reverendo Oliveira não teria seguido à risca. Quanto ao conteúdo, o Pe. Franca parece insinuar uma falta de legitimidade de Ernesto Oliveira enquanto um agente legítimo do campo religioso, daí tratar as “acrobacias hermenêuticas do engenheiro-exegeta” não dignas de consideração.¹²⁴

O Pe. Franca parece ignorar um movimento, cada vez mais crescente entre os protestantes, de dedicação dos sacerdotes a outras atividades intelectuais. Daí o número significativo de protestantes dedicando-se às Letras, especialmente à gramática, às engenharias, etc. Parte desses intelectuais protestantes foi estudada por Éber Lima na tese de sugestivo título: *Entre a sacristia e o laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura*. Este parece ser um movimento inverso ao que vinha ocorrendo no mundo católico. Alceu

¹²⁴ FRANCA, Leonel. **Catholicismo e Protestantismo**: “Roma, a Igreja e o Anticristo” do Sr. Ernesto Luiz de Oliveira à luz da crítica. Rio de Janeiro: Schmidt – Editor, 1933, p. IV e VII.

Amoroso Lima relembra com certo pesar a vontade de parte de uma geração de intelectuais católicos de aderir à vida monástica – movimento que ele chamou “de doutores a monges”.

Por fim, o prefácio do Pe. Franca prenuncia ainda novas escaramuças entre protestantes e católicos, pois nas mais de 380 páginas do livro do reverendo “pastoresinhos do interior encontrarão material abundante para alimentar o desrespeito, a animosidade, o ódio incompreensível ao catolicismo, que parece ser o fito único da atividade protestante no Brasil”.¹²⁵

O Pe. Franca, em partes, tinha razão. A incursão do reverendo Ernesto Oliveira parece ter encorajado outras iniciativas de combate à sua obra, principalmente no interior do presbiterianismo. Este é o caso de Othoniel Motta, que em 1933 escreveu uma série de opúsculos criticando o jesuíta. O pastor Othoniel Motta nasceu em Porto Feliz, interior de São Paulo, no ano de 1872, e participou da fundação da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, com Eduardo Pereira, em 1903, mas foi ordenado pastor somente em 1910. Éber Lima assinala que Mota “era talvez o mais erudito de todos os protestantes envolvidos no caso”. Esse apontamento deve-se à intensa atividade no campo intelectual exercida por Motta. Assim como Eduardo Pereira, o reverendo Motta também era filólogo. “Seu texto, Lições de Português, assim como as gramáticas de Pereira, tornou-se livro indispensável nas escolas”. Além disso, o reverendo Motta ocupou várias posições importantes no campo intelectual paulista. Na Academia Paulista de Letras ocupou a cadeira número 17. Por muito anos ocupou-se também do cargo de diretor da Biblioteca Pública de São Paulo (hoje, Biblioteca Mário de Andrade). Entre 1936 e 1939 ocupou a cadeira de Filologia Portuguesa na Universidade de São Paulo. Dentre seus mais importantes livros, destacam-se: *O meu idioma – comentário aos Lusíadas*, *Horas Filológicas*; e na área de história e literatura, *Do rancho ao palácio* e *Selvas e Choças*, respectivamente –, sendo este último título o romance que o consagrou como escritor regionalista.¹²⁶

No debate com o Pe. Franca, Othoniel Motta utilizou-se do pseudônimo “Frederico Hansen” e com ele publicou quatro opúsculos em 1933, a saber: *Lutero e o Padre Leonel Franca*; *A defesa do Padre*

¹²⁵ Ibid, p. XVI.

¹²⁶ MAURER JR. Th. Henrique. Necrológico do professor Othoniel Motta. *Revista de História*. São Paulo, Nº 8. 4º trimestre de 1951, p. 478, 479.

*Leonel Franca; Lutero, A Bíblia e o Padre Leonel Franca; e finalmente, O Papado e o Padre Leonel Franca.*¹²⁷

Em *Lutero e o Padre Leonel Franca*, Othoniel Motta assinala que se propôs a escrever depois de ver reeditadas em *Catholicismo e Protestantismo* as mesmas críticas feitas a Lutero no livro de 1923 e de ver o protestantismo brasileiro em silêncio, enquanto ficava o “grande reformador coberto com a lama que o jesuíta lhe atirava”.¹²⁸ O argumento para justificar a inércia protestante residiria no fato de que os intelectuais protestantes desconheciam a bibliografia utilizada pelo Pe. Franca. No entanto, Motta via com certo entusiasmo a reabertura da discussão, pois o mesmo serviço que o livro de Denifle teria prestado ao protestantismo na Europa os livros do Pe. Franca fariam ao Brasil.

O já citado padre dominicano Henri Suso Denifle, medievalista e subarquivista do Vaticano, causou um enorme alvoroço no meio protestante ao publicar *Lutero e o luteranismo*, em 1904. Segundo Lucien Febvre tratava-se de “um trovão muitíssimo mais retumbante que aquele da estrada de Stotternheim”. A vantagem de Denifle sobre os luterólogos era evidente. O seu conhecimento das teologias medievais, das místicas e do universo mental em que surgiu Lutero o tornavam superior em muitos aspectos. Contudo, segundo Febvre, o que pretendia Denifle era marcar a face humana de Lutero, tirá-lo do pedestal e de sua categoria de semi-deus. Daí a sua obsessão pelas “taras grosseiras, baixeiras, mediocridades”.¹²⁹ Assim,

servindo-se de um arsenal muito bem provido, escrevia, sobre Lutero e a poligamia, Lutero e a bebida, Lutero e a escatologia, a mentira e os vícios, uma série de parágrafos animados por uma santa e alegre ira. Repletos de texto, aliás – e também de interpretações abusivas, delirantes às vezes, e tão enormes, expressas com tamanha candura em meio ao ódio que os menos críticos

¹²⁷ Foi possível ter acesso somente ao primeiro opúsculo de Othoniel Motta. O exemplar faz parte do acervo da Biblioteca do Instituto de Estudos Brasileiros da Universidade de São Paulo (IEL-USP).

¹²⁸ MOTTA, Othoniel. **Lutero e o Padre Leonel Franca**. São Paulo: s. n., 1933, p. 3.

¹²⁹ FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothée de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012, p. 39, 40.

dos leitores se viam obrigados a pensar: “Está havendo um equívoco”¹³⁰

Apresentado mais detalhadamente o Pe. Denifle pode-se partir para o panfleto do reverendo Othoniel Motta. O autor defende que, ao contrário do quadro pintado pelo Pe. Franca acerca de Lutero – com ajuda das cores fornecidas por Denifle –, o reformador jamais teria defendido a bigamia. No caso específico do príncipe Philippe de Hesse, Lutero e outros reformadores teriam condenado veemente a intenção do príncipe de casar-se novamente, mas teriam cedido aos seus argumentos e a bigamia teria se consumado. Admitido o erro, Motta passa a listar os atenuantes. O primeiro seria uma questão de consciência, alegada pelo príncipe e vista de forma acrítica por Lutero. A segunda, seria uma visão, ainda muito corrente na época, de acatar o Antigo Testamento, cheio de casos de poligamia, como um valor a ser considerado em termos morais e teológicos. Por fim, o que no protestantismo tinha sido um erro, no catolicismo teria sido uma prática recorrente, como no caso envolvendo o cardeal Caetano, o papa e Henrique VIII.¹³¹

Motta prossegue listando ainda o caso do casamento de Lutero com Catarina von Bora, que teria despertado certos desvios morais no reformador, segundo a carta de Melancton a Camerarius. Acontece que Motta busca resgatar os trechos suprimidos pelo Pe. Franca que mudam significativamente o sentido da carta. É inegável que o reverendo Motta estava apoiado em literatura recente e atualizada sobre Lutero, pois entre os livros citados estavam o do historiador luterano Heinrich Boehmer (*Luther and the Reformation in the Light of Modern Research*, 1930) e do jesuíta Hartmann Grisar (*Martin Luther – sa vie et son oeuvre*, 1931), ambos relacionados por Lucien Febvre como referências importantes sobre o tema. É importante dizer que o Pe. Grisar foi quem finalizou a obra de Denifle, mas deu a ela um aspecto menos polêmico, por isso o reverendo Motta cita-o com frequência para defender Lutero, principalmente nos casos de supostos desregramentos morais, como no seguinte: “Se Lutero se tivesse entregue assim ao vinho ou à cerveja, teria sido incapaz de desenvolver, como fez, sua força criadora. Um ‘bêbado’ não escreve os livros, os tratados que ele compunha”.¹³²

¹³⁰ Idem.

¹³¹ MOTTA, Othoniel. **Lutero e o Padre Leonel Franca**. São Paulo: s. n., 1933, p. 7-9.

¹³² Ibid. p. 20.

Sobre essa circulação internacional de ideias, e especificamente no caso da disputa entre protestantes e católicos, é preciso levar em conta as palavras emitidas por Alceu Amoroso Lima em suas memórias – ainda que estivesse se referindo ao modernismo. “É preciso não esquecer que somos uma civilização de repercussão, uma extensão de acontecimentos que se passam fora de nossas fronteiras”.¹³³ Contudo, mesmo em países centrais como a França, as ideias do Pe. Denifle ainda continuaram sendo reproduzidas. Este é o caso do ensaio escrito sobre Lutero por Jacques Maritain, em 1926, ainda no início da trajetória desse que seria o maior pensador leigo do catolicismo.¹³⁴

No Brasil, a polêmica iniciada em 1920 ganhava mais um capítulo com um terceiro pastor presbiteriano. Dessa vez Lysanias de Cerqueira Leite, que em 1936 publicava no Rio de Janeiro o livro *Protestantismo e romanismo: resposta ao pé da letra, à obra de Leonel Franca S. J., A Igreja, a Reforma e a civilização (vol. I)*. A capa do livro ainda traz a informação de que o primeiro volume, composto de 153 páginas, é uma resposta ao Livro I de *A Igreja, a Reforma e a civilização*, desde a página 1 até a 22. Bem mais modesto que os livros de seus confrades protestantes, o livro de Cerqueira Leite também o era nas referências. No final do volume, o autor apresenta pouco mais de uma dezena de autores, todos de língua inglesa, portanto uma bibliografia bem menos rica que a evocada por Othoniel Motta e Ernesto Luiz de Oliveira, que manejavam com destreza autores franceses e alemães e não hesitavam em recorrer ao grego e ao latim.

Lysanias Cerqueira Leite nasceu na cidade de Sorocaba, em 1875. A família Cerqueira Leite era uma das mais tradicionais do presbiterianismo autóctone, ou indígena, como costumava se referir o Pe. Franca. Lysanias era filho do reverendo Antônio Pedro de Cerqueira Leite, primo de Eduardo Carlos Pereira – que na época ainda nem pertencia às fileiras protestantes – tendo sido um dos primeiros alunos no seminário fundado por Ashbel Green Simonton no Rio de Janeiro e também um dos primeiros brasileiros ordenados ao pastorado entre os presbiterianos.¹³⁵ À semelhança do pastor Ernesto Oliveira, Lysanias Cerqueira Leite também fazia parte de uma geração de pastores com formação técnico-profissional, era engenheiro civil e chegou a ter um

¹³³ LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Diálogos com Medeiros Lima. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 74.

¹³⁴ MARITAIN, Jacques. **Tres reformadores**. Lutero – Descartes – Rousseau. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006, p. 9-49.

¹³⁵ LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Protestantes em confronto**. Op. cit. p. 67.

alto posto na Estrada de Ferro Central do Brasil. Em 1924 formou-se em Teologia pelo Seminário Unido do Rio de Janeiro e veio a falecer em 1943.

Cerqueira Leite, na introdução de seu livro faz sobejar elogios a Eduardo Carlos Pereira, “notável filólogo e consagrado ministro do Evangelho”. Enquanto que no Pe. Franca afirma não ter encontrado “o polemista leal, sereno e firme, porém o tipo vulgar dos apologistas do Romanismo”. E continua, “Leonel Franca – ficará evidente – é consumado sofista e inescrupuloso polemista. Como filósofo... um desastre! Como teólogo ... um fracasso! Como exegeta ... um Papias! Resta o estilista e ... nada mais”.¹³⁶

Cerqueira Leite demonstra ter uma memória afetiva muito viva de Eduardo Pereira e assinala com muita ênfase o prejuízo que o livro do Pe. Franca ocasionara à memória do reverendo, falecido antes que viesse à luz o livro do jesuíta. Portanto, a defesa de sua memória e do próprio protestantismo era uma tarefa que a ele se impunha, ainda que passados 13 anos, pois nesse período os esforços protestantes estariam canalizados para a evangelização e expansão no Brasil.

Um dos primeiros pontos destacados por Cerqueira Leite é o suposto esforço hercúleo de Leonel Franca para refutar o livro de Eduardo Pereira, que o inaciano chamara de “obra de fancaria”:

“Obra de fancaria”! ... e, para respondê-la, teve o jesuíta de correr a Roma, para se colocar sob a proteção da monumental biblioteca do Vaticano! “Obra de fancaria”! ... mas, para respondê-la, foi preciso escrever um livro de 543 páginas! Os fatos desmentem as palavras do jesuíta. O sacerdote não primou pela sinceridade. E para replicar a L. Franca não me afasto do meu pequeno gabinete de trabalho, onde disponho de poucos livros. E de mais não necessito eu. Minha clava será a Bíblia, a Divina Palavra, tão temida pela Igreja Papal.¹³⁷

Dentre os pastores protestantes, Cerqueira Leite é o que faz os ataques mais violentos ao Pe. Franca. A começar pela áspera linguagem e depois pelas associações de fatos que não tinham conexão entre si. A

¹³⁶ LEITE, Lysnias de Cerqueira. **Protestantismo e romanismo**; resposta ao pé da letra, a obra de Leonel Franca . “A igreja, a reforma e a civilização”. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1936. Volume 1, p. XVII e XX.

¹³⁷ Ibid. p. XXI.

começar por essa ilação de que o Pe. Franca teria ido à Roma com o tácito objetivo de refutar ao livro do reverendo Eduardo. Ocorre que o jesuíta já estava em Roma quando veio a lume o livro do presbiteriano. Para Roma teria ido com o objetivo de completar o ciclo da formação jesuítica, com o curso de Teologia, e ser ordenado padre.

Sobre o conteúdo do livro, a estratégia do pastor Cerqueira Leite é analisar exaustivamente as afirmações do Pe. Franca, como ele diz: “ao pé da letra”. Esta orientação parece ser fruto do fundamentalismo teológico reinante entre uma parcela significativa de protestantes do início do século XX, isto é, aquela perspectiva teológica oriunda dos Estados Unidos que se baseava nos *The Fundamentals*, conjunto de livros publicados entre 1912 e 1914 que marcaram a reação conservadora ao liberalismo teológico. Como bem assinala Éber Lima, parte substancial dos pastores presbiterianos foi formada nessa linha teológica conservadora, o que se refletia nas suas práticas pastorais. No entanto, ainda que diminuto, havia um grupo de pastores liberais no presbiterianismo, em grande medida liderados pelo reverendo Othoniel Motta.

Dessa forma, orgulhoso de não acessar uma extensa bibliografia e de tornar a Bíblia a sua principal fonte para refutar o Pe. Franca, o reverendo Cerqueira Leite produz uma narrativa enfadonha, marcada sobretudo pela repetição de argumentos já proferidos pelos pastores anteriores. A saber, que as metáforas sobre o fundamento da Igreja Cristã não permitem dar ao apóstolo Pedro o primado sobre os outros apóstolos, a inconsistência e a fragilidade da instituição do papado, a doutrina da igreja enquanto corpo místico de Cristo em detrimento da igreja visível e hierárquica, o “livre exame”, os dogmas da “imaculada concepção de Maria” e da “infallibilidade papal”, a salvação pela fé, a crítica às indulgências, o culto aos santos e às obras super-rogatórias. Contudo, Cerqueira Leite também inova ao abordar fatos recentes que se relacionavam estreitamente com a Igreja Católica, como a revolução no México e a Guerra Civil Espanhola, vistos como um prenúncio da derrocada definitiva do catolicismo.

A resposta do Pe. Franca aos escritos de Othoniel Motta e Lysanias de Cerqueira Leite iria demorar um pouco. Segundo o Pe. D’Elboux, no primeiro semestre de 1934 o Pe. Franca passou por sucessivas crises cardíacas, inclusive tendo recebido a extrema-unção no mês de julho daquele ano. Em todo o restante do segundo semestre de 1934 teve o Pe. Franca suas atividades reduzidas. No ano de 1935 novas crises cardíacas e repouso absoluto. Somente em 1937 o Pe. Franca retornaria plenamente às suas atividades e a escrever a resposta à

Othoniel Motta e Cerqueira Leite, que sairia em livro no ano seguinte.
138

O livro apareceu sob o título de *Protestantismo no Brasil*. Embora o título ensinasse o entendimento de se tratava de um estudo pormenorizado sobre o protestantismo, tal como o *Diretório protestante*, do Pe. Agnelo Rossi que aparecera também naquele ano de 1938, não era isso que o leitor encontraria. O livro era a junção de duas obras. A primeira era um resposta ao primeiro opúsculo do reverendo Othoniel Motta, ainda de 1933. Quando o Pe. Franca percebeu que o reverendo Motta continuaria o duelo, resolveu esperar que todos os opúsculos viessem a público para responder de forma definitiva – o que não foi possível por causa do triênio de enfermidade. A segunda obra reunida no volume era o livro de resposta ao pastor Cerqueira Leite.

As duas obras reunidas estão assim dispostas. A primeira parte discute os opúsculos do reverendo Motta. Nos três capítulos dessa primeira parte, o Pe. Franca discorre sobre o problema da bigamia e os supostos desvios morais de Lutero. Em seguida, no capítulo dois, a discussão é sobre o papado, que abrange desde os evocados fundamentos bíblicos dessa instituição até o testemunho histórico dos primeiros padres: Clemente, Inácio, Irineu, Cipriano, Jerônimo e Agostinho. Por fim, o terceiro capítulo focaliza na questão da leitura da Bíblia, desdobrada no item da formação do cânon bíblico e no das dificuldades de acesso à leitura bíblica por parte dos católicos. No que diz respeito à resposta do Pe. Franca ao reverendo Motta, ainda no final do livro, há um apêndice com a primeira resposta do Pe. Franca, ainda de 1933. Quanto ao livro do pastor Cerqueira Leite, a resposta é a que ocupa o maior espaço no volume, cerca de duzentas páginas do total de trezentas e quarenta páginas.

A resposta ao pastor Cerqueira Leite começa por assinalar a linguagem utilizada pelo presbiteriano. O Pe. Franca assinala com razão que o livro de Cerqueira Leite “baixou o nível da discussão ao calão dos trívios”, pois o inflamado pastor lançou mão dos adjetivos mais violentos para caracterizar o jesuíta, tais como: “raposa ultramontana”, possuidor de “lisura de lontra e porco-espinho”.¹³⁹ Assim, nas duas

¹³⁸ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Agir, 1952, p. 219-222.

¹³⁹ FRANCA, Leonel. **O Protestantismo no Brasil**. Lutero e o Sr. Frederico Hansen. Resposta a dois pastores protestantes: o Prof. Otoniel Mota e o Sr. Lysanias Cerqueira Leite. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952, p. 98 [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. – Volume VII].

centenas de páginas, o Pe. Franca retoma a surrada discussão sobre o celibato eclesiástico, a intercessão dos santos, as indulgências, o primado do apóstolo Pedro, etc. O Pe. Franca, referindo-se a Cerqueira Leite, que a “cada novo autor que desce à arena, ao ruflo de tambores dos correligionários, começa por confessar mais ou menos veladamente a ineficiência bélica dos que o precederam”.¹⁴⁰

Quanto ao pastor Othoniel Motta, o Pe. Franca reconhece nele grandes qualidades estilísticas, chegando chamá-lo de “figura ilustre e venerável”, mas reprova o conteúdo teológico e histórico das suas afirmações: “O Prof. Othoniel escreve com uma perfeição irrepreensível de gramático e uma leveza de estilo que se deixa ler com interesse e sem fastio. Mas a substância! O progresso aqui foi nulo ou pouco menos que isto”.¹⁴¹

Embora não admita, o Pe. Franca encontrou no reverendo Motta um adversário que elevou a polêmica a patamares mais qualificados. O acesso do presbiteriano a uma bibliografia europeia mais atualizada, como as obras dos historiadores Pe. Hartman Grisar e do luterano Heinrich Boehmer, fez com que o Pe. Franca fizesse até algumas concessões sobre a imagem de Lutero, como a que se segue: “Nem com os documentos da época, nem com as citações de Grisar que os supõe e resume, é possível apurar, não digo um modelo de austeridade cristã, mas um exemplar modesto de mediana virtude [em Lutero]”.¹⁴² E assim complementa os traços que gostaria de ver no retrato de Lutero.

é preciso que os protestantes se resignem a ver o “libertador da consciência acorrentada”, tal qual no-lo apresenta a história. Entre o Lutero-mito, o “herói da fé”, o “reformador da igreja” que o protestantismo precisa para aureolar o seu berço, e o Lutero, carne e osso, que vive e palpita *nos seus próprios escritos* e se reflete na opinião dos contemporâneos, há um contraste profundo e irreconciliável.¹⁴³

Essa imagem querida pelo Pe. Franca, a de um Lutero de “carne e osso”, já teria sido traçada, em 1928, por Lucien Febvre na sua hoje clássica biografia do monge agostiniano que se fez reformador. Nela,

¹⁴⁰ Ibid, p. 93.

¹⁴¹ Ibid, p. 15.

¹⁴² Ibid, p. 238.

¹⁴³ Ibid, p. 329.

Febvre está preocupado com “um Lutero realmente humano, com virtudes e fraquezas, grandezas e baixeiras, grosserias indesculpáveis e nobrezas sem preço, um Lutero nuançado, vivo, cheio de contrastes e oposições”.¹⁴⁴ Todavia, a obra de Lucien Febvre demorou para chegar ao Brasil, assim como a amenização das polêmicas entre protestantes e católicos.

Em 1938, com o livro em resposta aos reverendos Othoniel Motta e Lysanias Cerqueira Leite, o Pe. Franca encerrava a sua participação na polêmica. Lysanias Cerqueira Leite ainda publicaria mais dois volumes de sua resposta “ao pé da letra”, respectivamente em 1938 e 1942. Um quarto volume estava sendo escrito quando o autor falecera em 1943. Antes disso, uma espécie de resumo de seu trabalho, intitulado *A Igreja, o Papado e a Reforma*, veio a público em 1941.

No campo católico, há que se ressaltar o incansável esforço polêmico do Pe. belga Julio Maria de Lombaerde (1878-1944), sacerdote e missionário na Amazônia e, principalmente, na cidade mineira de Manhumirim. Autor de cerca de uma dezena de livros contra o protestantismo, Lombaerde ficou conhecido como “o martelo do protestantismo no Brasil” por suas publicações ao longo das décadas de 1920 e 1930.¹⁴⁵ Contudo, a retórica virulenta do Pe. Lombaerde contra o protestantismo o deixou muito aquém do estilo e da erudição do Pe. Franca.

3.6.1 Ponderações acerca da Reforma Protestante e de Lutero

Embora os polemistas coloquem sobre si mesmos os adjetivos de arautos da verdade, nas polêmicas o mais importante é derrotar o adversário, reduzir a pó seus argumentos e sair vitorioso diante do público que acompanha o duelo. Portanto, é importante que se tenha alguns elementos para abalizar melhor a discussão apaixonada de uma polêmica, especialmente neste caso em torno do processo histórico da reforma protestante e da disputa em torno da imagem de Lutero.

É interessante começar pelo significado da Reforma, para depois explorar a sua pluralidade. Para Jean Delumeau, a Reforma foi “em primeiro lugar uma resposta religiosa a uma grande angústia coletiva”, ou seja, a atitude diante da morte e do sentimento de culpa, aplacado

¹⁴⁴ FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Op.Cit. p. 41.

¹⁴⁵ SIMÕES, Daniel Soares. **O rebanho de Pedro e os filhos de Lutero**: o Pe. Júlio Maria De Lombaerde e a polêmica antiprotestante no Brasil (1928-1944). Dissertação de Mestrado em História. João Pessoa: UFPB/CCHLA, 2008.

pela justificação pela fé.¹⁴⁶ Dito isso, é preciso compreender a existência de um contexto de reformas, que se inicia no século XIII, tal como advoga Pierre Chaunu. São reformas, no plural, “correntes de reforma que atravessam a cristandade. A Reforma protestante não é a primeira, não nasce *ex nihilo* num período de depressão; tem origem e destaca-se num fluxo ascendente”.¹⁴⁷ Portanto, não é possível falar de Lutero e dos outros reformadores sem mencionar as iniciativas de John Wyclif e John Huss, que em períodos anteriores fizeram esforços para reformar aspectos da cristandade.

Por outro lado, o período imediatamente anterior à Reforma Luterana, era um tempo de crise da escolástica, levada ao extremo no século XIII, quando se aproximou em demasia razão e revelação. Neste cenário, segundo Chaunu, Duns Escoto é um dos nomes mais importantes a empreender uma crítica contundente ao tomismo e uma defesa do primado da experiência. É em Escoto que emerge com força o debate da fraqueza e da natureza humana, já caro à tradição agostiniana e que muito influenciou o pensamento de Lutero.¹⁴⁸ Na esteira de Duns Escoto, é o franciscano Guilherme de Ockham que leva às últimas consequências o debate sobre o indivíduo, a liberdade e a intuição – todos temas centrais da Reforma que se avizinhava. É um momento de profunda mudança no campo da espiritualidade e da mística cristã. Portanto, estavam colocadas as bases para o surgimento da *devotio moderna*. Chaunu assinala que essa devoção preconizava mais a piedade individual que a liturgia. “É sobretudo *imitatio Christi*. Está próxima do Cristo da dor e vive a *pietá*. O seu Cristo é homem, desceu do vitral. No mistério da encarnação, está do lado da santa humanidade, do homem Deus e não do Deus feito homem. Tem necessidade do Cristo torturado para ultrapassar o santo terror que lhe inspira a transcendente grandeza de Deus”.¹⁴⁹

Jean Delumeau aponta para uma perspectiva análoga a de Chaunu. O individualismo teria sido gestado de diversas formas ainda no período medieval e não com Lutero, como insistentemente afirmavam os polemistas católicos. Um dos principais nomes ligados à ascensão do individualismo no plano teológico é Guilherme de Ockham,

¹⁴⁶ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 6º.

¹⁴⁷ CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. A crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002. Volume 1. p. 11.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 96.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 115, 219.

como visto acima, franciscano de posição diametralmente oposta aos princípios tomistas de união entre fé e razão. Assim, o individualismo e o subjetivismo, segundo Delumeau, desencadearam uma nova espiritualidade, “o da piedade pessoal – aquela piedade pessoal recomendada por Geert Groot aos Irmãos da Vida Comum e da qual está completamente impregnada a obra-prima da literatura religiosa dessa época: a *Imitação* [de Cristo]”.¹⁵⁰ Aqui é interessante reproduzir um trecho de Chaunu em que o autor menciona a capital importância da ascensão da *devotio moderna*, da qual a *Imitação de Cristo* é uma das maiores expressões.

A *devotio moderna*, que deprecia a celebração litúrgica em benefício da mediação pessoal, é a grande inovação litúrgica dos séculos XIV e XV. A grande piedade litúrgica e temerosa do mundo vazio, sedento de vida comunitária, característico da Idade Média, responde a inovação fundamental da *Imitação de Jesus Cristo* para um povo de terciários alfabetizados, num mundo em que as pessoas se isolam para rezar perante um retábulo de madeira pintado a óleo, e que o Cristo que sofre e sangra, fielmente representado, torna acessível, a estes novos promovidos a uma leitura balbuciante, o mistério infinito do amor de Deus, de tal forma transcendente que ele se deixa tocar, amar, conhecer, através do cadáver do homem torturado que é o tema preferido da derradeira pintura da Idade Média florescente.¹⁵¹

Se o individualismo, o subjetivismo, a piedade e a espiritualidade eram marcas de uma ruptura que estava se construindo, não faltariam elementos político-institucionais para alimentar também a cisão na cristandade. A Igreja era alvo de muitas críticas. A começar pelas ordens mendicantes, o franciscanismo, os valdenses, Wyclif, Huss; havia um questionamento muito grande às pretensões estatais da Igreja. Embora Chaunu não comente, é possível afirmar que havia em Wyclif, muito mais que em Lutero, uma defesa da afirmação do Estado moderno em detrimento das pretensões estatais da Igreja. É em Wyclif que Chaunu

¹⁵⁰ DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, p. 69.

¹⁵¹ CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. A reforma protestante. Lisboa: Edições 70, 2002. Volume 2. p. 10.

também afirma existir uma compreensão de “que a autoridade da Escritura pode combater a da Igreja [...] independente do magistério da Igreja-instituição. [...] Wyclif, em 1378, afirma que as Escrituras são suficientes, que são bastante claras, que o comentário da Igreja não é necessário para seu entendimento”.¹⁵² Delumeau aponta razões ainda mais fortes para a eclosão da Reforma Luterana.

Se a Igreja, que tivera dois, mesmo três papas, ao mesmo tempo, durante o Grande Cisma, e que tantos personagens santos queimara, como João Huss, Joana d’Arc e Savonarola, seria verdadeiramente detentora da Verdade. O diálogo entre homem e Deus e a salvação do indivíduo deveriam passar necessariamente por esta instituição pletórica e fatigada? Estas questões deflagram novamente e todas ao mesmo tempo na época da Reforma, porém a ascensão do elemento laico na sociedade do tempo, o desabrochar do individualismo sob suas mais variadas formas, a lenta e progressiva degradação do sacerdócio, a desvalorização concomitante dos sacramentos, havia muito as tinham preparado e amadurecido.¹⁵³

Portanto, em Pierre Chaunu ganha destaque “o tempo das reformas”, a longa duração. Não há uma tentativa de ver em Lutero uma profunda originalidade e o demiurgo de uma nova era. Pelo contrário, Chaunu mostra de forma pormenorizada que muitos elementos evocados pelo monge agostiniano já estavam presentes num contexto mais amplo. E aqui ganha relevo o humanismo. No início do século XVI o humanismo está constituído. Petrarca, Erasmo, Lorenzo Valla e Thomas More são alguns de seus maiores nomes. É Lorenzo Valla, por exemplo, que expõe com rigor a falta de autenticidade da chamada doação de Constantino ao papa Silvestre I, base argumentativa do poder temporal do pontífice. Valla também é um crítico do monasticismo – estabelecendo as bases críticas do sacerdócio universal –, e um defensor do dever cristão para com o estado moderno.¹⁵⁴

¹⁵² CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. A crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002. Volume 1. p. 222.

¹⁵³ DELUMEAU, Jean. Nascimento e afirmação da Reforma. OP. Cit., p. 76.

¹⁵⁴ CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. A reforma protestante. Lisboa: Edições 70, 2002. Volume 2. p. 22.

Colocados alguns elementos importantes sobre a Reforma, ou “o tempo das reformas”, resta ainda deter-se por algumas linhas na construção historiográfica de Martinho Lutero. É importante dizer que uma revisão crítica da imagem construída por 400 anos acerca de Lutero foi peça fundamental para o diálogo ecumênico que se estabeleceu na segunda metade do século XX. E isso só foi possível graças às transformações operadas no campo historiográfico católico. A imagem que o catolicismo construiu do reformador começou por seus próprios contemporâneos, logo após a sua morte.

Três anos após a morte de Lutero, em 1549, apareceu o livro *Comentários acerca dos atos e escritos de Martinho Lutero*, de Johannes Cochlaeus. Este livro, embora não tenha aparecido com frequência na polêmica entre o Pe. Franca e os pastores protestantes, foi a base da distorcida imagem que se criou sobre Lutero. Segundo Antonio Rehbein Pesce, a obra de Cochlaeus acabara por assumir como verdade os rumores e as historietas que eram correntes sobre Lutero. No prefácio da obra teria afirmado que o reformador era filho do próprio diabo e com ele tinha uma íntima relação. Contudo, seria no aspecto moral que Cochlaeus teria retrato o agostiniano com “as tintas mais negras”. Pois, pintou-o como “uma figura abominável, dominado pelo orgulho, a soberba e a ambição. [...] Um caráter hipócrita e iracundo, que se deixava levar por blasfêmias e insolências”.¹⁵⁵

Essa imagem de Lutero teria se perpetuado até o início do século XX, tendo os historiadores católicos repetido à exaustão os argumentos de Cochlaeus. Esse estado de coisas iria mudar no início do século XX, com a publicação da obra do já citado dominicano Henrique Suso Denifle (1844-1905), que em 1903 publicou *Lutero e o luteranismo*, um alentado volume de 860 páginas. Como dito anteriormente, o livro caíra como um raio no mundo protestante. A erudição de Denifle era respeitada no campo acadêmico. No entanto, como assinala Lucien Febvre, o erro de Denifle foi ter superestimado as famosas *Conversas à mesa* – um conjunto de seis volumes que continham anotações de alunos e amigos de Lutero que desabonavam moralmente o reformador em algumas situações –, e não ter dado o devido valor ao *Comentário à Carta dos Romanos*, manuscrito descoberto em 1899 na Biblioteca do Vaticano, pois ela era capaz de marcar a evolução do pensamento de

¹⁵⁵ PESCE, Antonio Rehbein. Martín Lutero en la historiografía católica y en la Iglesia católica actual. **Teología y vida**, Santiago, v. 42, n. 3, p. 266-279, 2001.

Lutero nos anos cruciais de 1515 e 1516.¹⁵⁶ Portanto, mesmo tendo conhecimento desse documento, Denifle insistiu em realçar em Lutero “o frade apóstata e rebelde”, “moralmente corrompido desde a sua juventude”.¹⁵⁷

O jesuíta Hartmann Grisar será o responsável por relativizar o aspecto moralista das avaliações católicas de Lutero. Grisar era um erudito católico, também muito respeitado no campo acadêmico. Entre 1911 e 1912 publicou a obra *Lutero*, em alemão, em três volumes. Contudo, a obra que avança em atenuar a aspecto moral de Lutero é a biografia de 1926, *Vida de Martinho Lutero e sua obra*, cuja tradução francesa de 1931 fora evocada pelo reverendo Motta no debate com o Pe. Franca. É a sua obra mais conhecida e traduzida. Nela, “Grisar encontra aspectos positivos no reformador, sobretudo ao demonstrar que não era um homem imoral e corrompido”. Contudo, ao tratar do Lutero histórico, acaba também por “destruir muitas lendas sobre reformador, nascidas tanto no campo católico como no protestante”.¹⁵⁸

Contudo, a maior virada nos estudos católicos sobre Lutero só viria em 1939, através do livro *A Reforma na Alemanha*, do historiador alemão Joseph Lortz – portanto quando o Pe. Franca já havia declinado do duelo com os pastores presbiterianos. A obra em dois volumes de Lortz contribuiu de forma decisiva para o diálogo entre as duas igrejas, já que a avaliação católica negativa sobre Lutero era um dos pontos fundamentais. Lortz assinala que a Igreja às vésperas da Reforma vivia múltiplos abusos. Portanto, a falta de clareza teológica e de vigor religioso colocavam a igreja como culpada pela Reforma. Segundo Pesce, foi Lortz quem criou a tese do “Lutero Católico”, ou seja, de que não houve um rompimento premeditado com o catolicismo: “destruí em si mesmo um catolicismo que não era católico, [...] e descobriu de um modo herético o que constitui o patrimônio central do catolicismo”. Lortz ainda assinala que Lutero era um homem piedoso, cuja teologia da cruz e da justificação encontra-se enraizada “na teologia tardo-medieval”.¹⁵⁹ Joseph Lortz abriu caminho para o diálogo ecumênico que se seguiria, especialmente com o Concílio Vaticano II e o decreto *Unitatis redintegratio*; que exige aos católicos o reconhecimento das obras de virtude dos protestantes como testemunho cristão. Em grande

¹⁵⁶ FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Op.Cit. p. 41.

¹⁵⁷ PESCE, Antonio Rehbein. Martín Lutero en la historiografía op. cit. p. 266-279.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ibid.

medida, Lortz antecipa alguns pontos que seriam explorados detalhadamente por historiadores como Jean Delumeau e Pierre Chaunu num futuro breve.

3.7 O JESUÍTA E O ANARQUISTA: O MODERNISMO COMO POLÊMICA

Paralelamente às polêmicas travadas com os pastores protestantes, Leonel Franca ainda conseguiu tempo na sua disputada agenda para travar uma acalorada discussão na imprensa carioca ao longo do ano de 1926. O oponente era José Oiticica, famoso líder do movimento anarquista do período. Oiticica era um intelectual respeitado, cuja atividade profissional era exercida no tradicional colégio Pedro II. Catedrático de gramática, o anarquista era um erudito, um profundo conhecedor da cultura clássica.

O professor José Rodrigues Leite e Oiticica era mineiro da cidade interiorana de Oliveira, tendo nascido em 1882, portanto onze antes de Leonel Franca. Na sua infância foi aluno do Internato São Luiz Gonzaga, de Petrópolis, e depois continuou os estudos no Seminário Arquidiocesano de São José, no Rio de Janeiro. O curso de Direito seria concluído em 1902, na Faculdade de Ciências Sociais do Rio de Janeiro¹⁶⁰. À época da polêmica com o Pe. Franca, Oiticica já era relativamente conhecido no campo intelectual, não era propriamente um “novato” em busca de capital simbólico, pois já havia publicado oito de seus livros e tinha figuras consagradas em seu círculo de amizade, tais como Monteiro Lobato, Viriato Correia e Coelho Neto. Portanto, Franca encontrou em Oiticica um polemista nada desprezível.

O debate entre Franca e Oiticica ocorreu entre os meses de abril e maio de 1926. Oiticica publicava seus artigos no *Correio da Manhã* e Franca no *O Jornal*. O estopim do debate foi um artigo publicado por Oiticica no *Correio da Manhã*, no dia 13 de fevereiro.

A escolha de *O Jornal* como local da réplica não era fortuita. A história de *O Jornal* é deveras interessante. Alceu Amoroso Lima narra o surgimento desse jornal diário de forma bastante pitoresca. Numa conversa com Renato de Toledo Lopes, na Avenida Rio Branco, Alceu recebeu o convite para ser crítico literário em um novo jornal, é que esse

¹⁶⁰ FIGUEIRA, Cristina Aparecida Reis. **A trajetória de José Oiticica: o professor, o autor, o jornalista e o militante anarquista.** São Paulo: USP, 2008. Tese (doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, p. 252.

editor “pretendia lançar um matutino, a que deseja dar o nome de *O Jornal* por picardia contra o *Jornal do Comércio*, em cuja redação trabalhou, de lá saindo por dissidência com Félix Pacheco”.¹⁶¹ Em 1926, no momento da eclosão da polêmica com o Pe. Franca, *O Jornal* tinha Sabóia de Medeiros como redator-chefe, pai do futuro padre jesuíta Roberto Saboia de Medeiros – entusiasta da ação social e do ensino superior católico em São Paulo. Na época, Roberto Sabóia de Medeiros era estudante de filosofia com os jesuítas de Nova Friburgo, onde tinha construído uma sólida relação com o Pe. Franca. O trecho a seguir, da carta de Sabóia de Medeiros ao pai, é revelador de um aspecto interessante dos bastidores da polêmica: “O Pe. Franca me pediu que quando escrevesse ao senhor agradecesse o senhor ter publicado no jornal os dois artigos dele contra o bobinho do Oiticica”.¹⁶²

O texto de Oiticica intitulava-se “Modernismo catholico” e aproveitava a ocasião da morte do cardeal Désiré Mercier, arcebispo de Malines, Bélgica. Para Oiticica, a morte do cardeal era o momento de recordar uma das fases mais intensas do movimento modernista católico. Esse movimento, na visão de Oiticica, teria tido seu ponto alto nos anos de 1907, com a publicação da encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X, e em 1908, justamente com uma carta pastoral do cardeal Mercier. O papa Pio X e o cardeal Mercier teriam sido os grandes adversários da “profunda agitação liberatória do pensamento católico apelidada: modernismo”. Do lado oposto, o ex-jesuíta Georges Tyrrel seria um dos mais importantes expoentes do modernismo.¹⁶³

Oiticica assinala que a questão do modernismo não é apenas teológica, mas uma disputa de poder no interior do catolicismo. Ao pontificar aquilo que os fiéis devem acatar, Roma teria conseguido uma “uniformidade estagnante e letal”, ao passo que os modernistas advogavam por uma “unidade espiritual, isto é, conformação de crenças,

¹⁶¹ LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Op. Cit. p. 65.

¹⁶² Carta de Roberto Saboia de Medeiros ao pai, Friburgo, 28 jun 1926. Apud. SPIANDORELLO, Simone Cristina. *Relações Sociais na Educação: Padre Saboia e a Escola Superior de Administração de Negócios – ESAN*. Tese de Doutorado em Educação. Universidade São Francisco. Itatiba, 2015, p. 37.

¹⁶³ OITICICA, José. *Modernismo catholico*. **Correio da manhã**. 13 de fevereiro de 1926, p. 4. As próximas citações dos textos de Franca e Oiticica não seguirão mais os jornais em que foram publicados, mas a compilação dos mesmos artigos, reunidos pelo Pe. Franca no livro “Relíquias de uma polêmica”.

espontaneamente provinda de sereno estudo e constante experiência religiosa, alicerçada nos ensinamentos mesmos do Cristo”.¹⁶⁴

Essa definição provisória do modernismo feita por Oiticica aponta para um elemento crucial do movimento: a experiência. Thomas Rausch assinala que muitos pensadores modernistas adotaram pressupostos racionalistas para o fazer teológico derivados do Iluminismo. Assim, “racionalizavam o que quer que não pudesse ser explicado cientificamente e reduziam o conteúdo da revelação à experiência humana subjetiva”.¹⁶⁵ Eram três os principais expoentes do modernismo: Alfred Loisy, teólogo francês; Georges Tyrrel, um calvinista que se converteu ao catolicismo e se tornou jesuíta; e Friedrich Von Hügel.

Antes de prosseguir na exposição do artigo do professor Oiticica, é importante compreender as mudanças pelas quais passava o catolicismo europeu desde a segunda metade do século XIX, especialmente no campo do pensamento. Vários autores têm enfatizado a crise pela qual passava o catolicismo nesse período, uma crise processual que vinha desde as reformas do século XVI e se aprofundara com o pensamento iluminista. Yves Palau assinala que o fim do século XIX é atravessado por um sentimento de ansiedade quase unânime no seio Igreja. Tanto clérigos quanto leigos vivem a crise a partir de um “diagnóstico segundo o qual a Igreja estaria em um estado de subdesenvolvimento cultural em face das novas ciências, essencialmente as ciências sociais, que são constituídas fora dela, mesmo contra ela”. A resposta da Igreja a esse estado de coisas viria sob a pena de Leão XIII, que em 1879 publica a encíclica *Aeterni Patris*. Tratava-se uma tentativa de articular fé e razão e, mais precisamente, de retomar o pensamento de Tomás de Aquino, fazendo com que o avanço das pesquisas científicas fosse a ele integrado.¹⁶⁶ Contudo, esse esforço não foi suficiente. A instituição “considerava-se em grande medida uma Igreja em estado de sítio” e a forma com a qual lidou com a crise foi a adoção de uma

¹⁶⁴ FRANCA, Leonel. Relíquias de uma polêmica. In: **Polêmicas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1953. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S.J. Volume III], p. 175.

¹⁶⁵ RAUSCH, Thomas P. **O catolicismo na aurora do terceiro milênio**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 22.

¹⁶⁶ PALAU, Yves. Le modernisme comme controverse. Un des registres de la querelle. **Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle** N° 25, 2007/1, p. 78, 79.

“teologia livresca que se apoiava numa neoescolástica abstrata e a-histórica”.¹⁶⁷

A crítica ao caráter a-histórico do neotomismo deve ser relativizado. Embora o neotomismo tenha sido uma perspectiva bastante limitada em fins do século XIX, ele abriu caminhos para um diálogo mais amplo com os avanços das ciências, sobretudo por sua defesa da razão. Esse diálogo já era franco no campo protestante, especialmente no luterano. Assim sendo, muitos autores, inclusive o padre Franca, vão assinalar que a crise modernista nada mais foi que um desdobramento da chamada teologia protestante liberal.

A chamada teologia liberal teve início com o protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Este autor, herdeiro da filosofia kantiana, foi um dos primeiros a enfatizar a importância da subjetividade e do valor da experiência religiosa em detrimento da revelação. Para Schleiermacher, a religião é intuição e sentimento do infinito, é a relação do homem com a totalidade. Ao lado de Schleiermacher, Albrecht Ritschl (1822-1889) é considerado o teólogo luterano mais importante da chamada escola liberal. Embora não rejeitasse a revelação, a grande proposta de Ritschl era a elaboração de uma síntese entre a fé e as ciências. Ritschl foi o mestre daquele que se tornaria o personagem mais importante para o desencadeamento da crise modernista: Adolf Harnack (1851-1930), autor do livro “História do dogma”.

Harnack merece uma atenção maior. Em 1901, esse teólogo alemão publicou *A essência do Cristianismo*, uma compilação das aulas que ministrara na Universidade de Berlim entre 1899 e 1900. Harnack defendia que era preciso reencontrar a essência do cristianismo através da ciência histórica e separá-lo da helenização da teologia cristã que se seguiu ao primeiro século. Portanto, para Harnack o centro da questão era a relação entre história e dogma, ou história e teologia – enquanto formulação convencionalmente aceita.

No campo católico, Alfred Loisy, eminente exegeta francês, insurgiu-se contra a obra de Harnack através do livro *L'Évangile et l'Église* (1902). Anteriormente, Loisy já havia publicado a sua lição de encerramento do ano de 1892, *La composition et l'interprétation historique des Livres Saints*, que o afastara do docência do *Institut Catholique de Paris*, pois defendia abertamente o método histórico-crítico para a interpretação do texto bíblico. Em *L'Évangile et l'Église*, publicado quando já se encontrava como professor da *École Pratique de*

¹⁶⁷ RAUSCH, Thomas. Op. cit., p. 19, 20.

Hautes Études, Loisy busca refutar Adolf Harnack, que segundo Loisy teria se passado como historiador mas não teria ido além de uma filosofia da religião. Segundo Loisy, o teólogo alemão teria concebido o cristianismo como uma semente que teria crescido e se transformado em um fruto podre. Portanto, seria preciso chegar a esse núcleo original e incorruptível da mensagem cristã. No entanto, como afirma Loisy, Harnack consegue apenas chegar a uma essência a-histórica e abstrata, pois operara uma cesura entre evangelho e igreja.

Ao Evangelho essencial de Harnack, Loisy contrapõe o Evangelho histórico. Harnack está à procura da essência do cristianismo: descasca o fruto do cristianismo eclesiástico para chegar – mediante um trabalho de vivisseção – a polpa da essência (*Wesen*). Loisy religa a Igreja ao Evangelho como a seu germe ou semente (germe) e vê o cristianismo eclesiástico em seu processo de necessário desenvolvimento, assimilação, adaptação e evolução histórica, que revela a poderosa fecundidade da essência.¹⁶⁸

Ainda segundo Gibellini, “para Harnack, o desenvolvimento do dogma é um processo ilegítimo de helenização do cristianismo; em Loisy, os dogmas são interpretações que as circunstâncias tornaram necessárias”.¹⁶⁹ Nesse mesmo sentido aponta Thomas Rausch, para Loisy “a Igreja resultou de uma necessária institucionalização da pregação de Jesus sobre o reino de Deus”.¹⁷⁰ Portanto, Loisy cerra posição em defesa da legitimidade histórica e institucional da Igreja.

No ano seguinte, em 1903, Loisy veio a público com um novo livro: *Autour d'un petit livre*. Neste, o exegeta francês escreve uma série de sete cartas fictícias onde defende as ideias expressadas no livro anterior. Para Loisy, no terreno da teologia pode-se perceber uma continuidade histórica entre a Igreja e o Evangelho. No entanto, “exigir do historiador que ele encontre nos textos bíblicos toda a doutrina da Igreja seria como pretender ver numa bolota as raízes, o tronco e os ramos de um carvalho secular”. Portanto, “numa religião Viva, tudo está

¹⁶⁸ GIBELLINI, Rossino. *A Teologia do Século XX*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 156.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ RAUSCH, Thomas. Op. cit., p. 23.

em evolução”.¹⁷¹ Eis o cerne da questão modernista: o dogma evolui, portanto é histórico.

Gibellini assinala que o desencadeamento da chamada crise modernista fez surgir quatro grupos diferentes. Primeiro, a posição do próprio Loisy, que advogava por um neocaticolismo que levava em conta a “transformação contínua da crença em função do progresso da crítica filosófica e histórica”. Segundo, a crítica liberal que via em Loisy um bloqueio a uma radicalização rumo ao racionalismo. Terceiro, os tradicionalistas que não entendiam o que se passava e advogavam pelo ensino exclusivo da fé. Quarto, um grupo que intelectuais católicos do Institut Catholique de Toulouse, entre eles o dominicano Marie-Joseph Lagrange e o filósofo Maurice Blondel, autor de *História e dogma* (1904), que sabiam diferenciar a crítica bíblica e as críticas filosófica e histórica, advogando por uma incorporação gradativa das últimas à teologia.¹⁷²

É importante deter-se no caso de Blondel, pois ele foi um dos pioneiros da renovação teológica católica e era alvo de grande admiração por parte do Pe. Franca, como visto em *Noções de História da Filosofia*. Blondel não era um clérigo, mas a sua influência foi profunda no campo intelectual católico. Em 1893, Blondel publicou sua tese “A ação: Ensaio de uma Crítica da vida e de uma Ciência da prática”. A intenção era retomar o problema kantiano do conhecimento e elaborar uma ciência prática que redefinisse a relação entre “conhecer, fazer e ser”. Blondel chegou a três conclusões: primeiro, a de que a ordem natural, aquela em que se desenvolve a ação humana, é insuficiente; segundo, a necessidade de uma ordem sobrenatural, lugar do transcendente e do Absoluto, que proporciona plenitude à ordem natural; terceiro, a precariedade de uma via de acesso ao sobrenatural e a defesa da experiência cristã como possibilidade de acesso.

As reações vieram de todos os lados. Os teólogos acusavam Blondel de não fazer um corte entre ordem natural e ordem sobrenatural. Por outro lado, do campo filosófico veio objeção de uma suposta invasão de um tema teológico na filosofia. Assim, é que em 1896, aparece a “Carta apologética”. A “apologética do método da imanência”, como ficou conhecido o método blondeliano, implica na constituição de uma “filosofia integral” capaz de superar a “inanidade dos esforços da filosofia escolástica e neoescolástica”. Essa posição

¹⁷¹ LOISY, Alfred. *Autour d'un petit livre*. Apud. GIBELLINI, Rossino. **A Teologia do Século XX**. Op. cit., p. 157.

¹⁷² GIBELLINI, Rossino. **A Teologia do Século XX**. Op. cit., p. 158.

ficaria ainda mais clara com a publicação de “História e dogma” (1904). Nesse livro, Blondel encara frontalmente a posição de Loisy – para quem a passagem da história sagrada à história estava interrompida – e estabelece duas posições incompletas e contraditórias:

- a) a posição do extrinsecismo: os fatos marcados pelo milagre pertencem à história sagrada, porque munidos de um selo divino; o milagre legitima a Igreja, e esta define os dogmas como interpretação autêntica de sua fê. Mas, aqui, o milagre funciona como critério extrínseco, na medida em que só se leva em consideração que Deus falou e não que coisa propriamente tenha ele revelado; b) a posição do historicismo, que se fixa na reconstrução dos fatos da história e depois se revela incapaz de chegar a uma história sagrada e de preencher a distância entre a história do dogma e a Igreja. O extrinsecismo chega a afirmar o dogma, mas sacrifica a história; o historicismo salva a história, mas sacrifica o dogma.¹⁷³

b)

Embora os pensadores católicos ainda estivessem presos ao fazer teológico neotomista inaugurado com a *Aeterni Patris*, já havia sinais claros de renovação. Gibellini menciona duas iniciativas pioneiras. Em 1907, no mesmo ano da publicação da encíclica *Pascendi*, surgiu uma escola de teologia na Bélgica, *Le Saulchoir* (O salgueirinho), dirigida pelos dominicanos. *Le Saulchoir* esteve à margem da polêmica modernista, mas foi um dos maiores centros de renovação da teologia. Por ela passaram nomes como Marie-Dominique Chenu, Jean-Yves Congar e Sertillanges. O grande desafio de *Le Saulchoir* era “garantir a homogeneidade entre revelação, dogma e teologia, a fim de superar o historicismo modernista, mas ao mesmo tempo se afirmar o primado do dado revelado para relativizar as construções especulativas de uma escolástica doutrinária e abstrata”. Nas palavras de Marie-Dominique Chenu, a teologia deveria ser “a fê solidária com o tempo”. Outra iniciativa importante de renovação da teologia católica foi a criação da escola de Lyon-Fourvière, após a Primeira Guerra Mundial, sob o comando dos jesuítas. Por ela passaram nomes como Henri de Lubac,

¹⁷³ Idem.

Hans Von Balthazar e Jean Daniélou. Uma das mais ambiciosas tarefas do grupo era o de traduzir os textos patrísticos e publicá-los pela editora *Éditions Du Cerf*. Mas não se tratava de um simples retorno às fontes cristãs. Segundo Daniélou, o modernismo levantara um problema real ao perceber a ruptura entre teologia e vida, portanto: “cabe ao teólogo circular como os anjos na escada de Jacó, entre a eternidade e o tempo, e estabelecer entre eles vínculos novos”.¹⁷⁴

Todo esse processo de mudanças no campo intelectual católico, especialmente no francês, parece estar muito distante das discussões que eram feitas no Brasil. É preciso relativizar tal compreensão. Mesmo que a polêmica entre Leonel Franca e José Oiticica tenha ocorrido vinte anos após o desencadeamento da querela modernista, é possível perceber que ambos os autores acompanhavam de perto as publicações e os debates que eram travados no velho continente. Desse modo, graças à circulação internacional de ideias¹⁷⁵, é possível afirmar que os intelectuais brasileiros não se mantinham numa posição periférica às discussões originadas no campo intelectual europeu.

Depois dessa longa digressão, pode-se retomar o debate entre Franca e Oiticica. Como já dito, a polêmica originou-se de um artigo de Oiticica no *Correio da Manhã*, cujo objetivo central era recordar, através da ocasião da morte do cardeal Mercier, o debate sobre o modernismo no contexto da publicação da encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de Pio X (1907). Para Oiticica, a morte do cardeal de Malines era uma oportunidade de fazer esse debate, quase vinte anos depois, diga-se de passagem, pois a carta pastoral de Mercier comentando a encíclica, no ano de 1908, era um documento importante no combate ao movimento modernista no seio do catolicismo. Nessa discussão, Oiticica cerra fileiras ao lado do ex-jesuíta Georges Tyrrel, que teria sido seria um dos mais importantes expoentes do modernismo. Portanto, a estratégia de Oiticica é trazer à imprensa carioca um debate travado na Europa, mais precisamente na Bélgica, há quase duas décadas e por dois personagens antagonicos: Mercier e Tyrrel.

O livro *Relíquias de uma polêmica* é a reunião dos artigos publicados por Oiticica no *Correio da Manhã* e os artigos do Pe. Franca no *O Jornal*. No livro, o Pe. Franca não começa reproduzindo o artigo de Oiticica que deu origem à polêmica. O primeiro artigo é uma longa discussão intitulada “catolicismo e modernismo”. Se fosse colocada na

¹⁷⁴ Ibid, p. 165, 167, 170.

¹⁷⁵ Cf. BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional de ideias. **Enfoques**. v. 1, n. 01, Rio de Janeiro, p. IV – XV, 2002.

ordem cronológica, essa discussão que foi reunida em um único artigo no livro, seriam os quatro últimos artigos do Pe. Franca publicados no *O Jornal*. Em seguida, no livro, vem o já referido primeiro artigo de Oiticica, “Modernismo católico”, o pomo da discórdia que deu origem à querela. O Pe. Franca respondeu ao artigo com outro, “A Igreja Católica e o modernismo”. Prosseguindo, Oiticica escreveu “Resposta a um jesuíta”, que foi confrontado pelo texto “treplicando”, do Pe. Franca, que por sua vez foi sucedido pelo texto “Resposta do Sr. Oiticica ao artigo precedente”. Somente depois deste último artigo é que o Pe. Franca publicou os quatro derradeiros que foram unificados para formar o texto inicial. O jesuíta não informa a razão de não ter organizado cronologicamente os textos.

Quando a polêmica chegou a essa fase, com quatro artigos escritos por Oiticica e seis pelo Pe. Franca, o inaciano achou melhor suspender temporariamente o labor de sua pena. Seguiram-se treze artigos do professor do Pedro II. As respostas viriam apenas com o livro e numa forma inusitada. No livro, há a reprodução dos textos de Oiticica e as réplicas do Pe. Franca em forma de notas de rodapé, sendo um total de cento e nove e seis notas no rodapé dos textos de Oiticica. Quando o Pe. Franca percebeu que as notas não seriam suficientes para expor a sua crítica, de forma complementar ele escreveu cinco pequenos textos que chamou de “excursus”, uma espécie de aprofundamento dos temas tratados. Na impossibilidade de expor exaustivamente toda a polêmica, procurar-se-á dar ênfase aos temas mais visitados pelos autores.

Oiticica no artigo inaugural sai em defesa de Georges Tyrrel contra o cardeal Mercier. Por trás de Mercier estaria o despotismo da Igreja Católica e sua secular tentativa de conter qualquer progresso. Tratava-se de uma instituição que, “disciplinando militarmente seu rebanho, impondo ideias e preceitos, mata o espírito e alastra o indiferentismo”. Ao fiel restaria apenas a opção de “de aceitar a pílula como vem de Roma, doce ou amarga, e não pode tugar; [...] Querer saber por quê revela vaidade e a vaidade é pecado. Só assim consegue Roma essa uniformidade estagnante e letal”.¹⁷⁶

Por outro lado, como não poderia deixar de ser, o *habitus* anarquista de Oiticica faz com que o gramático exalte exageradamente o modernismo como um volta ao que seria o cristianismo primitivo:

¹⁷⁶ FRANCA, Leonel. Relíquias de uma polêmica. Artigos do Sr. José Oiticica apostilados. In: **Polêmicas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Agir, 1953. [Obras completas do Pe. Leonel Franca S. J. Volume III]. (1ª edição de 1926), p. 174.

Em suma, o que pretendem os padres modernistas é a volta ao cristianismo primitivo sem teologias complicadas, sem anátemas ridículos, sem dogmas impostos, sem índices, sem adições deturpadoras, sobretudo sem concentração de todos os poderes nas mãos de um só, e através de um grupo intermediário ambicioso.¹⁷⁷

Antes de chegar ao suposto objetivo do modernismo, Oiticica assinala que o modernismo seria uma tentativa de conseguir uma “unidade espiritual, isto é, conformação de crenças, espontaneamente provida de sereno estudo e constante experiência religiosa, alicerçada nos ensinamentos mesmos do Cristo”. Neste ponto, acerta o autor, principalmente quando coloca em primeiro plano a importância da experiência, defendida sobretudo por Schleiermacher. De forma complementar, Oiticica reproduz a defesa de Tyrrel contra Mercier, que o modernismo negaria a autoridade eclesiástica. Pelo contrário, “o modernismo não rejeita a autoridade, nem prega o individualismo religioso extremado”.¹⁷⁸ Contudo, nas linhas seguintes Oiticica desfere uma série de acusações contra a Igreja e a encíclica *Pascendi*.

Ora, a encíclica é o coroamento de um trabalho multissecular de centralização da Igreja até o despotismo religioso mais ferrenho. Em vão se procurará, nos evangelhos, uma indicação política, um preceito de susserania teológica, um esboço de hierarquia administrativa ou pedagogia. Todos ali são irmãos; Jesus era Mestre, mas não amo; seus discípulos eram discípulos e não servos. Seria monstruoso imaginar Cristo dando a si mesmo o título de bispo dos bispos. [...] Seria absurdo ouvir um bispo declarar ser ele a tradição cristã, como o declarou, alto e bom som, o papa Pio X, la tradizione sono io. Nos primeiros séculos da Igreja o bispo de Roma não é superior em coisa alguma aos demais; é primeiro entre irmãos. Deu-se depois o que os modernistas chamam: desenvolvimento. [...] E quem edificou todo êsse aparelho de autocracismo romano? Foi o consenso dos cristãos? De modo algum. Foi a camarilha teológica ávida de domínio; foi o corrilho político

¹⁷⁷ Ibid. p. 179.

¹⁷⁸ Ibid, p. 175.

medieval, à custa de inverdades, tortura de textos, concílios ridículos; foi a Companhia de Jesus trabalhando para isso até o concílio do Vaticano e continuando ferozmente, depois do concílio, até a encíclica Pascendi.¹⁷⁹

Neste longo trecho, Oiticica emprega uma linguagem violenta contra a hierarquia católica, mas nada surpreendente ao sair da pena de um anarquista. Do ponto de vista do debate modernista, é interessante notar um ponto importante, o que Oiticica chama de desenvolvimento. Ora, como visto anteriormente, esse era um elemento que separava o teólogo protestante Adolf Harnack do Pe. francês Alfred Loisy. Harnack defendia que o cristianismo teria, de uma boa semente, transformado-se em um fruto podre. Daí o trabalho de procurar esse núcleo original e puro. Loisy, por seu turno, afirmava que Harnack conseguira chegar apenas a uma essência a-histórica, pois operava uma cisão entre história e dogma, ou evangelho e Igreja. Para Loisy, o cristianismo eclesiástico, ou a Igreja, não teria se desligado do Evangelho, mas passado por necessário processo de adaptação, adequação, evolução, ou “desenvolvimento”,¹⁸⁰ como colocado por Oiticica acima. Embora pareça obvio que não se possa negar o efeito histórico sobre a Igreja, não foi assim que os adversários católicos do Pe. Loisy entenderam. Ele foi excomungado da Igreja. Essa igreja que Oiticica acusa de trazer em seu seio uma “camarilha teológica ávida de domínio”, de fazer “concílios ridículos” e de servir-se do “trabalho feroz” da Companhia de Jesus. Seguramente foram esses insultos à hierarquia e, principalmente, à Ordem de Santo Inácio que mais revoltaram o Pe. Franca. A resposta não tardaria.

O título do artigo do Pe. Franca era “A Igreja Católica e o Modernismo”. A primeira observação do jesuíta é sobre a imagem do falecido cardeal Mercier, “uma das almas mais nobres, mais fortes, mais simpáticas do mundo contemporâneo”. Todavia, o professor do Pedro II não teria entendido a “delicadeza humana deste sentimento” de luto pelo qual passavam os católicos e resolveu “insultar um adversário, que a loisa fria de uma sepultura separou irrevogavelmente da arena dos combatentes. Não é nobre. Não há fidalguia neste gesto petulante”.¹⁸¹

¹⁷⁹ Ibid, p. 176, 177.

¹⁸⁰ GIBELLINI, Rossino. **A Teologia do Século XX**. Op. Cit., p. 156.

¹⁸¹ FRANCA, Leonel. **Relíquias de uma polêmica**. Op. cit., p.. 180.

Portanto, não restava ao Pe. Franca alternativa que não a de salvar a memória do cardeal e zelar pela imagem da Companhia.

Para o Pe. Franca, Oiticica teria errado em defender o modernismo a partir de Tyrrel, deveria ter lido as sessões do Concílio Vaticano para perceber “como a Igreja entende as relações harmônicas entre a razão e a fé”. Assim, não defenderia a “nova heresia”, pois a mesma se caracterizaria por um “anti-intelectualismo intratável. Sua tendência fundamental é supervalorizar os elementos afetivos e pragmáticos do homem em detrimento dos racionais e intelectivos”. Para contrapor-se às acusações de deturpação do evangelho, feitas por uma “camarilha teológica, ávida de domínio”, o Pe. Franca assinala que a Igreja é a “única instituição maravilhosa, viva e imutável na perene juventude de sua imortalidade”. Outras instituições, reinos e dinastias surgiram e desapareceram, mas somente a Igreja teria permanecido. Portanto, diante de uma “nuvem de preconceitos vulgares e grosseiros” de Oiticica, o Pe. Franca recomenda-o que não maneje sua pena contra a Igreja, “não escreva sobre a Igreja Católica. Contentese com servir à pátria . . . ensinando gramática”.¹⁸²

Este último ataque do Pe. Franca a Oiticica é revelador das regras do jogo mais ou menos partilhadas consensualmente para o campo religioso. A posição de Oiticica é bastante incômoda para o Pe. Franca, haja vista que ele não se encaixava nos papéis clássicos dos agentes religiosos. Ele não era um sacerdote e nem um profeta no interior de uma mesma religião (para usar os tipos ideais de Max Weber). Oiticica era um *outsider*, por assim dizer, do campo religioso. Ora, intelectuais pontificando sobre religião não era uma novidade. Contudo, já nos transcorrer dos anos 1920 parece ter havido uma espécie de progressiva especialização do campo religioso. Assim, o Pe. Franca não questiona a legitimidade dos pastores protestantes com os quais duelou. No entanto, disputar com Oiticica era importante, mais ainda, era um dever, já que era a imagem do catolicismo que estava sendo ofuscada num dos jornais mais importantes do Rio de Janeiro. Logo, o capital simbólico que repousava sobre essa instituição no campo religioso.

José Oiticica respondeu ao Pe. Franca com o artigo “Resposta a um jesuíta”, sobejado de ironia diante do “desdém com que o sábio padre Franca me trata de professor de gramática”. E retribuiu com novos adjetivos: “Bom soldado papalino, acudiu ontem, pressuroso, o padre Leonel Franca em defesa da Madre Igreja, contra mim, pelas colunas de *O Jornal*. Assanhou-se o reverendo com o meu artigo *Modernismo*

¹⁸² Ibid. p. 183, 191.

Católico inserto nesta folha em 13 do mês passado”. Em seguida sai em defesa de Tyrrel, mostrando que seus irmãos de hábito não lhe imputaram críticas desabonadoras, pelo contrário, como testemunha o Pe. Houtin: “sempre o achei muito humilde, a simplicidade, a bondade mesmas”.¹⁸³ Contudo, Oiticica tenta deixar claro que não compartilha das ideias de Tyrrel, mas apenas as expôs. Todavia, diante das palavras desafiadoras do Pe. Franca, resolve assumir as ideias de Tyrrel como se suas fossem.

Ora veja o leitor amigo a espécie do colosso mental que me agride. [...] Ora, como gosto muito de ver gigantes esgrimindo com pigmeus, resolvo o seguinte: assumir a defesa das asserções de Tyrrell como se fossem minhas. É um esporte inofensivo, e o público brasileiro vai ter assim ocasião de ver desabar, de penedias quilométricas, niágaras de erudição jesuítica, da boa. Ao mesmo tempo as galerias galhofeiras do padre Franca, turunas na pateada e exercitadinhas na gíria capadócia, mostrarão suas habilidades honrando o mestre e a classe que as educa.¹⁸⁴

Como é possível observar, a retórica rebuscada de Oiticica visava atender a um público ávido das justas que se travavam na imprensa, onde o insulto proferido com refinamento parecia ser o ápice da habilidade discursiva. Por seu turno, em “Treplicando”, o Pe. Franca assinala que Oiticica sequer discutiu suas réplicas sobre a suposta mutilação do evangelho pela Igreja, adulteração da história e desvirtuamento do ensino oficial da Igreja. Pelo contrário, teria ficado o anarquista a distrair o leitor com “escaramuças sem importância”. Segundo Franca, o *modus operandi* de Oiticica era o mesmo dos sofistas da Grécia Antiga.

No século de Péricles pululou em Atenas uma praga de gramáticos e retóricos, homens venais e sem convicções, ávidos de riqueza e de glória, que exploraram em benefício da própria vaidade e cupidez a crise que então ameaçava o pensamento grego. Com o prestígio e artifícios de uma palavra fascinadora atraíam a juventude ateniense e

¹⁸³ Ibid. 192, 193.

¹⁸⁴ Idem.

ensinavam-lhe a defender o sim e o não, o pró e o contra de todas as questões e o segredo de tirar partido de qualquer situação para galgar os postos mais elevados numa democracia volúvel e irrequieta. Sócrates e Platão, com o látego de sua lógica inexorável, fustigaram estes histriões da filosofia que compravam a fama com a traição da verdade. E o nome de sofista, outrora nobre e honrado, passou aos pósteros indissolúvelmente unido ao de leviandade, superficialidade e enredo desleal. A estirpe dos Protágoras e dos Górgias não se extinguiu com a civilização grega. O Sr. Oiticica, que ontem fazia o mais “inocentíssimo resumo de opiniões alheias”, declinando-lhes toda a responsabilidade, que declara hoje “não ser modernista”, promete, sairá amanhã a quebrar lanças pelas ideias que não são suas, “como se suas fossem”.¹⁸⁵

Diante dessa postura do professor Oiticica, o Pe. Franca recua na intenção de continuar o debate. Para isso cita argumentos de Rui Barbosa, que num discurso de 1910 teria afirmado que as questões de natureza religiosa exigem “uma intensíssima percepção de sua gravidade... É dos interesses eternos do homem que se trata, das suas responsabilidades eternas”.¹⁸⁶ Logo, para o Pe. Franca não valeria a pena continuar a disputa, uma vez que o oponente não daria importância ao próprio jogo.

A desistência do Pe. Franca em continuar disputando com o professor Oiticica não significou seu silêncio sobre a questão modernista. Sem se dirigir diretamente a Oiticica, o Pe. Franca publicou um longo artigo chamado “Catolicismo e Modernismo”, dividido em três partes no *O Jornal*. É importante deter-se por algumas linhas nesse artigo.

O artigo contém três seções: “historiando ideias”, “expondo doutrinas” e “cerrando conclusões”. Na primeira seção, o Pe. Franca começa afirmando que o modernismo foi uma “tentativa frustrada de invasão do protestantismo liberal na vida e na doutrina católica”. As características do modernismo seriam o anti-intelectualismo e a ênfase na dimensão afetiva e pragmática. Daí, para o jesuíta, nada mais natural que associar o modernismo a Lutero, mesmo com uma distância de

¹⁸⁵ Ibid p. 200.

¹⁸⁶ Ibid. p. 201.

quase três séculos. Na raiz dos dois movimentos estaria uma desconfiança obsessiva com a razão. Portanto, para o Pe. Franca, aí morava o perigo, pois “a religião desenraizada dos seus alicerces intelectuais entra a oscilar na areia movediça de uma experiência afetiva”.¹⁸⁷

As raízes do modernismo não estariam apenas em Lutero, elas teriam desenvolvimentos posteriores na crítica da razão de Immanuel Kant, no pragmatismo de William James, na filosofia de Henri Bergson, e principalmente em Schleiermacher, Ritschl, Harnack e Sabatier. Através desses autores, o Pe. Franca entra no cerne do problema modernista, ou seja, se há ou não evolução do dogma. Ao que Franca reprova com veemência. Se

O dogma, pois, não é uma verdade divina, imutável, de valor objetivo; é uma expressão transitória da experiência íntima, correspondente a uma das fases da evolução da humanidade. Só lhe resta um valor prático, utilitarista: o de excitante dos sentimentos religiosos. Quando, no seu simbolismo antiquado, já não vingam despertar vibrações emotivas da piedade, são dogmas mortos.¹⁸⁸

As ideias modernistas também teriam seduzidos alguns intelectuais católicos na Alemanha, Itália, e principalmente na França e na Inglaterra, com Loisy e Tyrrel, respectivamente. Este último um ex-protestante que se tornara jesuíta. Contudo, segundo Franca, no meio católico a encíclica *Pascendi*, 1907, teria vindo para eliminar os chamados erros modernistas e fora saudada com entusiasmo nos mais diversos países europeus.

Na segunda parte do artigo, o Pe. Franca assevera que “só a Igreja Católica sabe respeitar plenamente os direitos da razão”. Para Franca, o programa modernista fere a racionalidade, que estaria reduzida ao subjetivismo, ao imanentismo e a um “intuicionismo pseudo-místico”.¹⁸⁹ Ora, segundo o jesuíta, daí restaria um passo ao ateísmo. Uma vez que,

Com efeito, se todo o conhecimento de Deus se reduz a uma experiência que tenta sentir o divino

¹⁸⁷ Ibid. p. 148.

¹⁸⁸ Ibid. p. 151.

¹⁸⁹ Ibid. p. 157, 162.

na consciência ou na natureza; se nos é impossível elevar-nos dos efeitos criados à causa primeira, segundo os processos lógicos e naturais do espírito humano; se o divino é objeto de intuição direta e a intuição direta não atinge senão o próprio ato consciente, por que não identificar Deus com a nossa consciência? [...]. E assim, de decadência em decadência, de erro em erro, de abismo em abismo, os modernistas mais lógicos justificaram a destruição gradual da fé e da vida religiosa assinalada concisamente na Encíclica: O primeiro passo foi dado pelo protestantismo (de Lutero), o segundo pelo modernismo (na alheta de Kant e Schleiermacher), o seguinte precipitará no ateísmo.¹⁹⁰

Na última parte do artigo, Leonel Franca dedica-se a enaltecer a figura de Pio X no empreendimento de barrar as ideias modernistas no meio católico. A encíclica teria vindo para salvar a razão e o dogma. E mais, o papa e a Igreja Católica estariam na vanguarda para salvar o próprio cristianismo.

A Igreja Católica tem, pois, promessa divina de imortalidade e infalibilidade. Não foi, não será nunca infiel à sublimidade da sua missão. [...] Todas as vezes que o erro, armado como a força, bateu às portas do Vaticano, pedindo ou impondo-lhe uma concessão, uma aliança, um compromisso, saiu-lhe ao encontro um ancião inerte e venerável na candura simbólica de suas vestes, e, com voz firme e olhar fito no céu, respondeu-lhe: *non possumus*. [...] e o *nun possumus* de Pio X, [...] salvou ainda uma vez o cristianismo.¹⁹¹

Enquanto o Pe. Franca silenciou, após a publicação do longo artigo citado acima, o professor Oiticica continuou publicando seus textos no *Correio da Manhã*. Sob o título “Resposta a um jesuíta” saíram mais doze artigos. Como dito anteriormente, o Pe. Franca esperou que cessasse o labor da pena de Oiticica para que reunisse os textos em um opúsculo e respondesse em forma de notas de rodapé. A

¹⁹⁰ Ibid. p. 163.

¹⁹¹ Ibid. p. 171.

seguir, tentar-se-á sumarizar os temas elencados por Oiticica e as respostas do Pe. Franca.

Oiticica retoma o debate defendendo o modernismo. Nele encontrara elementos humanistas e sem dúvida era um movimento contra o que chamou de despotismo romano, pois reclamava com vigor a liberdade de pensamento. Portanto, não poderia ser uma revolta contra a razão, como defendia o Pe. Franca e a *Pascendi*. Neste ponto, cita o próprio Loisy:

É falso, antes do mais, que os modernistas adotem ou não a filosofia da imanência, hajam feito profissão de agnosticismo . É falso que suprimam o papel da inteligência na pesquisa de Deus. [...] Jamais modernista algum pensou ou escreveu que a fé nasça do sentimento religioso, sem nenhum exercício da inteligência. O sentimento religioso não é concebido como faculdade separada que sozinha faria tudo sem concurso da inteligência e da vontade.¹⁹²

A seguir, Oiticica passa a defender Tyrrell. Este jesuíta não mereceria as injurias que estavam lhe imputando. Não era um apóstata. Oiticica argumenta que o próprio Pe. Antonio Vieira passara por processo semelhante, quando fora acuado diante do Santo Ofício e ameaçado de ser expulso da Companhia. Por isso, julgava que a excomunhão de Tyrrel fora injusta e que o mesmo não repudiara o catolicismo. Pelo contrário, morrera considerando-se católico.

Na sequência, Oiticica passa a criticar genericamente a postura da Igreja Católica diante da ciência ao longo da história. Esse era um tema caro ao modernismo, isto é, em que medida a teologia deveria adotar as descobertas das ciências em sua reflexão. Daí o exame crítico dos textos, a crítica histórica, as pesquisas arqueológicas, etc. Neste ponto, arremata Oiticica: “A Igreja tolera a ciência, desmancha-prazeres da teologia. Tolerar-a por não podê-la abolir e somente enquanto lhe não contraria as pseudo-verdades”.¹⁹³ Oiticica cita a Constituição Dogmática da terceira seção do Concílio Vaticano I.

“Por isso, preceitua, todos os fiéis cristãos não somente estão impedidos de defender, como

¹⁹² Ibid. 212.

¹⁹³ Ibid. p. 227.

conclusões legítimas da ciência, quaisquer opiniões que saibam ser contrárias à doutrina da fé, máxime se reprovadas pela Igreja, como ainda são coagidos a considerá-las erros com falaz aparência de verdade”. Lede agora este fecho: “... mas tão-somente conforme a sua natureza, e dentro do mesmo dogma, do mesmo sentido, da mesma sentença” Portanto a ciência é livre, libérrima! Sim! mas... submissa ao dogma e às sagradas escrituras, pois, segundo Leão XIII, não pode haver descoberta científica desmentidora do menor versículo da Bíblia!¹⁹⁴

O Pe. Franca responde a Oiticica rebatendo as acusações de que o Concílio teria tentado por um freio à ciência. Esta última citação teria sido apenas para as “verdades reveladas”, pois o conceito de dogma no catolicismo seria o de “verdade revelada por Deus” e “a evolução do seu conhecimento só pode ser feita num mesmo sentido. Acrescentar-lhe verdades estranhas é transformar a revelação divina com ideias humanas”. Daí Franca assinalar que Oiticica teria calado sobre este último trecho ser “relativo às ciências humanas”.¹⁹⁵

Na sequência, os dois intelectuais começam a disputar sobre a relação da Igreja Católica com a ciência ao longo da história, desde o império romano até a contemporaneidade. Antigas histórias, como o caso de Hipátia, são recuperadas e trazidas ao debate, bem como os papéis de figuras como Agostinho e Tomás de Aquino. E para negar que a Igreja tenha represado o conhecimento e excluído os leigos do acesso aos livros, Franca cita Boécio, Cassiodoro, Dante Alighieri, Abelardo, como exemplos de sucesso em erudição. Por outro lado, Oiticica ao falar do período moderno, assinala como foi difícil o trato da Igreja com a ciência e pensadores como Copérnico, Galileu, Descartes e Pascal. Ao que Franca replica ser a Igreja a principal criadora de universidades, desde o período medieval; e já sob Pio XI, uma das instituições que mais se dedicou à criação de museus, jardins botânicos, observatórios astronômicos, etc.

Por mais que pareçam de pouca importância essas discussões entre Franca e Oiticica, sobretudo do ponto de vista filosófico-teológico, elas ganham uma especial relevância no quadro maior da militância intelectual católica no espaço público. A defesa da imagem da Igreja nos

¹⁹⁴ Ibid. 229.

¹⁹⁵ Idem.

jornais era fundamental, principalmente porque se aspirava à constituição de uma elite intelectual católica.

3.8 O LUGAR DO ESPIRITISMO NA OBRA DE LEONEL FRANCA

O espiritismo não teve um lugar proeminente na obra do Pe. Franca como o protestantismo. Contudo, o espiritismo tinha um papel importante no campo religioso brasileiro da primeira metade do século XX, como visto no início dessa parte, nas comemorações do chamado “Tridécenário da libertação espiritual do Brasil”. Portanto, o jesuíta não poderia ter deixado de se pronunciar sobre seu papel na disputa por espaço no mercado religioso. Assim, em dois pequenos artigos, já da década de 1940, o Pe. Franca busca combater a legitimidade do espiritismo na sociedade brasileira. Especificamente a década de 1940 é o período em que o espiritismo figura como o terceiro maior grupo religioso do país, representando quase a metade do segundo grupo, os protestantes.¹⁹⁶

O espiritismo chegou ao Brasil na segunda metade do século XIX, junto com as novidades importadas da França, primeiramente na Bahia e depois no Rio de Janeiro. Ainda no decorrer da década de 1860 iniciam-se as primeiras traduções das obras de Allan Kardec (1804-1869).¹⁹⁷ E para dar maior unidade doutrinária, em 1883 surgiu a Federação Espírita Brasileira (FEB). Nessa fase de formação do espiritismo no Brasil ganha destaque a figura de Adolfo Bezerra de Menezes, médico pertencente à elite política do Império, e também o responsável pela unidade de grupos antagônicos no interior da FEB.

No final do século XIX, o espiritismo ganhou grande destaque nas camadas da elite intelectual e política. As traduções da obra de Allan Kardec, pseudônimo do pedagogo francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, atraíram muitos letrados, principalmente por se tratar de uma doutrina que amalgamava ciência, filosofia e religião. Bernardo Lewgoy afirma que o espiritismo kardecista buscou articular de forma ambígua a co-relação “entre fé e razão, moralidade individual com

¹⁹⁶ CAMARGO, Cândido Procópio. **Católicos, protestantes e espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 19.

¹⁹⁷ FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Brasília, 2008, p. 85.

participação cívica” e a defesa do estado laico. Isso teria levado a uma composição com o discurso republicano, enquanto espécie de religião civil, e a defesa de ideais de “progresso, educação, ordem, higiene”. Daí sua relativa adesão nos extratos altos e médios da sociedade, tais como médicos, militares, advogados e professores, já familiarizados com o semelhante discurso do positivismo.¹⁹⁸

Ladeado pelo positivismo, o espiritismo foi capaz de superar a dicotomia entre ciência e revelação, a “recusa ao conhecimento científico equivalia a um repúdio à obra de Deus”. Portanto, importava “dotar a crença de um substrato científico”. A chamada “terceira revelação”, como o espiritismo coloca-se em parentesco à revelação de Moisés e Jesus, vai primar pela “inevitabilidade do progresso como sentido da história humana”, mesmo sem encorajar radicalismos revolucionários. Portanto, há no espiritismo uma defesa da ordem republicana, dos valores cívicos, da laicidade e da cidadania.¹⁹⁹ Aclimatado ao Brasil, o espiritismo teve que reorganizar sua identidade. Por um lado, por causa da relação com os mortos, o espiritismo teve que fugir da associação fácil que passou a ter com as práticas culturais africanas. Portanto, para a elite letrada que importou o espiritismo isso era um problema, pois as práticas africanas eram marcadas em maior ou menor grau pelo estigma da escravidão.

Muito procurado por suas práticas terapêuticas, o espiritismo também foi alvo da regulamentação do Estado. Na esteira da Proclamação da República veio também um novo *corpus* jurídico. O código penal de 1890 colocou o espiritismo como um dos “crimes contra a saúde pública”, uma vez que, dentre muitas coisas, a norma visava punir o exercício ilegal da medicina.²⁰⁰

É na década de 1930 que no espiritismo brasileiro desponta uma figura inigualável: Chico Xavier. As suas obras popularizaram ainda mais o espiritismo. Segundo Lewgoy, “o lugar de Chico Xavier, na cultura e na religiosidade do Brasil do século XX, relaciona-se à síntese

¹⁹⁸ LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras**: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2000, p. 17.

¹⁹⁹ ISAÍÁ, Artur César. Espiritismo, República e progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César (Coord.) **Progresso e religião**: a República no Brasil e em Portugal 1889-1910. Coimbra: Ed. UC; Uberlândia (MG): Ed. UFU, 2007. p. 287, 289 e ss.

²⁰⁰ GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1997, V. 40 nº 2. p. 39.

original que realizou entre um espiritismo kardecista já bastante influenciado pela cultura católica, uma tradicional devoção popular católica e uma perspectiva profética do destino da nação brasileira”.²⁰¹

Para a hierarquia católica, o espiritismo era alvo de preocupações desde seu surgimento no país. Artur César Isaia mostra que os riscos do espiritismo já tinham sido apontados numa carta pastoral de Dom Silvério Gomes Pimenta, em 1889, que o colocava ao lado do protestantismo como “filho de Satanás” e “mil vezes pior que a seca e a fome”. O tema também não estaria ausente da Pastoral Coletiva de 1906, ele refletia as determinações do Concílio Plenário Latino-Americano, que reproduziam a obsessão de Pio IX com o espiritismo. Na Carta de 1915, a doutrina espírita é apontada como “o conjunto de todas as superstições e astúcias da incredulidade moderna”.²⁰²

Na famosa Carta Pastoral de 1916, Dom Leme, além de assinalar que o indiferentismo religioso era o grande mal que assolava o catolicismo nacional, aponta para as superstições como elementos de descaminho da verdadeira religião.

Sessões espíritas, recados de além-túmulo, *médiuns*, *passes*, mesas rodantes, tenebrosas farmácias, duvidosas *receitas* e toda uma série infinda de escamoteações ou artimanhas... que dilatados horizontes para a exploração da religiosidade popular! Com mágoa assistimos à invasão ameaçadora do Espiritismo, ao qual, sempre ávido de maravilhas, facilmente se filia o povo. Já não nos queremos referir ao corpo de doutrinas religiosas que aos incautos propinam os sequazes de Allan Kardec. São heresias mil vezes anatematizadas. [...] O que nos põe de sobreaviso é a cegueira espantosa e inominável com que homens e mulheres, de toda condição e idade, se deixam imbuir da *explicação* (!) dos fenômenos espíritos.²⁰³

²⁰¹ LEWGOY, Bernardo. **O Grande Mediador**. Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

²⁰² ISAIA, Artur César. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 30, outubro de 2001. p. 71.

²⁰³ LEME, Dom Sebastião. **Carta Pastoral saudando a sua Archidiocese**. Petrópolis: Typ. Vozes de Petrópolis, 1916, p. 47, 48.

Atento à missão de restaurar o vigor do catolicismo no seio da sociedade brasileira, Dom Leme reafirma a peremptória necessidade da instrução religiosa para combater o espiritismo, também considerado pelo prelado um risco à saúde pública: “tivesse instrução religiosa o nosso povo, e nunca haveria de se esquecer da proibição divina que nos livros sagrados pesa sobre essas invocações desrespeitosas. [...] Também a Igreja, com instante energia, condena as práticas espíritas. Mas, porque o povo tudo ignora, proliferam essas práticas tão nocivas à saúde pública, à moral e às crenças”.²⁰⁴

Os pronunciamentos do Pe. Franca sobre o espiritismo entram na ordem do discurso católico sobre as religiões mediúnicas. No apêndice das obras do Pe. Franca, elaborado pelo Pe. D’Elboux, há referências a pelo menos cinco conferências proferidas sobre o espiritismo no Instituto de Formação Familiar e Social, no ano de 1940, no Rio de Janeiro. Somente três dessas conferências foram reunidas no segundo tomo de *Alocuções e artigos*: “Espiritismo”, “O espiritismo no Brasil” e “Espiritismo e Cristianismo”. Esses textos não são propriamente artigos, mas esboços daquilo que deveria ser dito ou desenvolvido apenas oralmente.

Antes de discorrer sobre os principais pontos das conferências, faz-se mister compreender minimamente o papel dessa instituição, o Instituto de Formação Familiar e Social, a primeira Escola de Serviço Social do Rio de Janeiro. Tratava-se do embrião do segundo curso superior de Serviço Social no Brasil, o primeiro tinha sido fundado em São Paulo, em 1936, na instituição que viria a ser a Universidade Católica de São Paulo. O Pe. Franca dedicou-se a uma intensa atividade pedagógica nessa instituição entre 1938 e 1940.

No primeiro texto, o Pe. Franca menciona o anseio milenar do ser humano pela magia, pelo sobrenatural e pela possibilidade de se comunicar com os mortos. A própria Bíblia o teria registrado, como no episódio em que o rei Saul encontra uma pitonisa. Esse desejo teria sido uma constante ao longo da história, desde o período medieval até a experiência das irmãs Fox, nos Estados Unidos, e da codificação de Allan Kardec, na França. Mas quais teriam sido os motivos da expansão do espiritismo no Brasil? O Pe. Franca cita três: primeiro, endossando a mensagem de Dom Leme, cita a “ignorância religiosa”; segundo, ignorando as marcas elitistas e letradas no surgimento do espiritismo, associa-o à “herança de práticas fetichistas e feitiçarias dos negros e índios”; terceiro, corroborando com o discurso jurídico do final do

²⁰⁴ Ibid., p. 50.

século XIX, assinala que seria “falta de repressão das autoridades policiais”.²⁰⁵

Para compreender o que chama de fatos espíritas, Franca assinala que é preciso identificar aqueles de ordem física, psíquica e intelectual. Ao explicar “o que havia de real no espiritismo”, o inaciano fez um apanhado geral do livro do padre italiano Angelo Zacchi, um dominicano que em 1922 havia publicado *Lo Spiritismo e la Sopravivenza dell’Anima*. Zacchi assinala que os fatos espíritas poderiam ser explicados por três hipóteses: espíritas, demoníacas e naturalistas. Contudo, o Pe. Franca prefere a via naturalista para elucidar o espiritismo, embora a Igreja admitisse a “intervenção diabólica”. O ponto central para Franca era que no espiritismo havia inúmeras fraudes a serem desvendadas: “não há só um médium – dos mais célebres – que não tenha sido colhido em flagrante delito de charlatanismo”. Para a propagação de tais fraudes concorreriam as “disposições subjetivas dos expectadores” e “as disposições objetivas em que se realizam as sessões espíritas”. Contudo, assinala o Pe. Franca: “no espiritismo há muita fraude, mas nem tudo é fraude”, portanto, através da ciência também era possível compreender fenômenos como a dissociação de personalidade, a criptomnésia, o telepatismo, etc.²⁰⁶

Um dos objetivos da conferência do Pe. Franca era o de marcar indelevelmente que “o espiritismo não é só inverossímil, inútil e contraditório, mas extremamente nocivo – seus efeitos ou consequências são desastrosos”. Os efeitos intelectuais residiriam no “confusionismo nas inteligências – sobretudo em matéria religiosa. [...] inculcadas ao povo como comunicações além-túmulo – comunicações religiosas e antirreligiosas – teísticas, panteístas, ateístas, católicas e protestantes”. Já os efeitos morais apareceriam na “imoralidade das próprias sessões espíritas onde se multiplicam atos e palavras obscenas – no contato com médiuns nevropatas e pobres histéricos de tendências eróticas”. Daí os altos índices de loucura que atingiriam os médiuns e seus assistentes, também responsáveis por “povoar os hospícios” e fenômenos de loucura coletiva.²⁰⁷

Já na conferência “O espiritismo no Brasil”, o Pe. Franca volta a enumerar os motivos da sua rápida difusão no Brasil. Seriam três os

²⁰⁵ FRANCA, Leonel. **Alocuções e artigos** (Tomo 2). Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume V], p. 462.

²⁰⁶ Ibid., p. 464, 470.

²⁰⁷ Ibid. p. 471.

principais: a “ignorância religiosa da população”; a “superstição popular”, quando novamente a relaciona à “herança do negro e do índio”; por fim, a “propaganda”, sobretudo “nos momentos de efervescência emotiva, quando diminuem, nas consciências mal formadas, o domínio da razão e da vontade”, ocasiões de enfermidades e lutos. Mas como os médiuns conseguiriam ter sucesso? Franca lança mão de uma explicação bastante inusitada. O sucesso desses agentes religiosos devia-se a um “serviço de informações formidavelmente organizado”, que iria desde o acesso aos avisos de óbitos, leitura de provas tipográficas de jornais, informações de moços e moças empregados como camareiras, segredos de testamentos, contatos com empregados descontos, etc. Por fim, assinala o jesuíta, ultimamente, os espíritas “dirigem-se ao sentimentalismo do coração brasileiro com a fundação de escolas, ambulatórios, asilos, protegidos por nomes de santos. A intenção é propagar o espiritismo”. O enfrentamento desse estado de coisas se faria não por uma simples reação, mas por um combate que fosse informado por uma missão cristã, “uma reação, imposta como um dever de apostolado cristão, uma simples medida de profilaxia higiênica e social”, que deveria ocorrer, primeiro, através da “repressão policial”, baseada no Código Penal, e de campanhas sanitárias; segundo, através de “ação contínua sobre a opinião pública”, como forma de “imunização”; por fim, através da ação individual na família, no meio profissional e nas relações sociais como um todo.²⁰⁸

Neste ponto entra a especial atenção do Pe. Franca sobre o papel das assistentes sociais, que era o seu público ouvinte. Essas profissionais seriam fundamentais ao “premunir as famílias – sobretudo nos momentos de doença e luto”. Por outro lado, estaria também sob sua responsabilidade o trabalho de combate à “propaganda de livros e folhetos”. Portanto, o serviço social era visto como “um dos apostolados mais urgentes e mais necessários no Brasil. Saúde do povo e equilíbrio das almas”.²⁰⁹

O último artigo, “Espiritismo e Cristianismo”, é uma exposição que tentava contrapor as duas visões de mundo. Uma das críticas centrais do Pe. Franca nesse texto é o fato de Allan Kardec apresentar o espiritismo como uma nova revelação, trazida por espíritos ao mundo e que estava “destinada a substituir o catolicismo incompatível com os progressos da ciência”. Ora, a compatibilidade do catolicismo com a ciência era uma das principais bandeiras do jesuíta. Todavia, o ponto

²⁰⁸ Ibid. p. 475, 476.

²⁰⁹ Ibid., p. 476.

central era mostrar que no campo doutrinário e moral havia uma total incongruência entre cristianismo e espiritismo. O espiritismo seria uma “coberta de retalhos – deísmo do século XVIII – humanitarismo – doutrinas orientais (metempsicose e reencarnação) em doses variadas, cozidas num ecletismo indigesto”. Essa incompatibilidade ocorria em dois campos, o da doutrina e o da moral. No campo da doutrina é que residiriam as maiores contradições, além de negar o valor sacramental da Igreja, o espiritismo afirmaria a doutrina do perispírito e da pré-existência das almas, negaria o dogma da trindade e afirmaria uma espécie de panteísmo; assim como negaria a divindade de Cristo, afirmando ser apenas um homem em quem encarnou um espírito de alto valor. No campo moral, o espiritismo seria responsável por querer preservar apenas a caridade do cristianismo, em suma seria um “humanitarismo vago”.²¹⁰

As conferências do Pe. Franca devem ser inseridas nas disputas acirradas que ocorriam no campo religioso da Era Vargas. Em 1940, o espiritismo, sobretudo através de Chico Xavier e do livro *Brasil, Coração do Mundo, Pátria do Evangelho* – não mencionados em nenhum momento pelo jesuíta –, ganha um destaque muito grande. A capacidade plástica do espiritismo de reforçar um discurso cívico, e de inclusive “flertar com o nacionalismo autoritário”²¹¹, como no livro acima citado, leva finalmente a religião de Kardec a outro patamar no Brasil. Lewgoy assinala que, “finalmente, com Chico Xavier o espiritismo deixa de carregar uma imagem bizarra de livres-pensadores e jacobinos, demoníaca e cientificista, para se tornar uma orientação respeitável para cidadãos integrados à nova ordem urbano-industrial que se consolidava no Brasil a partir dos anos 1930”. Segundo este mesmo autor, em Chico Xavier é possível mesmo falar de um “espiritismo-cristão”, uma vez que há uma mutação substancial, deixa-se de construir pequenas narrativas em primeira pessoa e passa-se a romances mediúnicos com fortes marcas da moralidade católica.²¹²

Todas essas mudanças preocupavam em demasia a hierarquia católica. As conferências do Pe. Franca apenas entram na ordem desse discurso católico, construído desde meados do século XIX sobre a condenação da diversidade religiosa. Contudo, são emblemáticas as formas de combate ao espiritismo. No quadro maior da Ação Católica, a arregimentação de jovens de elite, estudantes de Serviço Social, era uma

²¹⁰ Ibid., p. 477, 479.

²¹¹ LEWGOY, Bernardo. **O grande mediador**. Op. cit. p. 52.

²¹² Ibid., p. 49, 51.

inovação importante. A caridade e a piedade inculcadas pela formação religiosa e profissional também as tornavam responsáveis para defender o catolicismo no espaço público.

Quadro 4 - Relação das obras de controvérsia religiosa entre o Pe. Franca e os pastores protestantes.

Polêmicas entre Leonel Franca e quatro pastores protestantes				
1. Eduardo Carlos Pereira. 1920. O problema religioso de América Latina.	2. Padre Leonel Franca. 1923. A Igreja, a Reforma e a Civilização. Resposta a "O problema religioso da América Latina".	3. Ernesto Luiz Oliveira. 1931. Roma, a Igreja e o Anti-cristão. Resposta a "A Igreja, a reforma e a civilização".	4. Othoniel Motta (seudônimo Frederico Hansen). 1933. Lutero e o padre Leonel Franca. Resposta a "Catolicismo e protestantismo" e "A Igreja, a reforma e a civilização".	5. Lysanias de Cerqueira Leite. 1936. Protestantismo e romanismo. Volume I. Réplica a "A Igreja, a Reforma e a Civilização", livro I "A Igreja Católica".
1933. Calicismo e Protestantismo. Tríplica a "Roma, a Igreja e o Anti-cristo".	1933. Lutero e o Sr. Frederico Hansen. Resposta a "Lutero e o padre Leonel Franca".	1933. Lutero, a Bíblia e o padre Leonel Franca. Resposta a "Catolicismo e o protestantismo".	1933. Lutero, a Bíblia e o padre Leonel Franca. Resposta a "Catolicismo e o protestantismo".	1938. Protestantismo e romanismo. Volume II. Réplica a "A Igreja, a Reforma e a Civilização", livro I.
1938. O protestantismo no Brasil. Lutero e o Sr. Frederico Hansen. Resposta aos dois pastores protestantes: Prof. Othoniel Motta e o Sr. Lysanias Cerqueira Leite.	1933. A defesa do padre Leonel Franca. Resposta a "Lutero e o Sr. Frederico Hansen".	1933. O papado e o padre Leonel Franca. Resposta a "A Igreja, a reforma e a civilização" e "Catolicismo e protestantismo".	1941. A Igreja, o papado e a Reforma. Síntula de resposta e réplica ao padre Leonel Franca.	1942. Protestantismo e romanismo, volume III. Resposta a "A Igreja, a reforma e a civilização", livros I e II. "A Igreja Católica" e "São Pedro, papa inmortai".

Fonte: Elaborado pelo autor

4 PARTE III

Vamos trabalhar juntos para um Brasil melhor. Nos contrastes de forças adversas que se empenham, mais que em qualquer outro teatro de luta, é na escola que se fere a peleja capital que decidirá do futuro dos nossos destinos, é sobre a alma da criança que convergem os esforços supremos. Quem conseguir plasmar nas suas mãos o maior número de almas novas, será o senhor da sociedade e do mundo civilizado de amanhã.¹

4.1 A FÉ NA EDUCAÇÃO: O PE. FRANCA NA ENCRUZILHADA DA EDUCAÇÃO E DA POLÍTICA

A emergência da modernidade colocou no centro das discussões o papel da educação. Desde Descartes, passando por Immanuel Kant e os iluministas franceses, a educação tem sido vista como uma força de libertação e um elemento fulcral da modernidade, pois nela convergem várias demandas culturais, sociais e intelectuais. Para Kant a educação deve ser um instrumento de esclarecimento, de libertação da tutela e de alcance da maioridade intelectual. Foi nesse contexto de emergência da modernidade e formação dos estados nacionais que houve o grande esforço para a construção dos sistemas nacionais de educação. A educação nacional foi a grande bandeira do século XIX. As características dessa educação nacional foram distintas nos vários estados, mas guardavam vários pontos em comum, a saber, educação laica, gratuita e obrigatória – princípios estes advindos do humanismo renascentista e aprofundados no contexto da Ilustração.

Não é possível furtar-se à observação de que tais sistemas foram elaborados e implantados no momento específico de consolidação do capitalismo. Portanto, a expansão da educação convive com iniciativas calcadas no idealismo filosófico e pedagógico e nas demandas da economia capitalista. Contraditoriamente, a escola será obrigatória e também terá seu papel de uniformização e domesticação das classes subalternas ao longo do século XIX, como bem mostrou Alvarez-Uria e Varela:

¹ FRANCA, Leonel. **A formação da personalidade**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954, p. 200. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume XV].

este ensino rudimentar para gente rude e ignorante não tem por finalidade facilitar o acesso à cultura, senão inculcar estereótipos e valores morais em oposição aberta às formas de vida das classes populares, e sobretudo, impor-lhes hábitos de limpeza, regularidade, compostura, obediência, diligência, respeito à autoridade, amor ao trabalho e espírito de poupança.²

Esse processo de autonomização dos sistemas de ensino em relação às instituições religiosas, chamado de laicização da educação, iniciou-se com a separação entre Estado e Igreja em vários países europeus, sendo a França como o maior paradigma. No Brasil essa ruptura jurídico-discursiva foi mais tardia, processando-se apenas em 1890, já no período republicano, com a separação entre a Igreja e o Estado. A Constituição de 1891 ratifica a separação e a adota do ensino laico nas escolas públicas. Todavia, as mudanças atingiram outros campos do Estado. Várias esferas da vida social, até então ligadas à Igreja Católica, passaram a ter autonomia, como o caso da instituição do casamento civil, a secularização dos cemitérios e o fim da subvenção do Estado a cultos religiosos.

A educação na Primeira República é tema do clássico livro de Jorge Nagle, *Educação e Sociedade na Primeira República*. Segundo Nagle, a República herda do Império um fervor ideológico em torno da educação. Vista em termos religiosos, a educação era um dos elementos de redenção da nação, que deveria ser levada a termo tal como numa campanha evangelizadora. É desse período as iniciativas de reforma educacional de Benjamim Constant (1890), de forte inspiração positivista, e a de Caetano Campos (1892), baseada em princípios liberais e democráticos. A primeira em âmbito federal e a segunda na esfera paulista. No entanto, é somente a partir de meados da década de 1910 que a educação nacional volta a ser um tema candente na política brasileira. Trata-se de um período, nas palavras de Jorge Nagle, marcado pela tentativa de “republicanização da república”, cheio de ardor cívico e nacionalista, cujo emblema principal é o movimento da Liga de Defesa Nacional, de Olavo Bilac (1916).³ Bilac via no serviço militar

² VARELA, Julia, ALVAREZ-URÍA, Fernando. A maquinaria escolar. **Teoria & Educação**. Porto Alegre, n.6, 1992, p. 19.

³ Cf. NAGLE, Jorge. **A Educação e sociedade na Primeira República**. São Paulo/Rio de Janeiro: EPU/Fundação Nacional do material escolar, 1976; e NAGLE, Jorge. **A Educação na Primeira República**. In: FAUSTO, Bóris (org.).

obrigatório um antídoto à ignorância e ao analfabetismo da população. A caserna aparecia, de forma complementar, como uma solução à higiene e à regeneração muscular e psíquica. Segundo José Silvério Horta, Bilac não era um militarista em sentido lato, para que não se formasse uma casta militar profissional apelava para que o exército fosse o povo e o povo o exército.⁴

Jorge Nagle legou à historiografia da educação as noções de “entusiasmo pela educação”, “otimismo pedagógico” e “profissionais da educação”, como momentos distintos da Primeira República. O entusiasmo pela educação seria a característica principal da primeira década do século XX, que via na educação a capacidade mágica de transformar a realidade.⁵ Esse entusiasmo pela educação se somaria ao otimismo pedagógico que caracterizaria a década de 1920. Segundo Nagle, essa

passagem de uma para outra dessas situações não foi propriamente gerada no interior dessa corrente ou daquele movimento. Ao atribuírem importância de escolarização, preparam o terreno para que determinados intelectuais e educadores – principalmente os educadores profissionais que aparecem nos anos vinte – transformassem um programa mais amplo de ação social num restrito programa de formação, no qual a escolarização era concebida como a mais eficaz alavanca da História brasileira.⁶

Como consequência do entusiasmo pela educação e do otimismo pedagógico teria surgido no final da década de 1920 o “profissional da educação”, o técnico, que vai tratar com exclusividade dos problemas da escolarização a partir de um conjunto de saberes especializados. Segundo Nagle, o aparecimento dos técnicos em educação “coincide

O Brasil republicano. Sociedade e instituições (1889-1930). 8ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, Tomo III, Volume 9, p. 281. [Coleção História Geral da Civilização Brasileira] p. 281.

⁴ HORTA, José Silvério Baía. **O hino, o sermão e a ordem do dia.** A educação no Brasil (1930-1945). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 8, 10.

⁵ NAGLE, Jorge. A Educação e sociedade na Primeira República. Op. Cit. p. 97-124.

⁶ Ibid. p. 101.

com o aparecimento da ABE e por meio dela recebem vigoroso estímulo”⁷.

O Brasil desse período é um país que saíra havia poucas décadas de um regime escravocrata, trazendo uma grande massa de trabalhadores imigrantes.⁸ De um lado, nacionais analfabetos ou rudimentarmente educados, de outro, imigrantes pobres e com alguma instrução, despejados de seus países de origem. Não é por acaso que o ano de 1917 seja o de uma das greves de maior vulto na história do Brasil, levada a cabo pelo movimento operário. Semelhante ao contexto da expansão da escola obrigatória no século XIX – descrito acima por Alvarez-Uria e Varela –, no Brasil, segundo Marta Chagas de Carvalho, havia “o intento de expandir a escola, ‘nacionalizando’ as populações operárias rebeldes à ordem republicana instaurada”⁹. No ano do Centenário da Independência, o censo registrava quase 70% de analfabetos no país. Daí a grande ênfase desses educadores na escola primária. Citando Sampaio Dória, reformador da escola paulista no início da década de 1920, a autora assinala que o analfabetismo era a grande questão nacional da época:

O maior mal do Brasil contemporâneo é a sua porcentagem assombrosa de analfabetos. [...] O monstro canceroso, que hoje desviriliza o Brasil é a ignorância crassa do povo, o analfabetismo que reina do norte ao sul do país, esterilizando a vitalidade nativa e poderosa de sua raça.¹⁰

O diagnóstico desse período também vem do sintomático título do livro de Miguel Couto, outro importante intelectual da educação: “*No Brasil só há um problema nacional: a educação do povo*”, apresentado na I Conferência Nacional de Educação da ABE, em 1927.

⁷ Ibid. p. 123.

⁸ XAVIER, Libânia N. Manifestos, cartas, educação e democracia. In: MAGALDI, Ana Maria; GONDRA, José. (Orgs.) (2003). **A reorganização do campo educacional no Brasil**: Manifestações, manifestos e manifestantes. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 10.

⁹ CARVALHO, Marta M. Chagas. Reformas da Instrução Pública na década de 1920. In: Eliane Marta Teixeira Lopes; Luciano Mendes Faria Filho; Cynthia Greive Veiga. (Org.). **500 anos de Educação no Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 227.

¹⁰ Idem, p. 227.

A ABE foi fundada em 1924 por Heitor Lira e outros educadores, com destaque para Fernando Laboriau, Edgar Süsseskind de Mendonça, Vicente Licínio Cardoso, Carneiro Leão, Branca Fialho, Bertha Lutz, Armanda Álvaro Alberto e outros. A ABE passou a realizar suas conferências nacionais de educação a partir de 1927 e a agregar novos membros, tais como Isabel Jacobina Lacombe, Laura Lacombe, proprietárias do Curso Jacobina, Everardo Backheuser, Fernando de Magalhães, Roquette Pinto, Miguel Couto, Anísio Teixeira, Lourenço Filho, Fernando de Azevedo, Paschoal Lemme e outros. É importante mencionar que se tratava, como bem enfatiza Marta Carvalho, de um grupo heterogêneo, que era composto de engenheiros, arquitetos, físicos e médicos, que viam na chamada qualidade da educação “um instrumento de controle social”. Portanto, não eram somente “técnicos da educação”, na acepção de Jorge Nagle.¹¹

O surgimento da ABE também está no contexto das reformas educacionais nos estados¹², sendo muitos dos seus membros os protagonistas de tais reformas, com destaque para a de Sampaio Dória em São Paulo (1920), a de Lourenço Filho no Ceará (1923), a de Anísio Teixeira na Bahia (1925), a de Francisco Campos em Minas Gerais (1927), a de Fernando de Azevedo no Distrito Federal (1928) e a de Carneiro Leão em Pernambuco (1929)¹³. Portanto, todas anteriores à Revolução de 1930.

Todos estes educadores que empreendiam reformas educacionais nos estados mantinham contato, em maior ou menor grau, com o ideário da Escola Nova. Esse movimento é bastante amplo e complexo. De maneira geral, ele recusa a educação clássica, aquela que encontrou em Johann Friedrich Herbart, herdeiro de Immanuel Kant, seu principal expoente. Esse ideário educacional clássico, que via na educação um bem em si mesmo, um desenvolvimento gradual rumo à perfectibilidade – graças à emancipação e ao esclarecimento –, foi aos poucos sendo questionado. Essa educação como adorno do indivíduo não servia mais às demandas do mundo industrializado. “Para uma pluralidade de

¹¹ CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **Molde nacional e fôrma cívica: higiene, moral e trabalho no projeto da Associação Brasileira de Educação (1924-1931)**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998, p. 35.

¹² Para uma visão geral das reformas educacionais sob a Escola Nova nos estados, ver: MIGUEL, Maria Elisabeth Blanck; VIDAL, Diana Gonçalves; ARAÚJO, José Carlos Souza. **Reformas educacionais: as manifestações da Escola Nova no Brasil (1920 a 1946)**. Campinas: Autores Associados, 2011.

¹³ NAGLE, Jorge. *A Educação na Primeira República*. Op. Cit. p. 283.

sujeitos, era preciso substituir a formação universalista clássica, uma ruína cultural sobrevivente num presente desafortunado, pela educação moderna, em perfeita sintonia com um ambiente social móvel e progressivo”¹⁴.

O saber da Escola Nova era gestado nas mais diversas disciplinas. Psicologia, Biologia, Sociologia, Medicina, Estatística somavam esforços para investigar um vasto campo ligado à educação, à infância e ao desenvolvimento infantil. Muitos centros de pesquisa surgiram entre o final do século XIX e início do XX para dar conta dessa tarefa, com destaque para a *National Association for the Study of Child*, sob Stanley Hall, nos Estados Unidos e o *Institut des Sciences de L'Education Jean-Jacques Rousseau*, criado em Genebra por Édouard Claparède. Os principais pontos de irradiação do escolanovismo, portanto, são a Europa e os Estados Unidos. Do conjunto de profissionais ligados a esse saber, destacam-se: Édouard Claparède, Maria Montessori e Ovide Declory, médicos; Stanley Hall, Alfred Binet, Theodor Simon, psicólogos; Herbert Spencer e Émile Durkheim, sociólogos. Esse amplo conjunto de profissionais e instituições, em grande medida, estarão umbilicalmente ligados à base do saber pedagógico produzido por John Dewey, William Kilpatrick, Adolphe Ferrière, Georg Kerschensteiner e outros.¹⁵

A Escola Nova colocou no centro da discussão a educação tradicional e a educação moderna. Esta era vista como uma forma de colocar o educando no centro da atividade educativa, tornando-o protagonista do processo. Os escolanovistas não falavam apenas em uma mudança de procedimentos, de métodos educativos, buscava-se também uma reorganização completa da escola, visando sua finalidade pedagógica, social e cívica. Para alguns escolanovistas, tratava-se de firmar a educação nos pilares da escola única, escola do trabalho e escola-comunidade. Escola única porque para todos, portanto gratuita e obrigatória. Se a sociedade era regida pela atividade laboral, a escola não deveria fugir a essa lógica, só se aprenderia trabalhando. Na visão de Fernando de Azevedo, cada classe deveria assemelhar-se a uma oficina. Por fim, a escola-comunidade, onde a cooperação pelo trabalho e a democratização das decisões eram as características principais.¹⁶

¹⁴ MONARCHA, Carlos. **Brasil arcaico, Escola Nova**. Ciência, técnica e utopia nos anos 1920-1930. São Paulo: Editora Unesp, 2009, p. 27.

¹⁵ Ibid. p. 34, 35.

¹⁶ Idem, p. 312.

A superação do analfabetismo não era a única meta da geração de intelectuais da educação dos anos 1920. Reformar a escola também significava a superação do elitismo e do academicismo que vigoravam na educação. Para um país que se urbanizava e se industrializava gradativamente eram necessárias “duas redes de ensino”. Uma para formar trabalhadores e outra para a elite dirigente.¹⁷

Se a Associação Brasileira de Educação foi “nos anos 1920 e 1930, a principal instância de organização do chamado movimento de renovação educacional no Brasil”¹⁸, é preciso ter em vista que ela não era uma instituição homogênea. Carlos Jamil Cury, num livro que já se tornou clássico na historiografia da educação, *Ideologia e educação brasileira – Católicos e liberais*, divide os intelectuais da educação desse período entre católicos e pioneiros. Essa divisão, hoje bastante criticada e superada, não comporta a complexidade do fenômeno escolanivista no interior da ABE, e mesmo fora dela.

Como mostra Diana Vidal, a Escola Nova, enquanto fórmula, tinha múltiplos significados e apropriações, com destaque para três: a pedagógica, a ideológica e a política. No que diz respeito ao aspecto pedagógico, não havia fronteiras conceituais muito bem demarcadas, o que fazia com tanto educadores católicos quanto liberais, por mais empobrecedora que essa dicotomia possa ser, pudessem aglutinar-se “em torno de princípios pedagógicos do ensino ativo”. Já no segundo aspecto, o ideológico, a Escola Nova era um instrumento de transformação social. E, por fim, no aspecto político, a Escola Nova se torna uma “bandeira política, sendo capturada como signo de renovação do sistema educacional pelo Manifesto e por seus signatários”.¹⁹

Embora os signatários do Manifesto dos Pioneiros – do qual falar-se-á mais adiante – tenham capturado a Escola Nova como bandeira política, não é possível dissociar dela também os educadores católicos. Através de nomes como Isabel Lacombe, Laura Lacombe, Everardo Backheuser, Jonathas Serrano e outros, pode-se inclusive falar

¹⁷ CURY, Carlos R. Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Católicos e liberais. 3ª Ed. São Paulo: Cortez / Autores Associados, 1986, p. 19.

¹⁸ CARVALHO, Marta M. C. Pedagogia da Escola Nova e usos do impresso: itinerário de uma investigação. **Educação**. Santa Maria, v. 30, nº 02, 2005, p. 88.

¹⁹ VIDAL, Diana G. 80 anos do *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*: questões para debate. **Educação e Pesquisa**, vol. 39, n.3, p. 577-588, 2013, p. 581.

em um “escolanovismo católico”²⁰, pois mesmo depois do embate que provocou a saída de alguns católicos da ABE, ainda havia a identificação com a Escola Nova, principalmente em publicações como a de Jonathas Serrano – que continuou na ABE depois da cisão e não assinou o Manifesto – e Everardo Backheuser, que ainda mantiveram nos títulos de suas obras a identificação com a Escola Nova.

Durante muito tempo existiu um imagem idealizada da ABE e do movimento escolanovista. Segundo Marta Carvalho, isso se deve, em grande medida à obra de monumentalização da memória da instituição e do movimento, empreendida por seus integrantes, com destaque para o livro de *A Cultura Brasileira*, de Fernando de Azevedo. Nessa obra, o reformador da educação do Distrito Federal defende uma imagem da ABE e dos signatários do Manifesto enquanto arautos do novo, em oposição ao arcaico²¹. Para Carvalho, essa renovação apregoada por Azevedo teria ocorrido sob três aspectos: a entrada de valores culturais europeus e estadunidenses após a Primeira Guerra, a adaptação do sistema de ensino às exigências do mundo da indústria, e a criação de um sistema nacional de educação.²² Contudo, para a autora, é preciso ter cautela, pois no “movimento educacional em 20 não estiveram engajados apenas apologistas do ‘novo’, sendo possível distinguir, nele, ‘tradicionalistas’ e renovadores’. As diferenças entre eles, contudo, foram relativamente compatibilizadas”²³.

O contexto de surgimento da ABE é marcado também por iniciativas muito semelhantes, como a Liga de Defesa Nacional, a Liga Nacionalista de São Paulo, a Sociedade Brasileira de Higiene e a Liga Brasileira de Higiene Mental. Todas elas, em maior ou menor grau, focadas no incentivo da cultura cívica, do nacionalismo e do higienismo. Essas instituições foram responsáveis por fazer circular uma representação do povo brasileiro que “privilegiam imagens da doença, do vício, da degenerescência, da ausência de caráter. muito

²⁰ SGARBI, Antonio Donizeti. **Igreja, educação e modernidade na década de 1930: escolanovismo católico** (construído na CCBE, divulgado pela Revista Brasileira de Pedagogia). Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1997.

²¹ CARVALHO, Marta C. O Novo, o velho, o perigoso: relendo a Cultura Brasileira. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, v.71, p. 29-35, 1989

²² CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **Molde nacional e fôrma cívica**. Op. cit. p. 19, 22, 23.

²³ *Ibid.* p. 24.

frequentemente sintetizadas na amorfia em que o país é figurado como organismo”.²⁴

Por mais que houvesse uma perceptível divisão no interior do escolanovismo e da ABE, havia também a concordância de que as soluções ao problema educacional viriam das elites, de forma verticalizada e autoritária.

A campanha cívico-educacional promovida pela ABE nos anos 20 amalgamou dois projetos diversos. Um deles, católico, muito próximo ao da formulação de Jackson de Figueiredo, enfatizava o papel das “elites” na construção de um nacionalismo a partir do “sentimento patriótico”, existente na “multidão”. [...] O outro projeto nacionalista ativado na ABE recusava o catolicismo mas, igualmente, atribuía às “elites” um papel fundamental na formação da nacionalidade. [...] O autoritarismo desse projeto não tem sido registrado nos estudos de história da educação.²⁵

O Pe. Leonel Franca será, durante duas décadas – entre 1928 e 1948 –, uma das maiores expressões desse pensamento educacional católico. Muito afeito às soluções elitistas, embora não tenha chegado a pertencer aos quadros da ABE, o jesuíta cumpriu um destacado papel em todo esse contexto de mudanças do início da década de 1930, como ver-se-á nas páginas seguintes.

4.2 A DISPUTA É JURÍDICA E EDUCACIONAL

A atividade do Pe. Franca estava resumida ao magistério e às atividades pastorais e de escritor até praticamente o fim da década de 1920. Contudo, esse cenário começa a mudar a partir de 1928. Não que as polêmicas não tivessem adentrado à década de 1930, como visto anteriormente. Todavia, a partir de 1928 as suas atividades se intensificam também em outras áreas, como as da política educacional e as da discussão jurídica. Dito de outra forma, o Pe. Franca passa a militar na encruzilhada da educação e da política, enquanto campos cujas fronteiras se entrecruzam constantemente.

²⁴ Ibid, p. 138.

²⁵ Ibid, p. 43, 44.

1928 é o ano da morte de Jackson de Figueiredo e de sua consequente substituição, por Alceu Amoroso Lima, na direção do Centro Dom Vital. No mesmo ano, o Pe. Franca torna-se assistente eclesiástico do Centro. Embora Alceu enfatize que procurou dar uma ênfase mais filosófica e cultural às atividades da instituição, em detrimento da atuação política, é inegável que a política estava na atmosfera. Visto que grande parte dos frequentadores e membros da instituição pertenciam em maior ou menor grau à elite política da época. Ademais, estando o Centro no coração da capital federal não poderia refugiar-se dos assuntos políticos. Daí o papel fundamental de Alceu e o Pe. Franca na criação da Liga Eleitoral Católica e outros instrumentos políticos da Igreja Católica.

Desde o início da década de 1920 a hierarquia da Igreja Católica tinha feito acenos políticos importantes. O Congresso Eucarístico de 1922, a aproximação de Dom Leme com o presidente Epitácio Pessoa e o lançamento da pedra fundamental do Cristo Redentor eram sinais de uma expectativa de atuação política mais efetiva.

A partir de 1922, Dom Leme passou a incentivar a realização das chamadas páscoas masculinas coletivas. A páscoa dos intelectuais teve uma duradoura influência sobre parcelas significativas dos intelectuais cariocas. Contudo, era no meio militar que Dom Leme gostaria de influir mais significativamente. Os acontecimentos de 1922 e a tomada do Forte de Copacabana, deixaram o arcebispo apreensivo. A expulsão dos militares rebeldes deixou dezenas de famílias em sérias dificuldades. Dom Leme apela, inutilmente, ao presidente Epitácio Pessoa para que os militares fossem anistiados.

Em 1924, sob os auspícios das comemorações do jubileu de ouro do cardeal Arcoverde, que ocorre a maior aproximação da igreja com os militares. Em 3 de maio, festa de Santa Cruz e feriado nacional, ocorreu a Páscoa dos Militares para cerca de dez mil fardados no Campo de Sant'Ana. O objetivo era duplo: “começar, pela aproximação de uma das classes mais representativas do país, a cristinianação do Brasil ‘temporal’, e dar mais um passo na sonhada arregimentação dos homens católicos”.²⁶ A preocupação com os militares seria permanente ainda durante a década de 1940, quando o Pe. Franca auxilia na produção de uma legislação sobre a assistência religiosa às Forças Armadas.

Esses acenos políticos da Igreja se tornaram ainda mais evidentes quando surgiu a oportunidade da revisão constitucional sob o governo

²⁶ SANTO ROSÁRIO, Regina (Laurita R. Gabaglia) **O Cardeal Leme (1882-1942)**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1962, p. 134, 163.

de Artur Bernardes. Em linhas gerais, as chamadas “emendas católicas” resumiam-se à “introdução do ensino religioso facultativo nas escolas públicas e [...] o reconhecimento da posição privilegiada da Igreja enquanto culto da maioria nacional”. Contudo, apesar da forte pressão do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, as propostas foram rejeitadas. O que leva Tânia Salem a concluir que a Igreja não era “ainda num ator suficientemente expressivo a ponto de conseguir impor seu programa na esfera de decisões políticas”.²⁷

O não atendimento das demandas católicas na reforma constitucional arrefeceu ainda mais a militância intelectual dos leigos. Em 29 de janeiro 1928 surgiu a Sociedade Jurídica Santo Ivo²⁸, no Rio de Janeiro. Em seus estatutos é possível aquilatar alguns objetivos da confraria: “aproximar os cultores do direito que professam o catolicismo, promover o estudo das questões jurídicas sob o ponto de vista católico”, dentre outros.²⁹ A iniciativa, como mostra o texto de apresentação de João Peixoto Fortuna, era similar àquela que reunia cerca de 250 médicos católicos cariocas, a Sociedade Médica de São Lucas. Ambas as iniciativas estavam inseridas no contexto maior da Ação Católica e procuravam fazer frente às diversas associações comunistas e socialistas que surgiam naquele momento, e à Associação Cristã de Moços, que visava “manhosamente descatholicizar nossos jovens”.³⁰

A Sociedade, sob a presidência do Conde Afonso Celso – militante católico da geração de intelectuais que reuniu Carlos de Laet, Felício dos Santos e Eduardo Prado –, tinha mais de duzentos membros, entre eles, professores universitários juizes, desembargadores e até ministros do Supremo Tribunal Federal. A seção de inauguração da Sociedade foi no próprio Palácio da Justiça, sob a presidência do Ministro da Justiça, Dr. Vianna do Castelo. Um dos momentos mais esperado foi a alocução do Pe. Franca, o assistente eclesiástico da

²⁷ SALEM Tânia. Do Centro D. Vital à Universidade Católica. In: SCHWARTZMAN, Simon (org.). **Universidades e instituições científicas no Rio de Janeiro**. Brasília, CNPq, 1982, p. 107.

²⁸ Santo Ivo é considerado o padroeiro dos advogados. Yves Hélyory de Kermartin nasceu na Bretanha, em 1253. Filho de uma família nobre, aluno de Filosofia, Teologia e Direito em Paris, estudou com São Tomás de Aquino e São Boaventura e tornou-se franciscano, passando a advogar as causas dos mais pobres.

²⁹ ANNAES DA SOCIEDADE JURÍDICA SANTO IVO. 1º Volume (1927-1932). Rio de Janeiro: [s.n.], 1932, p. 9.

³⁰ *Ibid*, p. 13.

agremiação, pois “todos ansiavam ouvir o jovem sábio brasileiro”. E, segundo o relato, “foi uma das mais belas peças oratórias já produzidas”.³¹

A conferência do Pe. Franca intitulava-se “A Igreja e a crise social”. Nela o jesuíta explanou sobre a ampla crise social que ameaçava a família, a sociedade e o estado. As estatísticas da criminalidade, a desonestidade na condução da coisa pública, os ódios de classe e a dissolução dos valores familiares estariam a demonstrar tal crise. Para demonstrar que o mundo realmente vivia uma crise, Franca cita o livro *O declínio do Ocidente*, de Oswald Spengler. E para mostrar que o catolicismo era a única esperança para a superação da crise, o jesuíta reclama as palavras de um convertido, Henri Massis, para quem a Igreja Católica era a “única força capaz de restaurar a verdadeira civilização”.³²

A apologia da Igreja feita pelo do Pe. Franca visava mostrar a capacidade plástica do catolicismo ao longo da história. Enquanto instituições, dinastias e reinos nasciam e desfaleciam, a Igreja permanecia intacta, pois a seria “depositária deste grande patrimônio de verdades que é o maior tesouro espiritual da humanidade”. Fora da Igreja somente seriam elaboradas teorias políticas na efervescência das revoluções e das paixões políticas e partidárias. A seguir, num parágrafo lapidar, Leonel Franca anuncia não apenas a posição da Igreja naquele momento, mas também como ela se portaria nos próximos anos.

Ela sanciona todas as aspirações legítimas da democracia, mas condena as exclamações mórbidas da uma demagogia, sonhadora de utopias; ela impõe como condição da vida social o respeito à autoridade, mas lembra, aos que a detêm, a sua missão abnegada de servidores do bem público; ela recusa transformar a prosperidade numa função social, que, tentando um nivelamento quimérico, garrotearia todo o espírito de iniciativa e tolheria a expansão das mais justas liberdades, mas adverte aos possuidores que a propriedade tem uma função social, imposta pelas exigências, do bem comum e

³¹ Ibid, p. 45.

³² FRANCA, Leonel. A Igreja e a crise social. In: **Alocuções e Artigos**. Tomo I. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume V] p. 385.

pelos pendores da, consciência humana. Ela lembra ao capitalismo os deveres postergados da justiça e da caridade, mas impõe ao proletariado limites intransponíveis à reivindicação das suas aspirações ilegítimas.³³

Portanto, àqueles intelectuais do Direito, o Pe. Franca solicitava adesão aos preceitos eclesiásticos, pois somente a Igreja poderia oferecer a perene verdade para o exercício da justiça: “Fora do cristianismo encontrareis o esteticismo elegante de belas teorias altruístas, encontrareis as tentativas generosas de almas que ainda respiram inconscientemente o perfume cristão [...], mas disciplina coerente, prática eficaz do desinteresse e do amor, não na encontrareis”.³⁴

Sobre a sua relação com a Sociedade há ainda o texto de um Ato de Consagração, pronunciado em maio de 1930 e uma conferência à Sociedade em 1933. Nesta última, todo o esforço do idealismo católico no âmbito jurídico apregoado pelo Pe. Franca já estaria dando frutos. Essa é a sua avaliação no ano da convocação da Constituinte: “há cinco anos ninguém, sem dúvida, poderia prever as circunstâncias em que se acha envolvido atualmente o Brasil e, em nenhum outro momento da sua história, mais imperiosa e inadiável se impõem a intervenção do pensamento e da ação católica para o bem da pátria comum”.³⁵

De fato, a Sociedade tivera um papel importante na conjuntura inicial da década de 1930. As suas reuniões eram frequentadas pela alta cúpula da Igreja, com destaque para o cardeal Dom Leme e o Núncio Apostólico, e por autoridades jurídicas de expressão, como o Presidente do Supremo Tribunal Federal. Segundo D’Elboux, os membros da Sociedade cooperaram nas comissões da Conferência Penal e Penitenciária Brasileira, que fora realizada na fase preparatória ao congresso internacional que se realizaria em Praga, tendo conseguido aprovar algumas teses que versavam sobre aspectos do ensino religioso, assistência religiosa a apenados, etc.³⁶ À Praga a Sociedade enviou como representante o conde Cândido Mendes. Por fim, após a revolução

³³ Ibid, p. 386.

³⁴ Ibid., p. 388.

³⁵ FRANCA, Leonel. Alocução à Sociedade Jurídica Santo Ivo. In: **Alocuções e Artigos**. Tomo I. Tio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume V] p. 451.

³⁶ D’ELBOUX, Luiz G. **O Padre Leonel Franca**. Op. Cit. p. 183.

de 1930, a Sociedade teria enviado ao Governo Provisório uma comissão para auxiliar na reforma constitucional.

A atuação do Pe. Franca na Sociedade Jurídica Santo Ivo é um exemplo relevante de como a hierarquia católica, como agente no campo político, realizava suas tomadas de posição nos “espaços dos possíveis”³⁷, mesmo que tais espaços se mostrassem apenas potencial e virtualmente. Portanto, em seu apostolado intelectual, o Pe. Franca cumpria também entre os profissionais do direito, assim como entre os profissionais da educação, a tarefa de criar uma consciência da necessidade de cristianizar a legislação.

4.3 SOBRE “OS PERIGOS DA ESCOLA LEIGA”: FORMANDO PROFESSORAS CATÓLICAS

Ao mesmo tempo em que auxiliava a Sociedade Jurídica Santo Ivo, o Pe. Franca também ministrava aulas para as professoras públicas e normalistas do Colégio Sacré Coeur de Jesus. Por seis anos, entre 1928 e 1933, o Pe. Franca ministrou aulas para o público que se reunia no Sacre Coeur do bairro Glória. O exame dessas conferências é crucial para compreender a visão de Leonel Franca sobre a educação e como ela vai variar nesses anos, marcados por um turbilhão de acontecimentos, que passa pela publicação da *Divini Illius Magistri*, pela revolução de 1930 e a criação do Ministério da Educação e Saúde Pública, pela publicação do decreto do ensino religioso (1931), o Manifesto dos Pioneiros (1932), a criação da Associação de Professores Católicos e o próprio processo político da Assembleia Constituinte (1933/34).

A conferência inaugural no Sacré Coeur foi sobre a “Ação Católica”, e a segunda sobre “A educação – noções”. A Ação Católica era comparada ao sol, ele é quem “purifica e saneia os ares e as águas dos seus germes mortíferos, impedindo que as enfermidades normais se avolumem em epidemias desoladoras, impedindo que as epidemias passageiras se perpetuem em hecatombes irremediáveis”³⁸. Portanto, assim como a ação do sol é benfazeja para o mundo dos corpos, a Ação Católica o era para o mundo das almas. É importante mencionar que essas imagens não são apenas metafóricas, elas mostram a concretude dos discursos e das políticas higienistas em voga no período. Segundo Marta Carvalho, entendia-se que as elites – e aqui se pode estender a observação para as elites católicas –, encampavam um “discurso

³⁷ BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. Op. cit. p. 262.

³⁸ Ibid, p. 20.

profilático erigindo a questão sanitária em metáfora da situação nacional e a obra educacional como obra saneadora”³⁹.

Como correlato tem-se a definição francana de educação para as futuras professoras:

Educar, portanto, é antes de tudo desenvolver. Tudo na criança são potencialidades que importa atuar. Fisicamente é um organismo tenro; importa assistir-lhe no crescimento, fortalecê-lo para o trabalho pesado da idade viril, aumentar-lhe a resistência contra os assaltos possíveis da enfermidade, beneficiar, em matéria de higiene, a sua inexperiência individual com o patrimônio adquirido da ciência e da experiência dos que o precederam – desenvolver o organismo: a educação física. Acima, porém, do corpo que o aproxima dos animais o homem é também e principalmente inteligência e vontade, e sobre estas nobilíssimas faculdades é que se deve com particular esmero exercer a ação educadora.⁴⁰

Como é possível notar, a concepção educacional de Leonel Franca não diferia substancialmente dos educadores vinculados à Associação Brasileira de Educação (ABE), que preconizavam também uma educação para o trabalho, que levasse em conta o desenvolvimento físico e não descuidasse da higiene. Para os membros da ABE, a educação tinha um papel crucial na sociedade industrial moderna, ela era um meio poderoso de socialização, de produção não apenas da solidariedade e do trabalho cooperativo, mas também de introdução de hábitos de higiênicos, cívicos, morais.⁴¹

Durante o segundo semestre do ano de 1928, o Pe. Franca ministrou uma série de conferências sobre “A escola leiga”, discutindo as suas impossibilidades, as suas características antissociais e morais e, por fim, as soluções jurídicas para esse tipo de escola. Essas conferências mostrariam as peculiaridades da visão católica de educação e a luta contra a laicidade educacional enquanto ressentimentos guardados desde a Constituição de 1891.

³⁹ CARVALHO, Marta Maria Chagas de. **Molde nacional e fôrma cívica**. Op. cit., p. 145.

⁴⁰ FRANCA, Leonel. **A formação da personalidade**. Op. Cit. p. 21, 22.

⁴¹ CURY, Carlos R. Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Católicos e liberais. 3ª Ed. São Paulo: Cortez / Autores Associados, 1986, p. 96.

A definição de escola leiga de Franca é a seguinte: “que elimina por princípio e sistematicamente toda e qualquer influência religiosa na formação escolar dos alunos”. Como consequência, “a religião é, em teoria, como se não existisse”. Sendo assim, professores e alunos deveriam manter o silêncio e a mais absoluta neutralidade sobre esse assunto de foro íntimo. Essa postura teria sido assumida inicialmente pelos franceses e “nós, por desventura, em grande parte, lhes seguimos cordeiramente o exemplo funesto”.⁴²

Contra a laicidade na educação, Leonel Franca reúne três argumentos: a escola é antirreligiosa, antissocial e antijurídica. O jesuíta parte do pressuposto que “educar é formar para a vida” e que a religião deve ocupar no ensino a mesma primazia que recebe na vida. Assim, a religião informaria todos os recônditos da existência ou não seria religião. Portanto, negar isso ao ser humano seria “formá-lo para o ateísmo e a irreligião”. Daí a consequente conclusão: “a escola leiga é um título enganador para cobrir a triste realidade de uma escola irreligiosa e ateia, de um ensino sem moral e sem Deus”.⁴³

Sobre o aspecto antissocial do ensino religioso, Leonel Franca recorrerá novamente ao caso francês. A abolição do ensino religioso naquele país teria feito disparar as taxas de delinquência juvenil, fruto direto de uma educação sem uma base moral religiosa. Já sobre o argumento jurídico, o jesuíta afirmará que a educação constitui-se num direito natural dos pais sobre os filhos. Contudo, sendo a tarefa educativa complexa, e para “levá-la a termo minguia muitas vezes aos pais o tempo e a competência, o tempo absorvido pelas necessidades da vida material, a competência que, de si, não pode estender-se à universalidade do enciclopedismo”. Eis que surge a escola. Mas esta não é soberana, ela é uma colaboradora no direito e no dever natural dos pais de educar. Como auxiliar e colaboradora dos pais na obra educadora, a escola não poderia ferir o direito de liberdade de consciência, portanto expressão da religião.⁴⁴ Esses aspectos serão desenvolvidos de forma pormenorizada no livro *Ensino religioso, ensino leigo*.

O ano de 1929 seria de trabalho intenso para Leonel Franca. Havia as palestras a serem proferidas aos intelectuais do Centro Dom Vital, sempre ávidos por ouvir o jesuíta. Por outro lado, esse ano também ficou marcado pela criação da Ação Universitária Católica (AUC), cuja ideia veio de um congregado mariano, num dos muitos

⁴² FRANCA, Leonel. **A formação da personalidade**. Op. Cit. p. 258.

⁴³ Ibid. p. 273.

⁴⁴ Ibid, p. 298.

retiros realizados no Colégio Anchieta, em Nova Friburgo, onde se refugiavam os intelectuais católicos do burburinho da capital. A AUC ficou sob a assistência espiritual do Pe. Franca e logo se espalhou pelo restante do país, tornando-se uma importante frente de militância da Ação Católica.

No âmbito do Colégio Sacré Coeur, o Pe. Franca pronunciaria oito conferências ao longo do ano de 1929, com destaque para duas séries, uma sobre a “co-educação dos sexos” e outra sobre “a moral leiga”.

Na primeira série, Franca advoga que poucos países tinham se aventurado na instituição da co-educação, sendo os Estados Unidos um dos poucos exemplos. Segundo o jesuíta não haveria nenhuma contrariedade em relação às “escolas bi-sexuais” quando se tratassem de jardins de infância, com crianças de até oito ou nove anos. Nas escolas primárias, até os doze anos, ainda poderia ser tolerado. Contudo, acima dessa idade “condena-o toda a sã pedagogia”.⁴⁵ Para demonstrar que a co-educação era nociva para o desenvolvimento das crianças, Franca assinala que ela envolve três aspectos que devem ser analisados separadamente: a psicologia, a higiene e a moral.

No aspecto psicológico, o Pe. Franca afirma que combater a co-educação não era “afirmar nenhuma inferioridade intelectual ou social da mulher”, mas evidenciar as diferenças. Dos muitos autores citados pelo jesuíta, ganham destaque o pedagogo suíço Friedrich Wilhelm Foerster, autor de *L'école et le caractère: les problèmes moraux de la vie scolaire*, e profundo defensor da moral religiosa na formação educacional. Contudo, a autora por quem Franca mais demonstra entusiasmo é Gina Lombroso, filha de Césare Lombroso e autora do livro *L'âme de la femme*, considerado por Franca, no âmbito dos estudos da psicologia feminina, “um dos melhores do gênero”. É salutar seguir então uma citação da autora:

por tendência natural a mulher é *altérocrista*, isto é, coloca. o centro de seu prazer, de sua ambição, não em si mesma. mas em outra pessoa que ela ama e de quem quer ser amada: marido, filhos, etc. O homem, é *egocrista*, isto é, tende a fazer de si mesmo, de seu interesse, de seus prazeres, de suas ocupações o centro do mundo

⁴⁵ FRANCA, Leonel. A coeducação dos sexos I. In: **Liberdade e determinismo**: a orientação da vida humana. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954, p. 286. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume XII].

em que vive. [...] As observações recolhidas nas duas Américas e uma sincera introspecção me convenceram que entre a inteligência do homem e da mulher existem diferenças, não só de quantidade, mas de qualidade e direção, que derivam não de hábitos ou tradições, mas da função principal à qual a mulher é preparada, e que nenhuma sociedade poderá mudar: *a maternidade*. A maternidade determina na mulher um altruísmo fundamental, que lhe imprime por toda a vida o seu espírito, como ao coração uma orientação diferente da do homem [...].⁴⁶

Portanto, concordando com a médica psiquiatra italiana, o Pe. Franca assinala que a função natural da mulher é a maternidade, vista como uma “missão educadora – uma missão de caridade”. A co-educação seria uma violência, uma forma de nivelar os diferentes e negar-lhes o direito de desenvolver a plenitude a que estavam destinados pela natureza⁴⁷. Para Ana Maria Magaldi, uma das principais preocupações de Franca quando se pronuncia em favor da família, e aqui se pode estender aos papéis tradicionalmente atribuídos a homens e mulheres, é a questão da natalidade.⁴⁸ Portanto, defender a maternidade era uma forma de proteger a própria perpetuação da família.

Os outros dois aspectos pelos quais deveria haver oposição à co-educação dos sexos eram a questão higiênica e a moral. No que diz respeito às questões higiênicas, Franca retoma o pensamento de Rui Barbosa presente no *Parecer sobre a reforma do ensino primário* (1883) e assinala que a emulação provocada pela co-educação era positiva até certo ponto, mas colocá-la em todas as idades era “é fisiologicamente um mal de incalculável alcance e irremediáveis resultados”. Como se sabe, Rui Barbosa defendia que entre os onze e dezoito anos não houvesse classes mistas. Daí o Pe. Franca argumentar que essa separação era necessária porque “durante o seu desenvolvimento fisiológico as meninas são mais fracas que os homens”. Sendo assim, não era prudente insistir nesse modelo escolar, pois a estrutura feminina não suportaria as mesmas demandas solicitadas aos rapazes e isso resultaria “amanhã em moças neurastênicas, mães de família incapazes

⁴⁶ Ibid, p. 292, 295, 296.

⁴⁷ Ibid. p. 295.

⁴⁸ MAGALDI, Ana Maria B. M. **Lições de casa: discursos pedagógicos destinados à família no Brasil**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007, p. 108.

de desempenhar as suas funções e que transmitirão a uma prole raquítica a tara contraída num regime educativo mal inspirado”.⁴⁹

Se “a higiene visa a formação de um organismo robusto”, não se deve descuidar também do aspecto moral da co-educação, pois é a moral que “forma a vontade e o caráter”. Sendo assim, as escolas mistas seriam um grave perigo, pois as relações entre os dois sexos estariam à mercê de uma sexualidade indisciplinada, cujos flagelos epidêmicos se mostravam a olhos vistos. Daí até “médicos materialistas” lutarem para por conter o “flagelo social na epidemia das doenças vergonhosas que minam a saúde, a inteligência, o valor moral de um número assustadoramente crescente de indivíduos, e aceleram a degenerescência das raças”. Citando o pedagogo italiano Giovanni Antonio Colozza (1857-1943), Franca assinala que “nas jovens submetidas por alguns anos ao sistema de co-educação, notamos, com dor, uma perda na nobreza dos sentimentos e uma certa desfaçatez que nem nos rapazes é bela”.⁵⁰

Para rebater os argumentos em prol da co-educação, o Pe. Franca assinala que o meio cidadão no qual os adolescentes estavam inseridos era de degradação moral, ocasionado pelos perigos do cinema, da literatura dos folhetins e dos romances de pacotilha. Daí que “nas grandes aglomerações urbanas, os fatores de corrupção moral multiplicaram-se assustadoramente e, imersos neste ambiente saturado de micróbios mortíferos, são raros os jovens que muito precocemente escapam ao seu contágio funesto”.⁵¹

Na terceira conferência sobre a co-educação, o Pe. Franca deteve-se no que chamou de “lições da experiência”. Trata-se de um expediente que o jesuíta já havia lançado mão desde *A Igreja, a Reforma e a Civilização*, isto é, utilizar estatísticas e apropriar-se de estudos feitos por autores estrangeiros para demonstrar os malefícios sociais de uma determinada prática. Assim, o jesuíta assinala que em flagrante descompasso com a Alemanha, a Itália e a Suíça, os Estados Unidos, “pátria da invenção pedagógica”, e países escandinavos como a Suécia, a Noruega e a Dinamarca teriam adotado em grande escala a co-educação. Contudo, era mais importante deter-se no caso dos Estados

⁴⁹ FRANCA, Leonel. A coeducação dos sexos II. In: **Liberdade e determinismo**. Op. cit. p. 309, 310.

⁵⁰ Ibid, p. 312, 314.

⁵¹ Ibid., p. 316.

Unidos, que era frequentemente invocado pelos partidários da co-educação “nesta faina de americanizar o Brasil”.⁵²

Embora Franca detenha-se majoritariamente nos efeitos da co-educação sobre as mulheres, ele também assinala que a prática também teria efeitos nocivos nos rapazes. Citando Stanley Hall, considerado por Franca como “o príncipe da pedagogia norte-americana”, o jesuíta assinala que os estudos estatísticos de Hall o levaram à conclusão de que com a co-educação “os rapazes adquirem modos menos rudes mas perdem em virilidade”.⁵³ Contudo, o principal alvo da co-educação seria a mulher. Segundo Franca, “a mulher americana está abaixo de sua missão doméstica e social. São mulheres que não querem casar-se e as que se casam não têm forças para o cumprimento dos seus deveres conjugais”. Para confirmar, o jesuíta cita um estudo que apontava que 60% das mulheres que cursaram o ensino superior não se casaram e que 36% das que casaram não tiveram filhos. Assim, conclui, “3/5 das mulheres mais cultas morrem sem deixar descendência. É o suicídio lento da nação”.⁵⁴

Ainda no ano de 1929, o Pe. Franca ministraria para o público do Sacré Coeur uma série de três conferências sobre “A moral leiga”. Na primeira, “A moral leiga e os destinos do homem”, o jesuíta começa por descrever a “solidariedade entre a sociedade e a escola como da questão moral”⁵⁵. Nisto o Pe. Franca não diferia dos entusiastas da Escola Nova. A questão da moralização da sociedade pela escola era moeda corrente nas várias soluções autoritárias do período. Contudo, embora a receita da moralização visasse ao mesmo fim, mudavam-se os ingredientes.

⁵² Ibid. p. 325.

⁵³ Ibid. p. 328. Stanley Hall tinha uma formação inicial em teologia e filosofia e só mais tarde teria se encaminhado para o campo da psicologia. Influenciado pela obra de Wilhelm Wundt e sob a orientação de William James obteve o doutorado em Psicologia em Harvard. Hall foi o primeiro Presidente da Associação Americana de Psicologia e foi o responsável por levar aos Estados Unidos, em 1909, Sigmund Freud, Karl Jung e outros nomes expressivos da disciplina. Das suas obras, destacam-se *The Contents of Children's Minds* (1883), *Adolescence: Its Psychology and Its Relation to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion, and Education* (1904), *Educational Problems* (1911), *Jesus, the Christ, in the Light of Psychology* (1917).

⁵⁴ Ibid. p. 329.

⁵⁵ FRANCA, Leonel. A moral leiga e os destinos do homem. In: **A formação da personalidade**. Op. cit. p. 434.

O Pe. Franca parte da descrição de um cenário de crise da humanidade. Tal crise, como expressada nas obras anteriores, teria começado com a Reforma Protestante, que teria rompido a unidade do cristianismo. Os protestantes teriam divorciado a moral da religião. O passo seguinte, já no século XVIII, teria sido a tentativa de fundar, através de princípios racionais, uma religião natural. Desta forma, salvar-se-ia a moral apesar da religião. Nesse contexto, ganha destaque o positivismo, cortando do homem “as asas para qualquer ascensão ideal”, e o tornado “independente da metafísica e de qualquer verdade supra-sensível”. Daí o pulular das mais diversas morais: “moral positivista, moral evolucionista, moral biológica, moral social, moral do prazer, moral da solidariedade, moral das ideias-forças, morais sem obrigação nem sanção”.⁵⁶

Ora, para o Pe. Franca todo esse quadro era inadmissível. Na sua visão era o próprio edifício social que poderia ruir sem uma base moral religiosa. Nessa perspectiva, o inaciano recorre a Gustave Le Bon: “Quando se dissocia a moral, dissociam-se igualmente todos os vínculos do edifício social”. Esse era o caso da França, que segundo Franca vivia uma crise moral, em grande medida inaugurada por seu ministro da educação, Jules Ferry, que teria afirmado que “a moral social tem suas garantias, suas raízes na consciência humana, que ela pode viver só, que ela pode enfim atirar as suas muletas teológicas e marchar livremente à conquista do mundo”.⁵⁷

Embora o Pe. Franca assinale que a racionalidade seja uma das características da moral leiga, ele não subtrai essa característica à moral cristã. Teria sido o próprio apóstolo Paulo o defensor de uma “lei natural, escrita no fundo das nossas consciências”. Portanto, o problema não residia na racionalidade, mas nos princípios. A moral religiosa partiria do princípio de que o ser humano tem uma finalidade, uma razão de ser, que tem implicações eternas. Por isso o fim último do homem determinaria o seu agir, e conquentemente a moralidade de suas ações. Daí o corolário: “não há possibilidade de organizar a nossa atividade moral como se Deus não existira. A moral ou se funda explicitamente em Deus e é moral, ou é ateia e cessa de ser moral”.⁵⁸

Para os educadores católicos, e especialmente o Pe. Franca, a moral existe apenas na e pela religião. Ora, os intelectuais que defendiam a laicidade na educação não pregavam uma escola amoral.

⁵⁶ Ibid, p. 439.

⁵⁷ Ibid, p. 441.

⁵⁸ Ibid. p. 447.

Pelo contrário, muitos deles apoiados em Émile Durkheim acreditavam que a moral não precisa de um fundamento transcendente ou metafísico, mas que ela deve ser imanente e laica. A formação integral da criança se daria enquanto formação física, intelectual e moral. A tolerância às escolhas e aos valores individuais andaria lado a lado com o respeito ao bem coletivo. Por isso, para alguns muitos defensores da moral laica, e dentre eles muitos escolanovistas, não seria nem mesmo necessário ensinar os sentimentos de civismo, pois eles seriam incutidos naturalmente e pela própria vivência escolar, que exigiria cooperação e deliberação coletivas. Portanto, faria parte do cotidiano e não seria uma abstração a-histórica.⁵⁹

As outras duas conferências sobre a moral leiga pronunciadas por Franca abordavam a questão do dever e da sanção. De certa forma eram desdobramentos da primeira. Nelas, o jesuíta defende que é no exercício do dever que o ser humano consegue ser altruísta, mas que esse heroísmo não é possível apenas com o empirismo da moral leiga, sem uma verdade supra-sensível. Portanto, o objetivo do autor é “evidenciar o que há de quimérico nesta empresa de Sísifo do positivismo e do laicismo contemporâneo” e mostrar que somente uma moral fundamentada numa base metafísica é que poderia ser eficaz, pois ela “projeta os esplendores de suas luzes eternas sobre a fugacidade de todos os nossos atos terrenos”.⁶⁰

Na última conferência o Pe. Franca começa agradecendo à regularidade e a frequência das professoras e normalistas às suas palestras: “Não deixa de ser consolador para um coração sacerdotal ver o interesse que tomastes pelo estudo de questões, que, áridas em si e abstratas, só apresentam o atrativo austero da verdade”. Em seguida, Franca faz um convite para as suas ouvintes. Tratava-se do retiro feito anualmente ao final das atividades letivas. O convite foi feito com veemência: “convido-vos com toda a instância de minha alma. Mais

⁵⁹ CURY, Carlos R. Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Op. cit. p. 87. Sobre a moral laica, ver as conferências de Émile Durkheim recém descobertas e traduzidas ao português. DURKHEIM, Émile. **A educação moral**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 17-31; e também WEISS, Raquel. **Emile Durkheim e a fundamentação social da moralidade**. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012, 49-75.

⁶⁰ FRANCA, Leonel. A moral leiga e o dever. In: **A formação da personalidade**. Op. cit. p. 451.

aproveitareis nestes três dias que em toda a série das nossas modestas palestras”. Pois, o “retiro é o foco criador de energias espirituais”.⁶¹

Em seguida, o Pe. Franca passa a discorrer sobre a questão da sanção no campo da moral. Argumenta que se a moral é a ciência do dever seria impossível não apelar para um Ser superior que em última instância obrigaria os seres humanos ao dever. Se todos tivessem entregues à própria obrigação já não restaria obrigação alguma. Portanto, o dever “que ecoa no fundo das nossas consciências é a voz soberana de Deus”. Assim, “moralidade e sanção são indissolúvelmente solidárias”. Ora, o Pe. Franca não nega que exista fora da moral religiosa um sistema de sanções naturais, legais e sociais. Contudo, “sem transcendermos a ordem natural não conseguimos assegurar de uma maneira eficaz e justa a felicidade da virtude e o castigo do vício”.⁶² Por isso, o jesuíta defende a moral religiosa como a mais plena. Somente ela seria capaz de construir heróis e mártires na causa do bem.

O ano de 1929 se aproximava do fim. Mas ele não se findaria sem um acontecimento crucial, um divisor de águas no pensamento educacional católico, a publicação da encíclica *Divini Illius Magistri*, saída da pena de Pio XI no último dia do ano. A carta era direcionada aos jovens, educadores, pais e mães. Contudo, o conteúdo também mostra que ela também estava endereçada às autoridades estatais.

A carta, grosso modo, visa responder “a quem compete a missão de educar”, “qual o sujeito da educação” e “quais as circunstâncias necessárias do ambiente e qual o fim e a forma própria da educação cristã”. Para responder essas perguntas, o pontífice lança mão da distinção entre família, sociedade civil e Igreja. As duas primeiras seriam sociedade de ordem natural, e a segunda seria de ordem sobrenatural.

Na escala de direitos, a família, por sua anterioridade, teria prioridade sobre o Estado. “Primeiramente a família, instituída imediatamente por Deus para o seu fim próprio que é a procriação e a educação da prole, a qual por isso tem a prioridade de natureza, e portanto uma prioridade de direitos relativamente à sociedade civil”. Contudo, a “a família é uma sociedade imperfeita”, pois não possui todos os meios para seu próprio aperfeiçoamento, portanto deve servir da sociedade civil, esta sim uma “sociedade perfeita, tendo em si todos os meios para o próprio fim que é o bem comum temporal”. Por fim, na

⁶¹ Ibid, p. 468.

⁶² FRANCA, Leonel. A moral leiga e a sanção. In: **A formação da personalidade**. Op. cit. p. 480.

Igreja, considerada “sociedade de ordem sobrenatural e universal, sociedade perfeita” tem a primazia tanto sobre a família quanto sobre o Estado, uma vez que é “direito inalienável da Igreja, e simultaneamente seu dever indispensável vigiar por toda a educação de seus filhos, os fiéis, em qualquer instituição, quer pública quer particular”. E isso não deveria ser visto como uma “ingerência indevida”, mas como uma “preciosa providência maternal da Igreja”.⁶³

É interessante notar que a ingerência religiosa na educação não era somente vista como benfeitoria e legítima. Ela era também preventiva contra os excessos do Estado. Segundo Pio XI, a difusão de “um nacionalismo tão exagerado e falso quanto inimigo da verdadeira paz e prosperidade”, tinha ultrapassado os limites da razoabilidade e imposto à juventude uma educação que lhe violentava os direitos naturais, principalmente no que dizia respeito à educação física: “organizando militarmente a chamada educação física dos jovens (e às vezes mesmo das meninas, contra a própria natureza das coisas humanas), absorvendo muitas vezes desmesuradamente, no dia do Senhor, o tempo que deve ser dedicado aos deveres religiosos e ao santuário da vida familiar”.⁶⁴

Não estava em jogo a luta contra a educação física, aliás, não condenada pela Igreja. Havia elementos políticos mais complexos em disputa. Na Itália fascista, na década de 1920, havia uma diretoria governamental de educação física e moral entre os oito e dezoito anos e que aos poucos foi retirando da Igreja a função educativa, inclusive fechando grupos de escoteiros católicos. “A perseguição que se seguiu aos diferentes tipos de associações chegou até à Ação Católica”. As animosidades entre governo e a Igreja levaram à Concordata de Latrão. Mas esse acordo não seria suficiente “para frear a intenção de Mussolini de assumir a educação dos jovens, imprimindo-lhe ‘virilidade e espírito guerreiro’, necessários e fundamentais para completar os planos políticos de um Estado Forte”.⁶⁵

⁶³ PIO XI. **Divini Illius Magistri**. Acerca da educação cristã da juventude. 1929. Disponível em: <www2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html> Acesso em 20 de janeiro de 2019.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ STANG, Bernadete de Lourdes S. **O Saber e o Credo: Os Intelectuais Católicos e a Doutrina da Escola Nova (1924-1940)** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008, p.105.

É interessante notar que muitas das preocupações pedagógicas de Leonel Franca ganharão especial relevo nas instruções de Pio XI. Em grande medida porque muitos temas já eram objetos da apologética católica havia muitas décadas. Tais como a educação sexual, a co-educação, os perigos da cultura moderna, a escola laica, mista e única.

Sobre a educação sexual, Pio XI assevera que é um grave e perigoso erro daqueles que, “com pretensões perigosas e más palavras, promovem a pretendida educação sexual, julgando erradamente poderem precaver os jovens contra os perigos da sensualidade, com meios puramente naturais, tais como uma temerária iniciação e instrução preventiva”. De modo correlato, e não menos nocivo, na visão do sumo pontífice, vinha a questão da co-educação. “errôneo e pernicioso à educação cristã é o chamado método da ‘co-educação’, [...] que confunde a legítima convivência humana com a promiscuidade e igualdade niveladora”. Tidas como bandeira da escola laica, a educação sexual e a co-educação eram vistas como ilegítimas, assim como ilegítima era a própria escola laica, visto que “excluída a religião, é contrária aos princípios fundamentais da educação”. Portanto, os católicos não poderiam associar-se a tais iniciativas, principalmente se fosse essa “escola mista (pior se única e obrigatória para todos)”. Por outro lado, deveriam os católicos lutar em defesa, principalmente através da Ação Católica, da escola católica para seus filhos.⁶⁶ Somente nas escolas católicas os jovens estariam protegidos da influência perniciosa do meio cultural, que tem

aumentado as ocasiões de naufrágio moral e religioso para a juventude inexperiente, especialmente nos livros ímpios e licenciosos, muitos dos quais diabolicamente espalhados, a preço ridículo e desprezível, nos espetáculos do cinematógrafo, e agora também nas audições radiofônicas, que multiplicam e facilitam toda a espécie de leituras, como o cinematógrafo toda a sorte de espetáculos.⁶⁷

A *Divini Illius Magistri* se tornou leitura obrigatória para os professores católicos e era uma referencia constante nas revistas do professorado católico, o Boletim da Associação de Professores Católicos

⁶⁶ PIO XI. *Divini Illius Magistri*. Acerca da educação cristã da juventude. 1929. Op. cit.

⁶⁷ Ibid.

do Distrito Federal e a Revista Brasileira de Pedagogia da Confederação Católica Brasileira de Educação.⁶⁸ Para os educadores católicos, a encíclica se tornou uma arma fundamental nos combates que se travavam no campo educacional brasileiro, pois por ela era possível advogar contra uma educação que “exclui ou menospreza por todos os meios a formação sobrenatural cristã” e se funda na “negação ou esquecimento do pecado original e da graça, e, por conseguinte, unicamente sobre as forças da natureza humana”.⁶⁹

4.4 A REVOLUÇÃO DE 1930, O DECRETO E O LIVRO *ENSINO RELIGIOSO, ENSINO LEIGO*

A Revolução de 1930 é um marco importante de mudanças no país. Através do Governo Provisório de Getúlio Vargas encerra-se um ciclo de predomínio de uma política oligárquica. A Igreja reagiu com cautela em relação aos novos mandatários. Uma parcela da hierarquia via de forma positiva a mudança, principalmente Dom João Becker, arcebispo de Porto Alegre, estado natal de Vargas. Na capital, o próprio Dom Leme ajudou na transição de governo, fazendo com que Washington Luiz compreendesse a gravidade do momento e aceitasse pacificamente a deposição.

No campo da educação há mudanças significativas. A começar pela criação do Ministério da Educação e Saúde Pública (MESP), no final do ano de 1930. Antes de Vargas a educação estava sob os cuidados da pasta denominada “Secretária de Estados dos Negócios da Instrução Pública, Correios e Telégrafos”. A criação desse ministério era uma demanda antiga. Na primeira Conferência Nacional de Educação, realizada pela ABE, ela foi defendida como tese por Fernando Laboriau.⁷⁰ Ademais, era uma das bandeiras de campanha do próprio Vargas. Assim, o novo ministério ficou a cargo de Francisco Campos. Campos durante a década de 1920 tinha sido secretário de educação do governo mineiro de Antônio Carlos de Andrada e Silva e soube com maestria atrair o apoio da Igreja ao governo mineiro quando, à revelia da

⁶⁸ STANG, Bernadete de Lourdes S. **O Saber e o Credo**. op. cit. P. 105.

⁶⁹ PIO XI. **Divini Illius Magistri**. Acerca da educação cristã da juventude. 1929. Op. cit.

⁷⁰ COSTA, Maria J. F., SHENA, Denilson R.; SCHMIDT, Maria A.. (Orgs.). **I conferência nacional de educação**: Curitiba, 1927. Brasília: MEC/SEDIAE/INEP/IPARDES, 1997, p. 267.

Constituição, estabeleceu o ensino religioso nas escolas públicas. Experiência que iria repetir à frente do MESP.⁷¹

Embora o programa educacional daqueles que tomaram de assalto o estado em 1930 não fosse claro, uma diretriz era evidente: educação e a saúde estavam num mesmo campo. O verbo sanear aparecia como objetivo de ambas as áreas. Assim, ao criar o novo ministério, Vargas anuncia que o objetivo da nova pasta era “o saneamento moral e físico, através de uma ‘campanha sistemática de defesa social e educação sanitária’”. No Programa da Revolução, a educação e o saneamento tinham como objetivo “restituir ao elemento homem a saúde do corpo e a consciência de sua valia, [...] aperfeiçoando-o para produzir mais e melhor”.⁷²

O discurso higienista, como visto anteriormente, era moeda corrente nesse período. Não se dissociava a educação da higiene. Em grande medida tal discurso encontrou guarida na ABE e quando Francisco Campos foi afastado temporariamente do Ministério da Educação, em 1931, assumiu um membro da ABE, Belisário Penna, que em 1927 tinha apresentado a tese “Porque se impõe a primazia da educação higiênica escolar”, no I Congresso Nacional de Educação da ABE, realizado em Curitiba.⁷³

Apesar do caráter centralizador e autoritário do Ministério da Educação e Saúde Pública, é importante dizer que nos dois anos em que Francisco Campos esteve à frente da pasta ele tomou medidas importantes para a construção de um sistema nacional de educação. A primeira medida da chamada Reforma Francisco Campos foi a criação do Conselho Nacional de Educação (CNE).

Criado em abril de 1931, o CNE tinha um caráter consultivo e visava assessorar o ministério. A composição do conselho foi feita a partir de membros das universidades federais, institutos federais de ensino superior, representantes do ensino superior estadual e particular, representantes do ensino secundário federal e particular, e “membros escolhidos livremente entre personalidades de alto saber”.⁷⁴ É nesse

⁷¹ SCHWARTZMAN, Simon, Bomeny, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R. **Tempos de Capanema**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra; FGV, 2000, p. 62

⁷² HORTA, José Silvério Baía. **O hino, o sermão e a ordem do dia**. Op. cit. p. 1, 2.

⁷³ COSTA, Maria J. F., SHENA, Denilson R.; SCHMIDT, Maria A.. (Orgs.). **I conferência nacional de educação**: op. cit, p. 29.

⁷⁴ ROMANELLI, Otaíza O. **História da educação no Brasil (1930-1973)**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 140.

contexto que o Pe. Leonel Franca foi convidado para compor o conselho.

Não se tratava apenas de recrutar uma consultoria de profissionais especializados para legitimar as ações do Estado. Em um momento de consolidação do Governo Provisório, o CNE também pode ser visto como um espaço de acomodação de interesses antagônicos no campo educacional, e a Igreja Católica não era um agente a ser ignorado. Segundo Sergio Miceli, “A cooptação da Igreja católica por meio de suas figuras consagradas num determinado domínio de atividade demonstra que a presença da Igreja no plano do ensino e da cultura subsiste por força de uma delegação de funções que parte das próprias famílias da classe dirigente”.⁷⁵ A presença de Leonel Franca era vista de forma legítima, uma vez que representava o ensino privado e confessional, “que, em 1929, atendia 90% da instrução secundária”. A Franca se somaria Alceu Amoroso Lima na defesa do ensino particular, a partir da reforma do conselho, em 1935.⁷⁶

Em missiva de 19 de junho de 1931, Franca dá a entender que a sua aceitação para compor o CNE não teria sido fruto de uma veleidade pessoal, mas de uma diretriz da hierarquia católica. Ao Pe. Cabral, do Colégio Antonio Vieira, de Salvador, assinala: “não aceitei o cargo senão por disposição dos superiores, levados pela possibilidade do que poderá fazer no conselho a presença de um católico”⁷⁷.

A segunda medida de envergadura tomada por Francisco Campos à frente do ministério foi a reforma do ensino secundário. No período anterior à reforma, esta fase do ensino tinha a função genérica de preparar os alunos para o ensino superior. Desta forma, predominavam os chamados cursos preparatórios e os exames parcelados, que davam o direito de acesso à universidade. Até mesmo instituições seriadas, como o Colégio Pedro II, não poderiam negar essa prerrogativa legal dos exames parcelados para alunos oriundos de formações avulsas.

⁷⁵ MICELI, Sergio. Conselho Nacional de Educação: esboço de análise de um aparelho de Estado (1931-7). In: **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 296.

⁷⁶ Ibid. p. 300.

⁷⁷ Carta de Leonel Franca ao Pe. Luiz Gonzaga Cabral S.J. 19 de junho de 1931. In: MAIA, Pe. Pedro Américo (Org.). **1. Missão S. J. em Anchieta. 2. Carta do Pe. Leonel Franca S. J.** São Paulo: Colégio São Luiz, 1991 [Arquivo Histórico S. J. Província do Brasil Centro-Leste, Volume 9], p. 60.

Contra esse estado de coisas, Francisco Campos quer uma “formação do homem para todos os grandes setores da vida nacional”.⁷⁸ Por isso institui uma reforma abrangente. O secundário passa a ser seriado e de setes anos, dividido em dois ciclos (fundamental e complementar), a frequência também passa a ser obrigatória e o sistema avaliativo prescreve quatro provas anuais para cada disciplina, acrescidas dos exames finais. De caráter enciclopédico⁷⁹, a reforma não dissimulava seu caráter elitista, pois um ciclo de sete anos de estudos, necessários para acessar o ensino superior, não era possível para a maioria da população. Assim, como conclui o professor Norberto Dallabrida,

como parte integrante dos desdobramentos da Revolução de 30, a Reforma Francisco Campos procurou superar estruturas escolares de longa duração e imprimir à cultura escolar do ensino secundário homogeneização e centralização nacionalizadas, colocadas em marcha pelo Ministério da Educação e Saúde Pública. Ela enfatizou a educação integral e a cultura disciplinar, que concorriam para a produção de um *habitus* burguês nos alunos de ensino secundário. Nesta direção, o intuito da Reforma Francisco Campos foi reestruturar o ensino secundário para adequá-lo à obra da modernização nacional.⁸⁰

Ainda no quadro da Reforma Francisco Campos é possível indicar a relevância das mudanças empreendidas no ensino superior e no comercial. É Campos quem cria os Estatutos das Universidades Brasileiras, nos quais estavam previstos a criação de órgãos e conselhos administrativos, tais como a Reitoria, o Conselho Universitário, as

⁷⁸ ROMANELLI, Otaíza O. **História da educação no Brasil**. Op. cit. p. 135.

⁷⁹ As disciplinas para o ciclo fundamental eram: Português, Francês, Inglês, Latim, Alemão, História, Geografia, Matemática, Ciências Físicas e Naturais, Física, Química, História Natural, Desenho e Música (canto orfeônico). Já para o ciclo complementar: Latim, Literatura, História, Geografia, Biologia Geral, Psicologia e Lógica, Noções de Economia e Estatística, Higiene, Sociologia e História da Filosofia.

⁸⁰ DALLABRIDA, Norberto. A reforma Francisco Campos e a modernização nacionalizada do ensino secundário. **Educação**, Porto Alegre, v. 32, n. 2, maio/ago. 2009, p. 190.

direções de unidade, os diferentes níveis da carreira docente, dentre outros. Por outro lado, em sua gestão à frente do ministério também ganhou atenção o ensino comercial, sendo regulamentada a profissão de contador, e o ensino em níveis médio e superior.⁸¹

Todas essas mudanças eram muito importantes para o Pe. Franca e de muitas maneiras elas o afetavam. A sua militância intelectual no campo educacional tinha muitas frentes. Ele estava à frente de um curso de formação de professoras no externato Sacré Coeur, assessorava os universitários católicos da AUC e, principalmente à frente da reitoria do externato Santo Inácio. Contudo, no rol de todas essas mudanças uma ganhou destaque especial: o decreto do ensino religioso.

O decreto apareceu dia 30 de abril de 1931, menos de vinte dias depois do decreto de criação do Conselho Nacional de Educação, para o qual Franca fora nomeado. D'Elboux assinala que Franca registrou em seu diário um encontro no dia 14 de abril com o ministro Campos para tratar do tema. O mandatário da educação o teria atendido com

muita amabilidade, pedindo-lhe por fim que redigisse a exposição de motivos e alguma fórmula de como se poderia decretar. Pronta esta no dia seguinte, e aprovada sem restrições pelo Sr. Cardeal, foi no dia 17 apresentada ao Sr. Ministro que, muito satisfeito, prometeu levá-la ao Sr. Presidente ainda naquele dia. A 30 do mesmo mês foi assinado o decreto libertador das consciências, facultando o ensino religioso nos estabelecimentos oficiais de ensino primário, secundário e normal.⁸²

Por esta narrativa de D'Elboux é possível mensurar a capacidade de mediação do Pe. Franca junto às autoridades da Revolução. Ao que tudo indica, o texto do decreto foi redigido pelo próprio Pe. Franca. Contudo, algumas prescrições do decreto original não teriam sido acatadas. Como por exemplo a obrigatoriedade do ensino religioso dentro do horário escolar. Ademais, Francisco Campos também teria introduzido um artigo que produzia certa instabilidade. No artigo 11, o governo resguardava a si o direito de, “por simples aviso do Ministério da Educação e Saúde Pública, suspender o ensino religioso nos

⁸¹ ROMANELLI, Otaíza O. **História da educação no Brasil**. Op. cit. p. 139, 140.

⁸² D'ELBOUX, Luiz G. S. **O padre Leonel Franca, S. J.** op. cit., p. 184.

estabelecimentos oficiais de instrução quando assim o exigirem os interesses de ordem pública ou disciplina escolar”⁸³. Apesar desses revezes, o decreto foi comemorado, pois “o essencial ali está: a quebra da mentalidade laicista”⁸⁴.

O Pe. Beozzo tem uma interpretação diferente do significado do decreto. Ele argumenta que o grande desafio da Igreja era a conquista das massas urbanas emergentes, produtos da expansão industrial, uma vez que a população rural era majoritariamente católica. Assim, em 1931, estava posto o risco de uma “fratura fatal entre uma religião de intelectuais e uma outra para o povo. A educação das massas era tão importante quanto a conquista espiritual e cultural das elites”. Para a elite intelectual, a Igreja dispunha de espaços de atuação bastantes significativos, tais como o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica, a Confederação Católica Brasileira de Educação, o Instituto Católico de Estudos Superiores, etc. Por outro lado, corria-se o risco de um descolamento dos setores populares em relação à Igreja. Segundo Beozzo, em 1924 somente 25% das crianças do Distrito Federal frequentavam as aulas de catecismo. Já em 1935, depois da regulamentação do ensino religioso nas escolas públicas, “91% das crianças das escolas primárias passaram a receber a instrução religiosa, ministrada por 1.906 catequistas voluntárias”⁸⁵. Portanto, cumpre-se aqui o objetivo central do projeto de neocristandade, ou seja, a atuação da Igreja junto à sociedade através da mediação do Estado.

A Igreja não foi a única vitoriosa com o decreto. Nessa disputa, o governo ficava com uma carta na mão, ao poder suspender o ensino religioso quando bem entendesse, e ainda costurava uma aliança informal com a hierarquia católica, como atesta a carta de Francisco Campos a Getúlio Vargas em que justificava as vantagens políticas do decreto.

Permito-me acentuar a grande importância que terá para o governo um ato da natureza do que proponho a V. Excia. Neste instante de tamanhas dificuldades, em que é absolutamente

⁸³ BRASIL. Decreto nº. 19.941 - de 30 de Abril de 1931. Dispõe sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal. In: CURY, Carlos R. Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Op.cit. p. 125 e 126.

⁸⁴ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** op. cit., p. 185.

⁸⁵ BEOZZO, José O. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. Op. cit. p. 370.

indispensável recorrer ao concurso de todas as forças materiais e morais, o decreto, se aprovado por V. Excia, determinará a mobilização de toda a Igreja Católica ao lado do governo, empenhando as forças católicas, de modo manifesto e declarado, toda a sua valiosa e incomparável influência no sentido de apoiar o governo, pondo a serviço deste um movimento de opinião de caráter absolutamente nacional. [...] Terá V. Excia. praticado talvez o ato de maior alcance político do seu governo, [...]. A Igreja Católica saberá agradecer a V. Excia. esse ato, que não representa para ninguém limitação à liberdade, antes uma importante garantia à liberdade de consciências e de crenças religiosas.⁸⁶

Foram inúmeras as manifestações contrárias e a favor do decreto na imprensa. Dentre todas, é possível destacar um debate feito na recém-criada *Revista Hierarchia*. Este periódico nasceu também no ano de 1931, e era dirigido pelo jornalista Lourival Fontes, defensor da Revolução de 1930 e muito identificado com Getúlio Vargas. A amizade com o presidente o tornaria o homem de confiança para conduzir a propaganda varguista a partir de 1934, culminando com a criação do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), em 1939. Lourival Fontes tinha uma inclinação forte e declarada ao fascismo. Contudo, isso não o impediu de reunir intelectuais de prestígio para colaborar em sua revista. Tais como Francisco de San Tiago Dantas, Otávio de Faria, Alexandre Barbosa Lima Sobrinho, Pandiá Calogeras, José Maria Belo, Hélio Viana, Sobral Pinto, Everardo Backheuser, Azevedo Amaral, Gustavo Lessa, Carneiro Leão, Plínio Salgado, Anísio Teixeira, Sérgio Buarque de Hollanda, Ronald de Carvalho e outros.

O debate sobre o decreto do ensino religioso reuniu a posição favorável do Pe. Leonel Franca, e três contrárias, a de Reis Carvalho⁸⁷, a do pastor presbiteriano Galdino Moreira e a do historiador Sérgio

⁸⁶ Carta de Francisco Campos a Vargas; 18 de abril de 1931. Arquivo Getúlio Vargas. Apud. SCHWARTZMAN, Simon, BONEMY, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R. **Tempos de Capanema**. Op. cit., p. 65.

⁸⁷ Não foi possível obter informações biográficas desse autor. Sabe-se apenas que ele era um dos oradores do “Tridecenário da Libertação Espiritual do Brasil”, evento referenciado na segunda parte deste texto e que reuniu autoridades protestantes, espíritas, anarquistas e maçônicas em 1920 para comemorar os trinta anos do decreto de separação Igreja e Estado.

Buarque de Hollanda. Sobre a posição do Pe. Franca demorar-se-á mais adiante. Sendo assim, é interessante conhecer os argumentos contrários ao ensino religioso.

O artigo de Reis Carvalho argumenta que a base fundamental da política moderna é a separação entre Igreja e Estado. Contudo, no Brasil, nos quarenta anos de separação já havia várias infrações contra o regime republicano, principalmente com “o ominoso período epítácio-bernardesco”, que tinha instituído o 25 de dezembro como feriado nacional, a representação diplomática junto ao Vaticano e a reposição de imagens religiosas em salas do judiciário. O autor esperava que Vargas, como um legítimo representante do positivismo de Júlio de Castilhos, tomasse medidas para reparar essas “práticas afrontosas”, tornando o Estado verdadeiramente leigo e não o clericalizando, como estava ocorrendo através do ensino religioso. Portanto, o temor de Reis Carvalho era o de que o ensino religioso se tornasse o pomo da discórdia na escola, e depois nos lares. Portanto, de centro de fraternidade a escola se tornaria um espaço de dissídio, de ódio, e rivalidade. Todavia, o autor ainda mantinha a esperança de que Vargas iria manter a orientação republicana no governo e que o lema “Igreja livre no Estado livre” ainda iria vigorar no país.⁸⁸

O reverendo Galdino Moreira argumentou que o decreto do ensino religioso se assentava sobre bases falsas. Um delas era de que o ensino leigo seria agnóstico ou ateu e outra de que, sendo maioria a população católica, o ensino religioso deveria ser previsto na legislação. Na visão do reverendo seriam postulados enganosos. O ensino religioso seria antiliberal e um entrave para a liberdade do Estado, pois logo chegariam novas demandas católicas com o argumento da maioria e que não poderiam ser recusados. Portanto, a sua esperança é que fosse convocada em breve a Assembleia Constituinte para revogar o decreto do ensino religioso.⁸⁹

O artigo de Sérgio Buarque traz argumentos mais complexos, e que solicitam um olhar mais demorado. Inicialmente o historiador assinala que a questão do ensino religioso coloca em tela uma série de questões que estavam na ordem do dia há cinquenta anos atrás. Portanto, não era para defender o liberalismo ou o livre pensamento que iria discutir o ensino religioso, pois não via “nada que se possa opor, em

⁸⁸ CARVALHO, Reis. O regime republicano e o ensino religioso. **Hierarchia**. Outubro de 1931, p. 1-3.

⁸⁹ MOREIRA, Galdino. O ensino religioso nas escolas públicas. **Hierarchia**. Outubro de 1931, p. 5-8.

princípio, ao decreto do Ministério da Educação, do ponto de vista da democracia”. Não havia sido lesado o princípio da neutralidade do Estado. Se o decreto favoreceu aos católicos tinha sido tomado habilidosamente o cuidado para “tornar impertinente todas as possíveis reclamações dos adversários da Igreja”. Portanto, não era esse o ponto e nem o de buscar prever os possíveis impactos da medida: “As profecias nunca foram o meu forte e julgo mesmo que a atitude profética é demasiado simplista e pretenciosa para uma época tão complexa como a nossa”.

Em seguida o autor passa a expor o que enfatiza ser o ponto nevrálgico da questão. Apesar de longa, vale acompanhar cada palavra.

O decreto do ensino religioso – e aqui está o ponto mais importante a considerar – exprime admiravelmente certa mentalidade, bem sintomática da crise social e cultural que atravessamos. O mal estar da época impôs, a certos políticos e publicistas, uma atitude terrivelmente absolutista, que se exprime principalmente na vontade de triunfo a qualquer preço, e essa vontade resulta menos da ambição que do ressentimento. É evidente que o prestígio do princípio de autoridade deve exercer sobre esses homens uma singular fascinação. No momento em que tudo quanto pareça desmoralizar a ideia de democracia é acolhida com palmas e em que qualquer alternativa ao liberalismo suscita, pelo menos, o mais vivo interesse do público inteligente, os partidários dessa atitude encontram-se perfeitamente à vontade. É possível que esteja definitivamente encerrada a experiência democrática, com suas demarcações e seus princípios peculiares, como a Liberdade, a Justiça, a Evolução e a Fé no Progresso. É possível que nada nos reste senão aceitar resignadamente o império dos novos princípios, com todas as suas consequências. É possível, também, que no fundo dessa renúncia habite uma secreta e invencível aspiração a outra ordem de coisas, onde os homens se vejam desobrigados do mal de pensar. Os que sonham com um advento do fascismo no Brasil não levam tão ao trágico essas ideias, e é provável que tenham razão. O grave, porém, é que também não querem ver as versões, que implicaria

uma transplantação do fascismo para nosso país. Ninguém ignora que, entre nós, a apologia da Ordem foi sempre e sistematicamente uma apologia do poder constituído e que o culto dos grandes homens jamais passou de uma detestável e mal disfarçada exaltação dos figurões.⁹⁰

Deste longo trecho depreende-se que o decreto do ensino religioso deveria ser colocado no espaço mais amplo de crise do liberalismo e da democracia, e da sedução por soluções autoritárias, tais como o fascismo. Era um recado direto para o próprio diretor da *Revista Hierarchia*. Segundo Silvia Pantoja, “em artigo na revista *Gerarchia*, editada em Milão, na Itália, Mussolini dizia só haver três pessoas fora de seu país que conheciam o fascismo: Lourival Fontes no Brasil, Lugoni no Chile e Galvez na Argentina”.⁹¹ Além de Lourival Fontes, a citação de Sérgio Buarque ainda dá margem para perceber que um de seus alvos também era a *Revista Ordem*, que na sua visão fazia apologia do *status quo*, fosse ele Epiácio Pessoa, Artur Bernardes ou quem estivesse no poder.

Sérgio Buarque assinala que não fugiu do assunto do inquérito, isto é, a discussão sobre o ensino religioso. As suas palavras introdutórias serviriam de subsídio para a compreensão do tema. Em seguida dirige sua crítica diretamente à Igreja Católica.

A Igreja Católica sempre foi aliada predileta dos ideólogos antiliberais. Há mais de um século ela vem protestando seguidamente, nos textos pontificais, contra o “direito quimérico”, “direito monstruoso”, que é a liberdade de pensamento. , contra a liberdade de imprensa, “essa liberdade execrável”. [...] Como admitir, pois, sem grande inconsequência, qualquer espécie de compromisso entre uma instituição que em seus documentos mais autorizados clama abertamente contra as

⁹⁰ HOLLANDA, Sérgio Buarque. O ensino religioso em face do livre pensamento. **Hierarchia**. Outubro de 1931, p. 4.

⁹¹ PANTOJA, Silvia. Lourival Fontes. In: ABREU, Alzira A.; BELOCH, Israel; LATTMAN-WELTMANN, Fernando; LAMARÃO, Sérgio T. N. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós 1930**. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/fontes-lourival>> Acesso em 10/01/2019.

teses fundamentais do liberalismo e um Estado que continua a fazer profissão de fé liberal?⁹²

O historiador colocava de forma impiedosa a contradição entre a histórica postura antiliberal da Igreja Católica e sua associação com um governo que ainda se dizia liberal. Portanto qualquer tipo de entendimento entre essas duas instituições era visto com um risco para os ideais liberais. Mas não eram somente os agentes estatais que deveriam ser criticados. Os agentes religiosos também. Principalmente uma certa parcela de intelectuais católicos.

Na realidade existe uma inconseqüência de parte a parte, e a dos católicos não é a menor. Seja quando se pretendem paladinos do liberalismo – o que não constitui uma raridade – seja quando se dizem partidários de um regime antiliberal. Estes últimos são de uma espécie tão excêntrica quanta os primeiros, particularmente quando se fazem sociólogos e economistas, quando chegam a propor formas de organização, tentativas de itinerário, com programas de ação social e nacional. [...] No Brasil todos esses compromissos acabam de ser cimentados com a decretação do ensino religioso. Renuncio a imaginar os efeitos que produzirão em nossas gerações futuras. Lembrarei apenas que não foi do ensino leigo que surgiram os maiores responsáveis pela incredulidade e pela desordem social desta época. Dele, sim, resultaram alguns dos mais devotados e ardentes advogados dessa volta aos ideais romanos.⁹³

A crítica de Sérgio Buarque tem um alvo certo: Alceu Amoroso Lima. Quando diz que há uma “espécie excêntrica que se faz sociólogo ou economista” está se referindo especificamente às produções amorosianas da época, *Introdução à economia moderna* (1930) e *Preparação à sociologia* (1931), frutos da mudança de trajetória que Alceu tinha operado com a conversão, em 1928, e que ao próprio Sérgio Buarque tinha comunicado através do famoso *Adeus à disponibilidade*

⁹² HOLLANDA, Sérgio Buarque. O ensino religioso em face do livre pensamento. Op. Cit. p. 5.

⁹³ Ibid.

(1929). A outra referência a Alceu está também em *Tentativa de Itinerário* (1929). Por fim, o historiador alfineta aquele tinha deixado parcialmente a crítica literária para engajar-se na militância eclesiástica, ao afirmar que não era o ensino leigo que produzira a incredulidade e a crise social, mas, ao contrário, era o ensino leigo que tinha tornado possível a existência de intelectuais com envergadura tal que se tornavam os “mais devotados e ardentes advogados dessa volta aos ideais romanos”.⁹⁴

Antes desse debate na *Hierarchia*, em outubro, o Pe. Franca tinha publicado, em julho, o livro *Ensino religioso, ensino leigo*. Alcebiades Delamare, professor de direito e um dos fundadores do Centro Dom Vital, testifica que o jesuíta redigiu o livro em aproximadamente vinte dias.⁹⁵ As razões da rapidez podem ser encontradas nas produções anteriores de Franca, mas especificamente as suas conferências pedagógicas, que formam a base argumentativa da obra. A obra foi recebida imediatamente com júbilo pela hierarquia católica, como atesta este trecho de uma carta de Dom Leme: “Não quero protelar manifestações de aplausos gratidão monumental patriótico livro *Ensino Religioso* que esgotando assunto fere de morte o laicismo *demodé* e desumano (ponto) Que Deus abençoe proteja saúde grande defensor nacionalidade. – *Cardeal Leme*”.⁹⁶

O livro saiu pela Livraria Schmidt Editora, propriedade do poeta Augusto Frederico Schmidt, que no mesmo ano editou o livro *Debates Pedagógicos*, de Alceu Amoroso Lima, e no ano seguinte iria também publicar o livro “*A escola nova: uma palavra serena em um debate apaixonado*”, de Jonathas Serrano. Schmidt é considerado por Laurence Hallewell um editor de “nova mentalidade”, se comparado aos editores anteriores à revolução de 1930, muito preocupados com livros de fácil vendagem. “Com sua ampla capacidade de apreciação e grande facilidade para reconhecer talentos, logo se tornou o principal editor da nova geração”⁹⁷. O empreendimento editorial começara como Livraria Católica e conseguiu reunir um círculo importante de intelectuais, tais como Alceu Amoroso Lima, Sobral Pinto, Hamilton Nogueira, Manuel Bandeira e Afonso Arinos de Mello Franco. Contudo, a perspicácia de

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** op. cit., p.186.

⁹⁶ Ibid. (citação *ipsis litteris*).

⁹⁷ HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil: sua história.** 3ª Ed. São Paulo: Edusp, 2012, p. 466.

Schmidt logo ampliaria a sua rede intelectual. Por sua editora estrearam e fizeram carreira Otávio de Faria, Raquel de Queiroz, ambos jovens, na casa dos vinte anos; Graciliano Ramos, com *Caetés*, que se tornaria um clássico da literatura; e Gilberto Freyre, com nada menos que *Casa Grande & Senzala*, uma interpretação *sui generis* da formação histórica do Brasil. Dentre os outros autores que passaram pela Schmidt destacam-se: Plínio Salgado, Oswaldo Aranha, Cândido Motta Filho e Virgílio de Mello Franco.⁹⁸

Compreendida a magnitude da casa editorial que recebera os manuscritos do Pe. Franca, é possível passar a um exame mais demorado da obra. O livro está dividido em quatro capítulos, no primeiro discute o aspecto pedagógico, no segundo o aspecto social, no terceiro o aspecto jurídico e no último a ensino religioso no Brasil, dando ênfase à Constituição de 1891 e ao Decreto de 30 de abril de 1931.

O primeiro ponto a destacar é o modo como Franca é fiel à forma jesuíta de conduzir uma discussão temática, levando em conta as recomendações do *Ratio Studiorum*, o método pedagógico da Companhia de Jesus. Neste sentido, Franca não poderia prescindir do recurso à autoridade, pois essa era uma regra básica de toda disputa intelectual. Portanto, em todos os capítulos do livro, Franca recorre abundantemente a citações de pedagogos, filósofos, legisladores e estadistas para corroborar com sua tese, a de que a educação não poderia prescindir da religião.

Para Leonel Franca a questão do ensino religioso dizia respeito ao futuro do Brasil, ou seja, aquilo que o Brasil projetava ser, aquilo que aspirava ser como nação moderna. Nesse contexto, interesses da pátria e do catolicismo estavam intimamente ligados. Por isso era tão urgente a revisão e a reforma da pedagogia oficial: “Não é exagero afirmar-se que os destinos de um povo se jogam nos seus estabelecimentos de educação”. Dada a importância do domínio pedagógico para o jesuíta, ele enfatiza que foi nesse campo que os políticos de 1891 cometeram “o erro mais funesto”, ao colocar em curso o “laicismo escolar”.⁹⁹

Repetindo o que dissera às alunas do Sacré Couer, o Pe. Franca insistia que o ensino religioso dizia respeito à educação moral dos indivíduos e que não poderia haver educação sem formação moral e,

⁹⁸ Ibid. p. 466-473.

⁹⁹ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. In: **Polêmicas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953, p. 9. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume III].

portanto, sem religião, pois não existiria moral sem um substrato religioso. Por isso, a legislação de 1891 deveria ser urgentemente revista para sanar seus “males de origem” e garantir o direito de liberdade espiritual das famílias, tal como previa a *Divini Illius Magistri*.

No aspecto pedagógico, Franca critica a confusão entre educação e instrução, baseada apenas na cultura da inteligência.

O homem não vale pelo que sabe, senão pelo que é. [...]. A grandeza e a felicidade do homem dependem principalmente de sua energia moral. [...] É sobretudo a consciência que faz o bom chefe de família, o bom cidadão, o bom operário, o bom profissional. E a consciência não se forma com lições de gramática e geografia. [...] é a educação que plasma o homem; a instrução, quando muito, prepara técnicos.¹⁰⁰

Nesta perspectiva, o ensino oferecido pela República não poderia ser chamado de educação, mas apenas de instrução. Uma vez que se dirigia apenas à inteligência dos educandos e não ao seu ser, à sua formação moral, tal instrução só poderia ser mutiladora por natureza. Por outro lado, Franca vê a educação como algo que abarca a totalidade da natureza humana, numa perspectiva próxima do ideal de perfectibilidade da educação clássica: “a instrução é apenas um meio; a educação, o fim, a razão-de-ser da atividade pedagógica”. Portanto, a educação que não estivesse ancorada em verdades eternas só poderia sucumbir, somente na religião se encontrava o senso de dever moral que guia o ser humano: “Ora, apagai nas consciências a ideia de um legislador supremo, juiz infalível e incorruptível de nossas ações mais secretas, deixai na sombra o pensamento eficaz das sanções inevitáveis de além-túmulo, e – destruireis irremediavelmente toda a ordem moral”. Neste ponto Franca ainda recorre ao *Irmãos Karamazov*, de Fiódor Dostoiévski, para dizer que “se Deus não existe, não há virtude, porque seria inútil.¹⁰¹

Segundo Leonel Franca, a escola leiga também desenvolveu uma nova moral, uma moral leiga que aspirava ao qualificativo de científica, mas é neste ponto que residia sua fragilidade e inconsistência, pois a ciência define o que é e não o que deve ser, a ciência não atua no campo do dever, este um objeto da moral. Apropriando-se inventivamente de

¹⁰⁰ Ibid, p. 11.

¹⁰¹ Ibid., p. 14.

Édouard Claparède, o “Dewey francês”, e Immanuel Kant, Franca considera um erro buscar na ciência um ideal moral, pois a ciência explica o curso dos fenômenos, mas não prescreve normas, não é do feitio da ciência produzir uma moral. Ela se limita a fazer indicações, “falece-lhe o modo de as transformar em imperativos categóricos, em ditames absolutos da consciência moral”.¹⁰²

Embora Franca não cite Kant nesse livro, em outras obras, como *Noções de História da Filosofia e A crise do mundo moderno*, o faz abundantemente, inclusive imputando-lhe uma crítica cerrada, colocando-o como um dos responsáveis pelo mal estar da modernidade. Todavia, aqui o jesuíta parece reconhecer o valor dos princípios morais kantianos, especialmente o imperativo categórico. No entanto, é admirável que Franca não veja com desconfiança as máximas morais de Kant, uma vez que é nesse autor que se pode encontrar uma concepção moral que paulatinamente se torna independente da religião. Afinal, a sentença, “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio”, coloca a humanidade como fundamento e fim último da moral. Esse movimento iniciado por Kant iria ter desdobramentos importantes com Emile Durkheim e a noção de moral laica.¹⁰³

Franca adverte que para falar de consciência moral é preciso resolver os problemas da natureza humana e dos destinos do homem, de suas relações com Deus, a eternidade, o significado da vida e da morte. Seria imprescindível a existência de uma metafísica para fundamentar a moral, por isso todos os grandes educadores viam uma relação estreita entre religião e pedagogia. A segunda parte do livro de Leonel Franca diz respeito aos aspectos sociais do ensino religioso, onde o autor busca desenvolver argumentos sobre os malefícios no âmbito social advindos da proscrição do ensino religioso. A educação laica, sentencia Franca, seria uma “mutilação funesta no ponto de vista pedagógico; desastre de imensas conseqüências no ponto de vista social”.¹⁰⁴

Para Leonel Franca um ensino que não tem como fundamento a religião só poderia resultar em indivíduos egoístas, desleais, ávidos de prazer e desinteressados das virtudes cívicas. Se o individualismo mina

¹⁰² Idem, p. 16.

¹⁰³ Ver também WEISS, Raquel. Emile Durkheim e a fundamentação social da moralidade. Op.cit. p. 42.

¹⁰⁴ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. In: **Polêmicas**. Op.cit., p. 24.

os interesses cívicos e o ardor pátrio, “é preciso antes de tudo formar as almas” e neste ponto se torna vital a influência religiosa na conservação e no progresso das nações. A riqueza de uma nação ou a sua grandeza só poderia ser medida através da força moral e religiosa do seu povo.¹⁰⁵

Nesse contexto é indispensável lembrar como os regimes políticos apostam na educação como elemento fundamental de sua estruturação e manutenção. José Murilo de Carvalho lembra que a República brasileira em seus primórdios apostou fortemente na gestão do imaginário social através da educação. Neste sentido, a maior referência para os liberais e positivistas brasileiros era a Revolução Francesa, da qual, “um de seus entusiastas disse com clareza: ‘não basta mostrar a verdade, é necessário fazer com que o povo a ame, é necessário apoderar-se da imaginação do povo’. A educação pública significava acima de tudo ‘formar as almas’”.¹⁰⁶

Para Leonel Franca uma sociedade sem religião é uma sociedade fadada ao fracasso moral e social, e para confirmar tal assertiva vai buscar nos países europeus a experiência do laicismo escolar. Franca afirma que quase todos os países europeus conservam o ensino religioso, exceto a França, “que se tem obstinado em fazer a dolorosa experiência do laicismo escolar”. Na França, os resultados teriam sido desastrosos, pois as estatísticas apontavam um crescimento assustador da criminalidade dos adultos e, sobretudo, dos menores. De posse de algumas estatísticas, o jesuíta assinala que em 1831, quando educação religiosa foi banida das escolas francesas, os números da delinquência subiram de 113.000 para 280.000. Depois de 1856, quando voltou o ensino religioso nas escolas, o número de criminosos começou a diminuir a cerca de 14.000 por ano. Em 1882, quando a laicidade voltou às escolas observou-se novo aumento na estatística dos delinquentes, principalmente o número de menores delinquentes, que em três anos, de 1886 a 1889, elevou-se de 23.000 para 27.000. Ao que Franca assevera ser resultado da implementação da lei do ensino leigo de Jules Ferry, “o sincronismo dos dois fenômenos não deixa de ser altamente significativo. Reflete com fidelidade a presença ou ausência do ensino religioso”.¹⁰⁷ Dentre os vários crimes, Leonel Franca dá ênfase à particularidade do suicídio. Os suicídios de menores de 16 anos teriam sido 19 em 1836, em 1871-75 subiram para 25, em 1896 para 78 e em

¹⁰⁵ Idem.

¹⁰⁶ CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 11.

¹⁰⁷ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 29-30

1900 para 120. Já os suicídios de jovens entre 16 e 21 anos, teriam sido 128 em 1836, em 1871-75 subiriam para 168, em 1896 para 529 e em 1900 foram 781. É importante notar que os livros *Ensino Religioso*, *ensino leigo*, e *O divórcio*, ambos publicados em 1931, são ilustrados por dezenas de tabelas e quadros estatísticos. O manejo da Estatística (saber do Estado) foi um dos motivos, embora sob muitas críticas, de se ver nos livros de Franca a expressão de uma “sociologia católica”. Elemento importante de distinção que também o alçou a um posto no IBGE e na Comissão Censitária no final da década de 30.

Para corroborar com seus argumentos em favor da religião na educação, Franca cita um trecho de *Psychologie de l'enfant et pédagogie expérimentale*, de Edouard Claparède, prestigiado pedagogo já apropriado anteriormente. É relevante reproduzir a citação inteira do psicólogo genebrino.

Destruir bruscamente as crenças religiosas de um adolescente é arriscar-se abrir um vazio no seu sistema mental. Na instabilidade que caracteriza este período poderá seguir-se uma desorganização completa. Se este acidente sobrevém no momento preciso em que o jovem tomara destas crenças religiosas como suporte de todas as suas ideias, como ponto de apoio de seu procedimento, esta demolição brusca vai acarretar uma catástrofe: crise de melancolia, pessimismo ou suicídio.¹⁰⁸

Sobre a suposta deteriorização social acarretada pela introdução do ensino leigo no Brasil ao longo dos quarenta anos que se seguiram desde a Constituição de 1891 até o decreto de 1931, Franca não apresenta dados estatísticos, nem em relação à criminalidade, delinquência e suicídio. Todavia, busca construir algumas conjecturas, principalmente a partir de um diálogo com os escritos de Rui Barbosa, a quem devota grande admiração, tratando-o como o maior jurista da pátria. Como dito anteriormente, Rui Barbosa já havia se tornado um patrimônio a ser administrado pelo catolicismo e pouco lembrava o Rui anticlerical da juventude.

Com Rui Barbosa entramos no Brasil. E era preciso sair dele para averiguar as influências

¹⁰⁸ CLAPARÈDE, Edouard. Apud. FRANCA, Leonel. *Ensino Religioso, Ensino Leigo*. Op. cit. p. 38.

deletérias da laicização do ensino? [...] aí estamos há 40 anos com o regime da escola leiga. [...] cresceu uma geração toda plasmada pela ação de um ensino sem Deus. Houve porventura progresso na moralização do nosso povo? [...] há um mal estar, vago e difuso, sintoma de um desequilíbrio orgânico que ameaça a estabilidade e o progresso da nossa ordem social.¹⁰⁹

Para confirmar que esta preocupação também era comungada por um dos maiores políticos brasileiros Leonel Franca cita as próprias palavras de Rui Barbosa:

Estudem o desenvolvimento da criminalidade militar entre nós e hão de verificar, tenho por certo, que a delinqüência adquiriu, nessa esfera, expansão notável e crescente desde que se varreu dos quartéis a influência civilizadora do culto. [...] mas o soldado brasileiro há de sentir um dia que o estão desnaturando, e tomará nas próprias mãos, pacífica mas resolutamente, a causa de sua reconciliação de religiosa. Ou então, aí de nós! Quando o ateísmo de fuzil e baioneta se inflamar nas explosões da crueldade.¹¹⁰

É inegável que o jesuíta via no ensino religioso um mecanismo de controle social e de administração da população, um dispositivo biopolítico. Para Leonel Franca a vida e morte passavam pela educação religiosa. A produção de sujeitos moralizados e com profundo ardor cívico somente seria possível com a educação religiosa. Embora não tivesse o apoio das estatísticas, Leonel Franca, ao ter a França como espelho, acenava com preocupação para o governo brasileiro. A mensagem era clara e objetiva, o controle da delinquência, das taxas de suicídio e da criminalidade juvenil tinha relação direta com a manutenção do ensino religioso nas escolas.

No terceiro capítulo Franca se debruça sobre a questão jurídica que envolve o ensino religioso. Neste aspecto o jesuíta utiliza o mesmo argumento dos constituintes de 1891, que buscavam garantir legalmente a liberdade de consciência através da laicidade. Franca vai apoiar-se neste mesmo dispositivo para afirmar que as famílias católicas, através

¹⁰⁹ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 42.

¹¹⁰ BARBOSA, Rui. Discurso no Colégio Anchieta. Apud. FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 43.

do direito de liberdade de consciência, podem reclamar ao Estado não receber uma educação agnóstica ou areligiosa. Franca não defende em absoluto uma nova união Estado/Igreja, pois reconhece que a separação foi positiva, todavia argumenta que a proscrição do ensino religioso foi uma violência ao direito das famílias.

O princípio é que ao Estado se impõe o dever de não violentar consciência dos cidadãos. Tratando-se de crianças confiadas às suas escolas, incumbelhe *a mais estrita obrigação de respeitar as convicções religiosas das famílias*, desde que não se achem em oposição com as exigências da moralidade pública, expressas no código penal. A criança não pertence ao Estado.¹¹¹

Orientado pela *Divini Illius Magistri*, que tinha uma visão tripartite de mundo, colocando a Igreja como sociedade sobrenatural e perfeita, e a sociedade civil e a família como sociedades temporais, Franca asseverava que a escola deveria continuar a educação iniciada no seio da família e não promover uma cisão entre estas duas instituições. Para afirmar o direito da família de educar os filhos, o jesuíta busca exemplos desde o direito romano até os códigos civis modernos, citando o código italiano (1921) e o alemão da República de Weimar (1919), afirmando ser a educação um direito natural dos pais. Ao colocar neste termos a questão do direito à educação, Franca inevitavelmente argumenta que quem deve decidir sobre a educação religiosa das crianças são os pais e não o Estado.

Desta forma, a luta dos católicos contra a laicidade da educação seria uma luta pela liberdade de consciência contra uma opressão do Estado, que impunha uma educação à revelia dos “direitos naturais e espirituais” de seus cidadãos. Neste aspecto, o Estado estaria inclusive ultrapassando os limites de suas atribuições e violentando a liberdade de consciência da população católica. E nisto soa contraditória a crítica de Franca, pois foi justamente para garantir a liberdade de consciência que a Constituição de 1891 garantiu a laicidade do Estado, e consequentemente da educação.

Para corroborar com sua perspectiva, Leonel Franca busca estudar como os mais variados países enfrentaram a questão do ensino religioso, mostrando como depois de frustradas tentativas de implantar o

¹¹¹ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 45 (grifo do autor).

ensino laico tiveram que retornar ao ensino religioso. Estes seriam os casos de Inglaterra, China, Dinamarca e Bélgica e vários outros países. Em muitas dessas nações, católicos e protestantes teriam se unido para garantir o ensino religioso. No Brasil, Franca acredita que os protestantes estivessem contra o ensino religioso por acreditar que se tratava de uma restauração da instrução católica. Nesse contexto, como em outras situações, Franca demonstra toda a sua contrariedade aos protestantes.

Alheios completamente à continuidade de nossa tradição histórica, sem raízes profundas na nossa vida nacional, sustentados em grande parte pelo ouro estrangeiro, por associações estrangeiras, por ministros estrangeiros, empenhados num proselitismo que, no ponto de vista religioso e na própria lógica interna do livre exame, é um contra-senso monstruoso, os protestantes, nestes últimos anos, entraram numa atividade febril a fim de aumentar o número de seus clientes brasileiros.
112

Essa polêmica de Leonel Franca com os protestantes em torno do ensino leigo é apenas uma dimensão das lutas internas do campo religioso brasileiro, como visto na segunda parte deste texto. A instauração da República tinha acabado com o monopólio legal do catolicismo e garantido a liberdade religiosa para outras confissões e grupos religiosos. No entanto, como o campo religioso é caracterizado pela tensão, pelas relações de força, pela legitimação e pelo acúmulo de capital simbólico entre os agentes religiosos, é compreensível que tais disputas estivessem acirradas em tal situação¹¹³. É através das lutas pelo monopólio da hegemonia simbólica sobre os leigos que o campo religioso brasileiro dos anos 30 ganha inteligibilidade. O protestantismo, com a garantia legal da liberdade religiosa passou a questionar sua posição subordinada no campo religioso e também no educacional.

¹¹² Idem, p. 52.

¹¹³ “A força material ou simbólica que as diferentes instâncias (agentes ou instituições) podem mobilizar na luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso depende, em cada estágio do campo, de sua *posição na estrutura objetiva das relações de autoridade propriamente religiosa*, isto é, da autoridade e da força que conquistaram no decorrer da luta”. BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1982. p. 90.

A preocupação de Leonel Franca com os protestantes no campo educacional aparece em um relatório de 1944, confeccionado a pedido do monsenhor Ruffini, Secretário da Congregação dos Seminários e Universidades. Os números que ele possuía eram do período anterior ao início da Segunda Guerra, que constava ter os protestantes 37 escolas, sendo 17 metodistas, 12 presbiterianas e 8 batistas. O jesuíta ainda acrescenta que em São Paulo havia o Mackenzie College, onde havia uma escola de engenharia. E complementa: “Fala-se também na fundação de uma universidade protestante, mas nada de positivo ainda transpirou em público. Está marcha avançada do protestantismo constitui uma séria ameaça à unidade religiosa do Brasil”.¹¹⁴

Por ocasião do decreto de 1931, que proporcionava o retorno do ensino religioso às escolas públicas, os protestantes se manifestaram “que não deveria ele ministrar-se nas escolas públicas mas nas igrejas e nas escolas paroquiais”. Aqui, o jesuíta lembra que as igrejas protestantes da Europa advogavam que o ensino religioso fosse disciplina integrante dos programas oficiais. Assim, na Europa protestantes e católicos teriam se unido para manter o ensino religioso nas escolas. Todavia, alfineta Franca, aqui no Brasil os protestantes ousavam ser diferentes da Europa.¹¹⁵

É na Europa que Leonel Franca também vai buscar os sucessos do ensino religioso e os fracassos do ensino leigo. No caso francês haveria uma relação estreita entre maçonaria e anticlericalismo, como prova disso Franca cita um discurso do ministro da educação, Jules Ferry, de 1876, numa loja maçônica onde afirmava o valor e autonomia da moral laica,

a moral social, dizia ele, tem suas garantias, suas raízes na consciência humana; pode viver só; pode, enfim, lançar de si as *muletas teológicas* para marchar livremente à conquista do mundo... vós existis como associação, vós sois um dos instrumentos mais preciosos para esta cultura de sentimento social, para o desenvolvimento da moral social e leiga, à qual vos consagrastes.¹¹⁶

¹¹⁴ Arquivo do Pe. Leonel Franca. Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil. Caixa 6.

¹¹⁵ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 101.

¹¹⁶ Idem, p. 55.

A partir deste discurso de Ferry, Franca postula existir uma relação estreita e cronológica entre as ações da maçonaria na França, a introdução do ensino laico naquele país e a possível influência nos homens de letras e de governo que construíram a Constituição de 1891. “Implantar, entre nós, um regime escolar semelhante ao de França pareceu-lhes naturalmente um progresso, a última palavra em matéria de legislação do ensino”.¹¹⁷

Todavia, para o jesuíta era nesse âmbito jurídico que residia uma “iniquidade material”. Ao laicizar a escola através do aparato jurídico, o Estado estaria lesando economicamente seus cidadãos. O argumento era o seguinte: se ensino público é mantido pelo erário público, e este pelas contribuições dos cidadãos, os cidadãos tinham que pagar, conseqüentemente, pelo laicismo escolar com seus impostos. Se os pais desejassem enviar seus filhos para outra escola, que não fosse a escola leiga, teriam que pagar pela segunda vez pela educação. “É como se disséramos a um viajante: o senhor pode ir de A a B por terra ou por mar; se lhe faz mal a viagem de vapor, pode ir de trem, mas, nesta hipótese, além do bilhete da companhia ferroviária que o transporta, deve pagar também o da companhia de navegação que não lhe presta nem lhe pode prestar nenhum serviço”¹¹⁸. Esse argumento de Leonel Franca perdurará por muitas décadas na história educacional brasileira, acionado principalmente por parlamentares ligados à hierarquia católica para justificar o financiamento público das escolas privadas, nomeadamente as católicas.

Ainda no aspecto jurídico do ensino religioso, Franca busca nos países europeus os vários exemplos onde houve a conciliação entre “a questão jurídica do respeito à liberdade espiritual dos cidadãos” e o poder civil. Franca cita vários casos, muitos deles mediados por concordatas, mas concentra-se no paradigmático exemplo italiano, ao qual devota admiração. O regime fascista de Mussolini é visto com entusiasmo.

Terminemos esta breve excursão no domínio da legislação escolar comparada com o exemplo da *Itália*. Pela sua situação geográfica mais próxima de nós, pelas afinidades estreitas de raça latina, de cultura ocidental, de quase totalidade católica da população, pelo maravilhoso surto econômico, social e político deste último decênio, o estudo

¹¹⁷ Idem, p. 56.

¹¹⁸ Idem, p. 69.

das suas profundas remodelações oferece-nos, em todos os campos, o interesse de importância primordial. O estadista incontestavelmente genial – tenha embora as suas deficiências e os seus erros – que há quase 10 anos lhe dirige os destinos, reconheceu com a sua profunda clarividência que a prosperidade econômica e a grandeza material de um povo só lhe poderão vir a ser funestas quando desacompanhadas da elevação moral das almas que condiciona a estabilidade e a paz de qualquer vida social. A honestidade das consciências individuais e a solidez das tradições domésticas, que se alimentam uma e outra na profundidade do sentimento religioso, são as bases insubstituíveis sobre as quais pode elevar-se a grandeza de uma nação. Mussolini percebeu-o e para a defesa e restauração da moral, da família e da religião, volveu a solicitude de seu governo e a energia de suas decisões. Estamos assim diante de uma revolução de almas; sem ela, as outras, as políticas e militares, cedo ou tarde degenera em anarquia.¹¹⁹

Desta longa citação podemos fazer várias observações. Leonel Franca sugere que a Itália seja um exemplo para o Brasil, pois existem muitas similaridades entre os dois países, desde a cultura latina até a maioria da população católica. A Itália também seria um exemplo de revigoração econômico, e nisto tinha uma dependência essencial da genialidade de seu estadista, que encontrou na religião o fator de regeneração moral de seus cidadãos havia mais de uma década. Indiretamente, Franca sugere que Vargas inspire-se em Mussolini. Essa recomendação de Franca, em 1931, é reveladora, nos próximos 14 anos que se seguiram à publicação de seu livro o Brasil mergulhara num regime ditatorial de clara inspiração fascista, que em grande medida contou com a colaboração da hierarquia católica.

Ainda em relação à Itália, Franca lembra que o ensino religioso nunca foi legalmente abolido. Todavia, é com a ação “senador-filósofo Gentile”¹²⁰, que o ensino católico se tornou matéria obrigatória e parte

¹¹⁹ Idem, p. 87.

¹²⁰ Giovanni Gentile (1875-1944) foi filósofo e professor universitário, com Benedetto Croce fundou a revista italiana *La Critica*. Gentile fez parte de um

essencial dos programas curriculares em todas as escolas primárias do governo. Esse princípio obrigatório do ensino religioso na Itália ainda seria retificado pelo famoso acordo de Latrão, estipulado em 1929 com a Santa Sé na forma de uma concordata, onde o artigo 36 traz a seguinte redação: “a Itália considera fundamental e coroa da instrução pública o ensino da doutrina cristã, segundo a forma recebida pela tradição católica”.¹²¹

É preciso dizer que a sedução por soluções autoritárias era muito comum entre os intelectuais desse período. Luiz Vianna Filho, biógrafo de Anísio Teixeira, assinala que aquele que viria a ser um dos maiores expoentes do escolanovismo no Brasil não escondia o entusiasmo pela *Action Française* e a “admiração pelo ‘fascio’ que despontava na Itália”.¹²²

Finalmente, chega-se ao quarto capítulo do livro de Leonel Franca. Nesta parte o jesuíta buscou abordar dois principais temas: a introdução do ensino leigo através Constituição de 1891, e o Decreto de 30 de abril de 1931. Para compreender a questão da laicidade escolar, Leonel Franca busca retomar o debate instaurado em 1883 por Rui Barbosa. É nesse contexto de influência francesa, principalmente do laicismo escolar implantado na França pelo ministro Jules Ferry, que Rui Barbosa elabora seu “Parecer sobre a reforma do ensino primário”. Neste parecer, Rui Barbosa seria um dos primeiros defensores da laicidade do ensino, que anos mais tarde seria incluído na constituição. No artigo 1º assinala que

o ensino religioso será dado pelos ministros de cada culto, do edifício escolar, se assim o requererem os alunos cujos pais o desejem, declarando ao professor, em horas que regulamentarmente se determinarão, sempre

grupo de intelectuais italianos que revigoraram a filosofia neo-hegeliana do período entre-guerras. Leonel Franca via em Gentile um nome importante da renovação da filosofia espiritualista, como deixou registrado em *Noções de História da Filosofia*. O apoio e a teorização de Gentile sobre o fascismo provocou o rompimento da amizade com Croce. Gentile se tornou ministro da educação de Mussolini entre 1922 e 1925, onde promoveu uma grande reforma no ensino. Fiel à orientação fascista e à Mussolini, Gentile foi assassinado em 1944.

¹²¹ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 88.

¹²² VIANA FILHO, Luis. **Anísio Teixeira**. A polêmica da Educação. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990, p. 35.

posteriores às das aulas, mas nunca durante mais de 45 minutos cada dia, nem mais de três vezes por semana.¹²³

Leonel Franca busca em Rui Barbosa os argumentos para combater o laicismo introduzido pela Assembleia Constituinte de 1891. Para Barbosa, o espírito da república militar devia muito ao jacobinismo francês, às orientações de Voltaire e Comte, que nada tinha a ver com a idiossincrasia brasileira. Rui Barbosa assinala que

Não é a soberania do povo que salva as repúblicas. Não são as urnas eleitorais que melhoram os governos. [...] as formas políticas são vãs, sem o homem que as anima. É o vigor individual que faz as nações robustas. Mas o indivíduo não pode ter essa fibra, esse equilíbrio, essa energia que compõem os fortes, senão pela consciência do seu destino moral, associada ao respeito desse destino nos seus semelhantes. Ora, eu não conheço nada capaz de produzir na criatura humana em geral esse estado interior, senão o influxo religioso.¹²⁴

Para Leonel Franca, os constituintes não levaram em conta as condições históricas de nossa formação nacional, principalmente as realidades espirituais de nossa pátria, marcadas havia quase quatro séculos pelo catolicismo. Todavia, o decreto de 30 de abril de 1931 vinha para por fim a este estado de coisas. Na visão do Pe. Franca era o fim de uma situação deplorável de 40 anos, onde se menosprezavam o direito das famílias.

A redação do decreto, ao que tudo indica, como visto acima, fora obra do Pe Franca. Todavia, algumas alterações foram feitas por Francisco Campos. Por isso é compreensível o protesto de Franca, ao afirmar que ainda que tenha “suas imperfeições, o documento marcará época na história do nosso povo e constituirá talvez, para o governo provisório, o maior título de benemerência à gratidão nacional”.¹²⁵

Embora a pressão dos vários intelectuais católicos, entre eles Leonel Franca, não tenha se traduzido em uma vitória tal qual

¹²³ Idem, p. 91.

¹²⁴ BARBOSA, Rui. Discurso no Colégio Anchieta. Apud. FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 92.

¹²⁵ Ibid, p. 98.

esperavam, não se pode dizer que foi uma derrota. Pelo contrário, esse era apenas um indício da reaproximação da Igreja com o governo federal, aproximação que se tornaria uma parceria ao longo de toda a década de 1930. Assim, é compreensível as palavras de Leonel Franca de admiração e gratidão a Getúlio Vargas.

A escola leiga não é, no Brasil, uma aventura a correr; é uma experiência feita. A deliquescencia moral, com suas lastimosas repercussões na vida doméstica, profissional e política do país, por todos unanimemente observada e atestada, aí está a denunciar as conseqüências funestas de uma escola sistematicamente incapaz de formar as consciências para a finalidade do dever. [...] é hoje verdadeira a palavra de um dos nossos grandes bispos: é preciso restaurar moral e religiosamente Brasil [...]. Com a admissão do ensino religioso, o governo provisório começa a elevar-se à compreensão das necessidades mais profundas do país. Um ato destes revela o descortino das visões largas e basta para imortalizar a glória de um estadista.¹²⁶

Desta forma, na visão de Franca, o Brasil, com a restituição do ensino religioso, colocava-se ao lado dos países civilizados europeus que não optaram pelo sectarismo laicista. O decreto 30 de abril significava que o Brasil estava a caminho de uma regeneração moral.

O desfecho do caso do ensino religioso é um exemplo interessante para se pensar o movimento de ideias no final da década de 1920. Retrospectivamente, há uma discussão latente em torno da laicidade da educação, que provoca uma cerrada oposição dos intelectuais e educadores católicos, como visto nas conferências do Pe. Franca no Sacré Couer. Por outro lado, a encíclica *Divini Illius Magistri* passa a ser um ponto de convergência e formalização dessas várias e esparsas demandas católicas. Por isso, não é possível dizer que ela tenha pura e simplesmente influenciado os educadores católicos no Brasil, ela produz uma ressonância ao circular internacionalmente, pois se apóia em contextos mentais diversos. Por fim, o decreto e o livro *Ensino religioso, ensino leigo* vêm para completar a urdidura desse processo.

¹²⁶ FRANCA, Leonel. Ensino Religioso, Ensino Leigo. Op. cit. p. 109.

4.5 PELO DIVÓRCIO E CONTRA O DIVÓRCIO. LEONEL FRANCA VERSUS MENOTTI DEL PICCHIA

Outro tema candente no ano de 1931 foi o divórcio. Este assunto já havia sido abordado pelo Pe. Franca em diversas vezes. Contudo, o reforço institucional sobre essa questão veio com a encíclica *Casti Connubii*, de Pio XI. No mesmo ano o Pe. Franca lecionou simultaneamente sobre o tema às alunas do sacré Coeur e aos membros do Centro Dom Vital e produziu um livro sobre o tema.

A *Casti Connubii – Sobre o matrimônio cristão* é uma encíclica que se colocava na ordem do discurso pontifício sobre a família, marcando uma continuidade dos decretos do Concílio de Trento, citados com muita frequência, e a encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae – Sobre a família* (1880), de Leão XIII. O objetivo da carta era defender o caráter sagrado do casamento, em oposição aos “erros perniciosos e costume depravados” de uma “moralidade nova e absolutamente perversa”. Portanto, os pontos centrais da encíclica eram: a defesa da indissolubilidade do vínculo matrimonial; a condenação do aborto, fosse por razões “médicas, sociais ou eugênicas”; e a proteção da reprodução da prole.¹²⁷

No Brasil, o Pe. Leonel Franca era um dos destacados defensores dos valores morais católicos no seio das famílias brasileiras. Ao longo da Primeira República surgiram iniciativas esparsas para alterar a legislação civil, especialmente para introduzir o divórcio. Todavia, foi no contexto do Governo Provisório de Getúlio Vargas que a ameaça se tornou mais evidente. O tema do divórcio estava incluído no projeto de reforma do Código Civil. Sem mais demora o Pe. Franca começou a trabalhar no assunto. E no dia 02 de outubro vinha a público um alentado volume de mais trezentas páginas sob o título *O divórcio*. O livro aparecia no contexto do Congresso do Cristo Redentor, que congregou mais de cinquenta bispos na capital federal e no qual Franca teve um papel de destaque ao pronunciar a conferência “O reinado de Cristo na família”.

O divórcio apareceu em sua primeira edição sob o selo da Editora F. Briguiet. Ferdinand Briguiet era um editor francês de prestígio, em grande medida adquirido junto ao trabalho de Batiste Louis Garnier, seu

¹²⁷ PIO XI. Carta Encíclica **Casti Connubii** – Sobre o matrimônio Cristão. 31 de dezembro de 1930. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html>.

Acesso em 20 de janeiro de 2019.

compatriota. Por alguns anos o editor ainda manteve o nome de Garnier no estabelecimento, Brigueit-Garnier, aproveitando-se do capital simbólico do antigo proprietário.¹²⁸ Contudo, quando o Pe. Franca publicou sua obra o editor já havia se desvencilhado da nomenclatura anterior.

O divórcio está dividido em 4 partes, ou 4 livros como quer o autor. A primeira, intitula-se *O direito e o divórcio*; a segunda, *A experiência do divórcio*; a terceira, *A defesa do divórcio* e; finalmente, a quarta, *A Igreja e o divórcio*. Essa estrutura, em grande medida, assemelhava-se à do livro *Ensino religioso, ensino leigo*, pois intentava começar por uma abordagem científica e factual.

Na abertura do livro há uma advertência ao leitor. A narrativa pretendia ser uma abordagem científica e não religiosa de um problema social. E mais, desejava ser “uma palavra de razão serena num debate apaixonado”. O Pe. Franca assinalava que o problema do divórcio era muito complexo e o ângulo de análise que escolhera era “o jurídico-social”, pois nela encontraria “adversários leais que outras ideias separam”. Portanto, assinalava: “Imparcialidade fria, reflexão profunda e... paciência benévola é quanto pedimos aos que nos derem a honra de ler esta modesta contribuição à defesa da dignidade e do futuro da família”.¹²⁹

Em seguida o Pe. Franca define a sua concepção de família.

A sociedade doméstica, lógica e cronologicamente anterior à sociedade civil, é pois, uma instituição natural; tão antiga como a humanidade, tem suas origens na própria vida humana, que ela gera, forma, aperfeiçoa. A sua finalidade, superior aos caprichos efêmeros das paixões, independente do arbítrio das convenções positivas, é ditada pela natureza imutável das coisas.¹³⁰

Esta definição se coadunava perfeitamente com os documentos pontifícios. Contudo, há ainda elementos importantes que merecem destaque. Em um momento candente de discussões parlamentares em torno da família, era imprescindível que fossem definidos os papéis e

¹²⁸ HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil**: sua história. 3ª Ed. São Paulo: Edusp, 2012, p. 277, 297.

¹²⁹ FRANCA, Leonel. **O divórcio**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1955. [Coleção Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. Volume IV], p. 7.

¹³⁰ *Ibid*, p. 11.

direitos da família e do Estado. A família, tão antiga quanto a humanidade, não poderia receber prescrições de uma instituição mais jovem, a sociedade civil, e não poderia ficar ao sabor de decisões das convenções positivas – leia-se parlamento.

Sobre as finalidades da família, tem-se a seguinte definição:

Garantir a perpetuidade da raça – bem social, bem humano – é a finalidade primordial e direta da família. Dar aos cônjuges a legítima satisfação dos seus afetos – bem individual e passageiro – eis o que de modo, não acidental, mas indireto e secundário, exprime as intenções da natureza.¹³¹

Garantir a perpetuação da raça, eis como era entendida a função da família. As outras finalidades eram temporárias, passageiras e secundárias. O corolário dessa visão era a afirmação da família monogâmica. Somente na monogamia indissolúvel a sociedade estaria segura de sua reprodução. Mas não se detinha neste ponto o pensador católico. Para cumprir com sua função, entendida como natural, o casal deveria educar a prole.

Para ser homem, o recém-nascido precisa antes de tudo da educação física. [...] Não é somente nos primeiros meses de lactação e dentição; é durante todo o período de crescimento, da idade escolar, da puberdade, que os filhos, fisiologicamente, não bastam a si mesmos. A começar da correção das taras hereditárias, a observância dos preceitos de higiene indispensáveis à formação de um organismo robusto, a assistência na emergência dolorosa de doenças eventuais, a prática sadia dos exercícios esportivos, as primeiras iniciações nos perigos da vida sexual. [...] E todos estes sacrifícios, longos e penosos, só para formar no homem um belo animal. [...] Mais importante que a educação física da criança é a sua formação psíquica.¹³²

Ao discutir o problema do divórcio e da sexualidade de modo geral, Franca acentua que a educação das crianças é apenas parte de um

¹³¹ Ibid, p. 12.

¹³² Ibid, p. 14.

processo muito amplo. Na sua visão, a monogamia, o matrimônio indissolúvel, a reprodução para a perpetuação do gênero humano eram elementos fundamentais de sustentação da sociedade. Uma nação poderia vir a sucumbir se não observasse tais preceitos. Desta linha de raciocínio não é difícil inferir a existência de traços eugênicos. É o que pode ser visto abaixo.

Se as famílias são o viveiro da pátria, são as famílias estáveis as que constituem o ambiente mais favorável à criação e à educação das novas gerações. Onde os lares vacilam instáveis, os filhos ou não nascem ou não são bem formados. A própria indissolubilidade, que implica responsabilidades sérias nos cônjuges, impõe-lhes uma reflexão mais demorada antes de se unirem irrevogavelmente. Daí, no ponto de vista biológico, uma seleção espontânea dos melhores, uma eliminação dos tarados e degenerados, isto é, como vantagem social, a conservação e o aperfeiçoamento progressivo da raça. Cidadãos pede a sociedade à família, mas sobretudo bons cidadãos.¹³³

O pensamento eugênico se desenvolveu no Brasil nas primeiras décadas dos século XX. Uma primeira manifestação foi a tese intitulada *Eugenia*, defendida na Academia de Medicina do Rio de Janeiro pelo médico Alexandre Tepedino, sob a orientação de Miguel Couto, destacado membro da ABE. Contudo, a eugenia ganharia maior expressão nas publicações do médico Renato Kehl.¹³⁴ Embora a eugenia fosse explicitamente condenada na *Casti connumbii*, muitos intelectuais católicos ainda mantinham certa admiração por seus princípios. Este era o caso de Alceu Amoroso Lima em seu *Ensaio de biologia* (1933), que argumenta “que o catolicismo não é contra ‘a reforma eugênica’ desde que seus limites de atuação não se sobreponham às leis de Deus, referindo-se especialmente à questão do controle matrimonial, à educação sexual e à reprodução humana”.¹³⁵ Outro exemplo de simpatia

¹³³ Ibid. p. 30, grifo meu.

¹³⁴ STEPAN, Nancy. “**A hora da eugenia**”: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2005.

¹³⁵ AMOROSO LIMA, Alceu. Limites da eugenia. In: Amoroso Lima, Alceu et al. *Ensaio de Biologia*. Rio de Janeiro: Livraria Católica (Publicação do Instituto Católico de Estudos Superiores), p.16-40. 1933. Apud. WEGNER,

pelas ideias eugênicas pode ser encontrado no jornalzinho *Vida*, periódico dos universitários católicos da AUC. No primeiro número, de 1934, havia uma referência entusiasmada por uma das conclusões de um Congresso de Eugenia realizado no Rio de Janeiro, principalmente porque tais conclusões se aproximavam de alguns princípios do catolicismo:

O congresso de Eugenia reunido no Rio de Janeiro em julho de 1929 concluiu: “É preciso ensinar à juventude masculina que não somente a castidade e a continência são possíveis e não são nocivas; mas também, que estas virtudes são as mais recomendáveis sob o ponto de vista simplesmente médico e higiênico e que constituem um importante fator eugênico”.¹³⁶

A posição do Pe. Leonel Franca oscilava entre uma admiração indireta dos princípios eugênicos, uma condenação veemente e uma solução intermediária, como pode ser visto num artigo sobre o “exame pré-nupcial”, publicado em 1936 na *Revista Ordem*. Antes de avançar na análise do livro *O divórcio* é interessante deter-se por um instante nesse artigo de 1936 para perceber a evolução do pensamento de Franca quanto à questão eugênica.

A prescrição do exame pré-nupcial fazia parte de um projeto de lei do senador Nicolau Araujo Vergueiro, e esse era o motivo da manifestação do jesuíta.

Despistar a tempo as enfermidades contagiosas ou as taras transmissíveis que poderiam comprometer a saúde das famílias e o vigor físico e moral da prole, eis essencialmente a finalidade do exame nupcial. [...] Postado, como sentinela vigilante, no limiar dos novos lares, o exame pré-nupcial apresenta-se como guarda solícito dos interesses físicos e morais da família e da raça, do presente e do futuro. É, em síntese, o que nos dizem os

Robert; SOUZA, Vanderlei S. Eugenia ‘negativa’, psiquiatria e catolicismo: embates em torno da esterilização eugênica no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. 2012.

¹³⁶ Conclusões do Congresso de Eugenia. **Vida**. Jornal da AUC. Nº 01. Abril de 1934, p. 14.

eugenistas em prol da medida que se pretende introduzir na nossa legislação.¹³⁷

Segundo o projeto de lei, o exame pré-nupcial não deveria dar origem a um simples atestado, mas a um certificado médico e seria uma exigência legal para contrair matrimônio. Esse era o ponto de discordância e Franca propõe uma solução intermediária.

Poderia talvez adotar-se outra fórmula mais prática. Os médicos das suas famílias, por elas dispensados do segredo profissional, trocariam ideias sobre as probabilidades eugênicas do casamento projetado e comunicariam aos futuros esposos as suas impressões fundamentadas. A intervenção do médico da família, com a competência assegurada por uma longa experiência e a autoridade que lhe dá a confiança comum, só poderá trazer vantagens na eventualidade de um matrimônio.¹³⁸

É neste ponto que Franca se opõe ao projeto de lei. A questão do exame nupcial seria delicada e complexa, pois envolveria questões jurídicas, científicas e morais. Sobre o aspecto científico, o jesuíta assevera que o avanço das pesquisas não permitia “a certeza de prognóstico indispensável para justificar a gravidade de uma medida legislativa de tão penosas e incalculáveis consequências. O estudo da hereditariedade, não obstante os seus inegáveis progressos, está bem longe ainda de nos subministrar uma base segura de previsões”.¹³⁹

Por isso, Leonel Franca tinha muitas reservas em relação aos resultados da eugenia, preferindo apostar na influência da educação e do meio moral como variáveis importantes.

Os eugenistas costumam fazer grande cabedal de certas árvores genealógicas cujos ramos só parecem frutificar para a enfermidade e a delinquência. Em quase todos os seus escritos de propaganda aparece aquela mendiga alcoólica do século XVII, primeira raiz de sete gerações, nas

¹³⁷ FRANCA, Leonel. Exame pré-nupcial. **Revista Ordem**, set. 1936, p. 151-165.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 113.

¹³⁹ *Ibid.* p. 116.

quais Galton pretende ter encontrado um número impressionante de criminosos. [...] Não são unicamente os grandes especialistas em criminologia que não ignoram dever-se a multiplicação dos delinquentes numa mesma descendência menos a uma fatalidade biológica (a escola de Lombroso já passou) do que à influência poderosa do exemplo, da educação, da atmosfera moral e social respirada nos primeiros anos.[...] Ante um novo lar que se funda, impossível, na quase totalidade dos casos, predizer com segurança a sorte da prole. Compreende-se, assim, por que razão os médicos, em geral favoráveis ao exame pré-nupcial, não se mostram partidários entusiastas do certificado.¹⁴⁰

Conhecida a posição de Leonel Franca sobre a eugenia, é preciso voltar ao exame de seu livro, *O divórcio*. Para o jesuíta, as bases de uma nação estão assentadas na família. A família é o fundamento da pátria, através dela não se reproduzem apenas os filhos da pátria, mas também os valores cívicos. Desta forma, um governante não poderia descuidar da legislação familiar, especialmente a que visa regular a sexualidade e a reprodução. A introdução do divórcio na legislação civil só poderia ser um elemento desestabilizador e deletério para a vida nacional.

Na visão de Franca, o divórcio rompe com a harmonia natural do equilíbrio familiar. O divórcio repousaria no egoísmo e individualismo dos cônjuges. Na sua visão, a natureza do matrimônio encontra sua “razão de ser na prole”, mas “com o divórcio inverte-se esta hierarquia de fins naturais. Já não é a prole que dita a lei da família; é a felicidade individual dos cônjuges que mede a duração de sua convivência. Estamos, portanto, em face de uma perversão essencial”¹⁴¹.

Se a prole é a primeira vítima do divórcio, a tendência é que o problema se alastre, assim pensa Franca. A solidez do lar abalada pelo divórcio também comprometerá a base da própria nação. “A nação inteira começa a sofrer; arruína-se o presente e compromete-se o futuro. [...] Escrito na legislação de um país, o divórcio é o seu gênio mau, inimigo da sua vida, esterilizador da raça, fator da sua decadência irremediável”¹⁴².

¹⁴⁰ Ibid. p. 118-120.

¹⁴¹ FRANCA, Leonel. **O divórcio**. Op. cit. p. 35.

¹⁴² Ibid. p. 37.

Na segunda parte do livro, *A experiência do divórcio*, Franca busca mostrar como os diversos países europeus e os Estados Unidos vivenciaram o problema do divórcio. Após apresentar inúmeras tabelas, com números pormenorizados de várias nações, o inaciano elabora algumas conclusões. Nos países onde foi introduzida a lei que permitia o divórcio as taxas de natalidade diminuíram. Desta primeira constatação há a imediata sentença: “a crise na quantidade vai refletir-se na decadência qualitativa dos melhores elementos da nacionalidade”.¹⁴³

Outra conclusão a que chegou Leonel Franca é que houve um crescimento de abortos e infanticídios nos países que viveram a experiência do divórcio. Paralelamente aos problemas de abortos e infanticídios, como consequência da desestruturação da prole, proliferaram também os índices de crianças abandonadas e consequentemente da delinquência e criminalidade juvenis. Finalmente, a conclusão mais contundente, na visão de Franca, seria a relação direta entre divórcio e aumento da loucura e suicídio. Nos países que adotaram o divórcio em suas legislações teriam aumentados exponencialmente os índices de suicídios.

Michel Foucault assinala que é no século XIX que o sexo e a vida tornaram-se alvos de um poder que não desejava apenas disciplinar condutas individuais, mas que buscava um investimento na gestão, na manipulação e controle da população. O Estado passa a ter um gerenciamento planejado da vida da população, controlando as taxas de natalidade e mortalidade, criando políticas sanitárias, e passando de um controle do corpo para um controle do corpo social.¹⁴⁴ É deste período também, o nascimento da Estatística (saber do Estado), produzida em grande medida pelas estruturas eclesiásticas a serviço do Estado.¹⁴⁵ Contudo, é nessa segunda modernidade que há também uma mudança substancial nas formas de governo. Há a passagem de um poder pastoral, com base em pensamento teológico e metafísico, para um poder disciplinar, em que o que está colocado é “o problema de como ser governado, por quem, até que ponto, com qual objetivo, com que método”¹⁴⁶

¹⁴³ Ibid, p. 109.

¹⁴⁴ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Volume I. A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: 1999.

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978 – 1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 278.

O processo de secularização do Estado, que dá origem ao Estado laico, não afastou da Igreja a possibilidade de intervir e reivindicar seu lugar nas políticas que tinham como alvo a população. A produção bibliográfica de Leonel Franca sobre temas como família, sexualidade, natalidade, delinquência e suicídio pode ser vista no quadro mais amplo da Igreja enquanto instituição que não abdica de seu papel biopolítico. Se a biopolítica é um poder estatal que pretende exercer o governo sobre a população e ao mesmo tempo sobre a vida e o corpo, a Igreja – enquanto instituição que se colocava moralmente acima dos governos temporais –, também reivindicava o direito de mobilizar um arcabouço de dispositivos¹⁴⁷ que visavam a governamentalidade da população.

Se Michel Foucault via uma cisão na modernidade entre política e teologia, governo e Igreja, é preciso levar em conta, como faz Giorgio Agamben, que essa ruptura é relativa. Retomando o pensamento dos padres da Igreja, Agamben mostra que havia na Idade Média um intenso debate sobre a distinção entre *auctoritas* (poder sem execução efetiva) e *potestas* (poder de exercício), sobre poder primário e secundário, primado do sacerdócio ou do império. Segundo Agamben, “a verdadeira razão da distinção entre poder primário e secundário, titularidade e execução é que ela é condição necessária para o bom funcionamento da máquina governamental”. Desta forma, “o que está em jogo na divisão dos dois poderes é, sobretudo, garantir a possibilidade do governo dos homens”.¹⁴⁸

Para a hierarquia católica, num momento de expansão do capitalismo na segunda fase da revolução industrial, a garantia do ensino religioso nas escolas, a sexualidade moralizada e a indissolubilidade do casamento faziam parte de um esforço biopolítico. Sem tal esforço haveria o aumento descontrolado das taxas de delinquência e

¹⁴⁷ É importante mencionar aqui a noção de dispositivo proposta por Giorgio Agamben a partir das pesquisas de Michel Foucault. “Generalizando posteriormente a já amplíssima classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. [...] Chamo sujeito o que resulta da relação e, por assim dizer, do corpo a corpo entre os viventes e os dispositivos. [...] O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”. AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009, p. 40.

¹⁴⁸ AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer**, II. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 118.

criminalidade juvenil, o que indiretamente contribuiria para o crescimento estatístico de homicídios e suicídios.

As preocupações do Pe. Franca com uma política familiar eram bastantes amplas e acompanharam toda a sua trajetória. Data já do período do Estado Novo, especificamente de sua nomeação para o IBGE, em 1939, um documento de seu arquivo que discute o “problema da denatalidade”. Segundo o jesuíta, um dos grandes problemas das nações modernas era a queda substancial da natalidade. Como remédio para esse mal, o Pe. Franca recomendava as seguintes medidas:

- redução progressiva do trabalho feminino fora do lar (a mulher que trabalha fora, funcionária ou operária, ou não é mãe, ou não é boa mãe, ou não é boa funcionária). O salário familiar permite a volta da mulher à casa, com mentalidade renovada;
- luta contra o *urbanismo*. Os grandes centros são hostis às famílias numerosas. Rumo à terra! Rumo ao campo!;
- proibição de instrumentos e drogas destinados a práticas anticoncepcionais;
- proibição de livros, folhetos, cartazes, filmes, peças de teatro e de qualquer propaganda anticoncepcional;
- proibição legal *eficiente* do aborto;
- conservar o clima espiritual e cristão em que respiram as famílias brasileiras e lutar contra o materialismo que alimenta a concepção egoísta da vida estéril.¹⁴⁹

Para Simon Schwartzman, esse contexto é marcado por uma preocupação governamental de fazer a gestão da população, principalmente no que diz respeito à sua reprodução e em proteger a sua forma tradicional. Entendia-se que protegida a família estariam garantidas a geração de riquezas e a prosperidade econômica através da manutenção da força de trabalho.¹⁵⁰

¹⁴⁹ FRANCA, Leonel. **O problema da denatalidade**. Notas e sugestões aresentadas ao Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – consultado pelo Governo sobre o assunto. Arquivo de Leonel Franca. Arquivo da Província dos jesuítas. Caixa 10.

¹⁵⁰ SCHWARTZMAN, Simon. A Igreja e o Estado Novo: o Estatuto da Família, **Cadernos de Pesquisa**, Fundação Carlos Chagas. Nº 37, 1981, p. 76.

Depois dessa longa digressão sobre a questão da família nos escritos de Franca, é preciso voltar ao livro *O divórcio*. Este livro foi um sucesso de crítica. Pelo lado católico é importante destacar a longa resenha escrita por Jonathas Serrano, professor de História no Colégio Pedro II. Serrano começa por elogiar a fórmula “uma palavra de razão serena num debate apaixonado”, na sua opinião a melhor classificação para a obra. Coincidência ou não, três anos mais tarde, Serrano utilizaria essa frase como subtítulo ao seu livro sobre a Escola Nova. Quanto ao livro *O divórcio*, só elogios:

O livro de Leonel Franca é uma prova eloquentíssima do valor social da doutrina católica e do equilíbrio em que se mantém, equidistante dos extremos prejudiciais. É ainda, como os precedentes volumes do autor; e porventura mais que os outros por certos títulos, notável documento de alta cultura, que nos honra, como católicos e como brasileiros.¹⁵¹

Em direção oposta, como era de se esperar, houve muitas críticas ao conteúdo do livro. Entre as mais destacadas está a de Menotti Del Picchia, em *Pelo divórcio*, publicado em 1933 pela Editora Typographia Paulista. Paulo Menotti Del Picchia era um ano mais velho que Leonel Franca, tendo nascido em 1892. Em 1933, ele já era um escritor, político e jornalista consagrado. Estreando em 1913 na literatura, o autor se notabilizou como uma das vozes mais importantes da primeira geração modernista, com *Juca mulato* (1917). Del Picchia foi um dos nomes mais importantes da Semana de Arte de 1922. A partir de 1924, com Plínio Salgado, Cândido Mota Filho e Cassiano Ricardo, fundou o grupo Verde-Amarelo, que com características marcadamente nacionalistas passou a fazer forte oposição ao Grupo Pau-Brasil, liderado por Oswald de Andrade e Tarsila do Amaral. No campo político, Menotti Del Picchia foi eleito deputado estadual em São Paulo, em 1926, pelo PRP, reelegeu-se por mais dois mandatos e depois integrou a seção paulista do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP).¹⁵²

¹⁵¹ SERRANO, Jonathas. Letras católicas. **Revista A Ordem**. 1931, p. 125.

¹⁵² MAYER, Jorge Miguel. Paulo Menotti Del Picchia. In: ABREU, Alzira A.; BELOCH, Israel; LATTMAN-WELTMANN, Fernando; LAMARÃO, Sérgio T. N. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós 1930**. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpd/doc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/paulo-menotti-del-picchia>> acesso em: 20/01/2019.

Pelo divórcio é uma obra, sob seus aspectos formais, bastante desorganizada e confusa. Não há um sumário. Portanto, o leitor só descobre a estrutura ao folheá-la por completo, quando percebe que está dividida em 4 livros. Os chamados livros variam muito em quantidade de capítulos, sendo que alguns têm apenas um e outros chegam a quatro. O mesmo pode se dizer dos capítulos. Alguns chegam a cinquenta páginas, enquanto outros não passam de duas.

Imperfeito na forma, deve-se priorizar os argumentos do livro. O poeta paulista começa defendendo a naturalidade do divórcio: “assim como a família é uma ‘instituição natural’, também o divórcio é uma ‘instituição natural’. Ambos são resultados do instinto da espécie”. Mas como justificar tal assertiva? Picchia assinala que “a formação da família é a regra; o divórcio a exceção fatal e necessária à constância da regra”.¹⁵³ Grosso modo, a tática da inversão do argumento vai ser uma das principais estratégias do autor ao longo de todo o livro.

Picchia contesta também a afirmação de Franca de que os fins da sociedade familiar seriam o de conservar a espécie e assegurar a felicidade dos cônjuges e que tais fins seriam ditados pelos “instintos, tendências e exigências da vida humana”. Ora, replica Picchia, “os estudos etnográficos são unânimes em registrar que [...] a família individual, tal como a compreendemos sobre a base da instituição matrimonial integrada pelos cônjuges e seus filhos, é fórmula relativamente recente”. Esta perspectiva contrariava frontalmente a afirmação de Franca de que “a monogamia indissolúvel constitui a lei fundamental da família humana”.¹⁵⁴ Picchia argumenta que a família moderna é produto das relações econômicas, da divisão social do trabalho e da individualização da propriedade.

Para contrapor-se ao argumento de Franca de que o divórcio produziria a dissolução dos costumes, Picchia inverte novamente o argumento: “O divórcio, portanto, sem ameaçar a continuidade do vínculo matrimonial monogâmico, corrige-lhe os defeitos e previne crimes que quase diariamente abalam a opinião do país”. Assim, o divórcio, longe de estimular a corrupção moral, o adultério, iria moralizar as relações. Portanto, concorda o autor que o divórcio “significa um drama conjugal”. Contudo, “não é o divórcio que cria esse drama. É o drama que cria o divórcio”.¹⁵⁵

¹⁵³ DEL PICCHIA, Paulo Menotti. **Pelo divórcio**. São Paulo: Tipographia Paulista, 1933. [Edições “O livro do momento”], p. 13.

¹⁵⁴ Ibid. P. 16, 20.

¹⁵⁵ Ibid. P. 26, 39.

Sobre as supostas consequências do divórcio elencadas pelo Pe. Franca: “esterilidade conjugal estimulada, infância educada fora dos lares, instabilidades das famílias, relações entre os sexos inspiradas mais pelos instintos inferiores que na consciência moral”; Picchia responde ironicamente: “lógica bizarra, tão paradoxal que deveria ser patenteada”, pois assim como o remédio que fica na prateleira da farmácia, e que contém veneno para combater o corpo doente, assim seria o divórcio. “O divórcio fica no código. Os bons casais não precisam dele”.¹⁵⁶

No que diz respeito aos países que adotaram em suas legislações o divórcio, Picchia observa que a maioria dos países mais importantes da Europa o fizeram. Na América do Sul, somente o Brasil, a Argentina e a Colômbia “continuam na rabadilha das nações e ainda pensam pelo catecismo anti-divorcista”. Portanto, para Picchia a defesa do divórcio era um imperativo civilizacional e estava ligado à questão da liberdade individual, “é um dogma jurídico de todas as nações cultas”.¹⁵⁷

4.6 CONGREGANDO PROFESSORES CATÓLICOS E MILITANDO PELA CRISTIANIZAÇÃO DAS LEIS

Às alunas do *Sacré Coeur*, durante todo o ano o Pe. Franca ministrou conferências ao sabor dos acontecimentos. No início do ano ministrou sobre a pedagogia católica, depois sobre o tema do livro publicado em julho, e por fim, o tema mais candente do segundo semestre, o divórcio.¹⁵⁸ Contudo, parecia que o ano de 1931 não teria fim para o jesuíta. À intensidade das atividades cotidianas se somaria a criação de mais uma instituição do laicato que ficaria sob sua orientação. Tratava-se da Associação de Professores do Distrito Federal (APC-DF), gestada no dia 17 de setembro de 1931, no colégio *Sacré Coeur*. Contudo, a inauguração oficial dera-se apenas no dia 14 de outubro, no Círculo Católico e sob os auspícios do cardeal e mais uma dezena de bispos, no contexto da semana do Congresso do Cristo Redentor.

A ideia de uma associação de professores católicos veio de um dos mais expressivos representantes do laicato, Everardo Backheuser¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Ibid. P. 64.

¹⁵⁷ Ibid. P. 93, 183.

¹⁵⁸ D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** op. cit. p. 232.

¹⁵⁹ ROSA, Maristela da. **Escolanovismo católico backheusiano**: apropriações e representações da escola nova tecidas em manuais pedagógicos (1930-1940).

Backheuser fazia parte da geração de intelectuais convertidos ao catolicismo. A sua conversão ocorrera no mesmo ano que a de Alceu Amoroso Lima, 1928. A vinda desse intelectual às hostes católicas foi motivo de entusiasmo na época. Backheuser era um dos membros mais destacados da ABE e um dos nomes mais importantes do escolanovismo.

Everardo Adolpho Backheuser era um dos mais velhos do grupo de intelectuais católicos do Rio de Janeiro, tendo nascido em 1879. A sua formação ocorreu na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, onde tornou-se Engenheiro Geógrafo, em 1899. Nessa mesma instituição, anos mais tarde, tornaria-se catedrático de Mineralogia e Geologia. Embora tenha se aposentado da cátedra em 1925, Backheuser não abandonou o trabalho docente. Desde 1924 militava nas campanhas da ABE, que ajudou a fundar com Heitor Lyra, e no início da década de 1930 passou a liderar o movimento dos educadores católicos.¹⁶⁰

Backheuser era um dos nomes mais importantes do chamado escolanovismo católico, sendo *Técnica da pedagogia moderna (teoria e prática da Escola Nova)*, de 1934, um de seus mais importantes livros. A sua saída da ABE, em 27 de outubro de 1931, era o indício de que as disputas no interior da instituição haviam se acirrado desde a publicação do decreto do ensino religioso, em 30 de abril daquele ano. Desta perspectiva é compreensível a importância da criação da APC-DF há poucos dias antes de seu pedido de demissão da ABE.

Instalada a APC-DF, urgia criar uma forma de facilitar a comunicação entre os sócios e, ao mesmo tempo, veicular os princípios da pedagogia católica. Foi neste contexto que surgiu o Boletim da APC-DF, em julho de 1932. Um rápido olhar pelo sumário do seu primeiro número basta para ter uma noção dos nomes importantes que se reuniam em torno do novo periódico. O Boletim foi aberto com o artigo “Progresso e tradição em pedagogia”, do Pe. Franca (Assistente eclesiástico). Everardo Backheuser (Presidente) escreveu o artigo “À luz da religião e da ciência”. Jonathas Serrano (vice-presidente) escreveu sobre “Cinema e educação”. Registram-se ainda textos de Alcina Backheuser e Laura Lacombe (Secretária).¹⁶¹ Com exceção do Pe. Franca, todos tinham passados pelos quadros da ABE.

Florianópolis. Tese de Doutorado em Educação. Universidade do Estado de Santa Catarina, 2017, p. 87.

¹⁶⁰ Ibid. 63-85.

¹⁶¹ BOLETIM DA APC. Ano 1; Nº 1. Rio de Janeiro, julho de 1932.

O Pe. Franca ainda publicaria muitos artigos nos próximos números do Boletim, como *Rui Barbosa e a Co-educação*, em novembro de 1932, *Unidade nacional e ensino religioso*, em março de 1933, *Pedagogia social*, em julho de 1933. Contudo, a maioria desses artigos eram extratos de livros já publicados ou conferências pedagógicas.

A história da APC começaria a mudar substancialmente a partir de dezembro de 1931, mês de realização da IV Conferência Nacional de Educação, realizada em Niterói. Desde o decreto de 30 de abril, que reintroduziu o ensino religioso nas escolas públicas, havia uma disputa intensa no interior da ABE. Apesar de haver várias facções, duas delas ganhavam destaque. A dos católicos, que com Fernando Magalhães, professor de Medicina e reitor da Universidade do Rio de Janeiro, detinha a presidência da entidade desde 1929, e o grupo contrário às diretrizes dos católicos, principalmente na defesa da laicidade e da coeducação. Segundo Carlos Jamil Cury, dada a importância da entidade, o Governo tentou uma saída conciliadora, solicitando uma “fórmula feliz”, mas ela não foi produzida. A reação viria no ano seguinte, através do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova.¹⁶²

O ano de 1932 começou de forma intensa no campo da educação. No dia 19 de março de 1932 caía como um raio a publicação de um texto assinado por 24 educadores, era *A reconstrução educacional no Brasil: ao povo e ao governo – Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova*.¹⁶³ O ponto de partida do texto era o de que “Na hierarquia dos problemas nacionais, nenhum sobreleva em importância e gravidade o da educação”.¹⁶⁴ Segundo Clarice Nunes, as principais características e bandeiras do Manifesto eram:

a concepção de educação integral para todas as classes sociais; a educação como direito dentro do princípio democrático de igualdade de oportunidades para todos; o dever de o Estado assegurar esse direito, tornando-se, assim, a educação uma função essencialmente pública; a escola única, obrigatória pelo menos até os 18 anos de idade, gratuita, leiga, em regime de

¹⁶² CURY, Carlos R. Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Op. cit. p. 23.

¹⁶³ AZEVEDO, Fernando de [et al.]. **Manifestos dos pioneiros da Educação Nova (1932) e dos educadores 1959**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

¹⁶⁴ *Ibid.* p. 33.

igualdade para os dois sexos; a adoção pelo Estado de uma política global e nacional para todos os níveis e modalidades de educação e ensino; a adoção do princípio da descentralização administrativa; métodos, processos e avaliação da aprendizagem concebidos à luz das conquistas das Ciências Sociais, da Psicologia e das técnicas pedagógicas; a constituição de um sistema de educação a partir de planos definidos do jardim da infância à universidade; a formação do professorado num espírito de unidade.¹⁶⁵

No arquivo do Pe. Franca há um texto chamado “Sobre o manifesto educador”. Não há indicação de que na época tenha sido publicado em algum periódico ou que tenha sido proferido em alguma conferência. Contudo, no final da década de 1940, quando começaram a ser organizadas as obras completas do Pe. Franca, ele foi incluído no volume XV, *A formação da personalidade*.

O Pe. Franca inicia seu texto falando do Manifesto como produto da “efervescência de ideias e sentimentos que se agitam tumultuariamente nesta quadra atormentada da nossa vida nacional”. Aproveitando-se desse momento de incertezas, alguns educadores resolveram unir as justas reivindicações da escola nova com as “injustas e injustificáveis pretensões de uma política escolar inspirada no radicalismo dos princípios mais subversivos”. Para Franca, de alguns desses educadores, pelos cargos importantes que ocupavam, esperava-se “maior ponderação dos juízos e consciência mais nítida da gravidade das atitudes assumidas”.¹⁶⁶

Embora o Pe. Franca reconheça existir reivindicações justas no Manifesto, não busca discutí-las e nem dar maior visibilidade a elas. O foco do seu texto é quase que exclusivo nas questões da laicidade da educação e no chamado direito natural das famílias. Neste ponto, assevera que os pioneiros tomaram nítida posição em favor do Estado. Assim, despojada de sua função de educar, a família veria

¹⁶⁵ NUNES, Clarice. O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932): o compromisso com uma sociedade educada. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. O manifesto educador: os pioneiros 80 anos depois. (organização de Carlos Roberto Jamil Cury e Célio da Cunha). Vol 96; Número especial de 2015, p. 51.

¹⁶⁶ FRANCA, Leonel. Sobre o manifesto educacional. In: **A formação da personalidade**. Op. cit. p. 201.

paulatinamente o Estado assumir integralmente a educação dos seus filhos.

É o princípio do mais radical absolutismo. É o Deus-Estado, o Leviatã monstruoso, devorador insaciável de todos os direitos individuais, confiscador insaciável de todas as liberdades mais intangíveis.[...] É o comunismo todo nos flancos de um dos seus princípios mais venenosos. [...] E esta doutrina mais que suspeita se nos inculca como uma reivindicação da escola nova! Sim, da escola nova, qual a entende a Rússia¹⁶⁷.

A seguir o jesuíta passa a listar todos os países que ainda preservavam o ensino religioso em suas legislações, tal como fizera no livro *Ensino religioso, ensino leigo*. A ênfase com que o Pe. Franca defende o ensino religioso no texto faz pensar que o decreto do ano anterior estava realmente correndo risco: “O Brasil de amanhã que deverá ser moldado na escola única, obrigatória e gratuita, é um Brasil ateu e irreligioso. Arquite-se a lição”.¹⁶⁸

Na sequência o Pe. Franca recorre a vários intelectuais europeus da Escola Nova para mostrar que o ensino e a base moral religiosa não são incompatíveis com a Escola Nova, entre eles Claparède, Ferrière e Franz Weigl. A partir dos quais aproveita para afirmar que o Manifesto tinha um “efeito contraproducente. Em vez de cooperar para a unidade nacional será um agente de discórdias, suscitadas e mantidas pelo desrespeito às justas liberdades espirituais acatadas na legislação de quase todos os países cultos”.¹⁶⁹

A partir de sua crítica ao Manifesto, o Pe. Franca percebe que o ano de 1932, sob o ponto de vista político e educacional, não seria menos intenso que o anterior. Praticamente um mês depois da publicação do Manifesto, no dia 24 de maio, os católicos faziam uma grande demonstração de força no campo educacional. Era a inauguração, em seção solene no Salão de Belas Artes, do Instituto Católico de Estudos Superiores, que funcionaria nas próprias instalações do Centro Dom Vital, com o apoio e protagonismo dos membros dessa instituição, sendo Sobral Pinto escolhido como diretor da instituição. A inauguração contou com as presenças ilustres do cardeal Leme, que

¹⁶⁷ Ibid. p. 202, 203.

¹⁶⁸ Ibid. p. 206.

¹⁶⁹ Ibid. p. 211.

dirigiu a reunião, a do reitor da Universidade do Rio de Janeiro, Fernando de Magalhães, e a de Francisco Campos, ministro da Educação e Saúde Pública.

Alceu Amoroso Lima, presidente do Centro Dom Vital, saudou jubilosamente os esforços dos membros do centro em tornar efetivo esse desejo antigo de um ensino superior católico. Alceu colocava o caso europeu como um exemplo de preocupações. Naquele continente, marcado pela desagregação da unidade religiosa, os “protestantes deixaram-se encantar pela ciência”. Mas esse não era o único problema. O que mais ameaçava era o “movimento crescente da autonomia da razão individual e das ciências experimentais”. Esse cenário deveria servir de exemplo ao Brasil, que se encontrava no “fragoroso descabro pedagógico. [...] Somos filhos da anarquia pedagógica, do empirismo científico, da incultura generalizada em que vivemos”¹⁷⁰

Em seu discurso “A universidade católica”, o Pe. Franca segue o mesmo raciocínio de Alceu e deixa claro que o instituto era o primeiro passo para a Universidade. Franca assinalava que o Instituto teria a singularidade de realizar “estudos superiores, nobres e desinteressados”, em clara oposição ao currículo das universidades e academias, que apenas preparavam para a vida profissional. Portanto, justificava no calor do discurso: “Universidade Católica! Como se casam bem as duas palavras! A Universidade, esta pátria da ciência, [...] foi a Igreja quem a criou. [...] demonstração irrefutável da harmonia perene da razão e da fé”. Sobre a justificativa de uma universidade católica, Franca lança mão do argumento que já utilizara em outras ocasiões: a diferença entre educação e instrução. Na sua visão, o homem contemporâneo sofria de uma crise, “a universidade que o instruiu – e parcialmente – não o educou. [...] A universidade leiga e positivista não prepara para as realidades trágicas da existência”.¹⁷¹

Alípio Casali argumenta que a partir dessa iniciativa colocada em curso no Rio de Janeiro surgiram outras similares em vários pontos do país, com destaque para as cidades de Campos, Santos, Belo Horizonte e São Paulo. Essa última, a partir de 1939, sob a liderança dos padres

¹⁷⁰ DIAS, Romualdo. **Imagens da ordem**. A doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Editora da Unesp, 1996, p. 101, 102.

¹⁷¹ FRANCA, Leonel. A universidade católica. In: **Alocuções e Artigos**. Tomo I. op. cit. p 127, 131, 133.

Danti e Sabóia de Medeiros, seria o embrião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.¹⁷²

O currículo do Instituto tinha três disciplinas obrigatórias para o primeiro ano: Filosofia, Teologia e Sociologia. As facultativas eram: Introdução ao Direito, Introdução à Matemática e Introdução à Biologia. Diante do suposto pragmatismo dos cursos universitários da capital (Engenharia, Direito e Medicina), o Instituto visava oferecer uma alternativa complementar de educação humanística e cristã. Por isso, apesar do entusiasmo do laicato católico – que chegou a ter uma média anual de 200 alunos –, do ponto de vista acadêmico, o Instituto Católico do Rio de Janeiro não gozava de reconhecimento. “Não houve, por parte dos católicos, naquele momento, a intenção de requerer a oficialização da entidade e, por conseguinte, os alunos dali egressos recebiam apenas um certificado de conclusão do curso sem nenhum valor oficial”.¹⁷³

Ao lado das atividades no Instituto Católico, o Pe. Franca continuava suas conferências para as professoras públicas e as normalistas do *Sacré Couer de Jésus*. A partir do mês de maio iniciou uma série de sete palestras sobre “A escola ativa”, tema central de todo o movimento escolanovista e título de uma dos livros de Adolphe Ferrière¹⁷⁴. Das sete palestras de Franca somente três delas foram reproduzidas em suas obras completas. Contudo, através delas já é possível ter uma noção de como o jesuíta compreendia a questão.

Antes de averiguar o que pensava o padre Franca sobre a escola ativa, é importante defini-la de antemão. Segundo Carlos Monarcha, a educação preconizada pela Escola Nova, independente de seus matizes, tinha na noção de escola ativa o seu ponto central. Era ela que permitia, segundo Claparède, ater-se à questão da necessidade: “necessidade de saber, necessidade de investigar, necessidade de olhar, investigar, necessidade de trabalhar”. E isso era o que opunha a escola tradicional à escola ativa. “A escola tradicional reclama essa monstruosidade psicológica: atos que não correspondem à necessidade; logo, atos sem causa. A escola ativa, ao contrário, é baseada no princípio da necessidade”.¹⁷⁵

Dito isso, é possível passar às palavras do Pe. Franca. A conferência de 12 de maio abordou o tema “Escola ativa – pedagogia

¹⁷² CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 87.

¹⁷³ SALEM, Tânia. Do Centro D. Vital à Universidade Católica. Op. Cit. p. 123.

¹⁷⁴ MONARCHA, Carlos. **Brasil arcaico, Escola Nova**. Op. cit., p. 27.

¹⁷⁵ Ibid, p. 36.

nova”. Nessa palestra Franca começa descrevendo as várias designações do movimento renovador da educação: “escola ativa, escola do trabalho, escola nova”. Esse movimento, na sua visão, despertava atitudes extremas de oposição intransigente, de um lado, e de aplausos incondicionados, do outro. Contudo, era preciso observar os fins e os meios que essa renovação educacional propunha. Em seguida, passa a analisar as designações e seus significados.

No caso da “escola do trabalho” (*arbeitschule*), havia a valorização dos métodos indutivos e da experiência do aluno. Contudo, para os alemães, o trabalho também tinha duas dimensões, uma manual e outra espiritual. Embora não cite, Franca estava se referindo especificamente à pedagogia alemã de Georg Kerschensteiner. Já no caso da “escola ativa”, Franca nomeia seus precursores europeus, tratava-se de Pierre Bovet e Adolphe Ferrière, que pregavam uma escola em que a ideia de “atividade” era o centro do processo educativo.

Embora Franca concorde com a maioria dos postulados da escola ativa e da escola do trabalho, ele tem algumas restrições à chamada “escola funcional” de Édouard Claparède. Para este autor genebrino, a noção de “educação funcional” seria a mais adequada para mostrar que o “interesse” era o centro do processo pedagógico. Até este ponto não há discordância. O conflito com as ideias de Claparède iniciam-se quando ele esboça a sua concepção de ser humano: “todo comportamento tem sempre por função manter, preservar, restaurar a integridade do organismo”. Esta frase foi o pomo da discórdia na interpretação das ideias de Claparède e que levou Franca chamá-lo de um “dos filósofos da educação mais materialistas”.

aí está numa frase, sem a menor sombra de prova racional ou experimental, resolvido no sentido do materialismo mais abstrato, o problema filosófico da natureza e dos destinos do homem. [...] No dia em que a educação nova riscar estes espécimes superiores, glória da família humana, e educar as novas gerações para “o fim supremo de conservar a integridade biológica do próprio organismo”, um egoísmo inconcebível, transformará este pobre mundo no mais inabitável dos planetas. [...] Infelizmente não é esta a escola ativa. O materialismo talvez inconsciente (Claparède é filósofo mais que medíocre), enxertou aqui um

parasita estranho. Ampliemos este círculo e rasguemos os horizontes.¹⁷⁶

Para Franca essa era uma definição inconcebível, pois iria na contramão de toda a ação e educação que se movesse por um ideal. Na sua visão, a finalidade do homem não é apenas biológica, a sua inteligência seria uma forma de elevá-lo a realidades superiores. “sem enquadrar-se harmoniosamente na concepção cristã da vida, não há ‘interesse’ pedagógico capaz de levar o homem às alturas do heroísmo”.¹⁷⁷

Na conferência de 04 de junho, o Pe. Franca tratou do tema “Escola ativa – intuição e trabalho manual”. Nessa palestra o jesuíta foi mais econômico em suas críticas aos fundamentos filosóficos da Escola Ativa. Franca assinala que a escola ativa “na sua generalidade, responde pois a uma exigência natural.[...] a atividade educativa é suscitada pelo interesse: eis a característica essencial da pedagogia.” Por outro lado, enfatizou a “necessidade imprescindível do ensino intuitivo”.¹⁷⁸

Embora mencione uma única vez o nome de Georg Kerschensteiner, um dos principais ideólogos da escola do trabalho, Franca exalta sobremaneira as vantagens pedagógicas do trabalho no processo pedagógico e especialmente a atividade manual.

aqui consideramos apenas o trabalho manual em seu *valor educativo*, nesta palestra, nos restringimos apenas a assinalar-lhe as vantagens para a aquisição de *conhecimentos positivos e experimentais*. O trabalho é ainda um ótimo exercício para o desenvolvimento das forças musculares, e uma ocasião muito oportuna para a educação dos sentimentos de sinceridade, de colaboração e de solidariedade sociais.¹⁷⁹

O último registro que se tem das conferências do Pe. Franca sobre o tema é a “Escola ativa – educação da inteligência”, de 02 de julho de 1931. Nessa palestra, assim como nas outras, a estratégia do jesuíta é

¹⁷⁶ FRANCA, Leonel. Escola ativa – pedagogia nova. In: **Liberdade e determinismo**: a orientação da vida humana. Op. cit., p. 379.

¹⁷⁷ Ibid., p. 381.

¹⁷⁸ FRANCA, Leonel. Escola ativa – intuição e trabalho manual. In: **Liberdade e determinismo**: a orientação da vida humana. Op. cit., p. 385, 387.

¹⁷⁹ Ibid. p. 397.

primeiramente mostrar as vantagens da Escola Ativa e depois mostrar as suas insuficiências.

O Pe. Franca começa defendendo que “conhecer a estrutura psicológica da criança e do homem, nas suas diferentes fases de sua evolução, é o primeiro dever do educador”. Somente a partir desse primeiro passo é que seria possível “adaptar a escola”. “Só assim não se cava um abismo entre a escola e a vida”. Em seguida o Pe. Franca menciona a importância da sensibilidade na educação das crianças, portanto, da educação acompanhada de objetos e imagens para o estímulo sensorial. “Todo ensino constituído por palavras, às quais, na imaginação infantil, não corresponde uma imagem própria, haurida do próprio objeto que representa, é ensino verbalista, artificial, que poderá ficar arquivado na memória mas não será útil para a vida”. Contudo, a atividade educativa não se encerraria nessa fase intuitiva, era indispensável a “atividade manual”.¹⁸⁰

Até esse ponto da conferência há uma completa sintonia com os ideais gerais da Escola Nova. Contudo, a seguir o Pe. Franca passa a fazer uma crítica cerrada a alguns movimentos que ele entende existir no seio da Escola Nova e que abrigavam “pedagogos materialistas”. Estes educadores teriam parado na fase da educação manual dos alunos.

Dominados pelas ideologias de Karl Marx e pelo exclusivismo de atividades econômicas, parecem não ver nos processos da nova pedagogia senão um meio mais eficaz de formar bons operários e de preparar as massas sociais para o advento da dominação exclusiva do proletariado no regime comunista.¹⁸¹

Para Leonel Franca, a atividade da escola ativa, para além da redundância, não deveria se restringir à matéria, mas abarcar também o espírito. Citando Ferrière, Franca assinala que a “escola ativa não é pragmática no sentido estrito do termo” e que as atividades ditas espirituais são mais importantes que as manuais, pois “a forma mais alta de ação é o trabalho do pensamento”.¹⁸² Como consequência, Franca vai defender que o pensamento é a atividade humana suprema. Construir conceitos, juízos e raciocínios era a atividade mais importante para a

¹⁸⁰ FRANCA, Leonel. Escola ativa – educação da inteligência. In: **Liberdade e determinismo**: a orientação da vida humana. Op. cit. p. 346, 348.

¹⁸¹ Ibid, p. 349.

¹⁸² Idem.

criança. Defendendo o método socrático de perguntas e respostas, o jesuíta assinala que “escola em que os alunos interrogam muito, é escola ativa, é escola em que as inteligências se vão desenvolvendo esperançosamente”.¹⁸³

De forma complementar, o Pe. Franca dirige críticas a também outros educadores da Escola Nova. Aqueles que ele chama de “pioneiros da Escola Nova” se arrogariam o papel de “haver descoberto ontem o segredo da pedagogia”, e que fazendo uma divisão entre escola nova e escola tradicional colocam na primeira o papel de protagonista do progresso, visto sempre como “uma reação anticatólica”. Daí seu reclamo: “nada mais injusto e nada mais historicamente falso”. Uma vez que entre os católicos estariam os verdadeiros pioneiros do ensino ativo. Santo Agostinho seria um deles, pois defendera a “espontaneidade” e fora “contra o ensino verbal”. Da mesma forma que São Tomas de Aquino, que na *Suma Teológica* teria defendido um ensino que não fosse apenas transferência de conhecimento do professor ao aluno, mas um processo educativo em que o aluno usasse da “luz intelectual para conhecer por si mesmo e por um esforço interior e pessoal”.¹⁸⁴

Enquanto ministrava suas conferências no *Sacré Couer*, o Pe. Franca se envolveu em um projeto de grande importância para a hierarquia católica e de alto significado no âmbito da Ação Católica. Era a Liga Eleitoral Católica. Esta organização era de suma importância para o cardeal Leme, que não queria que se fundasse um partido católico, mas também via como imperiosa a tarefa de resguardar as demandas católicas na Assembleia Constituinte que seria instalada em 1933.¹⁸⁵

O cardeal conhecia as experiências fracassadas de criação de partidos católicos no Brasil. A primeira iniciativa ocorreu durante a Questão Religiosa. No início da República houve duas tentativas pontuais e frustradas, primeiro com Carlos de Laet, e depois com Jackson de Figueiredo. Por outro lado, diante dos dissabores provocados ao catolicismo pelo fracasso dos partidos católicos na Itália e na Alemanha, e da ascensão do fascismo e do nazismo, a orientação do papa Pio XI era a de que cada vez mais se investisse na Ação Católica, rigidamente controlada pela hierarquia eclesiástica, em detrimento dos

¹⁸³ Ibid. p. 353

¹⁸⁴ Ibid. p. 359.

¹⁸⁵ SANTO ROSÁRIO, Regina (Laurita R. Gabaglia) **O cardeal Leme**. Op. cit. p. 309.

partidos católicos.¹⁸⁶ Para o cardeal, a Ação Católica era de suma importância, ela era o grande guarda-chuva que abrigava todas as organizações do laicato, e embora Dom Leme a tivesse colocado para funcionar desde que chegou ao Rio de Janeiro, ela só teve seus estatutos enviados para a aprovação papal em 1934.

Para o sucesso da Liga eleitoral, o cardeal destacou personagens importantes, como o Pe. Franca, Alceu Amoroso Lima e João Pandiá Calógeras. Calógeras já estava muito doente faleceria ainda naquele ano. Contudo, o capital político e simbólico do ex-ministro não poderiam ser dispensados.

A Liga tinha dupla finalidade: instruir, congregar e alistar o eleitorado católico; e assegurar aos candidatos dos diferentes partidos os votos católicos desde que houvesse o compromisso de defender as demandas católicas na Constituinte. O cardeal definiu dessa forma os postulados católicos.

1. Promulgação da Constituição em nome de Deus;
2. Defesa da indissolubilidade do matrimônio e dos efeitos civis do casamento religioso;
3. A adoção da instrução religiosa obrigatória nas escolas públicas de nível primário e secundário;
4. Regulamentação da assistência religiosa às forças armadas, às prisões e aos hospitais;
5. Liberdade de sindicalização, de modo que os sindicatos católicos tivessem as mesmas garantias dos sindicatos neutros;
6. Obter a isenção do serviço militar para os clérigos;
7. Legislação trabalhista inspirada na justiça social e nos princípios da ordem cristã;
8. Defesa do direito da propriedade privada;
9. Preservar a ordem social contra qualquer atividade subversiva;

¹⁸⁶ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Bóris (org.) **O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. p. 339.

10. Suprimir qualquer legislação que, implícita ou explicitamente, se opusesse aos princípios fundamentais da doutrina católica.¹⁸⁷

Para ser admitido na Liga, o candidato deveria assumir compromisso com no mínimo três dos pontos elencados. A saber: a defesa do ensino religioso, o combate ao divórcio e assistência às Forças Armadas. Contudo, ao final da Constituinte, quando o texto foi promulgado, todos os postulados católicos estavam contemplados.

A vitória da Liga deveu-se ao trabalho árduo de muitos leigos em todo território nacional. Todavia, não menos importante foi o trabalho de convencimento do Pe. Franca através de publicações que buscavam esclarecer a consciência dos católicos. Esse trabalho de convencimento resultou na publicação de um opúsculo chamado “Os católicos e o voto”, contendo textos do Pe. Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima e Cecília Rangel Pedrosa. Está última tentando incentivar a adesão feminina ao voto.

No seu texto “O voto e a consciência”, o Pe. Franca alertava aos católicos que votar não era apenas um dever legal, era também um dever moral. Portanto, “Vamos às urnas, compactos e disciplinados. É o nosso dever de brasileiros; é o nosso dever de católicos. E a Igreja e o Brasil esperam que seus filhos saibam cumprir o seu dever”.¹⁸⁸

Corria o ano de 1932. A fundação da APC no Distrito Federal e de outras associações congêneres em outras cidades do Brasil mostrava a força do professorado católico. No seio da ABE as tensões do ano anterior continuaram e se acirraram ainda mais, em grande medida pela publicação do Manifesto no início do ano. Por ocasião da organização da V Conferência Nacional de Educação esses conflitos aumentaram. Estavam em jogo as propostas que seriam apresentadas na Comissão Constituinte. Nessa época já havia uma mudança importante no campo de forças da instituição. Apesar de um católico estar na presidência, Fernando de Magalhães, outros postos-chaves já se encontravam nas mãos de opositores das demandas católicas, como era o caso da

¹⁸⁷ KORNIS, Mônica. Liga Eleitoral Católica – LEC. IN: ABREU, Alzira A.; BELOCH, Israel; LATTMAN-WELTMANN, Fernando; LAMARÃO, Sérgio T. N. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós 1930**. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/fontes-lourival>> Acesso em 10/01/2019.

¹⁸⁸ FRANCA, Leonel. O voto e a consciência. In: FRANCA, Leonel; LIMA, Alceu Amoroso; PEDROSA, Cecília R. **Os católicos e o voto**. Liga Eleitoral Católica Nº 1. Rio de Janeiro: Tipografia do Patronato: 1932, p. 12.

presidência do conselho diretor, ocupado por Anísio Teixeira. Anísio defendeu que a V Conferência se transformasse em uma espécie de reunião pré-constituente e que dela saísse um anteprojeto educacional para a Constituição. O que desagradou a muitos sócios. Fernando Magalhães acabou pedindo demissão da presidência e com ele saiu um grupo considerável de educadores católicos, entre eles Barbosa de Oliveira, Isabel Lacombe, Décio Lira da Silva, Alice Carvalho de Mendonça, Laura Lacombe, Amélia de Resende Martins, Álvaro Lessa, Américo Lacombe, dentre outros.¹⁸⁹

Essa saída dos católicos da ABE dá margem a uma interpretação de que o grupo católico tinha unidade e homogeneidade. No entanto, não é possível assegurar com precisão essa perspectiva. As disputas se acirraram na IV Conferência e se intensificaram com o Manifesto – que não era da ABE, mas de grande parte de seus sócios –, contudo os católicos ainda ficariam por quase um ano na instituição. O caso mais emblemático foi o de Jonathas Serrano, que mesmo sendo amigo de grande parte dos signatários do Manifesto preferiu não subscrevê-lo, mas também não abdicou de seu lugar na ABE, nessa época já liderada pelos pioneiros. Esse jogo de posições é mostrado pelo professor Itamar Freitas:

Serrano dentro e fora das reformas escolanovistas de Azevedo e de Teixeira; dentro e fora dos princípios e resultados da pedagogia “renovada”; dentro e fora do Centro D. Vital; dentro da ABE e fora do *Manifesto de 1932*; dentro da APC e fora do “Ofício” de 1933; dentro e fora de *A Ordem*; dentro do *Boletim* da APC e da *Revista Brasileira de Pedagogia*; dentro das Coleções “Brasileira” e “Biblioteca da Educação”... Como é difícil mapear os posicionamentos da personagem! Como é difícil perceber as tais “estruturas elementares da sociabilidade”, notadamente, nesse período onde abundam paixões, lideranças, instituições, revistas e manifestos.¹⁹⁰

¹⁸⁹ STANG, Bernadete de Lourdes S. **O Saber e o Credo**. Op. cit. p. 59-61.

¹⁹⁰ FREITAS, Itamar. **A pedagogia histórica de Jonathas Serrano: uma teoria do ensino de história para a escola secundária brasileira (1913/1935)**. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2008, p. 93.

O ano de 1933 foi também muito importante do ponto de vista político e educacional para o Pe. Franca. Às alunas do Sacré Couer o Pe. Franca ministraria o último ano de conferências. Nesse ano não houve nenhuma série de conferências, apenas palestras avulsas e sobre os mais variados temas, tais como: Escola Nova, pedagogia social, educação sexual coletiva, etc.

Na encruzilhada da política, da religião e da educação é que se deve compreender o Primeiro Congresso Eucarístico desse ano de 1933, realizado na cidade de Salvador. Assim como o Congresso Eucarístico do Centenário da Independência e o Congresso do Cristo Redentor, o Congresso de Salvador se revestiu de um discurso nacionalista e patriótico. A escolha da Bahia tinha um simbolismo todo singular. Ali teria nascido a pátria brasileira e acontecido a primeira missa. Portanto, o catolicismo vai se revestir desse discurso fundador e reivindicar para si o papel de plasmar a alma brasileira.

Não é fortuito que uma das alocuções do Pe. Franca no Congresso tenha sido “A trilogia eucarística da Igreja, Pátria e Família”. Nela, o jesuíta assinala que ali teria nascido a Igreja, a família e a pátria. A sequência das palavras não era um mero acaso, era uma hierarquia a ser respeitada. Na presença do cardeal legado, do interventor Juracy Magalhães e outras autoridades eclesiásticas e civis, o Pe. Franca exaltou a Bahia, como berço de nascimento espiritual da pátria, e a eucaristia como forma de unidade num mundo em crise.

E a Bahia não esqueceu a nobreza exigente de suas tradições e as responsabilidades indeclináveis de sua vocação histórica. Berço de nossa vida cristã, de nossa vida doméstica, de nossa vida social, ela sente-se depositária dos maiores valores humanos que asseguram a prosperidade de um povo; sentinela incorruptível, postada pela Providência, à guarda e defesa do patrimônio espiritual da nossa raça; [...] Bahia, *alma mater* do Brasil. [...] A Vida Eucarística marcará sempre na história das famílias e dos povos, com as oscilações de sua intensidade, o ritmo dos triunfos do amor sobre o ódio, de todas as forças que unem, elevam e felicitam o homem sobre a anarquia de todos os princípios que o degradam.¹⁹¹

¹⁹¹ FRANCA, Leonel. A trilogia eucarística da Igreja, Pátria e Família. In: CONGRESSO EUCARÍSTICO. Primeiro Congresso Eucharístico Nacional

Toda a organização do Congresso esteve a cargo do Pe. Luiz Gonzaga Cabral S.J., missivista e grande amigo do Pe. Franca. Em seu discurso no encontro, Pe. Cabral enfatiza o momento de apreensão pelo qual passava o país naquele momento de redação de uma nova carta constitucional. “O regime laicista havia, segundo ele, fracassado: era um governo de não católicos, que contrariava a índole histórica do povo brasileiro. O Congresso deveria acordar a consciência dos governantes para que se convencessem da necessidade de restaurar a pátria sem abandonar a Deus”¹⁹².

Do ponto de vista da educação, o Congresso Eucarístico deu origem à Confederação Católica Brasileira de Educação (CCBE), que visava congregar todas as APCs – nessa época já numerosas em todo território nacional. Everardo Backheuser, na época presidente da APF-DF passou a ser o presidente da Confederação. O Pe. Franca foi designado assistente eclesiástico da instituição e cooperou largamente com seus artigos na Revista Brasileira de Pedagogia, periódico que nasceu com a Confederação.

Criada a CCBE, logo ela empreenderia esforços para realizar ações que envolvessem o professorado católico nacional. Nesse sentido, o Primeiro Congresso Católico de Educação foi uma das mais importantes iniciativas. Realizado em 1934, no Rio de Janeiro, o evento foi organizado por nomes como o Pe. Franca, Everardo Backheuser, D. Xavier de Mattos, Alceu Amoroso Lima, Laura Jacobina Lacombe e outros.

O segundo número da Revista Brasileira de Pedagogia registrou que o evento católico era mais democrático que “outros congressos ou convenções de fundo laico”, pois as discussões não “ficam monopolizadas por um pequeno grupo, e não se azedam em revides pessoais; no nosso, no primeiro da série católica, houve enorme e permanente cordialidade”. Com entusiasmo, a apresentação da revista registrou a presença de 965 congressistas. Também tomaram parte no evento várias figuras públicas de prestígio, como Gustavo Capanema, que estava havia poucos meses no Ministério da Educação.¹⁹³

Brasileiro, realizado de 03 a 10 de Setembro de 1933. Bahia: Oficinas da “Livraria Duas Américas”, 1936. p. 135, 147.

¹⁹² DIAS, Romualdo. **Imagens da ordem**. Op. cit. p. 123.

¹⁹³ PRIMEIRO CONGRESSO CATÓLICO DE EDUCAÇÃO. **Revista Brasileira de Pedagogia**. Rio de Janeiro. Ano I. Vol. II. Outubro-Novembro de 1934, p. 281.

Como visto na segunda parte deste texto, a partir de 1934, quando disputava com os pastores protestantes, o Pe. Franca passara por longos períodos de enfermidade. A doença cardíaca que fora descoberta na infância sempre o acompanhou. Isso ajuda a compreender o seu desprendimento das atividades junto às alunas do *Sacré Couer*, das atividades do Centro Dom Vital e de outras entidades da Ação Católica. Devido à doença, o segundo semestre de 1934 foi quase que exclusivamente dedicado às atividades sacerdotais. Em 1935, novas crises cardíacas nos meses de abril e maio. No ano seguinte, 1936, repouso absoluto por todo o primeiro semestre. A retomada efetiva de seus trabalhos ocorreria somente em 1937, às portas do Estado Novo.¹⁹⁴

4.7 O PE. FRANCA E O ESTADO NOVO: APROXIMAÇÕES E COLABORAÇÕES

A partir de 1937, recuperado dos abalos cardíacos que tivera, o Pe. Franca começa a colaborar no Instituto de Formação Familiar e Social. Fundado naquele ano, o Instituto era a segunda escola de Serviço Social do país, sendo a de São Paulo (1936), liderada pelo Pe. Saboia de Medeiros S.J., a primeira do gênero. A fundação do Instituto na capital da República era obra do cardeal Leme, que trouxe de Paris religiosas especialistas no assunto para organizar o empreendimento: mademoiselle Marsaud e mademoiselle du Urzelle.

O corpo docente da escola era composto pelos mais destacados nomes do laicato católico, dentre eles Alceu Amoroso Lima e Hamilton Nogueira. O Pe. Franca lecionou sobre os mais variados temas para as futuras assistentes sociais, com destaque para questões como livre arbítrio, liberdade, determinismo, conhecimento de si mesmo, a importância dos bons hábitos, o cuidado com as leituras (boas e más), a família, o divórcio, a natureza da Igreja e, como visto anteriormente, sobre o espiritismo.¹⁹⁵

Em outro campo, o Pe. Franca também ganhava destaque. As relações do jesuíta com o Governo Vargas foram amigáveis desde o início, quando foi nomeado para o Conselho Nacional de Educação, cargo que ocupou até o falecimento. No ano de 1937 seria o momento de ocupar novo posto no Estado. Em janeiro fora nomeado como representante da área de religião para Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), sendo sucessivamente reeleito para o posto. Em 25

¹⁹⁴ D'ELBOUX, Luiz G. **O Padre Leonel Franca**. Op. Cit. p. 217-222.

¹⁹⁵ Ibid. p. 503, 504.

de fevereiro de 1938 seria nomeado para um posto de técnico no Conselho Nacional de Estatística e em 25 de maio do mesmo ano para a Comissão Censitária Nacional.

Apesar do relativo sucesso pessoal do Pe. Franca nas estruturas do estado. O golpe do Estado Novo colocava sérias preocupações para a Igreja. Segundo Beozzo, a Constituição de 1937, com exceção do ensino religioso, eliminou as conquistas de 1934. Retira-se o nome de Deus do preâmbulo da Constituição, é vedado o repasse de subvenções religiosas, não há menção à representação diplomática junto ao Vaticano e nem sobre os efeitos civis do casamento religioso, bem como o principio da secularização dos cemitérios é reintroduzida. Todavia, nos bastidores, Vargas faz saber ao cardeal Leme que nada mudaria nas relações entre o Estado e a Igreja.¹⁹⁶

Apesar de prioritária, a relação com a Igreja era apenas uma das muitas demandas do Estado. O Estado Novo iniciava o ano de 1938 com um problema antigo: a questão da nacionalidade. Em vários momentos da história da república a questão dos imigrantes estrangeiros apareceu como um obstáculo ao desenvolvimento da nacionalidade. Logo após a Grande Guerra houve vários incidentes de perseguição e repressão a imigrantes alemães em vários pontos do país. Mas nada comparável com o que iria ocorrer sob o Estado Novo. Em 1938, o tema da nacionalização torna-se um dos mais delicados do momento. Havia grande preocupação dos setores militares do sul do Brasil com o suposto risco à segurança nacional que os grupos de estrangeiros ofereciam ao país. Os chamados “quistos étnicos” eram vistos como locais onde não penetravam valores patrióticos e onde se proliferavam grupos nazistas. Uma das questões centrais para as autoridades nacionalizadoras era a Igreja Católica, vista como uma instituição que auxiliava tais grupos estrangeiros. Ora, nada havia de novidade nisso, visto que a maioria do clero era de origem estrangeira nessas áreas de colonização.

Nesse quadro de nacionalização,

ao Ministério da Educação caberia a tarefa de atuar junto à Igreja, transformando-a em órgão que colaborasse com o governo e não com o grupo estrangeiro. Era preciso auxiliar a organização de sociedades recreativas e culturais, procurando modificar as que existiam

¹⁹⁶ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. Op. cit. p. 401.

e modelando-as dentro de um “espírito de brasilidade”.¹⁹⁷

No âmbito da política de nacionalização empreendida pela política varguista desse período naturalmente houve uma grande atenção à educação. As escolas e os professores eram vistos como agentes que favoreciam a perpetuação da cultura estrangeira entre os colonos e descendentes. Portanto, os professores tornaram-se alvos diretos do investimento nacionalizador. Contudo, no caso da educação católica havia a preocupação de não criar muitos atritos, visto que o ensino secundário era predominantemente católico.

Nas áreas de colonização houve um processo de nacionalização violento e repressor.¹⁹⁸ Escolas e centros culturais foram fechados, jornais em língua estrangeira deixaram de circular, ofícios religiosos deveriam ser realizados apenas em língua portuguesa e até as conversas cotidianas em outro idioma eram proibidas. Como era de se esperar houve resistências, inclusive no clero católico.

Data desse contexto um documento do arquivo do Pe. Franca chamado “Parecer entregue ao Cardeal sobre a nacionalização das escolas alemãs”. O parecer era uma resposta a duas perguntas de um religioso do sul do Brasil. Grosso modo, ele questionava, primeiro, com certa ironia, quais eram as condições para uma escola ser considerada católica em sentido pleno; e segundo, se era legítimo o governo intervir nos programas e fiscalizar as escolas católicas nas colônias alemãs. O Pe. Franca assinala, respondendo a primeira pergunta, que “só é integralmente católica a escola cujos diretores e professores, livros e programas obedecem a uma orientação em tudo conforme aos ensinamentos da Igreja”. Contudo, mesmo seguindo essas prescrições, também se deveriam levar em consideração “as circunstâncias históricas do tempo e lugar e não sacrificar um bem real das almas só porque não

¹⁹⁷ SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R. **Tempos de Capanema**. Op. cit. p. 160.

¹⁹⁸ Sobre a nacionalização no sul do Brasil, ver: SOUZA, Rogério Luiz. **A construção de uma nova ordem: catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: 1996; GERTZ, René. **O fascismo no Sul do Brasil**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987; CAMPOS, Cynthia Machado. **A política da língua na era Vargas: proibição do falar alemão e resistências no sul do Brasil**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.

representa ainda o todo bem possível. É o que ensina a sabedoria da Igreja”.¹⁹⁹

Por essa primeira resposta já é possível compreender a intenção conciliadora do jesuíta e a indisposição ao confronto direto com as estruturas repressivas do Estado Novo. Quanto à segunda questão, o Pe. Franca assinala que o requisitante tem uma visão “excessivamente clerical”, pois “toda nação tem o direito de manter e conservar a sua existência e unidade. [...] O órgão jurídico pelo qual a nação atua é, de regra geral, o Estado. Daí o direito e o dever natural do Estado intervir na educação”. Citando Pio XI, Franca assinala que “O Estado pode impor a instrução obrigatória, contra alguns católicos. [...] Que o Estado pode impor um mínimo de cultura intelectual, moral, física e cívica, [...] que o Estado pode fiscalizar as escolas, mantidas pelos poderes públicos ou não”. E para ilustrar essa posição, o jesuíta cita a concordata do Vaticano com o *Reich* alemão.²⁰⁰

O interlocutor do sul ainda questionava se constituía um perigo imediato o fato de um idioma estrangeiro ser falado nas escolas, mesmo que tais educandários estivessem sob a fiscalização do estado. Ao que o Pe. Franca responde positivamente: “Constitui perigo imediato e mediato porque não permite que brasileiros aqui nascidos se integrem na comunidade nacional, ficando inteiramente alheia à vida do nosso povo e respirando numa atmosfera cultural de outra nação”.²⁰¹ O Pe. Franca conclui o parecer da seguinte forma:

Os “quistos” são uma ameaça contínua à paz e tranquilidade de um povo. [...] Batamo-nos com vigor para conservar nas nossas escolas paroquiais o caráter de escolas confessionais católicas. No que se refere, porém, à sua nacionalização entremos lealmente em colaboração com o governo. Será o melhor, o único meio de salvar o que importa salvar.²⁰²

Este parecer é deveras importante para compreender as tomadas de posição políticas não apenas do Pe. Franca nesse novo cenário do

¹⁹⁹ FRANCA, Leonel. Parecer entregue ao Cardeal sobre a nacionalização das escolas alemãs. Arquivo do Pe. Leonel Franca. Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil. Caixa 4, p. 9.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Idem.

²⁰² Idem..

campo político, mas também da hierarquia católica que o subscrevia. Por outro lado, o Pe. Franca sob o Estado Novo em nada parecia o inaciano que em anos anteriores defendia veementemente os direitos naturais da família e os sobrenaturais da Igreja diante do estado.

A tônica da colaboração com o estado predominou no interior da Igreja dessa época. Segundo Beozzo, num banquete no oferecido aos bispos no Itamaraty, por ocasião da realização do Concílio Plenário Brasileiro, em julho de 1939, de ambos os lados houve tentativas discursivas de harmonizar os interesses. Como fica evidente nas palavras do presidente.

Apesar de separados os campos de atuação do poder político e do poder espiritual, nunca entre eles houve choque de maior importância; respeitam-se, auxiliam-se. O Estado deixando à Igreja ampla liberdade de pregação, assegura-lhe ambiente propício a expandir-se a ampliar o seu domínio sobre as almas; os sacerdotes e missionários colaboram com o Estado, timbrando em ser bons cidadãos, obedientes à Lei civil, compreendendo que sem ela – sem ordem e sem disciplina, portanto, - os costumes se corrompem, o sentido da dignidade humana se apaga e toda a vida espiritual se estanca. Tão estreita cooperação jamais se interrompeu; afirma-se, de modo auspicioso, nos dias presentes e há de intensificar-se certamente no futuro, mantendo a admirável continuidade de nossa história.²⁰³

O Concílio Plenário Brasileiro, realizado entre 02 e 20 de julho de 1939, foi um evento de grande importância para a Igreja. Desde fins do século XIX, quando houve em Roma o Concílio Plenário Latino-Americano, a hierarquia ambicionava realizá-lo. A justificativa de Dom Leme para o conclave era de que legislação eclesiástica brasileira estava desatualizada, pois ainda guiada pela Pastoral Coletiva de 1915.²⁰⁴ Segundo Beozzo, na reunião, “ao longo dos debates internos, o Concílio

²⁰³ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. Op. cit. p. 401.

²⁰⁴ SCHERER, Irineu R. **Concílio Plenário na Igreja do Brasil: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 185.

criou comissões que trabalhassem melhor três temas: o protestantismo, o espiritismo, a questão social”.²⁰⁵ O aparecimento do espiritismo como um agente concorrente no campo religioso é bastante sintomático. Até 1940 o Pe. Franca não havia esboçado nenhuma preocupação com essa nova religião, mas a partir dessa data ela passa a ser freqüente, como visto na segunda parte.

O Concílio produziu uma Carta Pastoral ao clero e aos fiéis. Nela, grosso modo, há a preocupação com a necessidade de formação religiosa e com a ignorância religiosa – resultado da quantidade insuficiente de sacerdotes. Por isso, apelava-se para a vocação dos fieis e ao cultivo da piedade e da religião. A Carta também enfatiza sobremaneira a necessidade de uma universidade como parte da Ação Católica. Por fim, não menos importante para aquele momento, há uma parte da carta intitulada “Para um Brasil melhor”. Era a mensagem política do concílio, que importa transcrever um trecho abaixo.

Côncios de suas responsabilidades cristãs, zelosos e disciplinados, trabalharemos na reconstrução de um Brasil melhor. Para a pátria forma-se-ão assim cidadãos, prestimosos que, ao respeito às autoridades constituídas, à observância sincera da lei, à colaboração leal para o bem comum saberão aliar todas as iniciativas prudentes e generosas, destinadas a assegurar a justiça social, fundamento insubstituível da paz e do progresso.²⁰⁶

No arquivo do Pe. Franca há uma cópia datilografada da Carta, contendo várias anotações, correções, acréscimos e subtrações de palavras. Pelo estilo da redação, não é improvável que o Pe. Franca tenha escrito a Carta Pastoral. Por outro lado, como o cardeal Leme solicitava muitos pareceres ao jesuíta, não é improvável que se tratasse de uma cópia enviada apenas para revisão.

Como visto acima, o Concílio para além do sentido religioso, tinha um significado político, como é possível também perceber em trechos do rebuscado discurso do Pe. Franca pronunciado ao presidente

²⁰⁵ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930. Op. cit. p. 409.

²⁰⁶ “Ação Católica”. Carta Pastoral do cardeal arcebispo e dos arcebispos e bispos do Brasil por ocasião do Concílio Plenário Brasileiro, 1939. Rio de Janeiro, p. 24.

Vargas, no Palácio do Itamaraty. O Pe. Franca começa agradecendo ao mandatário pela recepção aos bispos:

Folga sinceramente o episcopado brasileiro de ver que à V. Excia. não passou despercebida a importância singular do Primeiro Concílio Plenário, reunido em terras de Santa Cruz. [...] Gesto de fidalguia com que acolhera a quase totalidade dos nossos bispos e prelados, [...] lídimos representantes do povo brasileiro. [Religiosos esses que vieram] Das intermináveis planícies sulcadas pelos grandes rios do Norte ou flagelados periodicamente pelas secas do nordeste às ondulações das coxilhas meridionais açoitadas pelos rigores pampeiros. [...] Não há palmo desta terra abençoada que o bispo não conheça, não visite, não ame com amor de pai e de pastor que dá a vida pelas suas ovelhas. Aonde não chegaram ainda as conquistas do progresso e os confortos da civilização, nas quebradas longínquas que nunca ecoaram os silvos da locomotiva ou nas tabas onde vive ainda, triste e desconfiado, o silvícola primitivo, aí chegam o carinho e o zelo do missionário, portador da luz do evangelho e dos benefícios da cultura cristã. Representação geográfica, sim, ampla, completa; mas sobretudo representação espiritual! A alma do Brasil palpita no coração dos seus bispos. [Com os agradecimentos vieram] a afirmação e a segurança de que o governo poderá contar com a nossa colaboração na grande obra de defesa da elevação nacional. Alheios, pelo caráter religioso de nossa vocação, às contingências políticas, a nossa colaboração é leal e desinteressada e visa tão somente, por cima dos interesses individuais, as vantagens superiores da nação. V. Excia. no seu governo tem dado provas inequívocas de quanto deseja conciliar sempre, numa harmonia leal, os interesses do Estado com os direitos imprescritíveis da Igreja. [...] Queremos um Brasil fiel à sua missão providencial na história; queremos um Brasil unido na integridade de seu território, na unidade de sua língua, e nas glórias de sua bandeira; queremos um Brasil, que seja

sempre Brasil. À saúde pessoal de V. Excia. e à prosperidade de seu governo.²⁰⁷

Dos extratos da longa alocução do Pe. Franca se depreende alguns posicionamentos importantes da hierarquia católica. O espírito de cooperação é central no discurso, inclusive na famigerada política de nacionalização, como visto nas últimas frases que defendem a integridade do território e a unidade da língua. Por outro lado, há uma exaltação intencional do papel dos bispos no exercício desse poder pastoral tão característico do controle das populações e dos territórios. Por fim, há a defesa de um respeito mútuo entre Estado e Igreja, respeito que o presidente já teria demonstrado anteriormente.

Essa enorme proximidade entre a Igreja e o Estado durante o regime de exceção fazia com que se cogitasse passar da “concordata moral”, expressão cunha por Dom Aquino Correa, para uma concordata de fato. Segundo Oscar Beozzo, há muitas narrativas desencontradas sobre a produção de uma concordata entre o governo brasileiro e a Santa Sé. Uma versão dá conta de uma conversa entre o padre jesuíta Cesar Dainese e Filinto Müller para que este último intermediasse com Vargas o documento. Em carta de Dainese a Müller, o primeiro teria afirmado que “manifestou Dom Leme grande desejo de que se firmasse por ocasião do Concílio dos Bispos a concordata com a Santa Sé e o Brasil”. Portanto, a concordata seria celebrada durante o Concílio Plenário. Contudo, parece que essa não era a única versão dos fatos. Anos mais tarde, Dainese teria declarado em entrevista que apenas o Núncio Apostólico teria ficado com muitas expectativas, mas que Dom Leme teria rejeitado veementemente a ideia da concordata: “Bem depressa tive a impressão de que o assunto estava sendo encaminhado também por outras vias”.²⁰⁸

Beozzo não deixa claro, mas se pode inferir que essa outra via fora pavimentada pelo Pe. Franca, pois teria ele elaborado “um longo estudo sobre as relações entre a Igreja e o Estado, publicado bem depois de sua morte e cujo capítulo quarto era precisamente sobre o regime concordatário entre a Igreja e o Estado”. Desta forma, conclui Beozzo, talvez o esboço de concordata, “essa preciosidade não tenha saído do seu arquivo”.²⁰⁹

²⁰⁷ FRANCA, Leonel. Discurso ao Presidente da República. Arquivo do Pe. Leonel Franca. Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil. Caixa 09.

²⁰⁸ BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930. Op. cit. p. 414.

²⁰⁹ Ibid. p. 415.

De fato, esse esboço de concordata não saiu do arquivo do Pe. Franca, como atesta o silêncio da historiografia do catolicismo sobre o assunto. Portanto, nada mais oportuno que trazer a público esse documento, descrevendo-o minuciosamente.

O documento tem nove páginas e está dividido em três partes: introdução, artigos e notas. A introdução afirma que “o regime de separação entre a Igreja e o Estado só envolve um elemento negativo: o Estado já não conhece como serviço público o serviço religioso. Positivamente nada mais inclui”. Dito isso, o documento afirma que “um regime de separação absoluta só poderá existir como abstração”. Portanto, a convivência das duas instituições em uma mesma sociedade, sem nenhum tipo de contato entre ambas, “é uma das quimeras do liberalismo”.²¹⁰

A seguir o documento define dois tipos de separações entre Igreja e Estado: a sectária e a amigável. A primeira seria danosa para ambas as instituições, produzindo “gérmenes fecundos de divisão e discórdias; é a dilaceração profunda dos ânimos em vez da paz social”. Por outro lado, na “separação amigável” o Estado reconheceria “os bens inestimáveis que só a sociedade espiritual é capaz de prestar à nação”. Justifica-se que não se trata de transformar as atividades religiosas em serviços públicos, mas de favorecer atividades que visassem o bem geral. Aí estaria a origem do termo “concordata”. O texto justifica que esse regime de cooperação tinha sido adotados por 16 estados modernos nos últimos 15 anos. A saber: Letônia (1922), Baviera (1924), Polônia (1925), França (1925), Lituânia (1927), Portugal (1928, 1929), Tchecoslováquia (1928), Itália (1929), Romênia (1929), Prússia (1929), Baden (1933), Alemanha (1933) e Áustria (1934). Em alguns desses países (França, Portugal) a nomenclatura adotada teria sido a de acordo ou convenção, e não a de concordata.²¹¹

Depois da introdução seguem-se os 14 artigos do acordo. Apesar de longos é importante deter-se demoradamente em cada um deles. O primeiro artigo incumbe o governo brasileiro de garantir à Igreja Católica o “livre exercício do seu poder espiritual e o exercício livre e público do culto, bem como a proteção do Estado às autoridades eclesiásticas no cumprimento do seu ministério”.²¹² Na mesma linha de

²¹⁰ FRANCA, Leonel. Projeto de uma Concordata entre a Santa Sé e o Governo do Brasil. Arquivo do Pe. Leonel Franca. Arquivo da Província dos Jesuitas do Brasil. p. 01. Caixa 10. Grifos no original.

²¹¹ Ibid. p. 02.

²¹² Idem.

pensamento vem o segundo artigo, que trata do reconhecimento da personalidade jurídica das instituições eclesiásticas reconhecidas pelo direito canônico. O primeiro parágrafo desse artigo enumera as instituições: dioceses, prelazias, paróquias, ordens e congregações, etc. Já o segundo, especifica a finalidade da religião e seu caráter de gratuidade: “Para todos os efeitos fiscais e finalidade da religião e culto é assimilada à de beneficência e instrução gratuita”. A nota deste artigo assinala a sua importância em dar às instituições eclesiásticas a garantia de suas propriedades e a administração de seus bens, bem como lhes assegurar “a isenção de impostos e outras vantagens que a lei costuma conceder aos institutos de caridade e educação gratuita”. A justificativa era que as igrejas eram construídas com donativos populares e se destinavam a dar “assistência gratuita ao povo, na sua formação moral e religiosa”. Ainda no aspecto do reconhecimento jurídico e institucional tem-se o terceiro artigo, tratava da manutenção do Núncio Apostólico na capital da República e de um embaixador do Brasil junto à Santa Sé, a fim de que fossem mantidas relações amistosas entre os dois poderes.²¹³

Os próximos artigos tratam do clero e do serviço militar. O quarto artigo versava sobre a isenção do serviço militar para os membros do clero e de funções consideradas incompatíveis com a vocação sacerdotal, como por exemplo a atuação como jurado em tribunais. Contudo, em caso de guerra, os religiosos prestariam assistência religiosa, sem prejuízo aos serviços religiosos oferecidos à população civil. A nota deste artigo assinala que aos religiosos “não se pleiteia um privilégio, mas uma especialização de funções”. O quinto artigo diz respeito à proibição do uso de hábitos eclesiásticos por leigos e por religiosos interditados pela autoridade eclesiástica competente. Tal proibição deveria se assemelhar ao uso ilegal das fardas militares, devendo o Estado punir os infratores.²¹⁴

O sexto artigo trata do reconhecimento por parte do Estado das datas ou festividades estabelecidas pela Igreja: todos os domingos; Festa da Circuncisão do Senhor (1º de janeiro); Festa da Epifania (6 de janeiro); Festa do corpo de Deus (Corpus Christi); Festas dos Apóstolos S. Pedro e S. Paulo (29 de junho); Festa da Ascensão de Maria (15 de agosto); Festa de todos os Santos (1º de novembro); Festa da Imaculada Conceição (18 de dezembro); e a Festa do Natal (25 de dezembro). O artigo sétimo prescreve que “os domingos e festas de preceito, os

²¹³ Idem.

²¹⁴ Ibid. p. 4.

sacerdotes oficiantes rezarão, em conformidade com as regras litúrgicas, uma oração pela prosperidade do Brasil e do seu Presidente”.²¹⁵

O oitavo artigo tratava do direito da Igreja de ministrar a assistência religiosa às classes armadas através de capelães militares, nomeados pela autoridade eclesiástica e depois tornados “funcionários do Estado” pelas autoridades civis. Os capelães militares teriam jurisdição paroquial sobre as suas tropas. O artigo ainda previa a elaboração de um regulamento para a “eficiência do ministério espiritual junto às forças de terra, ar e mar”. O nono artigo guarda semelhanças de propósitos com o anterior, ele diz respeito ao direito de assistência religiosa em hospitais, orfanatos, “casas de correção, penitenciárias e outras instituições análogas” mantidas pelo Estado. O artigo décimo trata do reconhecimento dos efeitos civis do matrimônio religioso. Dos quatro parágrafos desse artigo, destaca-se o segundo, que determina que o Estado reconheça a competência dos tribunais eclesiásticos para julgar casos de nulidade do casamento.²¹⁶

O décimo primeiro artigo trata do ensino religioso, que deveria “constituir matéria ordinária dos horários em todas as escolas oficiais, exceto nas escolas superiores”. Nos parágrafos ainda havia muitos detalhes da medida. À Igreja era facultada a escolha dos livros-textos e dos programas, bem como o direito de inspecionar o ensino. A Igreja também designaria os sacerdotes ou leigos que ministrariam as aulas. Por outro lado, a Igreja também se reservava o direito de recorrer às autoridades do Estado e solicitar providência quando os alunos católicos fossem alvos de “influências perniciosas ou não autorizadas, que possam ferir os seus sentimentos religiosos ou constituir perigos à sua formação moral”. Na nota desse artigo justificava-se a restrição “à liberdade absoluta de cátedra em benefício dos direitos imprescritíveis da consciência do aluno”.²¹⁷

O décimo segundo artigo tratava das associações que constituíam a Ação Católica e que dependiam das autoridades diocesanas. A elas o governo deveria reconhecer “a sua plena liberdade de organização e atividade”.²¹⁸ É importante mencionar a importância desse artigo, pois era através dele que instituições como a Liga Eleitoral Católica e os Círculos Operários resguardavam juridicamente seus espaços de atuação.

²¹⁵ Idem.

²¹⁶ Idem.

²¹⁷ Ibid. p. 5.

²¹⁸ Idem.

O décimo terceiro artigo tratava de pessoas e coisas eclesiais não tratadas nos artigos precedentes. Elas seriam reguladas, em seu aspecto eclesial, pelo direito canônico. E o décimo quarto tratava²¹⁹ da possibilidade de no futuro surgirem dificuldades de interpretação sobre as determinações da concordata. O texto previa que tais dificuldades seriam resolvidas num “espírito de mútua colaboração e perfeita cordialidade”.

Deste longo relato é possível tirar algumas conclusões. O primeiro ponto é a negação da separação absoluta como um delírio liberalista. Segundo, a propugnação de uma “separação amigável”, que aparece como sinônimo de concordata e que ofereceria, em tese, benefícios mútuos para Estado e Igreja. Contudo, um simples olhar pelos artigos já revela que a quase totalidade dos artigos visava apenas regulamentar os serviços oferecidos pela Igreja. Ao Governo, para além da importância de manter relações amistosas com a instituição religiosa da maioria da população, um dos elementos que poderia auferir algum benefício era a imagem positiva que se poderia obter quando aos domingos os sacerdotes rezassem pela prosperidade do Brasil e de seu presidente.

Quanto aos artigos propriamente ditos, há velhas demandas, algumas ausências e elementos novos. A defesa do ensino religioso, a assistência religiosa às forças armadas, hospitais e instituições de reclusão e o reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso eram demandas que, há pelo menos, vinham desde a época da Liga Eleitoral Católica. Por outro lado, a bandeira da não introdução do divórcio na legislação é uma ausência emblemática. Um dos novos elementos é a defesa da liberdade de ação e de organização dos movimentos leigos da Ação Católica – alguns deles verdadeiros grupos de pressão política.

Mesmo que a concordata não tenha sido celebrada entre as partes, é importante trazê-la para narrativa historiográfica para que se possa ter uma dimensão das pretensões políticas da Igreja naquele contexto histórico.

4.8 FRANCA, CAPANEMA E VARGAS: SOCIABILIDADES, MISSIVAS E UM PROJETO EDUCACIONAL

A relação do Pe. Franca com os ministros de Vargas sempre foi muito amistosa. Como pôde ser visto anteriormente, havia uma

²¹⁹ Ibid. p. 6.

proximidade muito grande com Francisco Campos. O mesmo aconteceria com Gustavo Capanema. Desde que esse católico mineiro assumiu a pasta da educação, em 1934, procurou se cercar de uma miríade de intelectuais, dentre os quais estavam nomes importantes do clero e do laicato católico, como Alceu Amoroso Lima, Jonathas Serrano, e o próprio Pe. Franca.

Além de permanecer nos mais variados cargos consultivos do governo, Franca e Serrano assumiram, em janeiro de 1941, postos na recém criada Comissão Nacional do Livro Didático. Na primeira reunião do órgão, o Pe. Leonel Franca foi eleito vice-presidente da comissão. Além disso, o jesuíta analisava livros que chegavam para duas seções temáticas, primeiro a de História e depois a de Filosofia, Sociologia e Pedagogia. Ao passo que Serrano integrava as mesmas duas sessões que o Pe. Franca e ainda a de Redação.²²⁰ Dentre os intelectuais católicos na comissão, destaca-se ainda a participação de Américo Jacobina Lacombe.

Este é apenas um exemplo da confiança depositada em Leonel Franca pelo ministro Capanema. A relação de amizade entre Franca e Capanema é mais anterior ainda. Em trechos do diário do Pe. Franca há várias referências ao ministro. Uma menção no ano de 1937 é emblemática. Desde janeiro do ano anterior, o ministro já havia distribuído um extenso questionário a professores, jornalistas, cientistas, sacerdotes, dentre outros que subsidiaria a elaboração de um Plano Nacional de Educação.²²¹ Ano seguinte, maio de 1937, mês em que o texto do Plano fora aprovado, tem-se esse registro no diário do jesuíta: “1937 – Maio, 17 – Conclusão e entrega do anteprojeto do *Plano Nacional de Educação* ao Ministro Capanema”.²²²

Em 1942 Capanema aprofundaria a série de reformas ensino iniciada por Francisco Campos na década anterior. Através das chamadas leis orgânicas foram reformados o ensino industrial, o secundário, o comercial, e foi criado o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial.²²³ Neste contexto, tem-se as anotações do Pe. Franca:

²²⁰ FERREIRA, Rita de Cássia C. **A Comissão Nacional do Livro Didático durante o Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2008, p. 77.

²²¹ SCHWARTZMAN, Simon, Bomeny, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R. **Tempos de Capanema**. Op. cit. p. 192.

²²² Apud. D'ELBOUX, Luiz G. **O padre Leonel Franca S.J.** Op.cit. p. 240.

²²³ ROMANELLI, Otávia O. **História da educação no Brasil**. Op. cit. p. 153.

08/12/ 194. Pediu-me ainda o Ministro algumas notas sobre a reforma do ensino.

1942 - Março, 19 - De tarde, chamado de Capanema. Estivemos mais de três horas – o Ministro Lourenço Filho e eu – discutindo pontos da nova reforma. Várias sugestões feitas anteriormente foram aceitas.

26 – Nova entrevista com o Ministro da Educação.

Abril 5 – Pela tarde chamou-me o Dr. Capanema para mostrar-me a redação definitiva da Lei Orgânica do currículo e da Lei de adaptação.

6 - Páscoa - Pela tarde passou o Dr. Capanema pelo Colégio; apresentei-lhe as últimas observações, que foram aceitas.²²⁴

A estreita relação intelectual entre Leonel Franca e Capanema pode ser melhor compreendida a partir ainda da tradução do *Ratio Studiorum*, que Franca chamou de o método pedagógico dos jesuítas. O *Ratio*, como mostra o Pe. Franca na introdução da obra, foi o código pedagógico que regia os colégios da Companhia de Jesus e surgiu para integrar-se a outros dois documentos da ordem, os *Exercícios Espirituais* e as *Constituições*, ambos regedores da vida religiosa jesuíta. É importante dizer que o Pe. Franca, além de traduzir o texto do *Ratio*, faz uma introdução de mais de cem páginas à obra, mostrando suas origens no século XVI, as mudanças pelas quais o texto passou ao longo dos séculos, as fontes intelectuais e a estrutura do código, e finalmente o que chama de “valor permanente do *Ratio*”. Franca procura mostrar que não há uma excepcionalidade no código, que alerta não ser um “tratado de pedagogia”. O *Ratio* teria nascido e se alimentado da atmosfera de seu tempo (*zeitgeist*), mas por seu elevado idealismo, por sua concepção humanista e por ser “a pedagogia inaciana essencialmente ativa”, teria formado “grande parte da aristocracia intelectual dos últimos séculos”.²²⁵

Mas por qual razão teria sido aventada a publicação desse velho código pedagógico na década de 1940, tempo de profunda busca de novidades pedagógicas? A resposta pode apontar para várias direções. A

²²⁴ Apud. D’ELBOUX, Luiz G. **O padre Leonel Franca S.J.** Op.cit. p. 241.

²²⁵ FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas: o “Ratio Studiorum”**: Introdução e tradução. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952.p. 6, 84. [Obras completas do Pe. Leonel Franca. Volume X].

começar pelas palavras do próprio solicitante da tradução, o ministro Capanema:

Quando Ministro da Educação, resolvi, por sugestão de Afrânio Peixoto, empreender a tradução das maiores obras de pedagogia universal. Entre os tradutores, não poderia deixar de figurar o nome do Pe. Leonel Franca. Pedi-lhe que traduzisse o *Ratio Studiorum*, o grande monumento pedagógico dos jesuítas. Algum tempo depois, ele me comunicou que a tradução estava concluída e poderia ser logo levada à impressão.²²⁶

Essa era uma época de profícua discussão educacional. As coleções de livros pedagógicos rivalizavam entre si pela atenção dos leitores.²²⁷ À frente dessas coleções havia nomes de prestígio do campo educacional, cada com suas concepções do que era mais importante em uma formação pedagógica. No caso do *Ratio*, o significado de sua tentativa de publicação dizia respeito a uma demonstração da antiguidade do projeto educacional católico em relação às novas pedagogias. Contudo, essa antiguidade não significava fossilização. A pedagogia jesuíta não estava ultrapassada e superada. Franca busca mostrar a perenidade dessa pedagogia e, inclusive, a seu pioneirismo nas práticas da Escola Ativa. Por fim, num tempo de reforma do secundário sob Capanema, em que se discutia acaloradamente se o Latim deveria continuar como disciplina obrigatória na grade curricular, o *Ratio* estava ali para garantir a defesa de uma educação aristocrática e elitista.

Em uma outra direção se pode também responder a pergunta acima. Na década de 1940, sob Estado Novo e sua peculiar política educacional, o *Ratio* era importante por ser o símbolo de uma educação assentada numa forte acepção moral, no controle rígido das leituras, no ascetismo religioso e na produção de uma subjetividade disciplinada. Dessa forma, o código pedagógico era a espinha dorsal de uma

²²⁶ CAPANEMA, Gustavo. Discurso no Senado (6 de setembro). Diário Oficial, Rio. 7 de setembro de 1948. Apud. D'ELBOUX, Luiz G. **O padre Leonel Franca S.J.** Op.cit. p. 242.

²²⁷ CARVALHO, Marta M. C; TOLEDO, Maria R. A coleção como estratégia editorial de difusão de modelos pedagógicos: o caso da Biblioteca de Educação organizada por Lourenço Filho. In: **II Congresso Brasileiro de História da Educação**. Curitiba 2004.

maquinaria escolar que visava a “manufatura dos estudantes jesuítas das classes inferiores e a transmissão dos conteúdos literários expurgados à luz do catolicismo tridentino, conjugada com o ensino dos ‘bons costumes’”. Portanto, fazia ainda muito sentido traduzir o *Ratio*, enquanto clássico da história da pedagogia, nesse contexto estadonovista, pois era “um ‘documento-monumento’ que faz parte da emergência de ‘um novo modelo de gestão de indivíduo’ ou da ‘arte de governar’ no início da modernidade ocidental”²²⁸.

O diário do Pe. Franca, em 02 de maio de 1943, registra o fim da tradução e o encaminhamento da publicação pela editora de José Olympio, na época um dos editores mais prestigiados do mundo do livro: “Entrevista com o Capanema. Entreguei-lhe os originais da tradução do *Ratio*. Ficou de falar imediatamente com o José Olímpio para a publicação”²²⁹. Contudo, as mudanças profissionais na trajetória do fiador, Capanema, fizeram com que o livro ficasse engavetado até 1952.

A não publicação do *Ratio Studiorum* não estremeceu de forma alguma a relação entre Franca Capanema. Ambos estavam empenhados, desde anos anteriores, em maior ou menor grau, no grande projeto da primeira universidade católica no Brasil, como revelam as várias cartas trocadas entre ambos.

A universidade católica no Brasil era um projeto antigo da hierarquia e dos líderes do laicato. Havia desde o Concílio Plenário Latino-Americano (1899) o desejo de criar ao menos uma universidade católica em cada país do continente.²³⁰ Neste sentido, como visto anteriormente na criação do Instituto Católico de Estudos Superiores, em 1932, já havia um discurso muito claro de que aquela iniciativa era o gérmen da futura universidade católica. Em seguida, no Concílio Plenário Brasileiro e através de uma pastoral coletiva, houve também um posicionamento bastante enfático por parte dos bispos para que se criasse a universidade. Porém, quando houve essa manifestação em 1939, os trabalhos já estavam bem encaminhados. Segundo Casali, a

²²⁸ DALLABRIDA, Norberto. “Moldar a alma plástica da juventude”: A *ratio studiorum* e a manufatura de sujeitos letrados e católicos”, **Brotéria**. Nº 155, 2002, p. 457, 464.

²²⁹ D’ELBOUX, Luiz G. **O padre Leonel Franca S.J.** Op.cit. p. 242.

²³⁰ DALLABRIDA, Norberto. Das Escolas Paroquiais às PUCs: república, recatolização e escolarização. In: STEPHANOU, M.; BASTOS, C. M. H. **Histórias e memórias da educação no Brasil: século XX**. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 83.

partir de 1938, iniciaram-se as tratativas oficiais entre Dom Leme e a Congregação de Universidades e Seminários, que se pronunciava em nome do sumo pontífice. Em uma carta de 14 de novembro de 1938, recebida da Congregação, havia a ordem expressa para que a universidade fosse fundada, e em 06 de janeiro, Dia da Epifania, o papa ofereceu duzentos mil contos de réis para que os trabalhos fossem iniciados.²³¹

Nesse clima de euforia, D. Leme. Em janeiro de 1940, visita o externato Santo Inácio dos jesuítas para manifestar sua disposição de confiar à Companhia de Jesus a direção acadêmica e administrativa da futura universidade. Nomeia uma Comissão encabeçada por Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima com a função de coordenar uma grande campanha para arrecadar fundos para a universidade e, em quatro meses, preparar a fundação da Sociedade Civil Mantenedora da Universidade e elaborar os estatutos.²³²

A escolha do Pe. Franca para liderar a criação da universidade não era fortuita. Desde a chegada de Dom Leme ao Rio de Janeiro construiu-se entre os dois religiosos uma mútua relação de confiança, respeito e admiração. A biógrafa de Dom Leme registrou de forma admirável essa percepção.

D. Sebastião, com o tino de valorizar homens que lhe era peculiar, soube distingui-lo e dar-lhe todas as oportunidades de projeção nesse seu campo natural de apostolado. Pelos livros que escrevia, pelas conferências que fazia, mas também pelos cargos de influência que o Cardeal incessantemente lhe confiava, tornou-se o jesuíta uma espécie de figura central nos meios intelectuais católicos. Ao passo que a nova juventude católica universitária gravitava imediatamente em torno de Tristão de Ataíde e de outras personalidades prestigiosas do movimento

²³¹ CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Op. cit. p. 135.

²³² *Ibid.* p. 136.

vitalista, todos estudantes e mestres, rapazes e veteranos gravitavam em torno do P. Franca.²³³

Nesta citação de Santo Rosário é interessante notar a ênfase que ela dá à ação do cardeal em “dar oportunidade de projeção” ao Pe. Franca, isto é, confiar-lhe cargos de influência nos meios intelectuais. Sem dúvida, foi pela mediação de Dom Leme que Franca conseguiu inserir-se numa extensa rede de sociabilidade intelectual e política, enquanto “estruturas organizacionais, mais ou menos formais, [...] de fermentação e circulação de ideias”.²³⁴ E foi nessa estrutura de sociabilidade que Franca encontrou Capanema e em sintonia de ideais trabalharam nos trâmites burocráticos para a fundação da universidade católica.

Alceu e Franca haviam trabalhado por quase seis meses na busca de recursos e na criação dos estatutos da universidade. Finalmente, em 21 de junho de 1940, eram criadas as Faculdades Católicas. Em agosto, Dom Leme escreve comunicando o ocorrido a Vargas, que responde “assegurando todo apoio e simpatia à iniciativa”. Após a aprovação unânime no Conselho Nacional de Educação, em 30 de outubro, Vargas emite o decreto autorizando o funcionamento dos cursos.²³⁵

No dia 15 de março de 1941 ocorreu a sessão inaugural das Faculdades Católicas no externato Santo Inácio, sede provisória do empreendimento. Do discurso de Franca na inauguração, escolhido reitor pelo cardeal, colhem-se alguns trechos que evidenciam o que se pretendia com a iniciativa e como a relação de cordialidade com as autoridades do Estado tinha contribuído para a consecução do projeto.

A fundação de uma Universidade marca uma data na história de um povo; a fundação de uma Universidade Católica surge, como os esplendores e as esperanças de uma aurora, na vida de um povo cristão.[...] Universidade Católica não é centro de estudos em que se cortam as legítimas liberdades de investigação e se substituem pela aceitação dos dogmas os processos da ciência. Não. A Igreja, nos seus ensinamentos mais

²³³ SANTO ROSÁRIO, Regina. (Laurita R Gabaglia). **O Cardeal Leme (1882-1942)**. Op. cit. p. 397.

²³⁴ GOMES, Angela de Castro. **Essa gente do Rio...** Modernismo e nacionalismo. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999, p. 20.

²³⁵ CASALI, Alípio. Elite intelectual e restauração da Igreja. Op. cit. p. 138.

solenes do Concílio Vaticano, reconhece a justa autonomia dos métodos, nos domínios das várias disciplinas. [...] Com a sua visão clara de estadista e a sua dedicação infatigável aos interesses da cultura nacional, o Dr. GUSTAVO CAPANEMA viu nesta livre iniciativa todas as garantias de solidez e eficiência, e saudou-a como uma esperança e aplaudiu-a como um progresso. Com letras de ouro ficara o seu nome gravado na primeira pagina dos nossos Anais.²³⁶

A partir da inauguração das faculdades católicas começaram as tratativas entre Franca e Capanema para que este último intermediasse com Vargas a doação de um terreno para a futura universidade católica. A primeira carta que se tem registrado no Arquivo Capanema é de 12 de dezembro de 1941.

Exmo. sr. Dr. Gustavo Capanema, *Pax Christi!*
 Acabo de saber pelo Dr. Cardimo, diretor do *Jornal do Comércio*, que o Dr. Artur Costa não vê de bons olhos a doação de um terreno à Universidade Católica. Compreende-se esta atitude num ministro da Fazenda a quem, por dever de ofício, incumbe aumentar a receita a comprimir a despesa. Há, porém, outros aspectos na eficiência de um bom governo e, entre estes, o de promover a cultura de que, além de muitas outras vantagens superiores, resulta, outrossim, o aumento do bem-estar econômico. Seria realmente doloroso que, após seis meses de estudos e tentativas, quando tudo parecia definitivamente assentado para a realização do designio generoso do presidente e de V. Excia., surgissem à vista novas e inesperadas dificuldades e delongas. Venho, portanto, encarecidamente pedir a V. Excia., Dr. Capanema, que, em despacho de segunda-feira próxima, 22 do corrente, queira dizer ainda uma palavrinha ao Dr. Getúlio e *deixar tudo definitivamente assentado*, ficando apenas para o tempo oportuno a redação dos

²³⁶ FRANCA, Leonel. Alocução proferida na abertura dos cursos das Faculdades Católicas, a 15 de março de 1941, no salão de atos do Colégio Santo Inácio. In: **Alocuções e Artigos**. Tomo I. op. cit. p. 149-155.

decretos relativos à doação. Quarta-feira haverá, creio eu, despacho com o ministro da Fazenda. Com mais esta delicada solicitude porá V. Excia. o remate às insignes benemerências já conquistadas para com a Universidade Católica que muito se há de ufanar de constá-lo entre os grandes mecenas que lhe bafejaram o berço. Muito grato Amigo fiel e servo em Cristo. Pe. Leonel Franca.²³⁷

Ao que tudo indica já havia acordos anteriores à carta para que Vargas cedesse um terreno para a futura universidade. Contudo, os pontos mais interessantes da missiva são aqueles que demonstram a importância das relações pessoais na obtenção de favores junto ao governo. Vista como um investimento na área da cultura, uma universidade também traria retorno econômico. Nessa troca de gentilezas, ao ministro seria tributado o capital simbólico de ser o “mecenas que bafejou o berço da universidade católica”.

A essa carta de Leonel Franca existe uma resposta de Capanema registrada em seu arquivo. Não é possível saber se Capanema realmente não respondeu, mas tudo indica que se respondeu, as circunstâncias ou a resposta não foram favoráveis. Neste ínterim, segundo os registros de seu arquivo, há um silêncio entre os missivistas. Somente um ano depois houve nova interação entre ambos. Franca escreve sobre os mesmos temas, mas dessa vez num tom de repreensão ao ministro.

Meu caro amigo Dr. Capanema, Pax Christi!
 Não tenho coragem de apresentar-me no ministério. Estive aí tantas vezes que julgo já deve ser importuna a minha presença e, de todos, com tão pouco resultado, acabei convencido de que era ela inútil. No entanto, persistem os motivos que aí me levaram. O decreto sobre a admissão à faculdade de filosofia continua a ser de uma urgência inadiável. Pode estar certo que não há faculdade de filosofia, nesta terra, e não há família que tenha candidatos aos seus cursos, nas quais se não fale mal do Ministério da Educação. [...]. O outro decreto que muito me interessa é o da

²³⁷ Carta de Leonel Franca a Gustavo Capanema. Rio de Janeiro, 12 de dezembro de 1941. Arquivo Gustavo Capanema. Fundação Getúlio Vargas. Rolo 3 fot. 344 (3) a 350.

doação dos terrenos para a nossa futura universidade. [...] Não é admissível que o ministro da Educação não possa, menos ainda que o amigo Capanema não queira chamar um funcionário e dar-lhe ordem de copiar um decreto já redigido pelos órgãos competentes – Domínio da União e Direção das obras do Ministério da Educação. Com esta providência, bastariam 15 minutos de trabalho de um datilógrafo para levar a termo um processo que se vem arrastando há quase dois anos. Chegaríamos assim a uma conclusão feliz que daria imensa satisfação a muita gente que lhe quer bem. E então? Que se espera?

Estou organizando uma lista de nomes de pedagogos brasileiros para a sua futura coleção. Apenas estiver pronta, mandar-lha-ei.

Meu caro Capanema, veja nesta carta um sinal de grande confiança de quem é seu amigo fiel e Servo em Cristo. Leonel Franca.²³⁸

A severa crítica ao ministro, inclusive com o alerta de perda do prestígio junto às famílias católicas, era contrabalançada com o aceno de uma amizade fiel e da disposição empregada no projeto editorial do ministro. Mais do que a absolvição da lentidão do ministro, esse fato revela o quanto essas práticas de sociabilidade intelectual são carregadas de afetividade, onde não imperam somente “vínculos de amizade/cumplicidade e de competição/hostilidade”, mas todo um “ecossistema”, onde “amores, ódios, projetos, ideais e ilusões se chocam, fazendo parte da organização da vida relacional”.²³⁹ Nesta perspectiva, o ministro parece ter compreendido a reprimenda do jesuíta, como pode ser percebido na carta de resposta, escrita dois dias depois.

Meu caro padre Franca,

Ontem de noite recebi sua carta, carta amarga, severa, magoada, afetuosa, leal, amiga, uma carta enfim que me deixou perturbado. Assim que cheguei à casa, tentei falar-lhe pelo telefone, mas, ou porque não o tenham chamado ou porque o aparelho se desligasse, não o consegui. E agora de

²³⁸ Carta de Leonel Franca a Gustavo Capanema. Rio de Janeiro, 17 de dezembro de 1941. Arquivo Gustavo Capanema. Fundação Getúlio Vargas. Rolo 3 fot. 344 (3) a 350.

²³⁹ GOMES, Angela de Castro. *Essa gente do Rio...* op. cit. p. 20.

manhã acabo de estar à porta do Santo Inácio, mas fui informado que o padre Franca estava confessando. [...] A sua carta veio mais uma vez mostrar-me que uma das regras do governo é a velocidade. O verdadeiro homem de governo demonstra que a pressa é amiga da perfeição. E por não conseguir ser assim, é que muitas vezes sofre o seu amigo, que lhe pede todas as desculpas e lhe agradece de coração.²⁴⁰

A resposta de Capanema é deveras interessante. Por ela pode-se aquilatar a relevância do Pe. Franca, tanto como agente de um campo em constante disputa, na intersecção da religião e da educação, da Igreja e do Estado, e como alguém a quem o ministro nutria grande estima. Na carta posterior, o inaciano soube administrar muito bem o simbolismo da notícia de um ministro de Estado estar à sua porta pela manhã para apaziguar descontentamentos.

Meu caro Capanema, *Pax Christi!*

Acabo de receber a sua boa carta. Li-a uma, duas, três vezes. Foi para mim uma consolação. A que lhe escrevi pareceu-lhe “amarga, severa, magoada, afetuosa, leal, amiga”. Nos três últimos adjetivos estão sublinhados, com acerto e rara perspicácia, os sentimentos que a inspiraram. Quanto aos três primeiros, se alguma coisa há que os justifique, é um pouco desta amargura, severidade e mágoa que só se podem expandir numa amizade muito segura de si. [...] O amigo entendeu o sentido de minha carta, ainda bem. O ministro dela deduziu uma filosofia do governo: “A pressa é amiga da perfeição”. [...] Sob a aparência de uma expressão quase trivial, Goethe anunciou uma grande verdade para o homem de ação: “O que hoje não se faz, amanhã feito não está!” Aguardo os decretos. Arquivo com gratidão os testemunhos de

²⁴⁰ Carta de Gustavo Capanema a Leonel Franca. Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1941. Arquivo Gustavo Capanema. Fundação Getúlio Vargas. Rolo 3 fot. 344 (3) a 350.

profunda amizade. Conte com o amigo de sempre, fiel e sincero. Pe. Franca.²⁴¹

O final do ano de 1942 chegava ao fim e a questão da doação do terreno não tinha uma resposta a contento. Em 16 de fevereiro de 1943 uma nova carta de Capanema a Franca. Desta vez curta. A mensagem era que a doação do terreno estava prestes a se concretizar. Na mesma carta, Capanema anuncia que o editor José Olympio gostaria de começar a publicação da coleção e que o jesuíta deveria preparar a tradução do *Ratio Studiorum*.²⁴²

Quanto ao terreno para a universidade, parece que não demoraria muito para ser formalizada a doação. Dois meses depois, em 15 de abril, o Pe. Franca escreveu ao presidente Getúlio Vargas agradecendo a “generosidade de V. Excia. em assegurar à universidade católica do Brasil as possibilidades de um rápido desenvolvimento. Foi um gesto de estadista”. Tratava-se de um terreno de 2.400 metros na esplanada do Castelo.²⁴³

Depois do envio da carta, o Pe. Leonel Franca reuniu um grande número de professores e alunos e foi até ao Palácio do Catete render homenagens ao presidente Vargas pela doação do terreno. Na ocasião, o Pe. Franca proferiu um rápido discurso. Inicialmente ele justifica a visita: “Aqui viemos, Sr. Presidente, cumprir jubilosos um dever de gratidão”²⁴⁴. Em seguida, Franca fala do significado e da natureza de uma instituição de ensino superior, e especialmente da singularidade da universidade católica.

Uma Universidade representa, na vida de um povo, um cometimento de grande porte e de incalculáveis repercussões. Estes centros de irradiação cultural são como refletores grandiosos

²⁴¹ Carta de Leonel Franca a Gustavo Capanema. Rio de Janeiro, 19 de dezembro de 1942. Arquivo Gustavo Capanema. Fundação Getúlio Vargas. Rolo 3 fot. 344 (3) a 350.

²⁴² Carta de Gustavo Capanema a Leonel Franca. Rio de Janeiro, 16 de fevereiro de 1943. Arquivo Gustavo Capanema. Fundação Getúlio Vargas. Rolo 3 fot. 344 (3) a 350.

²⁴³ Carta de Leonel Franca a Getúlio Vargas. 15 de abril de 1943. Arquivo Getúlio Vargas. Fundação Getúlio Vargas. Rolo 7 fot. 0639 .

²⁴⁴ FRANCA, Leonel. Alocução proferida no Palácio do Catete, a 15 de setembro de 1943, em agradecimento ao Presidente Getúlio Vargas pela doação do terreno. In: **Alocuções e Artigos**. Tomo I. op. cit. p. 265.

que captam os raios dispersos da cultura de uma nacionalidade para condensá-los por uma convergência intensificadora e assim concentrados num esplêndido foco dardejá-los depois em feixes poderosos que iluminam as sendas do porvir e do progresso. No Brasil, uma universidade católica, pelas contingências felizes da nossa evolução histórica, processada, toda ela sob o símbolo da Cruz, acha-se predestinada a enfeixar harmoniosamente todas as tradições da nossa vida espiritual.²⁴⁵

A estas palavras, o Pe. Franca acrescentou a lembrança da ocasião em que Vargas dialogou com a Igreja, num espírito de cordialidade e cooperação, por ocasião do encontro com os bispos, no contexto do concílio brasileiro, em 1939.

Falando ao Episcopado Brasileiro aqui reunido em 1939, V. Excia. já o sintetizou com singular felicidade: “No Brasil-Colônia, no Brasil Império, no Brasil República, o lugar da Igreja Católica está marcado em destaque, como fator preponderante na formação espiritual da raça, e as suas doutrinas e ensinamentos constituem as bases da organização da família e da sociedade”. [...] A estas palavras que resumem todo o nosso passado praz-me associar outras, também de V. Excia., proferidas em saudação ao cardeal Pacelli, e que projetam as suas luzes sobre o futuro: “Desta ação imprescindível [da Igreja] continua sempre o Brasil a esperar o concurso inestimável para a construção de seu porvir. É sobre a sólida formação cristã das consciências, e sobre a conservação e defesa dos mais altos valores espirituais de um povo que repousam as garantias mais seguras de sua estrutura social e as esperanças mais fundadas da grandeza, estabilidade e desenvolvimento das suas instituições”.²⁴⁶

²⁴⁵ Ibid. p. 266.

²⁴⁶ Ibid. p. 267.

O discurso de Franca, pode-se dizer, opera aqui em duas instâncias. Por um lado, um espaço de experiência manejado pelo discurso político que escoimava os dissabores da relação entre Estado e Igreja e exaltava a concórdia. E por outro, que vislumbrava um horizonte de expectativas em que a cooperação política entre as instituições serviria aos supremos interesses do país. Esse objetivo fica ainda mais claro no arremate final do discurso. A homenagem ao mandatário era “a expressão do nosso propósito inabalável de envidarmos todos os esforços para bem servirmos à dignidade das duas grandes causas solidárias a que nos dedicamos: a de Deus e a da Pátria”.²⁴⁷

4.9 DOS ESCOMBROS DA GUERRA: A CRÍTICA AO TOTALITARISMO E A DEFESA DA DEMOCRACIA

No início da década de 1940, no ambiente da II Guerra Mundial, é possível perceber uma paulatina mudança de pensamento em Leonel Franca. Os horrores da guerra, a condenação papal ao nazismo e ao comunismo no final da década anterior – a respectivamente nas encíclicas *Mit Brennender Sorge: Sobre a situação da Igreja no Reich Alemão* e *Divinis Redemptoris: sobre o Comunismo Ateu*, publicadas com cinco dias de diferença, em 1937 – e o próprio desenvolvimento do pensamento católico europeu tiveram ressonâncias importantes nas publicações do jesuíta.

O pensamento de Leonel Franca é marcado por ressonâncias do pensamento católico europeu, especialmente o francês. É na circulação de ideias no interior do catolicismo – internacional por natureza – que é compreensível a apropriação feita por Leonel Franca de autores neotomistas como Jacques Maritain, Etienne Gilson, Sertillanges e outros.

No mundo católico, a efervescência do pensamento neotomista se devia à recuperação da filosofia de São Tomás de Aquino por Leão XIII, através da encíclica *Aeternis Patris* (1879). O neotomismo era visto como a *filosofia perennis*, capaz fazer frente às chamadas filosofias modernas (cientificismo, positivismo conteano, evolucionismo spenceriano, materialismo marxista).

Em 1930, na Revista *Ordem*, Leonel Franca publicou um artigo que seria uma síntese do tomismo para um público leigo, *Caracteres fundamentais do tomismo* (1930). O jesuíta reconhecia que a renovação

²⁴⁷ Ibid. p. 268.

do tomismo era um trabalho vagaroso. “Não se operam as revoluções ideais com a mesma rapidez que as armadas”, assinalava. Seria preciso rever o grande número de preconceitos acumulados pela Renascença e pelo século XVIII em relação à escolástica. Mas tal empresa estava sendo levada a cabo em várias partes do mundo. Diz o autor: “hoje em França Maritain e Gilson, um no Instituto católico outro na Sorbonne, ocupam os primeiros lugares entre os mestres que dirigem o pensamento das novas gerações”.²⁴⁸

A referência de Leonel Franca a Jacques Maritain é um indício do grande prestígio que esse intelectual gozava nos meios intelectuais católicos no Brasil. Convertido em 1906, Maritain, juntamente com toda uma geração de intelectuais convertidos ao catolicismo, foi um pensador católico leigo dos mais influentes na América do Sul.²⁴⁹ Um dos melhores intérpretes de Henri Bergson, como reconhecia o próprio autor de *Matéria e memória*, Maritain foi um filósofo inquieto e sempre suscetível a mudanças em seu modo de pensar. Entusiasmado com a crítica ao cientificismo e ao materialismo proporcionados pela filosofia de Bergson, Maritain se desencantou com o professor do Colège de France a partir do livro *Evolução criadora* (1907), que distingue claramente a ideia de Deus de Bergson daquela presente na metafísica tomista. Maritain, desde sua conversão, foi marcado pelo tomismo em sua forma de refletir, principalmente no campo da filosofia política, esfera onde mais produziu obras.²⁵⁰

A trajetória de Maritain é um sintoma daquilo que viria a marcar diversos itinerários intelectuais no Brasil e na América Latina, sendo possível tomar como exemplos aqui Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca. Maritain, a partir da conversão, foi marcado pelo espírito antimoderno que vigorava desde meados do século XIX no pensamento católico. A sua participação na *Action Française* alimentou ainda mais este ideário conservador. Seu livro que melhor representa essa época é, evidentemente, *Antimoderne* (1922). No entanto, vários fatores, dentre eles a condenação da *Action Française* pelo Vaticano, em 1926, provocaram uma ruptura com as premissas do antimodernismo em seu

²⁴⁸ FRANCA, Leonel. Caracteres fundamentais do tomismo. In: **Alocuções e artigos. Tomo II.** Op. cit. p. 28.

²⁴⁹ GUGELOT, Frédéric. **La Conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885 – 1935.** Paris: CNRS Éditions, 1998, p. 98.

²⁵⁰ COMPAGNON, Olivier. Bergson, Maritain y America latina. In: Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren (dir.). **¿Inactualidad del bergsonismo?** Colihue, 2008, p. 139-150.

pensamento. Essa mudança é patente no livro *Primauté du spirituel* de 1927, e mais evidente ainda em *Humanisme integral* (1936) e *Christianisme et démocratie* (1943).²⁵¹

O tomismo de Jacques Maritain, assim como o de Leonel Franca, é uma filosofia aberta, ainda que em seus primeiros anos ainda um pouco inflexível. No livro *Sete lições sobre o ser* (1934), Maritain assinala que o tomismo “responde aos problemas modernos” e é por isso que “o que esperamos dele é, na ordem especulativa, a salvação *atual* dos valores da inteligência; na ordem prática, a salvação *atual* (na medida em que isto dependa de uma filosofia) dos valores humanos”. À semelhança de Leonel Franca, que falava não se tratar de “galvanizar um cadáver”, Maritain assinalava se tratar de um tomismo vivo e não com um “tomismo arqueológico”. Somente nessa perspectiva poderia fazer frente aos “preconceitos do individualismo moderno”.²⁵² No entanto, Maritain guardava algumas reservas com a expressão “neotomismo”, uma vez que o termo podia dar a entender a ocorrência de um progresso por substituição, “em que o *neo* acabaria por engolir o tomismo”. Ao contrário, o autor defendia um progresso imanente do tomismo, uma perpétua elevação orgânica, que agregasse “o que há de verdadeiro nos sistemas parciais”.²⁵³

Tendo o tomismo como fundamento, Jacques Maritain realizou reflexões inovadoras no campo da filosofia política, inclusive rompendo com algumas premissas do pensamento católico do século XIX. Cândido Moreira Rodrigues assinala que em livros como *Du régime temporel et de la liberté* (1933), Maritain já sinalizava com mudanças significativas em seu modo de pensar, colocando em debate temas como “a missão temporal do indivíduo cristão”, o humanismo integral em oposição ao humanismo antropocêntrico e, principalmente, a questão da liberdade. Para Rodrigues, é em obras como *Humanismo integral* (1936) e *Os direitos do homem e a lei natural* (1942) que Maritain reconhece a

²⁵¹ RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima: Matrizes e posições de um intelectual militante em perspectiva histórica** (1928 - 1946). Tese de doutoramento em História. UNESP-Franca, 2006; RODRIGUES, Cândido Moreira. Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. **Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades**. V. 4, p. 01-18, 2009.

²⁵² MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. Tradução de Nicolás Nyim Campanario. São Paulo: Loyola, 1996, p. 11. Grifo meu.

²⁵³ Ibid. p. 20-22, grifo no original.

necessidade de pensar uma nova cristandade, diferente do modelo medieval, com caracteres personalistas,

pois encararia a sociedade como um conjunto de pessoas cuja dignidade seria inerente ao pertencimento a essa mesma sociedade. Seria uma sociedade comunitária pelo fato de reconhecer que a pessoa tenderia ‘naturalmente’ para a sociedade e para a comunhão, de modo particular, com o que Maritain chamou de comunidade política’. Essa sociedade, para Maritain, seria pluralista porque compreenderia o desenvolvimento da pessoa humana e comportaria “uma pluralidade de comunidades autônomas, com seus direitos, suas liberdades e sua autoridade próprias”.²⁵⁴

O posicionamento de Maritain em relação a uma sociedade pluralista foi criticado em diversos meios católicos, principalmente por sua defesa da liberdade religiosa. Maritain se defendia das acusações argumentando haver diferenças entre o plano espiritual e temporal, e que era ilegítimo negar direitos políticos e sociais no plano temporal e “impor aos cidadãos uma estrutura católica de sociedade”. No calor da Segunda Guerra Mundial assim se pronunciava Maritain em *Os direitos do homem e a lei natural* (1942) sobre o seu ideal de sociedade. Ela seria o

Bem comum revertido sobre as pessoas; autoridade política dirigindo os homens livres para este bem comum; moralidade intrínseca do bem comum e da vida política. Inspiração personalista, comunitária e pluralista da organização social; ligação orgânica da sociedade civil com a religião, sem opressão religiosa nem clericalismo, em outros termos, sociedade realmente, não decorativamente cristã. (...) Obra inspirada pelo ideal de liberdade e fraternidade, e tendendo para a instauração de uma sociedade fraternal em que o ser humano seja libertado da escravidão e da miséria.²⁵⁵

²⁵⁴ RODRIGUES, Cândido Moreira. Da Ação Francesa ao humanismo integral. Op. cit., p. 14.

²⁵⁵ MARITAIN, Jacques. Apud. RODRIGUES, Cândido Moreira. Da Ação Francesa ao humanismo integral. Op. cit., p. 15.

Leonel Franca não ficou imune a essa “bando de ideias novas”. O seu pensamento foi marcado de forma indelével pelas mudanças que ocorriam no seio do próprio pensamento católico e no mundo político e social que fez brotar os regimes fascistas e a II Guerra Mundial. Portanto, os textos de Leonel Franca desse período devem ser lidos na confluência de ideias que alimentavam o neotomismo europeu, principalmente com Jacques Maritain e depois com Emmanuel Mounier.

Henrique de Lima Vaz assinala que Leonel Franca “soube harmonizar com mestria a rigidez doutrinal do tomismo romano, dentro do qual se formara, e a abertura à cultura e à filosofia moderna do tomismo franco-belga, cuja produção acompanhava atentamente”. Lima Vaz ainda afirma que *A crise do mundo moderno* está inserido na chamada *literatura da crise*, que, grosso modo, é percebida desde Rousseau, mas ganha contornos mais definidos ao longo do século XX, com obras de Jacques Maritain, Maurice Blondel, Etienne Gilson e o celebrado Oswald Spengler.²⁵⁶

O livro *A crise do mundo moderno* foi publicado em 1941, pela editora José Olympio. Este não é um fato irrelevante. Publicar com o editor José Olympio era o que desejava todo escritor nos anos 1930 e 1940, especialmente os literatos²⁵⁷. Por essa casa editorial passou principalmente a geração modernista, mas também o que havia de melhor no ensaísmo social, a começar pela Coleção Documentos Brasileiros – estreada por Sérgio Buarque de Hollanda. Assim, pode-se dizer que a editora de José Olympio não era apenas uma casa publicadora, era também uma instância de consagração intelectual.²⁵⁸

Dito isso é possível passar à apreciação do livro *A crise do mundo moderno*, obra que ganhou também duas edições em espanhol, uma publicada em Buenos Aires (1944) e outra em Madrid (1948). A obra está dividida em três partes, também denominadas livros. No livro I, *A civilização*, há três capítulos que falam sobre a crise moderna, as ideias

²⁵⁶ VAZ, Henrique de Lima. Leonel Franca e o mundo moderno: uma filosofia cristã da cultura. In: FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. 5ª Ed. Porto Alegre, 1999. [Coleção Pensadores gaúchos – 3], p. 9.

²⁵⁷ HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil**: sua história. Op. cit. p. 475-521. Sobre José Olympio e o mundo dos escritores, cf. VILLAÇA, Antonio Carlos. **José Olympio: o descobridor de escritores**. Rio de Janeiro: Thex, 2001.

²⁵⁸ SORÁ, Gustavo. **Brasilianas**. José Olympio e gênese do mercado editorial brasileiro. São Paulo: Edusp. 2010.

de civilização, humanismo e cultura; o livro II, *Forças negativas da civilização moderna*, também dividido em três capítulos, trata de temas como as rupturas religiosas e filosóficas desde o século XVI até o XIX; finalmente, o livro III, *Cristianismo e civilização*, é o mais longo, com cinco capítulos, onde são abordados assuntos variados, desde a dignidade da pessoa, passando pela contribuição da filosofia cristã em áreas como a ciência e o trabalho.

É importante dizer que o livro começou a ser escrito em 1938, antes da guerra, mas foi publicado somente em 1941. Portanto, a primeira parte tem algumas passagens até proféticas para aquele tempo.

No prefácio do livro já é possível ter uma noção da proposta de Franca.

Livro inoportuno, dirá talvez algum leitor ao percorrer estas páginas que historicam sistemas e discutem ideias. No fragor de combates épicos, quando roncam os aviões e esfuzia a metralha, ante o espetáculo trágico de cidades que desmoronam e do sangue que jorra em golfadas, não é o momento de recolher-se a um gabinete de estudos e debater filosofias da civilização. [...] Ainda assim, livro oportuno. Se nos confrange o coração os horrores de uma guerra implacável, não podemos, entre as angústias do presente, alhear a nossa preocupação das reconstruções pacíficas de amanhã. [...] A experiência de 1918 é ainda muito recente para que já a pudéssemos ter esquecido. A grande catástrofe de 1914, que pôs um termo trágico à ilusão de euforia do século XIX, veio manifestar aos mais otimistas a amplitude da crise que trabalhava a nossa civilização ocidental. [...] Os sintomas anteriores da crise continuaram e agravaram-se. E não havia ainda passado um quartel de século e a mesma geração flagelada pelas devastações da Grande Guerra era ainda uma vez chamada às armas, para empenhar-se em uma Guerra Maior, mais encarniçada e mais destruidora. O mal perdura.²⁵⁹

²⁵⁹ FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1955, p. IX [Obras Completas do Pe. Leonel Franca, Volume IX].

As duas primeiras partes do livro são dedicadas a caracterizar os sentidos da crise da modernidade, que na sua ótica era uma crise civilizacional de raízes profundas. Assim como a perspectiva do *Syllabus*, e de certa forma, como todo o catolicismo tridentino, Franca via na reforma protestante um dos marcos iniciais dos males da modernidade, ela teria dado vazão aos princípios individualistas que reinavam na enferma civilização atual. O ponto de partida é a idealizada cristandade medieval. Após esta, a história seria uma sucessão de rupturas, a começar por Lutero, passando Descartes, Kant, os movimentos deísta e iluminista, até chegar a Marx, Nietzsche e Comte. Todos esses movimentos e autores, em maior ou menor grau, teriam negado o Cristianismo ou o valor da religião. Todavia, a crise moderna não derivaria apenas da rejeição à religião, mas também da crise do próprio humanismo.

Um dos pontos mais interessantes abordados pelo livro é a questão da *dignidade da pessoa*. Para Franca urgia combater tanto as ideologias que reduziam o homem à pura matéria (no seu entender o pensamento marxista), bem como aquelas que divinizavam o homem (em referência direta a Nietzsche). Depois de explanar a ideia de pessoa em Psicologia, Direito e Filosofia, Franca retorna a Tomás de Aquino e define que o que caracteriza a pessoa é a dignidade. Por esse motivo a pessoa é “fim de si mesma”, não pode ser instrumentalizada e “reduzida à condição de meio”. No entanto, para Franca não basta definir a pessoa enquanto dignidade, inteligência e liberdade, é preciso que a pessoa tenha todos os meios para aperfeiçoar-se e tornar-se uma personalidade. “A pessoa deve tender à personalidade”. Este tema abordado por Franca foi bastante comum na reflexão neotomista, como bem mostra a considerável bibliografia citada por ele. Alguns anos mais tarde, em 1949, seria publicada a obra mais importante desse campo, *Le personnalisme*, de Emmanuel Mounier, com importantes avanços e propostas de organização social.²⁶⁰

Certamente um dos temas mais importantes do livro é a dedicada ao *trabalho*. Esse assunto não era uma novidade no pensamento católico, desde a *Rerum Novarum* (1891) ele tinha sido constantemente revisitado. No entanto, a partir dos anos 1930 ele ganhou novos contornos na filosofia neotomista. Leonel Franca faz uma digressão longa sobre a imagem de indignidade do trabalho na cultura greco-romana e a naturalização da escravidão no mundo antigo. Para romper com esta lógica teria vindo Jesus Cristo, na condição carpinteiro, e os

²⁶⁰ Ibid. p. 149, 151.

apóstolos, pescadores, construtores de tendas, etc. Teria sido a partir da era moderna que a natureza do trabalho se alteraria profundamente.

No processo histórico da evolução que da Renascença desfechou no capitalismo dos nossos dias, o eixo da economia — da doutrina e da organização — deslocou-se gradualmente do homem para a produção, do sujeito para o objeto, da pessoa para a coisa. A produção passou a ser o fim da atividade industrial. Produzir, produzir mais, produzir sempre — representava o termo inatingível de um processo material indefinido. [...] O capitalismo liberal implicou na desumanização do trabalho, o comunismo ateou na sua divinização. Um e outro sacrificaram, no operário, o homem com as suas exigências espirituais imprescritíveis.²⁶¹

A crítica de Leonel Franca soma-se a várias outras do mesmo período, principalmente aquelas que versavam sobre o mito do progresso contínuo através do trabalho incessante das massas humanas. No entanto, se a crítica de Franca não poupa a concepção de trabalho do liberalismo econômico, ela também se estende àqueles que tradicionalmente fizeram a crítica do trabalho sob o capitalismo, os socialistas. Para Franca só existe uma alternativa para recuperar a dignidade do trabalho, é uma terceira via, através de uma *filosofia cristã do trabalho*.

A primeira propriedade que imprime ao trabalho um cunho distintivo e indelével é o seu caráter pessoal. O trabalho é a atividade de uma pessoa. Aplicando as suas forças à elaboração intencional de um bem ou de uma utilidade, o homem exerce um ato em que se exprime toda a dignidade da sua natureza. Pouco importa que a obra a realizar exija mais esforços corporais que espirituais [...]. Deste valor pessoal inseparável do trabalho derivam conseqüências de primeira importância. Com a excelência ingênita do trabalho são de todo incompatíveis: 1º) a ideia homem-coisa com que a antiguidade pagã reduziu à escravidão ignominiosa a maioria do gênero humano; 2º) a

²⁶¹ Ibid. p. 223.

concepção do trabalho-mercadoria, com que o liberalismo capitalista reduziu a condições infra-humanas o proletariado moderno.²⁶²

Leonel Franca assinala que o trabalho é produtor de riquezas, mas que as riquezas não devem ser vistas como bens absolutos, mas relativos. Na ótica cristã do trabalho, as riquezas deveriam ser avaliadas por sua utilidade: “os bens econômicos são essencialmente meios e meios para a perfeição ontológica do homem”. Assim, sinalizava o inaciano que a riqueza produzida pelo trabalho deveria estar a serviço de seu aperfeiçoamento. “O mundo das coisas a serviço do mundo das pessoas”. Tal concepção de trabalho só seria possível “numa filosofia espiritualista”, que seria a única a salvar a dignidade humana no trabalho. Nessa perspectiva era também essencial resgatar o aspecto social do trabalho. A atividade laboriosa deveria ser encarada sob o viés da colaboração e não do individualismo: “o trabalho é um gesto fraterno. Domínio da natureza, sim, mas principalmente serviço e comunhão social”.²⁶³

Personalismo, humanismo, trabalho colaborativo, solidarismo, nova cristandade. Embora Leonel Franca não empregue alguns desses termos, é nesse léxico que sua reflexão se realiza. Este é o motivo de Lima Vaz ter reputado o livro de Franca como “o mais bem sucedido ensaio brasileiro de filosofia da cultura”.²⁶⁴

Leonel Franca, ainda sob impacto da guerra inacabada, em 1944, publicou outro artigo de considerável relevância para aquele momento, *catolicismo e totalitarismo*. Este texto foi escrito para a *Revista Verbum*, periódico que ganharia extrema importância na vida acadêmica da recém fundada Universidade Católica. Antes de analisar os argumentos contidos no texto sobre o totalitarismo é importante passar em revisão alguns autores e obras que tratam o tema para, finalmente, apreciar o valor das proposições de Leonel Franca.

A partir da década de 1950, passados alguns anos do fim da II Guerra Mundial, houve uma profusão de livros que buscavam refletir sobre o fenômeno do totalitarismo, demarcando sua natureza e seus contornos. Nessa vasta bibliografia, para aqueles que querem entender o fenômeno, são incontornáveis os trabalhos de Hannah Arendt, *As*

²⁶² Ibid. p. 228.

²⁶³ Ibid. 232, 234.

²⁶⁴ VAZ, Henrique de Lima. Leonel Franca e o mundo moderno. Op. cit. p. 12.

origens do totalitarismo (1951); Raymond Aron, *Democracia e totalitarismo* (1965).²⁶⁵

O trabalho de Hannah Arendt é o mais celebrado. A autora, de origem judaica, faz uma análise complexa do totalitarismo. Em seu modo de ver, o totalitarismo só é possível quando as massas perdem o enraizamento e, atomizadas, tornam-se vulneráveis à sugestão de um líder político. Ademais, o que caracteriza o totalitarismo é existência de uma ideologia que fundamenta o regime e a violência policial contra os recalcitrantes. Segundo a autora, os regimes totalitários da União Soviética e da Alemanha emergiram de crises profundas. Na URSS, a morte de Lenin, as disputas pelo poder e a ascensão de Stálin. No caso alemão havia uma descrença generalizada na democracia representativa após a derrota na I Guerra Mundial, somando-se a isso uma condição econômica lastimável, com inflação descontrolada e altas taxas de desemprego. Para Arendt, um traço característico do totalitarismo é o trabalho de desumanização ou despersonalização. “O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade”.²⁶⁶

O livro de Raymond Aron é uma reunião de suas aulas na Sorbonne nos anos de 1957-1958. Aron divide os regimes políticos entre constitucionais pluralistas e de partido monopolista. É no âmbito desse último regime que o autor insere o totalitarismo, que poderia ser aplicado somente ao nazismo e ao stalinismo. Para Aron o totalitarismo é caracterizado por cinco elementos principais: monopólio por um partido de toda a atividade política; uma ideologia que fundamenta a autoridade do Estado; controle total dos meios de difusão da ideologia do Estado, inclusive utilizando a força policial; submissão de toda atividade econômica ao controle estatal; por fim, a ideologização de

²⁶⁵ Segundo Mário Stoppino, embora existam não mais que duas iniciativas de compreender o totalitarismo antes de 1944, data da publicação do artigo de Franca, a importância que esse debate ganha é somente a partir da década de 1950, com Arendt e Aron. Cf. STOPPINO, Mário. Totalitarismo. In: BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 13ª ed. Volume 1. Brasília: Ed. UnB, 2007, p. 1259.

²⁶⁶ ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 508.

toda e qualquer atividade, sendo qualquer desvio da ideologia passível de punição pelo regime.²⁶⁷

Expostas estas obras publicadas a partir da década de 1950, é instrutivo recuar a 1944 e perceber em que medida as questões colocadas por Leonel Franca em relação ao totalitarismo são, de fato, relevantes. Segundo Leonel Franca, a relação entre catolicismo e totalitarismo pode ser situada em dois planos: plano das ideias e dos fatos, como questão doutrinária ou questão política. Ele opta por abordar o primeiro plano, o doutrinário. Franca assinala que totalitarismo não é algo que surgiu espontaneamente no mundo contemporâneo. Ele tem antecedentes históricos, e esses teriam preparado “esta explosão de imperialismos vampirizantes”.

Seguindo a mesma lógica da retórica da crise, empregada no livro de 1941, o autor assinala que o totalitarismo é a síntese de um processo dialético. A Revolução Francesa teria “endeusado o indivíduo”, donde resultaria que a função do Estado se limitaria à salvaguarda da ordem jurídica. Mais uma vez Franca recorre a Kant. A seu ver, o filósofo alemão “limita as funções do poder político às intervenções indispensáveis para manter o equilíbrio entre as liberdades em conflito”. Assim, o resultado desse individualismo extremado seria a exploração do “fraco pelo forte, do trabalho pelo capital, exacerbação desta terrível questão social que, há mais de um século, é o espectro negro que paira no horizonte, como a mais grave ameaça à nossa civilização”.²⁶⁸

Para o jesuíta, uma das raízes do totalitarismo deveria ser buscada na filosofia idealista alemã de Hegel, que teria exaltado a guerra e a apoteose do Estado através da afirmação da soberania. Contemporaneamente seus corolários, o materialismo e o positivismo informaram e reduziram o Direito a uma produção do Estado. A razão de Estado era, em última instância, o parâmetro de julgamento do Direito. Esse processo desfechou no totalitarismo, uma vez que se não há Direito anterior ao Estado ou independente dele, “quem lhe poderá limitar este poder”. Neste ponto Franca evoca o papel crucial da propaganda. Foi a propaganda em tais regimes que preparou “as massas para saudar nas novas ditaduras a salvação contra a ineficiência e a desagregação do Estado liberal, nas esferas intelectuais as ideologias

²⁶⁷ ARON, Raymond. **Democracia y totalitarismo**. Barcelona: Seix Barral, 1968, p. 239.

²⁶⁸ FRANCA, Leonel. Catolicismo e totalitarismo. In: **Alocuções e artigos**. Op. cit. p. 56.

jurídicas abriam logicamente o caminho ao advento de Leviatã, o monstro do Estado onipotente”.²⁶⁹

Na caracterização do totalitarismo, Leonel Franca elenca vários elementos. Primeiramente, o totalitarismo é uma ideologia ou uma filosofia da ação. Esta filosofia encerra-se num governo de partido único e utiliza diversos meios para fortalecer o Estado total.

A nova revolução apresentou-se como doutrina e como regime, filosofia e política, uma e outra estreitamente unidas, a filosofia orientando a política, a política realizando a filosofia. O nome de totalitarismo pretende significar esta simbiose do pensamento e da ação. [...] A unidade integral de um povo, porém, só a pode realizar o Estado. Tudo, portanto, no Estado, para o Estado pelo Estado; nada fora do Estado. [...] Para conseguir essa totalização de um povo em torno de uma nova forma de existência, o Estado arma-se de todos os instrumentos que lhe subministram os aperfeiçoamentos modernos. As técnicas da psicologia e das condições do comportamento, o monopólio da educação, os mil recursos de uma propaganda eficiente abrem-lhe o caminho das almas e facilitam-lhe a invasão conquistadora das consciências. Onde não bastam os processos de sugestão e estimulação, entram em jogo os meios repressivos e terroristas. Campos de concentração, expurgos periódicos, exílios, e execuções a cargo de milícias habilmente treinadas [...] eliminando ou reduzindo a silêncio os recalcitrantes, terminam a obra de nivelamento e conformismo com o pensamento e a vontade do Estado.²⁷⁰

Além desses diversos mecanismos empregados pelos Estados totalitários, Leonel Franca assinala a recorrente utilização de “nacionalismo exaltado”. Este nacionalismo é o corolário inseparável do imperialismo. “É um desejo desmedido de crescer, uma ânsia de espaço vital, um imperialismo insaciável. Como consequência, a apoteose da guerra, da guerra como expressão da força militar da nação”.²⁷¹ Nessa

²⁶⁹ Ibid. p. 57, 58.

²⁷⁰ Ibid.p. 61, 62.

²⁷¹ Idem.

mesma perspectiva, o historiador Giacomo Martina observa que os nacionalismos que orientavam os totalitarismos haviam transformado o “amor pela pátria em culto idolátrico”, transformando o Estado em uma “autarquia material e espiritual”.²⁷²

Leonel Franca, ao contrário da literatura consagrada sobre o tema, Arendt e Aron por exemplos, que colocam apenas como totalitários os regimes alemão e soviético, identifica três formas principais de totalitarismo: o fascismo, o nazismo e o bolchevismo. Ainda que os três tenham suas particularidades, eles não escapam ao modelo. Ao mostrar o caráter totalitário do fascismo italiano Franca parte das palavras do próprio Mussolini:

para o fascista, tudo é no Estado e nada de humano ou espiritual existe e menos ainda tem valor fora do Estado. Neste sentido o fascismo é totalitário, e o Estado fascista, síntese e unidade de todos os valores, interpreta, desenvolve e exalta a vida povo. [...] Para o fascismo o Estado é um absoluto, diante do qual indivíduos e grupos são relativos.²⁷³

No entanto, na visão de Leonel Franca, a tradição cristã da Itália teria sido um efetivo freio na evolução imanente do totalitarismo. O catolicismo, milenarmente incrustado na Península Itálica, teria criado uma barreira cultural que impediu que “o germe venenoso do totalitarismo desenvolvesse na Itália toda a virulência de suas virtualidades”. O mesmo já não poderia ser dito da Alemanha. Nesse país o totalitarismo teria deixado a esfera cultural e assumido um caráter racista, ele “desce para o terreno biológico, que nos é comum com os brutos. [...] O mito do sangue, o ‘grande mito do século XX’, encerra a chave do enigma da história e traça à Alemanha a rota do seu destino”²⁷⁴

Ao mencionar “o grande mito do século XX”, Leonel Franca mostrava estava conhecimento da literatura nazista, pois certamente se referia ao título homônimo do livro de 1930 escrito por Alfred Rosenberg, principal teórico do racismo nazista e conselheiro de Adolf Hitler. Essa familiaridade com o tema também aparece numa citação do

²⁷² MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Volume IV. A era contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 121.

²⁷³ FRANCA, Leonel. Catolicismo e totalitarismo. In: **Alocuções e artigos**. Op. cit. p. 62.

²⁷⁴ Ibid. p. 65.

Mein Kampf. Franca assinala que o fator racial não era suficiente para caracterizar o totalitarismo alemão, mas a instrumentalização da raça pelo Estado. Diz Hitler: O Estado “deve considerar como sua missão suprema a conservação e o aperfeiçoamento da raça, condição fundamental de todos os progressos culturais da humanidade”.²⁷⁵

É no âmbito do racismo de Estado que a crítica de Franca se torna mais incisiva e ácida. Assentado na tradição humanista do neotomismo, o seu julgamento é pontual sobre a desumanização fomentada pelo totalitarismo.

Para apurar e defender a raça, o Estado invade o domínio da *vida individual*. Manda esterilizar os que lhe parecem incapazes de reprodução eugenética. [...] Desaparece de toda a personalidade com sua finalidade espiritual e a intangibilidade dos direitos que lhe condicionam a realização plena. [...] Em suma, fonte única, de todos os direitos é a raça e o Estado que a representa, interpretando-lhe as exigências e reivindicando para si todos os direitos sobre os indivíduos: mutilá-los, suprimi-los, conceder-lhes ou negar-lhes a cidadania, chamá-los à vida pública ou recusar-lhes os direitos civis. A mais absoluta estatolatria.²⁷⁶

Giácomo Martina assinala que a Igreja Católica assumiu diversas posições em relação aos regimes fascistas e totalitários. Em relação à Itália e à Alemanha o Papado buscou “a eleição do mal menor”. As concordatas visavam manter a liberdade religiosa, o ensino religioso, as escolas confessionais, a assistência espiritual em hospitais e nas Forças Armadas. Mesmo correndo o risco de ser acusada de alinhamento com tais regimes, a Igreja Católica acabou por firmar tais pactos. No entanto, com a evolução desses regimes, através de diversos documentos pontifícios, a Igreja passou a condená-los oficialmente. Na Itália a partir de 1931 e na Alemanha desde 1937. Assim, para Martina, a hierarquia católica sempre assumiu uma linha oscilante em relação aos fascismos,

passando de intentos de compromisso e, dentro de certos limites, de instrumentalização religiosa das forças políticas, realizados, sobretudo, através do

²⁷⁵ Ibid. p. 66.

²⁷⁶ Ibid. p. 68, 69.

instrumento clássico que é a concordata (cada vez mais freqüente nestes anos) a uma crescente oposição teórica e prática, uma vez que se havia revelado ilusório o compromisso e que havia violado o totalitarismo tranquilamente os direitos fundamentais do homem.²⁷⁷

A mesma condescendência não cabia ao comunismo. O Vaticano negava qualquer tipo de diálogo com a Rússia e a atitude era de condenação. Isso torna compreensível a postura de Leonel Franca em relação ao comunismo. Na sua visão, “o comunismo inaugurou na Europa contemporânea o regime totalitário na sua expressão mais radical e violenta”. Por negar a moral, a religião, a dignidade humana e a liberdade individual, o totalitarismo soviético seria o “tipo mais acabado de totalitarismo”.²⁷⁸

Assim como em seus diversos escritos, Leonel Franca termina o artigo *Catolicismo e totalitarismo* apontando para a via da recristianização das bases da sociedade ocidental, alinhando-se aos diversos documentos pontifícios e a tradição renovada do tomismo. Mas Franca vai além. Do ponto de vista da história das ideias, os elementos que levanta são de extrema relevância. Não é preciso fazer uma história laudatória de Leonel Franca, mas é necessário fazer justiça ao fato de que sua reflexão produziu uma crítica original ao totalitarismo. Vários elementos que ficariam célebres na reflexão de Hannah Arendt, como a utilização da propaganda para sugestionar as massas, o racismo de Estado, a instrumentalização do nacionalismo, a despersonalização provocada pelo totalitarismo, são tratados com elegância na retórica francana.

4.10 O FIM DO ESTADO NOVO E DA II GUERRA MUNDIAL E A FUNÇÃO ORIENTADORA DA IGREJA

A crítica de Leonel Franca ao totalitarismo e aos horrores da guerra não ficou restrita ao ambiente das revistas acadêmicas, como a *Verbum* acima citada. No ano de 1945, no final da guerra, ele preparou um longo texto que sairia publicado como “Manifesto do episcopado

²⁷⁷ MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Volume IV. A era contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 126.

²⁷⁸ FRANCA, Leonel. *Catolicismo e totalitarismo*. In: **Alocuções e artigos**. Op. cit. p. 70, 76.

brasileiro”, assinado pelo cardeal Jaime de Barros Câmara²⁷⁹ e subscrito pelos outros bispos brasileiros. Ao contrário da Carta Pastoral publicada ao final do Concílio Plenário Brasileiro, da qual não foi possível saber se era de autoria do Pe. Franca ou um simples parecer, a Manifestação de 1945 seguramente foi escrita pelo Pe. Franca, pois junto à cópia datilografada há o esboço manuscrito com a inconfundível letra do Pe. Franca, e em papel timbrado do Colégio Santo Inácio.

O documento de doze páginas está dividido em três partes. A primeira faz um relato bastante sensível das tragédias ocasionadas pela guerra. A segunda parte discute o problema político, concentrando-se no contexto brasileiro. E a terceira parte coloca em pauta a questão social. O texto inicia-se com a seguinte percepção do contexto:

Após longos anos de sofrimentos indizíveis e de destruição devastadoras, raiou finalmente, no mundo ocidental, a aurora da paz. Cessaram as hostilidades e, com elas, o derramamento de sangue humano, o luto de novas famílias e o sobressalto de todas. Dos nossos corações comovidos eleva-se, espontâneo, o hino de ação de graças a Deus, fonte de todo o bem. Regozijemo-nos no Senhor, mas não cruzemos os braços. Achamo-nos, agora, ante a tarefa imensa das reconstruções pacíficas da humanidade de amanhã. Neste momento em que sentem todos o peso das novas responsabilidades, voltam-se espontaneamente os ânimos para a Igreja, na expectativa de uma palavra de luz e de energia.²⁸⁰

Para além do estilo elegante na descrição dos dissabores da guerra e da fatura humana que ela havia cobrado de todas as nações, importa reter que o texto já aponta para uma expectativa de construção de um futuro. Nesse empreendimento, a Igreja ocuparia um lugar

²⁷⁹ O cardeal dom Jaime de Barros Câmara era natural de São José-SC. Nas terras catarinenses começou seu ministério sacerdotal trabalhando desde 1920 na catedral de Florianópolis, posteriormente em Tijucas e Brusque. Dom Jaime Câmara saiu de Santa Catarina em 1936, quando foi sagrado bispo de Mossoró (RN). Depois foi designado arcebispo de Belém, em 1941, e do Rio de Janeiro, em 1943, e sendo ainda sagrado cardeal em 1946.

²⁸⁰ MANIFESTAÇÃO DO EPISCOPADO BRASILEIRO (1945). Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil. Arquivo do Pe. Leonel Franca. Caixa 10, p. 01.

central. Dela se esperava uma palavra de orientação²⁸¹. Essa perspectiva, que colocava a Igreja como protagonista na orientação do futuro político e social aparece com mais clareza no próximo excerto.

Quando ruem por terra tantos ídolos de sistemas em que os homens transviados haviam posto enganosamente as suas esperanças, hoje desiludidas, quando se entrechocam tantas ideologias extremadas a quererem tentar, na confusão geral dos espíritos e no conflito dos interesses e paixões novas experiências fatais à tranquilidade dos povos, a palavra serena e verdadeira da Igreja como farol esplende como farol na tormenta.²⁸²

Neste ponto, o texto já aponta de forma difusa os adversários a serem combatidos. Tratava-se de sistemas políticos informados pelas mais agudas paixões e ideologias, que pregando falsas esperanças acabavam por desiludir a humanidade. Nesse sentido, com um discurso supostamente acima imune a tais paixões, a Igreja se colocava como “farol na tormenta”.

Depois desse preâmbulo, um tanto idealista e pouco pragmático, o texto se volta para as questões mais candentes da política brasileira. Nesse âmbito, em pleno fim do Estado Novo e na iminência da convocação de novas eleições, era urgente manter os católicos bem orientados. A questão do voto era importante, mas mais relevante ainda era refletir sobre a elaboração uma nova Constituição. Historicamente, as disputas em torno do texto constitucional sempre tiveram a Igreja como um agente importante e não seria diferente na de 1946, embora no arquivo do Pe. Franca não seja possível identificar seu esforço pessoal na defesa das demandas eclesiais nesse contexto.

No âmbito da política, outra questão central era a organização dos partidos. Nesse ponto, a Igreja não se envolveria, pois com seus objetivos universalistas e não efêmeros encampava um discurso que

²⁸¹ Para uma análise mais profunda da Igreja enquanto portadora de um discurso de orientação social e econômica no pós-guerra, cf. SOUZA, Rogério Luiz de. **A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945-1965)**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2001.

²⁸² MANIFESTAÇÃO DO EPISCOPADO BRASILEIRO (1945). Arquivo da Província dos Jesuítas do Brasil. Arquivo do Pe. Leonel Franca. Caixa 10, p. 01.

estava “acima das competições partidárias”, uma vez que estas visavam apenas um bem particular ou ao menos o bem comum a partir de uma concepção particular de uma parte de cidadãos. Contudo, o texto é claro em recomendar aos católicos a importância de desempenharem seus deveres cívicos. Por isso, os fiéis não apenas deveriam militar nos partidos que não contrastassem com a doutrina católica, mas como deveriam também fundar “organizações partidárias que, a seu ver, melhor correspondam as exigências da lei natural e da lei divina para a solução dos nossos problemas nacionais”.²⁸³ É importante mencionar que este já é o contexto de formalização da Democracia Cristã na América Latina em forma de partidos políticos. No Brasil, o Partido Democrata Cristão foi fundado por Cesarino Junior, Sobral Pinto, Alceu Amoroso Lima, o grande líder do laicato católico, e outros.²⁸⁴

Na questão dos partidos, o texto marca distância dos regimes fascistas europeus e da ditadura do Estado Novo, quando afirma de forma enfática a defesa dos partidos e da democracia.

a existência de partidos, que pode degenerar num mal, - a divisão do povo em facções - é, de si, um bem e resulta naturalmente de justas divergências na concepção dos meios e mais eficientes de realizar o bem-estar social. [...] O bom senso o confirma, que a inexistência de partidos ou a existência de um partido único não podem satisfazer as exigências do bem comum. [...] Em nossos dias, inclinam-se os povos, com pendor irresistível para as formas democráticas de governo.²⁸⁵

Ao lado da reorganização do Estado e da vida política, a chamada questão social era um tema candente. O Manifesto do Episcopado assinalava que as condições da guerra relegaram para a margem das discussões o “problema das relações entre o capital e o trabalho”. Contudo, mesmo nessa época de guerra, a avaliação do caso brasileiro ainda era positiva. “No nosso Brasil, registramos com satisfação que o mundo dos trabalhadores não foi esquecido nem descurado. A legislação enveredou decididamente pelo bom caminho; a sua boa aplicação

²⁸³ Ibid. p. 02.

²⁸⁴ Busetto, Áureo. **A democracia cristã no Brasil: princípios e práticas**. São Paulo: Unesp, 2002, p. 68

²⁸⁵ MANIFESTAÇÃO DO EPISCOPADO BRASILEIRO (1945). Op. cit. p. 04.

poderá dar resultados fecundos”.²⁸⁶ Contudo, há uma crítica direta à distribuição da riqueza, uma vez que as “relações entre o capital e o trabalho não se inspiram, por largo tempo, nas normas da justiça e da caridade”. Daí as consequências mais funestas, “as condições miseráveis de uma vida precária [...], desnutrição, habitações deficientes, enfermidades”. Portanto, mesmo enfatizando que “a Igreja não tem um sistema econômico, como não tem regime político, a propor aos povos”, há o entendimento de que ela “não pode nem deve desinteressar-se da nobre e inadiável tarefa de minorar as angustias e sofrimentos das multidões desamparadas”.²⁸⁷

No centro desse debate estavam questões já tratadas pelo Pe. Franca no livro *A crise do mundo moderno*. Para o jesuíta, a resolução da questão social passava pelo princípio da dignidade humana:

O ponto de partida e fundamento insubstituível é o reconhecimento da eminente dignidade da pessoa humana. [...] O homem é titular de direitos inconfiscáveis: direito à vida e o que é mister para assegurar-lhe o desenvolvimento físico, intelectual e moral, direito aos bens materiais e ao trabalho meios normalmente necessários ao sustento da vida; [...] Para tutelar e defender estes direitos, não para confiscá-los ou suprimi-los, existe o Estado.²⁸⁸

No interior da chamada questão social, outro tema de extrema relevância era a “dignidade do trabalho”. O texto deixava claro que não “sendo uma simples mercadoria, o trabalho tem um valor humano”. Portanto, Franca sugere que todos os esforços sejam empenhados para a criação de um sistema organizado de seguros, que daria garantias nos momentos de enfermidade, invalidez, velhice ou desocupação. Por fim, repercutindo toda uma discussão sobre distributivismo que se fazia nos meios intelectuais católicos, há também a defesa de uma divisão da riqueza produzida pelo trabalho:

As empresas industriais não devem esquecer que não é apenas o capital empregado o que lhes permite prosperar, mas antes e acima de tudo o

²⁸⁶ Ibid. p. 06.

²⁸⁷ Ibid. p. 07.

²⁸⁸ Ibid. p. 08. Grifo no original.

trabalho dos seus operários. Não é, pois, senão justo que estes tenham uma retribuição equitativa de uma participação nos lucros das mesmas.²⁸⁹

A questão da justa remuneração do trabalhador era vista como um meio de proporcionar o acesso à “propriedade particular”, considerada um valor natural da pessoa humana, “uma garantia de defesa de sua liberdade, ameaçada até a escravidão pela total dependência econômica”.²⁹⁰

Neste longo percurso de 20 anos em que atuou nas mais diversas instituições no Rio de Janeiro, Leonel Franca exerceu um inegável poder de influência nas esferas política e educacional. De 1928 até sua morte, Franca não se esquivou dos desafios colocados pela Igreja e pelo Estado. Passíveis de críticas, certamente as ações de Franca o foram. Contudo, inegável é que esse jesuíta constituiu-se num personagem incontornável em todo exercício de compreensão das disputas políticas e educacionais da primeira metade do século XX.

²⁸⁹ Ibid. p. 09.

²⁹⁰ Ibid. p. 10. Grifo no original.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Contam os velhos cronistas que, na China de outrora, os mandarins requintados possuíam pequenos cofres forrados de sândalo, em que guardavam cartas de amor ou jóias preciosas, abrindo-os, de vez em quando para perfumarem o ambiente. Para nós, que mais de perto o conhecemos, representava o Padre Leonel Franca, um desses cofres de sândalo humano, que possuía o **bonus odor Christi**.¹*

Passadas mais de três décadas da morte do Pe. Franca, Alceu Amoroso Lima lembrava com ternura a imagem de seu orientador espiritual. Foi pelas mãos desse inaciano que o grande crítico literário da geração modernista de 1922 recebeu a eucaristia, após um longo processo de conversão ou, como preferia expressar, um processo de reversão, ou volta à fé.

Nesse longo texto dos anos 1980, Alceu lembra que ambos haviam nascidos em 1893, ano símbolo da Revolta da Armada, que curiosamente iria produzir uma geração de revoltosos de outra natureza: os insurgentes das ideias, da pena, dos livros. De forma complementar, em outro artigo, de 1973, Alceu mencionava que Franca em nada sugeria a violência ou a força. Franca, “não foi um violento, como seu companheiro de revolução espiritual” (era a Jackson de Figueiredo que ele se referia). “A fragilidade de seu físico e de sua saúde, sempre precária desde estudante, contrastava radicalmente com a indomável estrutura do seu caráter e com a solidez extraordinária de sua cultura, que não era de tipo brilhante mas de tipo estrutural”.²

Assim como Alceu e Franca, 1893 fora também o ano de nascimento de Mário de Andrade, Ronald de Carvalho, Jorge de Lima e Sobral Pinto. Estes últimos, juntos com Jackson de Figueiredo, sergipano nascido dois anos antes, fariam parte de uma das três revoluções de 1922, a religiosa. Alceu gostava de dizer que 1922 fez uma tripla revolução: a política, a literária e a religiosa. Mas qual teria sido o lugar e o papel de Leonel Franca nessa geração de intelectuais?

Depois da onda positivista ou agnóstica do século XIX, foi Leonel Franca, sem dúvida, a

¹ LIMA, Alceu Amoroso. O cofre de sândalo. **Jornal do Brasil**. 13 de março de 1980.

² LIMA, Alceu Amoroso. Um modelo perene. **Jornal do Brasil**. 31 de agosto de 1973.

personalidade que mais profundamente marcou, não só os seus companheiros de geração, mas todo o mapa cultural brasileiro do início do século XX. E marcou talvez, acima de tudo, por nos ter comunicado, ao mesmo tempo, o sentido da Ordem e da Desordem. Para alguns, como Jackson de Figueiredo, o sentido da ordem política. Para outros, como Sobral Pinto, o sentido da ordem jurídica. Para terceiros, como a mim mesmo, o sentido da ordem espiritual. Para alguns, mesmo indiretamente, como Mário de Andrade, Jorge de Lima ou Ronald de Carvalho, falando apenas dos acima mencionados, o sentido da desordem literária criadora.³

Segundo Alceu, tendo Franca descido de Nova Friburgo para a capital, em 1927, tornou-se referência para toda uma geração de intelectuais nas duas décadas que se seguiram, “um verdadeiro continente de serenidade e de equilíbrio integral entre dois oceanos de confusões agitadas ao paroxismo”.⁴ Este já era o jesuíta de uma vida interior disciplinada, cuja devoção havia se alimentado da rica tradição da *Devotio moderna* e que se esforçava em criar uma elite de intelectuais experimentados nos exercícios espirituais.

A distância de três décadas da morte do mestre espiritual não diminuiu o ardor afetivo de Alceu em relação a Franca. Contudo, engana-se quem pensa que Alceu tinha apenas uma visão laudatória do significado da presença de Leonel Franca entre a sua geração. Para além do estilo do discurso, da inegável beleza das frases, e de todo o trabalho de monumentalização da memória do Pe. Franca, há no Alceu dos anos 1980 um distanciamento das soluções dos anos 1930. A “tônica do apostolado no conhecimento intelectual e no apostolado das classes cultas” havia provocado um divórcio entre os homens de letras e as massas, fato que provocou uma reviravolta a partir dos anos 1950, e que fez Alceu confirmar a reorientação: “Hoje, a Igreja se volta particularmente para a Ação Social e para a ‘opção pelos pobres e pelos jovens’”.⁵

O Alceu distanciado, já marcado pelas experiências do pós-guerra e de uma segunda ditadura em seu país, também foi capaz de avaliar

³ LIMA, Alceu Amoroso. O cofre de sândalo. op. cit.

⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Um modelo perene. op. cit.

⁵ LIMA, Alceu Amoroso. O cofre de sândalo. op. cit.

criticamente a trajetória de Leonel Franca: “foi, sem dúvida, um antimoderno, como Maritain, marcado ainda pela ação antimodernista de Pio X e pelo espírito apologético e antiprotestante da era pré-conciliar e triunfalista”.⁶

Admiração, reconhecimento, distanciamento crítico. Estas palavras depreendidas dos artigos de Alceu Amoroso Lima podem servir de balizas para uma compreensão mais alargada da trajetória, da obra e do “apostolado intelectual” desse jesuíta. Passados setenta anos da morte de Franca, é possível sopesar com mais justiça suas tomadas de posição.

O objetivo desta tese foi compreender esse sinuoso caminho pelo qual Leonel Franca construiu sua história. Portanto, não foi possível furtar-se de observar nas relações familiares e no capital social dos Franca um trunfo para o ingresso num mundo cheio de possibilidades de sucesso profissional. A educação em um colégio de elite e a convivência com alunos de famílias abastadas financeira e culturalmente proporcionou ao jovem Franca ricas oportunidades de ascensão. Por outro lado, a educação jesuítica, com sua disciplina, humanismo e piedade característicos, produziu em Franca um *habitus* distinto. É através da indelével formação jesuítica que se pode compreender muitas ações de Franca no campo intelectual. A disposição para o combate e a polêmica, a capacidade retórica, a construção dos argumentos, o recurso à autoridade, a facilidade de utilizar línguas mortas e modernas, de entrecortar seus livros com trechos tão distintos como os da *Suma Teológica* e de *Os irmãos Karamazov*.

Quando Franca decidiu abraçar a vida religiosa e partir para formação em Roma, o mundo já vivia a expectativa da Grande Guerra. Ao término da formação em Filosofia, o navio no qual se encontrava Franca partiu da Europa sob o som dos tiros de canhões e do sobrevôo dos aviões de guerra. As duas guerras mundiais marcaram sobremaneira o espírito de Leonel Franca, como pode ser visto em seus últimos escritos. Especialmente em *A crise do mundo moderno* e no preâmbulo da Manifestação do Clero, de 1945.

Alceu tem razão quando diz que Franca foi formado no ambiente antimodernista de Pio X. Tratava-se de um contexto em que os seminaristas deveriam fazer um juramento antimodernista e eram educados sob uma teologia escolástica com mínima abertura para o debate com as outras ciências. É este ambiente eclesiástico que também ajuda a compreender o belicismo antiprotestante de suas primeiras obras

⁶ LIMA, Alceu Amoroso. Um modelo perene. op. cit.

e o fato de ter como referência religiosos da estirpe do cardeal Roberto Belarmino, uma voz inconfundível da contrarreforma. Aliás, foi na retomada do espírito tridentino, em fins do século XIX, que Franca foi formado, período em que na Europa se comemoravam os quatrocentos anos de nascimento do reformador Martinho Lutero e que seria seguido pela publicação de livros católicos que criticavam abertamente o protestantismo (Denifle e Grisar).

No Brasil, esse período é marcado pela chegada de um número significativo de protestantes vindos dos Estados Unidos e pela formação de uma pequena elite nacional de pastores protestantes. Émile Leonard viu muitas semelhanças entre o contexto do final do século XIX e início do XX brasileiro com o europeu do século XVI. Portanto, não eram de forma alguma *démodé* as polêmicas religiosas entre Franca e os pastores protestantes, elas faziam parte da estrutura de um campo religioso que por muito tempo só conheceu a hegemonia católica, e que naquele momento passava por um processo de concorrência e legitimação. Nele, Leonel Franca foi um agente imprescindível na defesa das posições católicas.

Se as posições do Pe. Franca eram conhecidas no campo religioso, é preciso ter cautela para dizer o mesmo em relação à política e à educação. Ambos os campos se interpenetravam continuamente. Há quem diga que o Manifesto dos Pioneiros foi um passo importante na defesa da autonomia do campo educacional. Para Franca, essa reivindicada autonomia da educação em relação à religião era uma afronta à liberdade religiosa e de consciência das famílias católicas. Portanto, durante toda a sua trajetória Leonel Franca foi um ferrenho adversário da laicidade da educação. Contudo, é preciso compreender que para um jesuíta a educação ocupa um lugar central em toda a sociedade e educar não é apenas ministrar conhecimentos e técnicas, é também formar moralmente o aluno, formação moral que não pode prescindir da religião.

E foi a educação, entre outras bandeiras, que levou para a arena das disputas políticas. De uma maneira peculiar, Leonel Franca, Alceu Amoroso Lima, Pandiá Calógeras agiam politicamente através da Liga Eleitoral Católica e de outros instrumentos de pressão. Se participar da política partidária era ruim para a imagem da Igreja, a Liga apareceu como uma solução criativa de fazer política e negá-la ao mesmo tempo.

A discussão em torno de políticas educacionais e de legislações que respeitassem a religião fez com que Franca declarasse a sua simpatia pelo sistema educacional de Gentile e Mussolini na Itália fascista, em 1931. Esta posição seria alterada com o passar dos anos e

com a percepção dos rumos que os regimes de exceção haviam tomado na Europa.

No campo educacional, Franca foi capaz de compreender e defender algumas das propostas inovadoras da Escola Nova. Contudo, não foi sem contradições essa aceitação da Escola Nova. Primeiro, Franca integrava uma ordem religiosa que tinha na educação uma de suas razões de ser e cujo capital educacional era depositado nos três séculos do *Ratio Studiorum*. Assim, defender o caráter moderno da educação inaciana era uma de suas funções. Segundo, a Escola Nova é apropriada de forma inventiva por Leonel Franca. Se a chamada Escola Ativa era inevitável, era preciso encontrar estratégias e táticas para fazer com que esses autores, europeus principalmente, corroborassem com suas posições no campo educacional brasileiro. Daí o trabalho fundamental de mediação intelectual e do cuidado em escolher as melhores citações de Ferrière ou Claparède em suas publicações, em detrimento de menções à Dewey ou Kilpatrick.

É possível dizer sem margem de dúvidas que a educação foi a grande missão do Pe. Franca ou, como ele preferia dizer, o apostolado intelectual. Portanto, tudo em sua vida girava em torno de sua tarefa educativa. Foi para formar a juventude que ele publicou seu primeiro livro, *Noções de história da filosofia*, e em seguida *Apontamentos de química geral*. Até mesmo seus livros de polêmica podem entrar na sua ambiciosa missão de educar a todos nos preceitos do catolicismo. Contudo, mesmo dedicando-se incansavelmente ao trabalho pedagógico, fosse em livros ou palestras, o que coroou a sua jornada educacional foi a criação da universidade católica. Franca imaginava que essa instituição poderia ter um papel importante na cristianização das elites e de freio ao processo de secularização.

Leonel Franca também lutou contra esse processo de secularização da sociedade através de seu poder de influência no processo legislativo. A proximidade com os círculos do poder político fez com tivesse um importante papel de mediação entre as demandas da hierarquia católica e o Governo Vargas. Foi nesse trabalho silencioso de bastidores que ele garantiu grande parte das vitórias ao catolicismo na legislação.

Alceu afirma com justiça que como escritor Franca “não era de tipo brilhante mas de tipo estrutural”. Os quinze volumes de sua obra testificam essa enorme capacidade escriturística e o desejo de colocar a pena a serviço da Igreja. Contudo, houve evoluções importantes na trajetória desse escriba. Um leitor desavisado, ao ler textos do Pe. Franca de 1930 e de 1945 poderia pensar que se tratasse de dois

escritores diferentes. Contudo, trata-se do mesmo autor, e essas mudanças têm relações estreitas com o que vinha ocorrendo no mundo intelectual católico. A circulação internacional de ideias permitia que no Brasil se acompanhasse as mudanças de itinerário de autores como Jacques Maritain, cuja defesa veemente dos valores democráticos e de uma visão de mundo pluralista tinha grande influência. O neotomismo de Maritain, as condenações aos regimes totalitários nas encíclicas papais, e o próprio horror da guerra fizeram com Leonel Franca se convertesse de um admirador do fascismo em um combatente indômito ao totalitarismo.

REFERÊNCIAS

FONTES IMPRESSAS E DIGITAIS/LIVROS.

- ANNAES DA SOCIEDADE JURÍDICA SANTO IVO. 1º Volume (1927-1932). Rio de Janeiro: [s.n.], 1932.
- AZEVEDO, Fernando de [et al.]. **Manifestos dos pioneiros da Educação Nova (1932) e dos educadores 1959**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2010.
- BARBOSA, Rui. Plataforma [Eleitoral] lida no Teatro Politeama Baiano em 15 de janeiro de 1910. In: **Pensamento e ação de Rui Barbosa**. Brasília: Senado Federal, 1999.
- BARBOSA, Rui. Discurso em Sociedade Acadêmica Beneficente. In: **Obras Completas de Rui Barbosa**. Vol. I – 1865-1871 – T. I – Primeiros Trabalhos. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Saúde, 1951.
- BARBOSA, Rui. Introdução do tradutor. In: DÖLLINGER, Johann. **O papa e o concílio**. Rio de Janeiro: Brown e Evaristo, Editores, 1877.
- BARBOSA, Rui. **Discurso no Colégio Anchieta**. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1981.
- BOLETIM DA APC. Ano 1; Nº 1. Rio de Janeiro, julho de 1932.
- BRAGA, Erasmo. **Pan-americanismo: aspecto religioso**. Nova Iorque: Sociedade de Preparo Missionário, 1916.
- CALÓGERAS, João Pandiá. **Ascensões d'alma**. Uma página íntima. Rio de Janeiro, s/ed. 1934.
- CONGRESSO EUCARÍSTICO. Primeiro Congresso Eucarístico Nacional Brasileiro, realizado de 03 a 10 de setembro de 1933. Bahia: Oficinas da “Livraria Duas Américas”, 1936.
- COSTA, Maria J. F., SHENA, Denilson R.; SCHMIDT, Maria A.. (Orgs.). **I conferência nacional de educação**: Curitiba, 1927. Brasília: MEC/SEDIAE/INEP/IPARDES, 1997.
- D'ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- DEL PICCHIA, Paulo Menotti. **Pelo divórcio**. São Paulo: Tipographia Paulista, 1933. [Edições “O livro do momento”].
- D'OLIVEIRA, Ernesto Luiz. **Roma, a Igreja e o Anticristo** – Réplica ao livro “A igreja, a Reforma e a Civilização” do Rev. Leonel Franca. 2ª Ed. São Paulo: Empresa Editora Brasileira, 1931.
- LAVELEYE, Emile. **Do futuro dos povos católicos**. Estudo de economia social. 2ª Ed. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1985.

LEITE, Lysanias de Cerqueira. **Protestantismo e romanismo**; resposta ao pé da letra, a obra de Leonel Franca. “A igreja, a reforma e a civilização”. Rio de Janeiro: Bedeschi, 1936. Volume 1.

LEME, Dom Sebastião. **Carta pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos**. Petrópolis: Typographia Vozes, 1916.

LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias improvisadas**. Diálogos com Medeiros Lima. Petrópolis: Vozes, 1973.

MAIA, Pe. Pedro Américo (Org.). **1. Missão S. J. em Anchieta. 2. Carta do Pe. Leonel Franca S. J.** São Paulo: Colégio São Luiz, 1991 [Arquivo Histórico S. J. Província do Brasil Centro-Leste, Volume 9].

MARIA, Padre Júlio. **Catolicismo no Brasil**: memória histórica. Rio de Janeiro: Agir, 1950. [original 1900, prefácio de Alceu Amoroso Lima]

MOTTA, Othoniel. **Lutero e o Padre Leonel Franca**. São Paulo: s. n., 1933.

NABUCO, Joaquim. **A invasão ultramontana** – discurso pronunciado no Grande Oriente Unido do Brasil, no dia 20 de maio de 1873. Rio de Janeiro: Typographia Franco-Americana, 1873.

NABUCO, Joaquim. **A desejada fé**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2010.

PEREIRA, Eduardo Carlos. **O problema religioso da América Latina**. Estudo dogmático-histórico. São Paulo: Imprensa Methodista, 1920.

PIO XI. **Divini Illius Magistri**. Acerca da educação cristã da juventude. 31 de dezembro de 1929. Disponível em: <www2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_pxi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html> Acesso em 20 de janeiro de 2019.

PIO XI. Carta Encíclica **Casti Connubii** – Sobre o matrimônio Cristão. 31 de dezembro de 1930. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html>. Acesso em 20 de janeiro de 2019.

PRIMEIRO CONGRESSO CATÓLICO DE EDUCAÇÃO. **Revista Brasileira de Pedagogia**. Rio de Janeiro. Ano I. Vol. II. Outubro-Novembro de 1934.

ROCHA, João G. **Lembranças do passado**: Primeira fase: 1855–1864. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Publicidade, 1941.

SANTO ROSÁRIO, Ir. Maria Regina. **O Cardeal Leme** (1882-1942). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1962.

SETÚBAL, Paulo. **Confiteor**: obra póstuma. São Paulo: Saraiva, 1953.

SERRANO, Jonathas. **Júlio Maria**. Rio de Janeiro: Livraria da Boa Imprensa, 1941.

JORNAIS E REVISTAS.

A SEMANA NACIONAL DE CRISTO REDENTOR. **O cruzeiro** – Revista Semanal Ilustrada. 10 de outubro de 1931.

AURORA COLLEGIAL. Exames. 13 de dezembro de 1908.

CALMON, Pedro. Elogio dos sócios. Oração do Sr. Pedro Calmon.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Vol. 201. Outubro/dezembro de 1948. Rio de Janeiro, 1950.

CARVALHO, Reis. O regime republicano e o ensino religioso. **Hierarchia**. Outubro de 1931.

HOLLANDA, Sérgio Buarque. O ensino religioso em face do livre pensamento. **Hierarchia**. Outubro de 1931.

LIMA, Alceu Amoroso. A morte do padre Franca. **Revista Ordem**. Vol. XL. Nº 6. Rio de Janeiro, novembro de 1948.

LIMA, Alceu Amoroso. Vinte anos depois. **Revista Ordem**. Vol. XL. Nº 5. Rio de Janeiro, novembro de 1948.

LIMA, Alceu Amoroso. O cofre de sândalo. **Jornal do Brasil**. 13 de março de 1980.

LIMA, Alceu Amoroso. Um modelo perene. **Jornal do Brasil**. 31 de agosto de 1973.

LOYOLA, Inácio de. **Escritos de Santo Inácio de Loyola. Exercícios espirituais**. 3ª Ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MOREIRA, Galdino. O ensino religioso nas escolas públicas. **Hierarchia**. Outubro de 1931.

O TRIDECENÁRIO DA LIBERTAÇÃO ESPIRITUAL DO BRASIL – as solenidades de hoje. **Correio da Manhã**, 07 de janeiro de 1920.

OITICICA, José. Jackson de Figueiredo. **A Manhã**. 10 de novembro de 1928.

OITICICA, José. Modernismo catholico. **Correio da manhã**. 13 de fevereiro de 1926.

O CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO – Conferências promovidas pelo Centro D. Vital. **A Noite**. 05 de outubro de 1933.

RIBEIRO, João. Chronica Literária. **O Imparcial**. 12 de maio de 1919.

REGO, Costa. Literatura Philosophica. **A União**. 06 de março de 1919.

SERRANO, Jonathas. Letras católicas. **Revista Ordem**. 1931.

OBRAS COMPLETAS DO PADRE LEONEL FRANCA e outras edições

FRANCA, Leonel. **Noções de história da filosofia**. 18ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1965. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S.J. Volume I].

FRANCA, Leonel. **A Igreja, a Reforma e a Civilização**. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1948. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume II].

FRANCA, Leonel. **Polêmicas**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1953. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S.J. Volume III].

FRANCA, Leonel. **O divórcio**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras completas do Pe. Leonel Franca. Volume IV].

FRANCA, Leonel. **Alocuções e artigos**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. Volume V; Tomo I].

FRANCA, Leonel. **Alocuções e artigos**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. Volume V; Tomo II].

FRANCA, Leonel. **Catolicismo e Protestantismo**: “Roma, a Igreja e o Anticristo” do Sr. Ernesto Luiz de Oliveira à luz da crítica. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. – Volume VI]

FRANCA, Leonel. **O Protestantismo no Brasil**. Lutero e o Sr. Frederico Hansen. Resposta a dois pastores protestantes: o Prof. Otoniel Mota e o Sr. Lysanias Cerqueira Leite. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. – Volume VII].

FRANCA, Leonel. **A psicologia da fé**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca S. J. Volume VIII].

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1955. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca, Volume IX].

FRANCA, Leonel. **O método pedagógico dos jesuítas**: o “Ratio Studiorum”: Introdução e tradução. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras completas do Pe. Leonel Franca. Volume X].

FRANCA, Leonel. **O Livro dos Salmos**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras completas do Pe. Leonel Franca. Volume XI].

- FRANCA, Leonel. **Liberdade e determinismo**: a orientação da vida humana. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume XII].
- FRANCA, Leonel. **O problema de Deus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume XIII].
- FRANCA, Leonel. **A imitação de Cristo**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1952. [Obras completas do Pe. Leonel Franca. Volume XIV].
- FRANCA, Leonel. **A formação da personalidade**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1954. [Obras Completas do Pe. Leonel Franca. Volume XV].
- FRANCA, Leonel; LIMA, Alceu Amoroso; PEDROSA, Cecília R. **Os católicos e o voto**. Liga Eleitoral Católica. Nº 1. Rio de Janeiro: Tipografia do Patronato: 1932.
- FRANCA, Leonel. **Catholicismo e Protestantismo**: “Roma, a Igreja e o Anticristo” do Sr. Ernesto Luiz de Oliveira à luz da crítica. Rio de Janeiro: Schmidt – Editor, 1933.
- FRANCA, Leonel. **Exercícios espirituais do Padre Franca**. São Paulo: Edições Loyola, 1979.
- FRANCA, Leonel. **Pensamentos espirituais**. Rio de Janeiro: Oficinas Gráficas do “Jornal do Brasil”, 1949.
- FRANCA, Leovigildo. **Vida interior**. Notas espirituais do Pe. Leonel Franca S.J. Rio de Janeiro: Canton & Reili, 1954.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN, Giorgio. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. **O Reino e a Glória**: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ALMEIDA, Ana M^a et. al. **Circulação internacional e formação das elites brasileira**. Campinas: Editora Unicamp, 2004.
- ALMEIDA, Ana M^a; NOGUEIRA, M^a A. **Escolarização das elites: um panorama internacional da pesquisa**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ALVES, Rosana Llopis. **Carlos de Laet**: entre o magistério, a política e a fé. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.
- ALVES, Rubem. **Protestantismo e repressão**. São Paulo: Ática, 1982.
- ALONSO, Angela. **Ideias em Movimento**: A geração de 1870 na crise do Brasil-Império. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

- ALONSO, Angela. **Problemas e escolhas na reconstrução da trajetória de Joaquim Nabuco**. Seminário Interno de Sociologia – USP, 2008. (versão mimeo).
- ALONSO, Angela. **Joaquim Nabuco**. São Paulo: Cia. das Letras, 2007.
- ALLITY, Patrick. **Catholic Converts: British and American Intellectuals turn to Rome**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- ARAÚJO, José Carlos Souza. **Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- ARENDDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARDUINI, Guilherme R. **Os soldados de Roma contra Moscou: a atuação do Centro Dom Vital no cenário político e cultural brasileiro (Rio de Janeiro, 1922-1948)**. Tese de doutorado em Sociologia. Universidade de São Paulo, 2014.
- ARDUINI, Guilherme R. Padre Leonel Franca, SJ: o “centro de gravidade” da sociabilidade católica carioca (1918-1945). In: RODRIGUES, Cândido Moreira; ZANOTTO, Gizele. (Org.). **Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina**. Cuiabá: Ed UFMT, 2013.
- ARON, Raymond. **Democracia y totalitarismo**. Barcelona: Seix Barral, 1968.
- AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer**. Palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- AZZI, Riolando. **A neocristandade no Brasil**. Um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.
- AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil. **Síntese Nova Fase**. Vol. IV, n.º 10, 1977.
- AZOULAY, Vincent; BOUCHERON, Patrick. Introdução – Les violences intellectuelles, nouvel objet d’histoire. In: AZOULAY, Vincent; BOUCHERON, Patrick (Dir.). **Le mot qui tue: une histoire des violences intellectuelles de l’antiquité à nos jours**. Seyssel: Champ Vallon, 2009. [Versão ebook].
- BACZKO, Bronislaw. A imaginação social. **Enciclopédia Einaudi**. Portugal: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.
- BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquíria Leão. A moralidade do compromisso. In: **Intelectuais e política**. A moralidade do compromisso. São Paulo: Olho d’Água, 1999.
- BEAUVOIR, Simone de. **Memórias de uma moça bem-comportada**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BEIRED, José Luís B. **Sob o signo da nova ordem**. Intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

- BENDA, Julien. A traição dos intelectuais. In: BASTOS, Elide Rugai; RÊGO, Walquiria D. Leão. **Intelectuais e política**. A moralidade de compromisso. São Paulo: Olho d'Água, 1999.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. In: FAUSTO, Bóris (Org.) **O Brasil Republicano: economia e cultura (1930-1964)**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil 1870-1930. In: AZZI, Riolando. **Vida religiosa feminina no Brasil Colonial**. São Paulo: Paulinas, 1983.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti [et al] (Orgs). **A Globalização e os jesuítas: origens, história e impactos**. São Paulo: Loyola, 2007.
- BINGEMER, Maria Clara Luchetti. A mística cristã em reciprocidade e diálogo: a mística católica e o desafio interreligioso. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.) **No limiar do mistério: mística e religião** São Paulo: Paulinas, 2004.
- BITTENCOURT, Agueda B. A era das congregações. **Pró-Posições**, v. 28, nº 03, 2016.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, n.17, 1996.
- BOURDIEU, Pierre; SAINT-MARTIN, Monique de. La Sagrada Familia. El episcopado francés en el campo del poder. In: Bourdieu, Pierre. **La eficacia simbólica: religión y política**. Buenos Aires: Biblos, 2009.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. **Os herdeiros: os estudantes e a cultura**. Florianópolis: Editora UFSC, 2014.
- BOURDIEU, Pierre. **A Distinção**. Crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp / Porto Alegre: Zouk, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de M; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **Esboço de auto-análise**. São Paulo, Companhia das Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. “Os três estados do capital cultural”. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Org.). **Escritos de Educação**. 5. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. As condições sociais da circulação internacional das ideias. Tradução de Fernanda Abreu. **Enfoques – Revista Eletrônica**. vol.1, nº 1. Rio de Janeiro, 2002.

- BOURDIEU, Pierre. **Meditações pascalianas**. Tradução de Sergio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. **As regras da arte**. Gênese e estrutura do campo literário. São Paulo: Companhia das letras, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa, Rio de Janeiro: Difel, Bertrand Brasil, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.
- BOURDIEU, Pierre. **Economia das trocas simbólicas**. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- BOURDIEU, Pierre, PASSERON, Jean-Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- BRUNEAU, Thomas C. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.
- BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil: princípios e práticas**. São Paulo: Unesp, 2002.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- CAMPOS, Cynthia Machado. **A política da língua na era Vargas: proibição do falar alemão e resistências no sul do Brasil**. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2006.
- CÂNDIDO, Antônio. A Revolução de 1930 e a cultura. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo, v. 2, n. 4, abr. 1984.
- CANEDO, L. B; TOMIKAZI, K. T; GARCIA Jr, A. **Estratégias educativas das elites brasileiras na era da globalização**. São Paulo: Hucitec, 2013.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CARVALHO, Marta M. Chagas; TOLEDO, Maria R. A coleção como estratégia editorial de difusão de modelos pedagógicos: o caso da Biblioteca de Educação organizada por Lourenço Filho. In: **II Congresso Brasileiro de História da Educação**. Curitiba 2004.
- CARVALHO, Marta M. Chagas. Reformas da Instrução Pública na década de 1920. In: Eliane Marta Teixeira Lopes; Luciano Mendes Faria Filho; Cynthia Greive Veiga. (Org.). **500 anos de Educação no Brasil**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

- CARVALHO, Marta M. Chagas. *Pedagogia da Escola Nova e usos do impresso: itinerário de uma investigação*. **Educação**. Santa Maria, v. 30, nº 02, 2005.
- CARVALHO, Marta M. Chagas. **Molde nacional e fôrma cívica: higiene, moral e trabalho no projeto da Associação Brasileira de Educação (1924-1931)**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.
- CARVALHO, Marta M. Chagas. *O Novo, o velho, o perigoso: relendo a Cultura Brasileira*. **Cadernos de Pesquisa**. São Paulo, v. 71, 1989.
- CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- CHAUBET, François. *Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle. Bilan provisoire et perspectives*. **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. Nº101, 2009/1.
- CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. A crise da Cristandade. Lisboa: Edições 70, 2002. Volume 1.
- CHAUNU, Pierre. **O tempo das reformas (1250-1550)**. A reforma protestante. Lisboa: Edições 70, 2002. Volume 2.
- CHARLE, Christophe. *Nascimento dos intelectuais contemporâneos (1860-1898)*. Tradução Maria Helena Camara Bastos. **História da Educação**. ASPHE/FaE/UFPel, Pelotas, n. 14, set. 2003.
- CHARTIER, Roger. **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural**. Entre praticas e representações. Lisboa: Difel, 1990.
- CHARTIER, Roger. **História da leitura no mundo ocidental**. São Paulo: Ática, 1999 (Vol. 2).
- COMPAGNON, Olivier. *Bergson, Maritain y America latina*. In: Horacio Gonzalez y Patrice Vermeren (dir.). **¿Inactualidad del bergsonismo?** Colihue, 2008.
- COSTA, João Cruz. **Contribuição à história das ideias no Brasil**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- COSTA, Marcelo Timotheo da. **Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2015.
- COSTA, Marcelo Timotheo da. *Fé e Obras: a construção da intelectualidade católica leiga no Brasil contemporâneo: os casos de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção*. **Coletânea**. Rio de Janeiro, v. 27, p. 134-158, 2015.
- COUTINHO, Afrânio (Org). **A literatura no Brasil**. Era realista, era de transição. 4.ed. São Paulo: Global, 1997.

- COUTINHO, Sérgio R. A Caminho do Reino: a incrível trajetória político-religiosa de Victor Coelho (1879-1944). **Revista DF Letras**. Brasília, v. I, n.12, 1994.
- CORADINI, Odaci L. As missões da cultura e da política: confrontos e reconversão das elites culturais e políticas no Rio grande do Sul (1920-1960). **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro. Nº 32, 2003.
- CURY, Carlos R. Jamil. **Ideologia e educação brasileira**. Católicos e liberais. 3ª Ed. São Paulo: Cortez / Autores Associados, 1986.
- DALLABRIDA, Norberto. O uso do conceito de apropriação na historiografia da educação. In: **Anais do VIII Congresso Brasileiro de História da Educação**. Maringá - PR: Universidade Estadual de Maringá (UEM), 2015.
- DALLABRIDA, Norberto. Das Escolas Paroquiais às PUCs: república, recatolização e escolarização. In: STEPHANOU, M.; BASTOS, C. M. H. **Histórias e memórias da educação no Brasil: século XX**. Petrópolis: Vozes, 2011.
- DALLABRIDA, Norberto. A reforma Francisco Campos e a modernização nacionalizada do ensino secundário. **Educação**, Porto Alegre, v. 32, n. 2, maio/ago. 2009.
- DALLABRIDA, Norberto. “Moldar a alma plástica da juventude”: A ratio studiorum e a manufatura de sujeitos letrados e católicos”, **Brotéria**. Nº 155, 2002.
- DALLABRIDA, Norberto; CAVALCANTE, Maria Juraci M ; FRANCO, José Eduardo. Os jesuítas no jogo do poder republicano no Brasil e em Portugal. In: DALLABRIDA, Norberto; FRANCO, José Eduardo; SOUZA, Rogério Luiz de. (Orgs.) **Gêmeas imperfeitas**. As repúblicas do Brasil e de Portugal: unidas no ideal e diferenciadas nas práticas. Florianópolis: Edições do Bosque, 2018.
- D’ELBOUX, Luiz Gonzaga da Silveira. **O padre Leonel Franca, S. J.** Rio de Janeiro: Agir, 1952.
- DELACROIX, Christian; DOSSE, François.; GARCIA, Patrick. **Correntes históricas na França: séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora FGV/Editora Unesp, 2012.
- DELUMEAU, Jean. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.
- DIAS, Romualdo. **Imagens da ordem**. A doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933). São Paulo: Editora da Unesp, 1996.
- DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009.
- DOSSE, François. **La marcha de las ideas**. História de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: PUV, 2007.

- DOSSE, François. Balizas para uma história intelectual: dos Annales a Ricouer e Certeau. **História & Perspectivas**, Uberlândia, (27 e 28), Jul/Dez. 2002/Jan./Jun. 2003.
- DURKHEIM, Émile. **A educação moral**. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- DUCLERT, Vincent. Les intellectuels, un problème pour l'histoire culturelle. **Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques**. N° 31, 2003.
- DULLES, John W. F. **Sobral Pinto: a consciência do Brasil**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.
- EIRE, Carlos M. N. A piedade católica moderna em tradução. In: BURKE, Peter; HSIA, R. Po-chia (Orgs.) **A tradução cultural: nos primórdios da Europa Moderna**. São Paulo: Editora da UNESP, 2009.
- FERNANDES, Cléa de Figueiredo. **Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- FERNANDES, Paulo César da Conceição. **As origens do Espiritismo no Brasil: razão, cultura e resistência no início de uma experiência (1850-1914)**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Brasília, 2008.
- FEBVRE, Lucien. **Martinho Lutero, um destino**. Tradução de Dorothee de Bruchard. São Paulo: Três Estrelas, 2012.
- FEBVRE, Lucien. **O problema da incredulidade no século XVI**. A religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FEBVRE, Lucien. **Combates pela história**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- FEBVRE, Lucien. Calvino (I). **Revista de História**. N° 12. Vol. V. Ano III. Outubro – dezembro. 1952.
- FERREIRA, Rita de Cássia C. **A Comissão Nacional do Livro Didático durante o Estado Novo (1937-1945)**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2008.
- FIGUEIRA, Cristina Aparecida Reis. **A trajetória de José Oiticica: o professor, o autor, o jornalista e o militante anarquista**. São Paulo: USP, 2008. Tese (doutorado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978 – 1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade**. Volume I. A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

- FREITAS, Itamar. **A pedagogia histórica de Jonathas Serrano**: uma teoria do ensino de história para a escola secundária brasileira (1913/1935). São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo.
- PIEDRA, Arturo. **Evangelição Protestante na América Latina**: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2006. Vol.1.
- PIEDRA, Arturo. **Evangelição Protestante na América Latina**: análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo: Sinodal/CLAI, 2006. Vol.2.
- PONTES, Heloísa. **Destinos Mistos**. Os críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940 – 1968). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- PINHEIRO FILHO, Fernando A. Intelectuais: perfil de grupo e esboço de definição. In:
- BOTELHO, André; SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.). **Agenda Brasileira** – temas de uma sociedade em mudança. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- PINHEIRO FILHO, Fernando. “A invenção da ordem”: intelectuais católicos no Brasil. **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, v.19, n.1, jun. 2007.
- HERMANN, Jaqueline. Religião e política no alvorecer da República. Os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida N. **O Brasil republicano**. O tempo do liberalismo excludente – da proclamação da República à revolução de 1930. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- IGLÉSIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: Jackson de Figueiredo. In: IGLÉSIAS, Francisco. **História e ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- GALEOTA, G. Roberto Bellarmino. In: O’NEILL, C.E.; DOMÍNGUEZ, J.M. (Eds.). **Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús**. Biográfico temático. Madrid, Universidad de Comillas, Vol. 1, 2001.
- GERTZ, René. **O fascismo no Sul do Brasil**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1987.
- GIBELLINI, Rossino. **A Teologia do século XX**. São Paulo: Loyola, 1998.
- GONÇALVES, João Felipe F. **Rui Barbosa**: pondo as ideias no lugar. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2000.
- GUILLERMOU, Alain. **Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus**. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

- GUGELOT, Frédéric. **La conversion des intellectuels au catholicisme en France 1885-1935**. Paris: CNRS Éditions, 1998.
- GILMONT, Jean-François. Reformas protestantes e leitura. In: CAVALLO, Guglielmo;
- GOMES, Angela Maria de Castro; Hansen, Patricia Santos. Apresentação – Intelectuais, mediação cultural e projetos políticos: uma introdução para a delimitação do objeto de estudo. In: **Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.
- GOMES, Angela de Castro. **História e historiadores**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.
- GOMES, Angela de Castro. **Essa gente do Rio...** Modernismo e Nacionalismo. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1999.
- GIUMBELLI, Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP, 1997, V. 40 n^o2.
- HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HALLEWELL, Laurence. **O livro no Brasil: sua história**. 3^a Ed. São Paulo: Edusp, 2012.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.
- HOORNAERT, Eduardo. O padroado português. In: **História da Igreja no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1979, Tomo II.
- HORTA, José Silvério Baía. **O hino, o sermão e a ordem do dia**. A educação no Brasil (1930-1945). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994.
- ISAÍÁ. Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1998.
- ISAÍÁ. Artur Cesar. Espiritismo, República e progresso no Brasil. In: HOMEM, Amadeu Carvalho; SILVA, Armando Malheiro da; ISAÍÁ, Artur César (Coord.) **Progresso e religião: a República no Brasil e em Portugal 1889-1910**. Coimbra: Ed. UC; Uberlândia (MG): Ed. UFU, 2007.
- ISAÍÁ. Artur Cesar. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, n. 30, outubro de 2001.
- JORGE, Fernando. **Vida, Obra e Época de Paulo Setúbal**. Um homem de alma ardente. 2^a Ed. Belo Horizonte: Geração Editorial, 2008.
- JUDT, Tony. **O peso da responsabilidade**: Blum, Camus, Aron e o século XX francês. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.

JULLIARD, Jacques. Naissance et mort de l'intellectuel catholique. **Mil neuf cent**. N°13, 1995.

KEMPIS, Tomás de; BOFF, Leonardo. **Imitação de Cristo e seguimento de Jesus (Livro V)**. Petrópolis: Vozes, 2016.

KOLLING, João Inácio. A ruptura do pensamento filosófico moderno na ótica de Leonel Franca. Passo Fundo: s. ed., 1990.

KORNIS, Mônica. Liga Eleitoral Católica – LEC. IN: ABREU, Alzira A.; BELOCH, Israel; LATTMAN-WELTMANN, Fernando; LAMARÃO, Sérgio T. N. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós 1930**. Disponível em:

<<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/fontes-lourival>> Acesso em 10/01/2019.

LAHIRE, Bernard. Reprodução ou prolongamentos críticos. **Educação & Sociedade**. Ano XXIII, n° 78, Abril/2002.

LAHIRE, Bernard. **O homem plural**. Os determinantes da ação. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2002.

LÉONARD, Emile G. **O Protestantismo Brasileiro**. São Paulo: ASTE. 1963.

LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de M; AMADO, Janaina. **Usos e abusos da história oral**. 8ª Ed. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 2006.

LEWGOY, Bernardo. **O Grande Mediador**. Chico Xavier e a cultura brasileira. Bauru: EDUSC, 2004.

LEWGOY, Bernardo. **Os espíritas e as letras**: um estudo antropológico sobre cultura escrita e oralidade no espiritismo kardecista Tese de Doutorado em Antropologia. Universidade de São Paulo, 2000.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Entre a sacristia e o laboratório**: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942). Tese de doutorado em História. São Paulo: UNESP, 2008.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Protestantes em confronto**. Conservadores e liberais na época de Vargas (1930-1945). São Paulo: Editora Pendão Real, 2005.

LIMA, Eber Ferreira Silveira. **Leonel Franca versus protestantes**: itinerário de uma polêmica. Londrina: Editora da UEL, 1995.

LOPEZ, Luiz R. **História da América Latina**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1986.

LILTI, Antoine. Querelles et controverses. Les formes du désaccord intellectuel à l'époque moderne. **Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle**. N° 25, 2007/1.

LUSTOSA, Oscar F. **A Igreja católica no Brasil República**: cem anos de compromisso (1889-1989) São Paulo: Paulinas, 1991.

- PAULA, Christiane Jalles; RODRIGUES, Cândido M. (Orgs). **Intelectuais e militância católica no Brasil**. Cuiabá: EdUFMT, 2012.
- MAGALDI, Ana Maria B. M. **Lições de casa**: discursos pedagógicos destinados à família no Brasil. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007.
- MAIA, Pedro Américo. **História das Congregações Marianas no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- MAIA, Pedro Américo. **Padre Leonel Franca**. São Paulo: Loyola, 1981.
- MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916 – 1985)**. São Paulo: brasiliense, 2004.
- MANNHEIM, Karl. **Ideologia e utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.
- MARCHI, Euclides. Igreja e Povo: católicos? Os olhares do Padre Júlio Maria e de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra sobre a catolicidade do brasileiro na passagem do século XIX para o XX. **História. Questões e Debates**, v. 55, 2011.
- MARTINA, Giacomo. **História da Igreja**. De Lutero aos nossos dias. Volume IV. A era contemporânea. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MARTINÉZ, Javier Barrycoa. El Balmes apologeta en El protestantismo comparado con el catolicismo. **Espíritu**, Nº 142, 2011.
- MARITAIN, Jacques. **Tres reformadores**. Lutero – Descartes – Rousseau. Madrid: Ediciones Encuentro, 2006.
- MARITAIN, Jacques. **Sete Lições Sobre o Ser**. Tradução de Nicolás Nyim Campanario. São Paulo: Loyola, 1996.
- MIGUEL, Maria Elisabeth Blanck; VIDAL, Diana Gonçalves; ARAÚJO, José Carlos Souza. **Reformas educacionais**: as manifestações da Escola Nova no Brasil (1920 a 1946). Campinas: Autores Associados, 2011.
- MATOS, Henrique Cristiano José. **Imitação de Cristo**. Caminho de crescimento espiritual. Contexto histórico, inspiração e atualidade. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2004.
- MAURER JR. Th. Henrique. Necrológico do professor Othoniel Motta. **Revista de História**. São Paulo, Nº 8. 4º trimestre de 1951.
- NASCIMENTO, Ester F. Vilas-Bôas; CABRAL, Newton D. A.; SOUZA, José R. (Orgs.) **Lideranças protestantes no Brasil**. Ensaios biográficos. Recife: Editora UFPE, 2015.
- MENDES, Candido. Leonel Franca: a disciplina da verdade. **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte. V. 20, Nº 61.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Edições Loyola; Programa Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, 1990.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: Paulinas, 1984.

MENDONÇA, Ligia Bahia. Aurora Collegial: um jornal dos alunos do Colégio Anchieta. **Revista de História e Historiografia da Educação**, v. I, p. 140, 2017.

MICELI, Sergio. A sociologia faz sentido. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. O que falar quer dizer. 2ª Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira (1890-1930)**. Rio de Janeiro: Bertrand-Brasil, 1988.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MONARCHA, Carlos. **Brasil arcaico, Escola Nova**. Ciência, técnica e utopia nos anos 1920-1930. São Paulo: Editora Unesp, 2009.

MOURA, Odilão. **As ideias católicas no Brasil**: direção do pensamento católico no Brasil do século XX. São Paulo: Convívio, 1978

NAGLE, Jorge. **A Educação e sociedade na Primeira República**. São Paulo/Rio de Janeiro: EPU/Fundação Nacional do material escolar, 1976.

NAGLE, Jorge. A Educação na Primeira República. In: FAUSTO, Bóris (org.). **O Brasil republicano**. Sociedade e instituições (1889-1930). 8ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, Tomo III, Volume 9.[Coleção História Geral da Civilização Brasileira].

NUNES, Clarice. O Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932): o compromisso com uma sociedade educada. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. O manifesto educador: os pioneiros 80 anos depois. (organização de Carlos Roberto Jamil Cury e Célio da Cunha). Vol 96; Número especial de 2015.

OITICICA, José. **A Doutrina anarquista ao alcance de todos**. 5ªed. Rio de Janeiro: Achiamé, 2006.

PAIM, Antonio. Os intérpretes da filosofia brasileira. Londrina: Eduel, 1999.

PALAU, Yves. Le modernisme comme controverse. Un des registres de la querelle. **Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle** N° 25, 2007/1.

PANTOJA, Sílvia. Lourival Fontes. In: ABREU, Alzira A.; BELOCH, Israel; LATTMAN-WELTMANN, Fernando; LAMARÃO, Sérgio T. N. **Dicionário histórico-biográfico brasileiro: pós 1930**. Disponível em: <<http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/fontes-lourival>> Acesso em 10/01/2019.

- PÉCAULT, Daniel. **Os intelectuais e política no Brasil: entre o povo e a nação**. São Paulo: Ática, 1990.
- PESCE, Antonio Rehbein. Martín Lutero en la historiografía católica y en la Iglesia católica actual. **Teología y vida**, Santiago, v. 42, n. 3, p. 266-279, 2001.
- PONTES, Heloísa. **Destinos Mistos**. Os críticos do Grupo Clima em São Paulo (1940 – 1968). São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- Prochasson, Christophe, Rasmussen, Anne. Du bon usage de la dispute. Introduction. **Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle**. N° 25, 2007/1.
- REIS, José Carlos. **Nouvelle histoire e tempo histórico**. A contribuição de Febvre, Bloch e Braudel. São Paulo: Ática, 1994.
- RAUSCH, Thomas P. **O catolicismo na aurora do terceiro milênio**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- RIBEIRO, Ademir. **Álvaro Reis - Pastor, Pregador e Polemista**. Uma breve análise sobre seu discurso. 2006. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2006.
- RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto (Org.). **O Congresso do Panamá 1916: e as missões protestantes na América Latina**. São Paulo: Editora Mackenzie, 2017.
- RICHARD, Pablo. **Morte das cristandades e nascimento da Igreja**. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1982.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima: Matrizes e posições de um intelectual militante em perspectiva histórica (1928 - 1946)**. Tese de doutorado em História. UNESP-Franca, 2006.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem - uma revista de intelectuais católicos, 1934-1945**. Belo Horizonte/MG: Autêntica/Fapesp, 2005.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. **Contemporâneos: Revista de Artes e Humanidades**. V. 4, p. 01-18, 2009.
- ROMANELLI, Otaíza O. **História da educação no Brasil (1930-1973)**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1986.
- ROMEIRAS, Francisco Malta. O regresso dos jesuítas portugueses ao Brasil. in: CAVALCANTE, Maria Juraci M.; SOUSA, Carlos Ângelo M. (Orgs.) **Os jesuítas nos Brasil: entre a colônia e a república**. Brasília: Liber Livros, 2016.
- ROSA, Maristela da. **Escolanovismo católico backheusiano: apropriações e representações da escola nova tecidas em manuais**

pedagógicos (1930-1940). Florianópolis. Tese de Doutorado em Educação. Universidade do Estado de Santa Catarina, 2017.

SAINT-MARTIN, Monique de. Da reprodução às recomposições das elites: as elites administrativas, econômicas e políticas na França. **TOMO** (UFS), n. 13, 2008.

SALEM, Tânia. Do Centro D. Vital à Universidade Católica. In: Schwartzman, Simon (org.). **Universidades e instituições científicas no Rio de Janeiro**. Brasília, CNPq, 1982.

SALIBA, Elias T. Cultura: as apostas na República. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. (Org.). **A Abertura para o mundo (1889-1930)**. Rio de Janeiro: Objetiva/Fundacion Mapfre, 2013. Vol. 3 de História do Brasil Nação: 1808-2010.

SCALERCIO, Márcio. **Heráclito Fontoura Sobral Pinto: toda liberdade é íngreme**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

SCHERER, Irineu R. **Concílio Plenário na Igreja do Brasil: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945**. São Paulo: Paulus, 2014.

SEVCENKO, Nicolau. “O prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso”. In: **História da vida privada**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo, Cia das Letras, 2006.

SEIDL, Ernesto. Caminhos que levam a Roma: recursos culturais e redefinições da excelência religiosa. **Horizontes Antropológicos**, v. 15, n. 31, 2009.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica do Rio Grande do Sul**. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

SGARBI, Antonio Donizeti. **Igreja, educação e modernidade na década de 1930: escolanovismo católico (construído na CCBE, divulgado pela Revista Brasileira de Pedagogia)**. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1997.

SIGAL, Silvia. Intelectuais, cultura e política na Argentina. **Revista Pós-Ciências Sociais**. V.9, n.17, jan/jun. 2012.

SILVA, Giovane J. **O batismo de Clio: catolicismo e ensino de História e novas mídias em Jonathas Serrano**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense. 2015.

SILVA, Tiago Silveira da. **Alvaro Reis e o projeto de missões urbanas pelo esforço leigo na cidade do Rio de Janeiro**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Presbiteriana Mackenzie. São Paulo, 2014.

- SKINNER, Quentin. **Visões da política**. Sobre os métodos históricos. Lisboa: Difel, 2005.
- SIMÕES, Daniel Soares. **O rebanho de Pedro e os filhos de Lutero: o Pe. Júlio Maria de Lombaerde e a polêmica antiprotestante no Brasil (1928-1944)**. Dissertação de Mestrado em História. João Pessoa: UFPB/CCHLA, 2008.
- SIRINELLI, Jean-François. Le hasard ou la nécessité? une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels. In: **Vingtième Siècle. Revue d'histoire**. N°9, janvier-mars 1986.
- SIRINELLI, Jean-François. **Intellectuels et passions françaises**. Manifestes et pétitions au XXe siècle, Paris, Fayard, 1990.
- SIRINELLI, Jean-François. **Deux intellectuels dans le siècle: Sartre et Aron**. Paris: Fayard, 1995.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). **Por uma História Política**. Rio de Janeiro: FGV, UFRJ, 1996.
- SORÁ, Gustavo. **Brasilianas**. José Olympio e gênese do mercado editorial brasileiro. São Paulo: Edusp. 2010.
- SOUZA, Rogério Luiz de. **A Reforma Social Católica e o Novo Limiar Capitalista (1945-1965)**. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em História. Curitiba, 2001.
- SOUZA, Rogério Luiz. **A construção de uma nova ordem: catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina (1930-1945)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: 1996.
- SOUZA, José Neivaldo de. **A razão moderna e o cristianismo – A psicologia da fé e a dinâmica da conversão na perspectiva do padre Leonel Franca**. Tese de doutorado em Teologia. Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, 1996.
- STANG, Bernadete de Lourdes S. **O Saber e o Credo: Os Intelectuais Católicos e a Doutrina da Escola Nova (1924-1940)** Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.
- STEPAN, Nancy. **“A hora da eugenia”**: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz. 2005.
- STOPPINO, Mário. Totalitarismo. In: BOBBIO, Norberto. MATTEUCCI, Nicola. PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de Política**. 13º ed. Volume 1. Brasília: Ed. UnB, 2007.
- SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena M. B.; COSTA, Vanda M. R. **Tempos de Capanema**. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra; FGV, 2000.

- SCHWARTZMAN, Simon. A Igreja e o Estado Novo: o Estatuto da Família, **Cadernos de Pesquisa**, Fundação Carlos Chagas. Nº 37, 1981.
- TEIXEIRA, Faustino. Prefácio. In: MATOS, Henrique Cristiano José. **Imitação de Cristo**. Caminho de crescimento espiritual. Contexto histórico, inspiração e atualidade. Belo Horizonte: Editora O Lutador, 2004.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das ideias religiosas no Brasil**. São Paulo, Grijalbo, 1968.
- VARELA, Julia, ALVAREZ-URÍA, Fernando. A maquinaria escolar. **Teoria & Educação**. Porto Alegre, n.6, 1992.
- VAZ, Henrique de Lima. Leonel Franca e o mundo moderno: uma filosofia cristã da cultura. In: FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. 5ª Ed. Porto Alegre, 1999. [Coleção Pensadores gaúchos – 3].
- VIANA FILHO, Luis. **Anísio Teixeira**. A polêmica da Educação. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Ed. Editora Universidade de Brasília, 1980.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. **José Olympio: o descobridor de escritores**. Rio de Janeiro: Thex, 2001.
- VIOTTI, Helio Abranches. **Anchieta, o apóstolo do Brasil**. 2ª Ed. São Paulo: Loyola, 1980.
- VELLOSO, Monica P. A Ordem: uma revista de doutrina política e cultura católica. **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro, v. 21, 1978.
- VIKTOR, Tiago A. **Trajatória de constituição e fundamentos do modernismo do grupo de Festa**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.
- WAINBERG, Jacques A. **Línguas ferinas: um estudo sobre a polêmica e os polemistas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.
- WEGNER, Robert; SOUZA, Vanderlei S. Eugenia ‘negativa’, psiquiatria e catolicismo: embates em torno da esterilização eugênica no Brasil. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**. 2012.

WEISS, Raquel. **Émile Durkheim e a fundamentação social da moralidade**. Tese de Doutorado em Filosofia, Universidade de São Paulo, 2012.

WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais**. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

XAVIER, Libânia N. Manifestos, cartas, educação e democracia. In: Magaldi, Ana Maria; Gondra, José. (Orgs.). **A reorganização do campo educacional no Brasil**: Manifestações, manifestos e manifestantes. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2003.