

Universidade Federal de Juiz de Fora

Marco Aurélio Corrêa Martins

Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo:

O ideal de república democrática no final do século XIX e a educação.

Juiz de Fora

2013

Marco Aurélio Corrêa Martins

Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo:

O ideal de república democrática no final do século XIX e a educação.

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial de obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Marlos Bessa Mendes da Rocha

Juiz de Fora

2013

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Martins, Marco Aurélio Corrêa .

Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo : O ideal de república democrática no final do século XIX e a educação / Marco Aurélio Corrêa Martins. -- 2013.
217 p.

Orientador: Marlos Bessa Mendes da Rocha

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2013.

1. Pensamento católico. 2. Padre Júlio Maria. 3. educação popular. 4. educação católica. 5. democracia cristã. I. Rocha, Marlos Bessa Mendes da, orient. II. Título.

TERMO DE APROVAÇÃO

Marco Aurélio Corrêa Martins

Padre Júlio Maria e a apologética da Igreja do povo:

O ideal de república democrática no final do século XIX e a educação.

Tese aprovada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor no Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela seguinte banca examinadora:

Prof. Dr. Marlos Bessa Mendes da Rocha - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Karla Denise Martins
Universidade Federal de Viçosa

Prof. Dr. Mauro Passos
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Profa. Dra. Diva de Moraes Sarmiento
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robert Daibert Junior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. André Silva Martins
Universidade Federal de Juiz de Fora

Juiz de Fora, 15 de março de 2013

Ao povo brasileiro, o qual até aqui me
financiou através do Estado, através da
Igreja ou de iniciativas pessoais!

AGRADECIMENTOS

Ninguém alcança méritos sem auxílio das virtudes de outros. Quero iniciar meus agradecimentos pelo orientador, o Professor Doutor Marlos Bessa Mendes da Rocha. Duas perspectivas são importantes ao se destacar sua colaboração: a primeira se deve ao caráter pessoal, privado. Passei por três orientadores na pós-graduação (especialização, mestrado e doutorado) e todos foram generosos em me dar crédito, estimular meu trabalho, indicar caminhos e possibilidades que vão além de mero dever de orientar. Agradeço ao Professor Marlos, pois a semente dessa tese já me foi dada por ele cerca de 10 anos antes de eu a começar. A segunda perspectiva que lhe tenho a agradecer é a do trabalho intelectual rigoroso, metódico, acima de tudo, crítico. Leitor criterioso, intelectual de reflexão aguçada, devo-lhe, sobretudo, o aprendizado da análise historiográfica, algo que reputo de máxima importância, porém de difícil execução. A Universidade é a casa da crítica, mas nem sempre ela as recebe bem; criticar é muitas vezes visto como deselegante. O Professor Marlos ensinou-me a não temer criticar!

Agradeço aos meus professores: todos! Desde minhas alfabetizadoras, até os professores do doutorado. Bons e maus professores sucederam-me nesse ínterim, com todos aprendi!

Agradeço aos meus alunos, sobretudo aos que me ajudaram nesse período de doutorado com suas reflexões e suas experiências partilhadas em sala de aula. Agradeço por suas críticas, perguntas, estudos e comentários que muito ajudaram em meu amadurecimento intelectual. Aprendi com os que eu devia ensinar!

Agradeço aos meus colegas de pós-graduação, companheiros de orientação e aos colegas do grupo de pesquisa. Partilhar os nossos textos foi uma experiência que fortaleceu o companheirismo, a crítica generosa e justa. Imensas possibilidades de aprendizado! Agradeço-lhes a generosidade de ajudar a anotar, “digerir” as críticas, organizá-las e responde-las! Sobretudo a disposição em ouvir!

Agradeço aos professores das bancas de qualificação: À professora Karla Martins, meticulosa leitora, cujas anotações enriqueceram não só a pesquisa, mas o próprio texto. Ao professor Robert Daibert Junior, sempre sereno, apontou os pontos a se cuidar com precisão. À Professora Dalva Carolina de Menezes Yasbeck, minha orientadora de mestrado, e ao Professor Tiago Adão Lara, pelas leituras atentas, indicação de outras leituras e cuidado com

os dados da pesquisa. À Professora Diva de Moraes Sarmento, outra leitura atenta, com suas críticas contribuiu por reproduzir o que o texto lhe dizia, dando-me, assim, segurança e indicações práticas de como terminá-lo.

Agradeço às instituições que favoreceram essa pesquisa com seus arquivos e acervos. À Biblioteca Redentorista Padre Jaime Snoek, na qual produzi muitos textos a partir de consulta ao seu riquíssimo acervo. A biblioteca é, sem dúvida, uma valiosíssima contribuição da Congregação do Santíssimo Redentor à cultura e à pesquisa em Juiz de Fora. Agradeço ao Arquivo Redentorista de Juiz de Fora da mesma Congregação do Santíssimo Redentor pela consulta em seu acervo e à Biblioteca Municipal Murilo Mendes, pela consulta ao acervo do Jornal do Comércio de Juiz de Fora.

Agradeço à CAPES, pelo financiamento de boa parte do meu doutoramento! Como se trata de uma instituição pública, reconheço nesse financiamento mais uma parcela da contribuição do povo brasileiro em prol da educação de seus filhos. Nesse sentido, os agradecimentos se estendem à Universidade Federal de Juiz de Fora, através da Faculdade de Educação e do Programa de Pós-graduação em Educação desta Universidade.

Agradeço à minha família: Irlamara de Paula Corrêa Martins, minha esposa; Camila de Paula Martins e Ana Beatriz de Paula Martins, minhas filhas, por estarem comigo e, assim, se tornarem partícipes desse tempo de concentração em estudos.

Meus pais sempre incentivaram os estudos. Tinham apenas o ensino primário, mas viam na escola a única opção de futuro para seus filhos! Por todo o sacrifício que isso nos custou, acredito que valeu a pena! Agradeço-lhes mais que a todos

RESUMO

A Igreja Católica viveu, no final do século XIX, um conflito com seu tempo. Combateu o liberalismo, o positivismo, o laicismo e o crescimento do socialismo. No Brasil, entre a “Questão Religiosa” e a Proclamação da República, houve um declínio de sua influência na política e na sociedade. A Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil de 1890 apontava uma reação católica. No entanto, como se pode perceber da Pastoral Coletiva de 1900, dez anos mais tarde, não houve uma reação coordenada dos bispos quanto ao proposto na pastoral anterior. De Minas Gerais, um padre, doutor em Direito, surgiu pregando a aproximação da Igreja ao povo, divulgando a *Rerum Novarum* e outras encíclicas de Leão XIII, propondo uma ação pedagógica da Igreja junto ao povo em defesa da democracia republicana. Do ponto de vista teológico, padre Júlio Maria apontou o papel modelar do pobre na Igreja. Foi na experiência vivida na cidade de Juiz de Fora, recepcionadas as tradições católicas brasileiras, que tais expectativas se articularam nas conferências do sacerdote. Entre a modernidade e a tradição, ele conjugava ideais ultramontanos, democráticos e tradicionalistas em sua experiência e expectativa. As propostas de Júlio Maria apontavam para um horizonte novo, onde a união da Igreja ao povo, o papel pedagógico católico e a teologia do pobre como seu hierarca marcavam a possibilidade de um tempo novo para a mesma no Brasil e para a própria nação, sob o signo da democracia.

Palavras-chave: Pensamento católico; Padre Júlio Maria; educação popular; educação católica; democracia cristã.

RÉSUMÉ

L'Église Catholique a vécu, à la fin du XIX^{ème} siècle, un conflit avec son temps. Elle a combattu le positivisme, le libéralisme, le laïcisme et l'avance du socialisme. Au Brésil, entre la "Question Religieuse" et la Proclamation de la République, il y avait un déclin de son influence politique et sociale. La Lettre Pastorale Collective des Évêques Brésiliens de 1890 indiquait une réaction catholique. Cependant, comme il se peut percevoir dans la Lettre Pastorale des Évêques de 1900, dix ans plus tard, il n'y avait pas une réaction coordonnée des évêques comme celle proposée dans la pastorale antérieure. De Minas Gerais, un prêtre, docteur en droit, est venu prêcher l'approche de l'Église au peuple, il a divulgué l'Encyclique *Rerum Novarum* et des autres encycliques du Pape Léon XIII, il a proposé une action pédagogique de l'Église avec le peuple défendant la démocratie républicaine. Du point de vue théologique, le prêtre Júlio Maria a indiqué le rôle formateur du pauvre dans l'Église. Ce fut l'expérience de vie de la ville de Juiz de Fora, en accueillant les traditions catholiques brésiliennes, que telles attentes se sont articulées dans les conférences du prêtre. Entre la modernité et la tradition, il conjugait des idées ultramontaines, démocratiques et traditionalistes dans leur expérience et leur attente. Les propositions de Júlio Maria indiquaient un horizon nouveau, où l'union de l'Église au peuple, le rôle pédagogique catholique, et la théologie du pauvre comme son hiérarque, a marqué la possibilité d'un temps nouveau par la même au Brésil et la nation elle-même, sur le signe de la démocratie.

Mots-clés : La pensée catholique, le Père Julio Maria, éducation populaire, éducation catholique, la démocratie chrétienne

RESUMEN

La Iglesia católica vivió, en el siglo XIX, un conflicto con su tiempo. Luchó contra el liberalismo, el positivismo, el laicismo y el crecimiento del socialismo. En Brasil, entre la “Cuestión Religiosa” y la Proclamación de la República, se produjo una disminución de su influencia en la política y en la sociedad. La Carta Pastoral Colectiva de los Obispos de Brasil de 1890 esbozó una reacción católica. Sin embargo, como puede verse en La Carta Pastoral Colectiva de 1900, diez años después, no hubo una respuesta coordinada a los obispos, como se propuso en la carta pastoral anterior. En Minas Gerais, un sacerdote, doctor en derecho, predicó acerca de la aproximación de la iglesia acerca de la unión entre la Iglesia y el pueblo, divulgó la *Rerum Novarum* y otras encíclicas de León XIII, proponiendo una acción pedagógica de la Iglesia con el pueblo en defensa de la democracia republicana. Desde el punto de vista teológico, el Padre Julio María apuntó el papel formativo de los pobres en la Iglesia. Fue la experiencia en la ciudad de Juiz de Fora, a partir de las tradiciones católicas brasileñas, que tales expectativas se articularon en las conferencias del sacerdote. Entre la modernidad y la tradición, él conjugaba ideales ultramontanos, democráticos y tradicionalistas sobre su experiencia y expectativa. La propuesta de Júlio María señaló un nuevo horizonte, donde la unión de la Iglesia con el pueblo, el papel educativo católico y de la teología de los pobres como su jerarca, marcó la posibilidad de un nuevo tiempo para la misma en Brasil y para la propia nación, bajo la bandera de la democracia.

Palabras clave: Pensamiento católico, el Padre Julio María, la educación popular, la educación católica; la democracia cristiana.

ABSTRACT

The Catholic Church lived, in the end of the XIX century, a conflict with its own time. It fought against liberalism, positivism, secularism and the socialism growth. In Brasil, between the “Religious Question” and the Republic Proclamation, there was a decline in its influence in politics and society. The Brasil Bishops Collective Pastoral Letter of 1890 pointed a catholic reaction. However, as it could be perceived from the Collective Pastoral Letter of 1900, ten years later, there had not happened a coordinated reaction of the bishops relating to the propositioned on the previous Catholic Pastoral. From Minas Gerais, a priest, a doctor of law, emerged preaching the approximation of the Church to the people, revealing the *Rerum Novarum* and other encyclicals of Pope Leo XIII, proposing a pedagogic action of The Church to the people in defense of the Republican democracy. On the theological point of view, the priest Júlio Maria pointed the modeling role of the poor on the Church. It was in the experience taken in Juiz de Fora City, adopted the brazilian catholic traditions, that such expectations were articulated in the priest conferences. In between the modernity and the tradition, he conjugated ultramontanismo, democratic and traditionalism ideals in his experience and expectation. Júlio Maria’s proposals pointed to a new horizon, where the union of the Church to people, the catholic pedagogical role and the theology of the poverty as its hierarch, distinguished the possibility of a new time to the same in Brasil and for the nation itself, under the democracy condition.

Keywords: Catholic thought, Priest Julio Maria, popular education, Catholic education; Christian democracy.

LISTA DE ABREVIATURAS

JM	Júlio Maria (Júlio Cesar de Moraes Carneiro)
ARJF	Arquivo Redentorista de Juiz de Fora
BMMM	Biblioteca Municipal Murilo Mendes – Juiz de Fora
APM	Arquivo Público Mineiro
CPLA	Concílio Plenário Latino-Americano
HDBN	Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A AUSÊNCIA COMO VESTÍGIO. <i>Júlio Maria e a historiografia em seu entorno</i>	19
2 JÚLIO MARIA, UM HOMEM! <i>Uma breve versão da biografia de Júlio Maria</i>	59
3 NEGOCIANDO TERMOS <i>Ou como classificar o catolicismo e o pensamento de Júlio Maria</i>	67
4 A HISTÓRIA DA IGREJA E O HORIZONTE DE UMA CRISTANDADE DEMOCRÁTICA. <i>A educação católica como base da formação do brasileiro</i>	89
5 A HISTÓRIA, A CIÊNCIA E O ESTADO CRISTÃO. <i>Contraposições de Júlio Maria ao positivismo e o contexto das ideias sobre a educação no final do século XIX</i>	110
6 O POVO E O POBRE. <i>Teologia e pedagogia para a ação social da Igreja no Padre Júlio Maria</i>	129
7 OS POBRES, OS PROLETÁRIOS E A IGREJA. <i>Júlio Maria e a questão social: entre a tradição e a modernidade</i>	140
8 EDUCAÇÃO CATÓLICA NA TRANSIÇÃO DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX. <i>Os indícios apreendidos do projeto de Júlio Maria</i>	185
CONSIDERAÇÕES FINAIS	201
FONTES	206
REFERÊNCIAS	209

INTRODUÇÃO

Com a Proclamação da República no Brasil, houve a separação entre Igreja e Estado. Se esse episódio fosse referenciado pelo papado de Pio IX, seria considerado mais uma batalha da guerra empreendida por liberais e maçons contra a Igreja no mundo, e assim o foi por muitos católicos no Brasil. No entanto, sob Leão XIII, novas possibilidades estavam se colocando nessa relação. Os bispos brasileiros haviam assinado uma Pastoral Coletiva em 1890 na qual o fim de regalismo¹, com a referida separação, era considerado um erro por entenderem haver uma diferenciação entre Estado e Governo. O Estado devia se manter católico: era a tradição brasileira. Os governos não deviam intervir na Igreja, mas seriam instruídos pela doutrina católica. Apesar disso, a Pastoral considerava útil o novo regime político por ser mais favorável à liberdade de atuação católica.

O padre Júlio Maria, a partir da formulação dessa Pastoral, com os olhos fitos nas diversas orientações de Leão XIII, propôs não apenas olhar para a liberdade da Igreja, mas para a própria aceitação do novo regime no qual vislumbrava a possibilidade da democracia. Assim, além de aproveitar o regime de liberdade e reconhecer a tradição católica formadora da nacionalidade, era preciso transformar a Igreja numa potência ao se unir ao povo.

A união da Igreja com o povo reivindicava um papel educativo da instituição, através de seus sacerdotes, os quais necessitavam instruir-se para melhor servir ao povo em suas necessidades, orientá-los e os educá-los em face do regime republicano e democrático.

No espírito dessa educação democrática, voltada para uma civilização cristã católica, para o povo e sua relação com a fé, seria necessária a compreensão do papel teológico do pobre no interior da Igreja. O pobre de Júlio Maria era uma categoria lastreada nos pobres

¹ Regalismo era como se chamava a fórmula de vinculação constitucional da Igreja ao Estado.

tradicionais da sociedade ocidental, desprovidos de meios ou com recursos insuficientes para a própria sobrevivência, e, em seus “novos” pobres, fruto do processo de industrialização da economia: o proletariado.

Uma educação nacional devia levar em conta os aspectos políticos da democracia, os aspectos sociais e os aspectos teológicos da pobreza, todos inspirados pela doutrina católica. A evangelização e a catequese eram ampliadas por um papel político-social e cultural, além do religioso.

A importância do Padre Júlio Maria, no período estudado, se deve ao fato de ser um apologista do catolicismo no Brasil e se utilizar de um modo de pregação em voga na Europa e desconhecido por aqui. O sacerdote viajou por muitas cidades brasileiras e esteve nas principais capitais regionais da época. Era nacionalmente conhecido. A imprensa em geral divulgava suas conferências apresentando resumos detalhados de suas prédicas. Júlio Maria se tornou padre em 1891 e pregou como tal até 1916, quando faleceu próximo de completar 25 anos de sacerdócio.

A presente pesquisa foi baseada num recorte temporal compreendido pelos 15 primeiros anos desse sacerdócio: de 1891 a 1905. Neste lapso, Júlio Maria foi padre diocesano, incardinado na Arquidiocese de Mariana, e morou em Juiz de Fora como capelão da Igreja de São Sebastião. Em 1905, entrou para a Congregação Redentorista e foi transferido posteriormente para o Rio de Janeiro, onde morou até sua morte.

A hermenêutica ricoeuriana pareceu-me uma forma de entrecruzar tempos e afirmar alguns sentidos do tempo histórico se realizando ou buscando realizar-se. Por isso, tornou-se o principal referencial teórico da pesquisa. Na filosofia de Ricoeur (2010), a possibilidade da encarnação da história apontou aos estudos aqui introduzidos um sentido da vida, a realização de uma história humana “demasiadamente humana” em que os sentidos não são buscados fora do homem, mas numa busca em que indivíduos e coletividades parecem interagir, contraditar, somar, diversificar, bifurcar, “polifurcar”... Significa dizer que não há uma divindade conduzindo os caminhos da humanidade, assim como não há um espírito absoluto, racional, humano, nem “energias holístico-cósmicas” para fazer o mesmo na ausência de um deus. As determinações da história são determinações humanas. As limitações da história são limitações humanas. Imersos em uma dialética aberta, saímos de uma confrontação maniqueísta e nos lançamos nas diversas possibilidades de confrontação, entre opostos, contraditórios, complementares, excludentes, diversos.

O sentido da história, o encontramos no nosso presente. A dialética da vida se realiza na vida, ou seja, no presente, não no futuro, não no passado. No presente, as experiências se confrontam dialeticamente. À medida que o presente muda, passado e futuro são reinterpretados. Assim, história não é narração dos fatos como ainda se ensina em muitas escolas. História seria a narração de uma interpretação dos fatos do passado. Como os fatos não mais existem, temos deles os vestígios no presente², a partir dos quais interpretamos.

Além disso, encontrei em Ricoeur (2010) uma filosofia da história própria, capaz de cingir compreensões, sorver de outras interpretações possibilidades novas de compreensão. Tal referencial teórico se fundamenta na fenomenologia a qual, de modo mais geral, procura compreender o objeto como fenômeno. Para uma experiência válida, torna-se necessário “pôr entre parênteses” os conhecimentos ou julgamentos que possam interferir nessa nova empiria, na qual a mente esteja num estado de repouso, como indica a origem da palavra *époche*, utilizada pelos fenomenólogos desde Husserl. Isso gera uma autocrítica da consciência no processo do conhecimento. É preciso estar presente ao fenômeno, de modo que a experiência possa encontrar novas possibilidades de compreensão do mesmo. A razão tem uma intencionalidade e se relaciona com os objetos de maneira ativa, dirigindo-se a eles. Não há essências nem aparências, as coisas são como se nos apresentam no fenômeno. A própria consciência é consciência de algo. Assim, ficamos obrigados a buscar nos vestígios os sentidos percebidos neles próprios, abandonando imediatamente as interpretações precedentes para confrontá-las num segundo momento. (GALEFFI, 2000; PENHA, 1990)

As fontes utilizadas para a pesquisa são basicamente bibliográficas, sendo que alguns elementos foram tratados de forma documental a partir do método pretendido. Algumas das conferências, modelos usados pelo Padre Júlio Maria de Moraes Carneiro, foram publicadas em formato de livro. Alguns textos foram publicados em jornais, seja de autoria própria do sacerdote, como também resumos de conferências redigidos por terceiros. Documentos da Igreja, como Cartas Pastorais e Encíclicas e outros, foram tomados como fontes de pesquisa. Essas fontes foram requisitadas na Biblioteca Redentorista de Juiz de Fora.

² Pela teoria de Ricoeur, é redundante dizer vestígio no presente, pois uma das características do vestígio é estar no tempo presente. Não existe vestígio no passado, uma vez que o único tempo da vida é o tempo presente: o passado passou, o futuro é uma expectativa. O vestígio, no tempo presente, indica alguma ação que aconteceu no passado e que deixou uma marca, um traço (*la trace*, em francês). Esse traço nos faz remontar aos acontecimentos passados.

A relevância da escolha da filosofia da história de Ricoeur está em compreender, na obra juliomariana³, as escolhas, as possibilidades, os problemas, os caminhos trilhados pela Igreja naquele tempo e como aquele tempo recepcionava o passado em sua *tradicionalidade* e como prospectava o futuro. Isso tornou possível a verificação da realização do “como” as expectativas se realizaram mediante a *fusão de horizontes* históricos, etc. Como pesquisador da educação, procuro indicar as questões da educação que foram importantes para a consecução de um tempo em que se constituiu a necessidade de uma escola para todos, para o povo, embora esse tempo não tenha conseguido criar uma escola popular. Atento ao fato de que o nosso tempo presente faz coincidir educação com escolarização, busco indicar essa separação no autor e na própria Igreja do final do século XIX, separação observada por outras filosofias daquele tempo, como o positivismo e o liberalismo. Ademais, embora não seja o foco desta pesquisa, o projeto juliomariano permite compreender a atuação que a Igreja Católica no Brasil assumiu como ator nos debates educacionais do início do século XX.

No primeiro capítulo, *A ausência como vestígio*, procurei indicar, através do conceito de documento-monumento, de Le Goff (1994), e de vestígio, de Ricoeur (2010), uma ausência do Padre Júlio Maria na historiografia. Foi perceptível uma situação na qual o sacerdote, embora tenha se tornado célebre orador, teve sua memória construída, posteriormente, para o esquecimento, ou seja, foi criada para ele uma memória curta, indicando-a ao esquecimento de suas propostas e de sua pessoa mesma. Esse “esquecimento” foi perceptível em sua biografia e na historiografia, sobretudo das décadas de 1960 e 1970. Com relação à biografia, tive a percepção de que a memória do sacerdote era cheia de lacunas. Ao entrar para a Congregação do Santíssimo Redentor, ele teve problemas de relacionamento com seus confrades. Alguns autores que estudaram a vida do sacerdote deram informações detalhadas e contundentes sobre esses episódios. Por esse motivo, minimizei esse aspecto, preferindo a análise dos estudos que se dedicaram ou mencionaram o sujeito de minha pesquisa.

A historiografia inspirada pelo movimento popular da Igreja latino-americana indicou o surgimento de uma nova temporalidade a partir do Concílio Vaticano II, no início da década de 1960, em sua opção pelos pobres, numa Igreja popular. Minha principal distinção quanto a isso se refere ao fato de essa novidade parecer ser contraditada, guardadas as devidas proporções e inspirações teóricas, com a defesa juliomariana de uma união entre Igreja e povo no final do século XIX com ênfase no papel do pobre dentro dessa. Com isso, não quero

³ Expressão utilizada por Guimarães (2001) pra se referir à obra escrita do Padre Júlio Maria.

afirmar que não houve uma novidade na Igreja popular da década de 1960, mas afirmar que a historiografia procurou negar a experiência anterior, devido às diferenças de inspiração teórica. Unir a Igreja ao povo foi a máxima de Júlio Maria. Essa máxima me atraiu a lê-lo e a buscar compreender sua contribuição para a história da Igreja, do Brasil e da educação.

Embora pareça sequestrado pela memória de Júlio Maria⁴, procurei apontar, na crítica à historiografia, os caminhos escolhidos para trilhar a narrativa seguinte. O capítulo teve um objetivo preciso de fazer revisão bibliográfica e marcar o sentido a ser trilhado pela tese. Para tanto, foi preciso indicar os pontos divergentes da interpretação, fundamentados em dados que, na maioria das vezes, confrontam as interpretações dos autores citados. Nesse caso, dois tipos de oposição há: primeira, e principal, a escolha hermenêutica ricoeuriana no contraponto das escolhas dos autores abordados; segunda, a divergência de informação. Esse tipo de confrontação não ficou limitado ao primeiro capítulo; em outros capítulos, em casos análogos, essas críticas foram retomadas ou novas foram inseridas.

Um trabalho fundamentado sobre um sujeito requer, necessariamente, aportes importantes de informação biográfica. Em diversos momentos do texto, foi necessário incluir outras informações, ou mesmo refazê-las. No segundo capítulo, *Júlio Maria, um homem*, procurei dar a essa biografia o sentido de estar me referindo a uma pessoa que de fato “existiu” como um humano, como humano que somos. Tradicionalmente, as biografias procuram indicar uma trajetória em que a morte justifica a vida toda. Pretendi somente dizer como era esse homem Júlio Maria, a partir do que os autores disseram de sua pessoa e, assim, percebê-lo em seu próprio tempo. Para não cair no lugar comum de dizer quem foi, a partir do que pensou ou do que fez, já que isso domina, necessariamente, a tese.

O terceiro capítulo retoma a historiografia. Desta vez, sobre a Igreja Católica no Brasil. Um debate mais contemporâneo sobre o uso de termos como “romanização” e “ultramontanismo” tinha o objetivo de tentar classificar o sujeito da pesquisa nesse contexto mais “conceitual” da historiografia. Havia uma questão anterior, proposta pelo orientador em seus estudos de doutoramento (ROCHA, 2004), a qual tinha como cenário o tempo posterior ao período aqui abordado. Na tese de Rocha (2004), os líderes do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro pareciam indicar uma contraposição juliomariana ao ultramontanismo.

⁴ De alguma maneira, ao debruçar-se sobre um sujeito ou um tema, nossas energias são canalizadas para esse objetivo, de modo que essa “paixão” pelo tema e pelo estudo pode transformar-se, também, em paixão pela memória daquela existência humana e histórica a qual o sujeito representa.

Introduzindo o pensamento tradicionalista, abordado pela historiografia da filosofia no Brasil, a resposta a uma possível classificação do pensamento de Júlio Maria ficou definida no capítulo. O título, *Negociando termos*, é provocador, no sentido de que há um leilão de rótulos, e visou à proposição da dificuldade em estabelecer classificações do sujeito da pesquisa na dinâmica do tempo retratado. A solução ali operada, entre as definições de ultramontanismo e tradicionalismo, tornou-se determinante para toda a tese.

No quarto capítulo, *A história da Igreja e o horizonte de uma cristandade democrática*, o sentido originário foi dar mostras da filosofia da história de Júlio Maria a partir de um texto de história produzido por ele. Desde o início, pareceu-me interessante e motivador investigar as identificações entre a filosofia da história juliomariana e a ricoeriana, e isso marcou a construção da narrativa. Construí uma metáfora da filosofia de Ricoeur a fim de introduzir o trabalho árduo de análise e descrição das fontes. O capítulo procura marcar a distinção da visão do autor estudado apontando o sentido temporal que sua obra, no geral, teve para as questões da Igreja, sobretudo na última década do século XIX. A comparação entre o texto de Júlio Maria e os das Pastorais Coletivas de 1890 e 1900 foi especialmente produtiva ao indicar que havia indefinição entre os bispos do Brasil do caminho a seguir pela Igreja. No estudo realizado a partir do referencial teórico, é possível afirmar que havia a prescrição de um tempo novo para a Igreja na república do Brasil.

O uso da metáfora, ao me referir ao referencial teórico, tem justificativa na própria filosofia de Ricoeur. Embora, segundo esse autor, na ciência haja um primado de uma referência direta em uma linguagem ordinária, “a linguagem poética não refere a realidade com menor qualidade”. Nessa linguagem de “segunda ordem”, como o próprio Ricoeur (1981, p. 9) a chamou, sob o ponto de vista ontológico, e não epistemológico, “[...] a referência desdobrada [permitida por esse tipo de linguagem] constitui a referência primordial, na medida em que ela sugere, revela, desoculta as estruturas profundas da realidade, às quais estamos ligados enquanto mortais, nascidos neste mundo e chamados a habitá-lo por um tempo.” Outrossim, a ficção, traduzida por Ricoeur, entre a imagem (como ausência) e a imaginação, traduz-se na desobrigação de suspender o que chamamos “realidade”, em referência à linguagem ordinária típica da ciência, permitindo uma dimensão concreta à *epochè*. A ficção alcança possibilidades escondidas da realidade e “[...] se funde de modo concreto com a visão positiva - com o insight que trespassa até ao coração, potencialidades do nosso estar no mundo, que o nosso habitual comércio com os objetos manipuláveis tende a dissimular”. (RICOEUR, 1981, p. 10)

O capítulo seguinte, *A história, a ciência e o Estado cristão*, inicia o percurso de compreensão do papel político proposto para a Igreja. Também a contextualização desse pensamento frente às correntes da época, para a educação e para a política. No entanto, há maior ênfase ao embate entre Júlio Maria e o positivismo.

O povo e o pobre: teologia e pedagogia para a ação social da Igreja, texto da sequência narrativa, permitiu o cruzamento entre as perspectivas políticas e teológicas do autor. O objetivo inicial era compreender o significado de povo na obra juliomariana. Esse estudo indicou a necessidade de compreender mais as relações concretas da confluência conceitual entre povo e pobre. Solução realizada no capítulo seguinte: *Os pobres, os proletários e a Igreja*. Ali, parti da compreensão da questão do pobre na Idade Média para sua verificação na cidade de Juiz de Fora. Essa questão foi atualizada a partir das encíclicas de Leão XIII, sobretudo a *Rerum Novarum*. Como afirmei, a cidade era o domicílio do sacerdote e local de suas primeiras pregações. Na cidade, o pensamento de Júlio Maria assumiu materialidade.

Educação católica na transição do século XIX para o século XX, o último capítulo da tese, é uma tentativa de apresentar as poucas referências diretas sobre educação pelo padre Júlio Maria, algumas delas já abordadas em capítulos anteriores de maneira mais geral, e articulá-las com questões da historiografia da educação do início do século XX.

A AUSÊNCIA COMO VESTÍGIO

Júlio Maria e a historiografia em seu entorno

Um relato de uma fotografia em uma aula de pós-graduação descrevia um porta-retratos com uma foto de família na qual havia um círculo vazado eliminando um rosto. Como imaginar uma cena dessas? A fotografia não estava guardada, escondida, mas em lugar de destaque à vista de todos. Não bastasse a exposição, havia em torno dela um silêncio... Daqueles que ninguém ousa quebrar. Um silêncio deificado, cultuado e de tal modo sacralizado que um único sussurro o poderia macular. Quem estaria naquele buraco do esquecimento? Por que estaria jogado naquele limbo construído para o esquecimento?

Em documento/monumento, Le Goff (1994) apresentou a memória coletiva como produtora de documentos e de monumentos. Afirmava que não foi o conjunto do que existiu no passado que sobreviveu até o presente, mas uma escolha feita pelos que atuaram no desenvolvimento temporal do mundo e da humanidade ou pelos historiadores: os documentos são escolhas do historiador e os monumentos são heranças do passado escolhidas pelos que viveram no passado. O monumento pode evocar o passado e recordá-lo, e o documento resiste como prova histórica e se opõe em sua objetividade, à intencionalidade do monumento. Fébvre (apud LE GOFF, 1994, p. 540) disse pelas letras de Le Goff: “[...] Tudo o que, pertencendo ao homem, depende do homem, serve ao homem, exprime o homem, demonstra a presença, a atividade, os gostos e as maneiras de ser do homem”. Le Goff, desta vez por letras de Marc Bloch, disse que os documentos e livros postos, ou não, num arquivo ou biblioteca o foram por uma decisão daqueles que lá os colocaram. E podem mesmo até ser falsificados ou por quem lá o colocou, pelo que o elegeu como documento ou mesmo outra pessoa. Este poder que assume o documento, a partir das escolhas feitas, intencionais ou aleatórias, com certa objetividade ou total subjetividade, depende de causas humanas, e como tal, podem ser objeto de análise. O documento/monumento é uma tentativa de impor ao futuro

uma imagem, voluntária ou involuntária, de si mesmos. Ora, o pesquisador, o historiador, está atento a isso para fazer a crítica do documento. Por isso, Le Goff apontou para a união dos conceitos de documento e monumento. Para ele, o documento

[...] É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a se manipulado, ainda que pelo silêncio. (LE GOFF, 1994, p. 547)

Mas a presença é sempre mais dominante que a ausência. Em geral, se impõe junto com a derrota o apagamento da memória do derrotado. E assim seria se, por uma subjetividade descuidada, não ficasse lá, na memória, como ausência.

Sem desprezo aos documentos/monumentos de Le Goff, Paul Ricoeur (2010) introduziu um conceito mais abrangente: vestígio. Mais abrangente, uma vez que não destituiu o conceito do autor dos *Annales*, mas o ampliou, já que a versão fenomenológica de Ricoeur propôs ao vestígio o caráter de presença e sua pertença ao tempo presente. O vestígio passa a aproximar o tempo passado, mas sempre a partir do presente, abrindo-se às interpretações do tempo; ele indica que algo se passou, ou alguém passou por ali e deixou uma marca. Como o passado já não mais existe, a marca comunica ao presente a preteridade de algo. Se em Le Goff o monumento é um marco deixado pelos antepassados para o futuro, geralmente como lastro de como gostariam de ser lembrados, no vestígio, qualquer que seja sua origem, documento, monumento ou arquivo, o caráter de presença no tempo presente evidencia no passado não apenas aquilo que ele nos legou, mas aquilo que comunica ao presente algo daquele passado. Enquanto em Le Goff a discussão entre documentos e monumentos nos remete ao fazer do historiador, e à necessidade da crítica sobre esses documentos/monumentos, em Ricoeur, a preocupação com a temporalidade procura no vestígio o liame entre as diversas possibilidades do tempo, seja ele tempo histórico, tempo fenomenológico, tempo existencial. O vestígio permite ligá-los.

Ainda assim, a ausência simbólica daquela fotografia descrita com a imagem de patriarcas, filhos e netos e com um círculo recortado, presente como ausência, inquietou-me. Não por si, mas por remeter a várias ausências existenciais e outras tantas acadêmicas percebidas. Uma ausência em especial, a de Júlio Maria, sentida antes mesmo de começar a conhecer sua biografia. Mas, antes de entrar propriamente nessa questão, retorno ao debate da sala de aula, com o qual iniciei o presente texto. Uma narrativa semelhante de outro

companheiro de reflexão acrescentava: “Minha avó pegava a caixa de fotografias e recortava uma a uma o rosto do morto. Dizia ela que era para esquecer!” Outra colega já havia informado sobre uma proibição do pai a fotos de si a partir do momento em que ficou doente: não deviam ter memória do que era ruim! Então, concluí: o esquecimento também é um monumento, portanto, também um vestígio.

Alguns esquecimentos foram uma decisão deliberada de tentar apagar rastros e memórias, de lançar ao esquecimento fatos, histórias, memórias, objetos e pessoas. Assim, para marcar essa filiação que me vem de Le Goff acerca do monumento, o chamei de monumentos ao esquecimento, ou, na versão ricoeuriana, vestígios de que algo foi esquecido, e não monumento aos esquecidos. Os gregos temiam a ira de algum deus desconhecido e lhe atribuíram um monumento. São Paulo apropriou-se desse processo para, sabiamente, pregar o cristianismo na Grécia, conhecedor que era daquela cultura. É bastante comum entre os ocidentais hodiernos a existência do túmulo do soldado desconhecido: um monumento aos que, fora de nossa vontade, foram esquecidos.

Há outro tipo de esquecimento. Não são esquecimentos que nos impõem o tempo ou a falta dele, mas aqueles esquecimentos deliberados, arquitetados, algumas vezes rancorosos. O esquecimento dos vencidos ou daqueles que sequer lutaram por convicção. Eles também não foram esquecidos por causa de uma sucessão de fatos atribuídos ao tempo e à perda da memória por processos de sucessivas mudanças da arquitetura da vida, das casas, do tempo subjetivo, do tempo vivido...

Santo Agostinho (1996, p. 266-284), em sua obra *Confissões*, dedicou alguns parágrafos ao que chamou de “Palácio da Memória”. É uma descrição espacial de um grande salão que ficava ao meio tendo, ao redor, várias portas, das quais a razão manda trazer à sua presença as memórias guardadas por trás delas. A descrição desse palácio encontra-se na segunda parte de sua obra, na qual Santo Agostinho descreveu suas respostas às próprias perguntas, balizadas, em grande parte, no Cristianismo e na filosofia neoplatônica; ao mesmo tempo, procurava ser pastor como Bispo de Hipona.

Nesse palácio, diz Agostinho, manda-se trazer à presença todas as imagens que se quer. Umas logo chegam, outras demoram, outras têm de ser buscadas a ferros ou se escondem em “recônditos” do tal palácio. Enquanto se procuram umas, outras saltam à nossa presença se oferecendo para serem lembradas. Assim, Agostinho discorreu sobre vários tipos de memória como a memória intelectual, a memória dos sentidos, a memória e as ideias

inatas, a memória e as matemáticas, a memória que “lembra-se de se lembrar” não daquilo que foi esquecido, mas daquilo que distinguiu e do qual já se recordou. Há a lembrança dos afetos da alma: tristeza, alegria, ambição, amargura. A lembrança traz da memória as imagens das coisas, visto que, filiado ao neoplatonismo, Agostinho admitiu a existência dessas coisas somente na mente divina. Mas temos ainda a memória das coisas ausentes, a memória de Deus, a memória que se recorda do esquecimento ou do objeto perdido.

Conquanto se trate aqui da memória histórica, e Agostinho tratou daquele tipo de memória que possa interessar à psicologia ou à aprendizagem, sua reflexão permite-nos extrapolar¹. Para Santo Agostinho, a memória se lembra de que se esqueceu. Não se pode trancar as imagens da memória no grande palácio cheio de “sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão” (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 267), pois elas podem de alguma forma saltar bailando a nossa presença e nos dizer: “Não seremos nós?”

Foi no conceito de documento/monumento de Le Goff² e no palácio da memória de Agostinho que me inspirei quando “vi pelos ouvidos” a fotografia no porta-retratos, mansamente pousado em uma cristaleira sob os olhos livres de qualquer pessoa que lhe podiam ver, mas do qual nada se podia perguntar e sobre o qual não se devia responder ou dialogar. Aquele silêncio em forma de um corte circular na imagem da família gritava aos olhos, clamava, e a memória assumiu: esqueceu-se de algo, há “um algo” perdido. Está lá, dentro do palácio da memória, trancafiada, prisioneira em algum daqueles recônditos medievais, escuros e úmidos, na masmorra sob o fausto do salão monumental: é a ausência como monumento, elegido pela memória como fadada ao esquecimento, mas que emerge dançando em nossa frente: “Não seremos nós” que procura? A figura de ausente ficaria um pouco forçada se Ricoeur (2010) não me introduzisse no conceito de vestígio. O vestígio me trouxe a percepção de algo a se procurar; uma busca a comunicar o presente e o passado representado naquela ausência.

Não esquecerá aquela avó, que um dia pegou aquela caixinha onde depositava suas fotos, monumentos de uma história que escolheu lembrar, agora marcando nelas o que queria

¹ Tampouco importa aqui se os antigos e medievais acreditassem que as memórias fossem objetos guardados na mente.

² Le Goff fez confluir os dois conceitos para uma compreensão próxima, face ao trabalho crítico do historiador perante eles. Pelo sentido que lhe tomei emprestado nesta narrativa, dei preferência ao termo monumento.

esquecer... Sempre estará lá a ausência denunciando a memória. Do mesmo modo, não há a foto do pai tomado pela doença mórbida, mas, na ausência da fotografia, existe a memória do motivo de ela não haver. Tornou-se a ausência, monumento ao esquecimento, presença do olvido.

Toda essa reflexão, aliás, todo o debate da classe, iniciou-se sobre outra narrativa emblemática em que a neta narrou-nos que rasgou uma carta entre o avô e o irmão dele, pois a professora de história não teve sensibilidade ao documento que a menina apresentou em aula, sob grande expectativa. A aluna tentou apagar esse dia da memória, pois vencera forças subjetivas para expressar-se em aula e não foi compreendida, destruiu um documento do avô que seria um documento da história. Ela escreveu no diário seus tristes sentimentos, os cobriu com tinta negra e os entregou ao esquecimento. Mas, com certo arrependimento, trazia anexado às folhas negras apenas um fragmento da carta que conseguiu recuperar para acalantar seu arrependimento. Mais um monumento à ausência. Mais um documento do fascínio pelo olvido que se nega a cair no mortal esquecimento.

Remeto-me, ainda, a um texto que entrou na minha formação em um tempo mais afastado e no qual tive um grande amadurecimento intelectual. Trata-se de um texto de teologia de Leonardo Boff: *Os sacramentos da vida e a vida dos Sacramentos*. Neste livro, Boff (1975, p. 9) escreveu seu subtítulo ao primeiro capítulo, assim: “Quando as coisas começam a falar...” e são essas suas primeiras palavras:

Este livrinho só pode ser entendido por aqueles espíritos que, dentro do mundo técnico-científico da modernidade, vivem de outro espírito que lhes permite ver para além de qualquer paisagem e alcançar sempre para além de qualquer horizonte. Este espírito vive hoje nos porões de nossa experiência cultural. É como um rio subterrâneo que alimenta as fontes e estas os rios de superfície. Não o vemos. Mas é ele o mais importante. Porque hominiza as coisas e humaniza as relações com elas. Ele detecta o sentido secreto inscrito nelas.

Embora o que aqui me motive não seja a teologia, portanto, tampouco, os sacramentos, Boff trouxe, em sua análise, uma ideia que se presta a expandir a reflexão proposta. O autor falou de dois tipos de sacramentos. O primeiro é o sacramento da caneca, no qual descreveu uma caneca velha que acompanhava a família por anos, desde o nascimento de cada um dos 11 filhos até as idas e vindas de todos eles. Naquela caneca, não se bebia água, mas frescor, familiaridade, história e reminiscência. Em meu entendimento, aquela caneca da casa dos pais de Boff simbolizava, ao mesmo tempo, uma presença e uma ausência e uma

dialética qualquer entre ambos. Por isso, ele afirmou que a água sorvida daquela caneca era a melhor água que se pudesse beber... A caneca estava presente, mas sua presença comunicava ao presente um passado vivido sempre tornado presente não apenas como lembrança, mas como novas vivências a serem recordadas e atualizadas, estendendo o passado sobre o presente, marca da “tradicionalidade” da qual Ricoeur (2010) indicou a continuação do passado no presente.

No capítulo seguinte, Boff apresentou o sacramento do “toco de cigarro”. Nele, descreveu a notícia recebida em Munique, por carta escrita a várias mãos, por todos os irmãos, da morte de seu pai. Havia no envelope uma guimba de cigarro, o último que seu pai tragara. Guardando aquele toco de cigarro de palha amarelecido dentro de um vidro, retirava dele, quando desejava, o odor, aquele que lhe trazia à memória a presença do pai.

Bem, aqui tenho uma relação de ausência e presença. Ausência necessária, escolhida, vivida, e presença requisitada, sem ocultação. Independente da função de expor uma teologia no texto, pretendo, também, com Leonardo Boff extrapolar: aquele pedacinho da carta do avô, rasgada pela menina, a qual aludi acima, indicava que tal carta estava irremediavelmente perdida, e aquele pedacinho sobreviveu para lembrar sua ausência, sua materialidade perdida, mas pelo espírito humano evocada: como ausência ou como presença; como lembrança do perdido e como presença do esquecido, daquilo que foi deliberadamente ou acidentalmente esquecido ou destinado ao esquecimento.

Em um dos 18 tópicos-parágrafos de sua conclusão, Boff (1975, p. 78) disse que “[...] A estrutura da vida humana, enquanto humana, é sacramental. Quanto mais o homem se relaciona com as coisas do mundo e com outros homens, tanto mais se abre para ele o leque da significação, do simbólico e sacramental”.

Assim, vi em tudo isso, nessas histórias todas, dos relatos sobre fotografias cortadas ou não fotografadas, passando pelo “Palácio da Memória” das *Confissões* de Santo Agostinho e pelos sacramentos familiares de Leonardo Boff, uma orquestração de uma teoria às avessas, no sentido melhor de uma compreensão às avessas, do conceito de documento/monumento de Jacques Le Goff. De sorte que a definição de vestígio de Paul Ricoeur induziu-me a pensar numa ausência-monumento como vestígio não só do que se passou, mas, sobretudo, da marca que se tentou ocultar.

Enfim, passei a pensar no projeto de pesquisa como uma pergunta à bibliografia, em seu sentido mais primitivo, ou, primeiro, de conhecer, em revista, a bibliografia em torno da história do Padre Júlio Maria Moraes Carneiro.

Luciano Dutra Neto (2006) dedicou, em sua tese, intitulada *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os trinta primeiros anos de trabalho em Minas Gerais*³, um capítulo – “Tempos de cólera” – à descrição da repercussão negativa de certo tipo de pregação usada pelos redentoristas holandeses em Juiz de Fora. Em um tópico desse capítulo, denominado “A cruz do Pe. Júlio Maria”, narrou e descreveu um processo de rejeição ao padre brasileiro, que culminaria no seu total isolamento no Rio de Janeiro junto ao Cardeal Arcoverde até sua morte em 1916. A referência introdutória do autor ao Padre Júlio Maria, por si só, é digna de nota:

A figura desse sacerdote, o primeiro redentorista brasileiro, por si só constituiria tema para alentado trabalho.

Entretanto, sua participação nas santas missões foi inexpressiva, parte porque não se adaptou a esse tipo de ministério, e, por outro lado, porque os holandeses não lhe proporcionaram oportunidade para que delas participasse efetivamente. Isso não impede que lhe dediquemos algumas linhas nesse trabalho à sua relevância no meio apostólico do Brasil de então. (DUTRA NETO, 2006, p. 233)

Os sacerdotes de Congregação Redentoristas chegaram ao Brasil vindos da Holanda para Juiz de Fora. Ordem fundada por Santo Afonso Maria de Ligório, se dedicava a uma forma de evangelização chamada de “missões populares”. Vieram a convite de D. Silvério Gomes Pimenta para assumir o Curato de Nossa Senhora da Glória e atender aos remanescentes de origem alemã da extinta Colônia de Dom Pedro.

A reserva ao Pe. Júlio Maria era anterior à sua aceitação na Congregação Redentorista, como Dutra Neto pôde verificar nas crônicas da Vice-Província, datada de 26 de março de 1905, na qual estava circunscrita o Curato de N.S. da Glória de Juiz de Fora:

Não estamos a favor de um Noviciado para brasileiros; nem para aceitá-los; não devemos deixar entrar estes elementos diferentes em nossas comunidades.

³ A referida tese foi publicada: DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às Montanhas de Minas**. Rio de Janeiro: Galo Branco, 2007.

[...]

Não gostaria que muitos elementos brasileiros entrassem em nossas comunidades, um caso único, porém, não prejudicaria, ou, antes, teria seu lado positivo.

Uma nota explicativa de Dutra Neto deixou claro tratar-se de uma postura da vice província em acordo com a província holandesa, pois esta só criou um seminário em 1924 em Congonhas, enquanto os redentoristas alemães (bávaros), que foram para São Paulo, criaram um seminário em Aparecida logo que chegaram, em 1898, um ano depois da chegada dos holandeses em Minas Gerais. Adiante, Dutra Neto avaliou a participação de Júlio Maria na sua primeira missão redentorista em Belo Horizonte, que teria marcado uma “nítida diferença” entre o modo de entender as missões pelos holandeses e pelo novel redentorista. Segundo ainda o autor, se tivesse percebido essa diferença, o mestre de noviços teria evitado os aborrecimentos narrados, já que os redentoristas estavam destinados a pregações e missões populares e Júlio Maria, aos intelectuais e à elite. A diferença, expressa pelo autor, refere-se ao aparente sucesso do pregador Júlio Maria e ao relativo desprestígio aos padres holandeses naquela missão de Belo Horizonte no ano de 1905. A imprensa se referiu às conferências de Júlio Maria e não às “missões redentoristas” na capital. Aos padres que contabilizavam o insucesso daquelas missões pelo número de confissões e comunhões, opunha-se a maciça presença nas práticas do sacerdote brasileiro, já famoso pregador antes de tornar-se redentorista.

Diante dessa visão de insucesso da missão, atribuída ao sucesso de Júlio Maria, este foi deixado de lado nas missões de Juiz de Fora no ano de 1906, ausência reclamada na imprensa e agravada pelas trapalhadas linguísticas dos holandeses nas missões e outros fatos que poderiam tê-los levado às raias da justiça criminal. Culminou tudo isso no isolamento do Pe. Júlio Maria dentro da comunidade de Juiz de Fora. Mesmo depois de ser transferido para o Rio de Janeiro, esse isolamento do sacerdote não se reverteu (DUTRA NETO, 2006).

O redentorista Fernando Guimarães (2001, p. 60), também citado por Dutra Neto, apresentou visão inversa, já que não percebeu inadequação de Júlio Maria às missões populares:

Tivessem os redentoristas holandeses compreendido a novidade e a particularidade da ação de seu confrade brasileiro, reconhecendo-lhe plena cidadania e integrando-o como enriquecimento da ação missionária até então desenvolvida pela Congregação redentorista, talvez muito da tensão não teria acontecido.

Alguns anos depois das missões de Juiz de Fora, uma pastoral de D. Arcoverde sobre as missões foi atribuída à lavra de Júlio Maria. Essa Pastoral tratava sobre as pregações, sobre o problema do conhecimento da língua pelos pregadores e outras questões, e serviu para isolar completamente o sacerdote, visto que este passou a ser considerado um “traidor”.

Hauck (1983, p. 24-5) trouxe à consideração, além de um desinteresse dos holandeses por vocações brasileiras, o fato de os religiosos verem no Pe. Júlio Maria problemas devido à sua idade, ao passado como profissional, chefe de família, etc., como elemento de dificuldade para a submissão a uma disciplina religiosa conventual. Outrossim, como apresentou o *Necrológico* (apud HAUCK, 1983, p. 24-5) em depoimento de padres diocesanos daquele tempo, Júlio Maria “[...] não tinha aptidão para nada, a não ser para pregar; e ele mesmo afirmava que não tinha jeito prático, não era homem de ação”. Segundo o mesmo *Necrológico*, embora Júlio Maria fosse alegre e jovial, sempre tentando ser agradável, não conseguia dominar um gênio em ímpetos de cólera; às vezes moroso e inquieto, outras vezes impetuoso e arrogante: “[...] criticando tudo, especialmente o nosso modo apostólico de pregar e o método das missões”. Numa análise mais atual, poderíamos dizer que, além do fato de ser o único brasileiro entre os holandeses, o que já lhe traria dificuldades específicas, Júlio Maria passou a adotar atitudes incompatíveis com a vida comunitária em um convento, como provocar e apresentar características de hiperatividade ou ser inquieto, dispersivo e ofensor. Reforça essa compreensão a afirmativa de Hauck de não encontrar, na correspondência do Padre, referência a esse estado de coisas.

O que provocou uma situação quase insuportável foi sua divergência quanto ao modo de pregar as missões, dos redentoristas de então. Júlio Maria se dirigia, em suas conferências, de modo especial aos que estavam fora da Igreja, aos incrédulos, aos ateus, aos positivistas, quando as missões redentoristas eram principalmente afervoramento dos fiéis. Além disso, Júlio Maria era muito exigente em matéria de linguagem na pregação. E, coisa muito importante na época, ele não era bom de confessor; com certeza em razão de seu temperamento, era pouco procurado para esse ministério. (HAUCK, 1983, p. 25)

Na conclusão do redentorista, Padre João Fagundes Hauck, a responsabilidade pelo isolamento de Júlio Maria estava nele próprio, diferentemente das posições de Dutra Neto e Guimarães, que observam esses problemas de cada lado. Esses procuram indicar um desencontro entre ambos – os padres holandeses e o padre brasileiro. Naturalmente, na dificuldade de relacionamento, estando ambos os lados ciosos de sua verdade, sem uma necessária mediação, as diferenças acabam acentuadas.

A tensão dentro da casa redentorista em Juiz de Fora, e depois no Rio de Janeiro, remeteu-me a um dos motivos de seu esquecimento ou diminuição de sua memória. No entanto, Júlio Maria não sofreu oposição somente dentro de sua casa, seu método apologético era contestado por outros padres. Por suas conferências, foi investigado pela Santa Sé e recebeu oposição pela imprensa de adversários políticos, por positivistas e outros.

A partir desse ponto, volto a atenção para uma presença tímida, que não hesitaria em apresentar como ausência: trata-se da historiografia da Igreja no período de vida do Pe. Júlio Maria. A bibliografia escrita na década de 1970 se referiu muito superficialmente ao mesmo.

João Camilo de Oliveira Torres escreveu um livro clássico sobre a temática das ideias católicas no Brasil. A obra *Histórias das ideias religiosas no Brasil*, de 1968, situou o Padre Júlio Maria no tempo do início do século XX. Segundo o autor, nesse período se reabria para a sociedade a “descoberta do valor teórico do catolicismo”, através da qual este se tornava assunto de intelectuais e não apenas de adeptos. Nem por isso Torres atribuiu grande ênfase ao trabalho de Júlio Maria, o qual, em seu entendimento, tinha posições extremadas e violentas:

A sua obra é, assim, consideravelmente polêmica. Mesmo a sua ‘*memória histórica*’ em torno da história da Igreja no Brasil deixa de lado a singela exposição dos fatos e envereda pela polêmica. É antes um libelo contra o regalismo do Império, o comodismo do clero brasileiro, do que pura história. (TORRES, 1986, p. 177)

Ainda segundo Torres, Júlio Maria foi antes um missionário do que um pensador que se colocava no espírito democrático inaugurado pelo Papa Leão XIII, o da aproximação com o povo. O que esse autor chamou de polêmica era a apologia ao catolicismo e, de tal modo apresentado, Júlio Maria não teria mais valor do que reproduzir o pensamento de Leão XIII em prol da democracia. No entanto, esse Papa adotou estratégia diferente em suas orientações para cada país em períodos diversos, ou seja, não houve uma única estratégia de ação⁴. Mesmo a defesa da democracia feita por Júlio Maria veio de sua leitura de Tocqueville (2005) e de prelados norte-americanos, assumindo, com liberalidade, a leitura da encíclica *Au millieu*

⁴ Para ilustrar, cito duas posições de Leão XIII apontadas por Camacho (1995): a proibição aos católicos italianos de participar da política em 1888 (*Non expedit*) e a orientação aos franceses para que aceitassem o sistema político e combatessem a legislação em 1892 (*Au millieu des sollicitudes*). A fórmula *Non expedit* é de 1874, confirmada por Pio IX em 1877, e, por fim, decretada por Leão XIII em 1888.

des sollicitudes (1892) destinada aos franceses como útil ao posicionamento da Igreja no Brasil. Outrossim, um posicionamento mais definitivo de Leão XIII pela democracia só ocorreu em 1901 com a encíclica *Graves de communi*, de modo que não se possa ver em Júlio Maria um mero repetidor, mas um sujeito em sintonia com as discussões de sua época, buscando sempre seu espírito mais moderno. Para essa compreensão, os estudos de Leoni (1989) tornam-se uma importante fonte de conhecimento⁵.

Dom Odilão Moura, em *As ideias Católicas no Brasil: direções do pensamento Católico do Brasil no século XX*, dez anos depois, situou-se na mesma perspectiva de Torres (1986). No estilo informativo curto, para cuja brevidade me atraíram as notas bibliográficas – essas, sim, muito instrutivas e relevantes, conforme avisa em seu prefácio –, o livro destina-se a “[...] despertar a atenção dos nossos católicos para um passado preñado de vida cristã consciente e coerente, não muito remoto, que eles desprezam sem perceberem a preciosidade daquilo que perdem” (MOURA, 1979, p. 12). No entanto, o autor deixou claro na introdução que abordou a parte das ideias filosóficas e não as de fé ou doutrinárias do catolicismo. Assim, dedicou um dos seus breves capítulos ao Padre Júlio Maria. Segundo afirmou, Júlio Maria seria mais parte da história eclesial que do pensamento católico e sua profundidade e relevância neste talvez não pudesse ser evidenciada.

Ora, visão muito mais complexa foi apresentada por Antônio Carlos Villaça (2006) em *O pensamento católico brasileiro*, cuja obra original data de 1975. Villaça afirmou ter sido Júlio Maria um missionário como Nóbrega e Vieira, mas voltado para a problemática daquele final de século, que abordava com “rigorosa objetividade” os problemas do catolicismo, que jamais relacionou fé e regime político, mas propôs a união entre o povo e a Igreja, a partir da qual o padre deveria se tornar um reformador social. O autor indicou, na obra de Júlio Maria, uma posição de vanguarda no Brasil quanto à aceitação do mundo moderno, integração social e participação no processo político-social e mesmo como aceitação da República e da Democracia:

O que o singularizou foi sua capacidade de compreender o mundo em evolução, em mudança. Aceitá-lo sem trair sua fé. Inserir-se nele, sem deixar de ser católico. Um homem do mundo moderno. Soube falar dos homens do

⁵ Confrontar, sobretudo, seu estudo sobre *os novos rumos da apologética*: “A apologética é, por natureza, a disciplina mais sujeita a mudanças, pois tem de se adaptar às situações religiosas, sociais, políticas e culturais de seus destinatários e às condições gerais de pensamento da época em que se desenvolve, se quiser oferecer um discurso aceitável.” (LEONI, 1989, p. 34)

seu tempo. Foi um ardente precursor da mentalidade nova. (VILLAÇA, 2006, p. 120)

Como destacou Villaça, o próprio Júlio Maria afirmou que a autoridade passou das classes às massas e o futuro era a democracia. E a mentalidade nova à qual se referia Villaça se instalou a partir da Pastoral de 1916 de Dom Sebastião Leme, no plano nacional; no plano macro da história da Igreja, nos pontificados de Leão XIII e Pio XII, culminando com João XXIII e o Concílio Vaticano II, período em que a Igreja se abriu à democracia e à modernidade. Villaça procurou destacar o pensamento de Júlio Maria como original e como precursor mesmo da Pastoral de 1916⁶: “[...] A Pastoral de Dom Sebastião Leme confirmará ponto a ponto no mesmo ano de 1916 as linhas fundamentais da crítica de Júlio Maria ao catolicismo dos brasileiros” (VILLAÇA, 2006, p. 126).

Essa tese, Villaça tirou de Alceu Amoroso Lima das *Memórias improvisadas* deste, na qual afirmou sua admiração e gratidão a Dom Sebastião Leme, mas considerava ser Júlio Maria a primeira grande figura da renovação do catolicismo no Brasil, tanto da parte da hierarquia como do laicato, na conciliação da Igreja com a República. Ainda segundo Lima (apud VILLAÇA, 2006, p. 155), Júlio Maria estava imbuído do mesmo espírito renovador da *Rerum novarum* de Leão XIII a indicar os novos rumos sociais da Igreja. Assim, no entendimento de Villaça, a obra de Júlio Maria não estaria circunscrita apenas no plano da apologética, mas no plano da doutrina social da Igreja, e mais, como defensor de instituições democráticas e crítico à Igreja no Brasil de seu tempo: era sociólogo e profeta.

Toda essa questão trazida por Villaça veio acompanhada de muitas e específicas citações de Júlio Maria num estilo próprio de cronistas e não de historiador. Ressalva, aliás, que se pode fazer a João Camilo Torres e Odilão Moura. Há uma repetitividade nos escritores católicos sobre a história; certa tendência ao consenso. Ou, talvez, frases e interpretações repetidas à exaustão até se tornarem, para todos, fatos. Talvez ainda um vício historiográfico ou mesmo um “apagamento” da memória, aquele corte circular na fotografia do retratos. Como exemplo disso, tomem-se as narrativas da famosa *Questão Religiosa* nos anos de 1870 entre a Igreja e o governo do Império quanto à questão do regalismo: há quase unanimidade em apontar o conflito como sendo derivado de uma matriz supracultural, desfocado de sua cena política interna e da diplomacia, tratando, quase sempre, de afirmar um

⁶ Júlio Maria morreu em 22 de março de 1916. A pastoral de D. Leme é datada de 16 de julho de 1916.

complô contra a Igreja contra a qual os heroicos e mártires bispos se insurgem. Complô, aliás, não apenas no Brasil, mas atizado pelo diabo do liberalismo em escala global. Claro que não se trata de generalizar toda a historiografia da Igreja no Brasil, mas, de um lado a outro, sempre se esbarra com essas interpretações reificadas, naturalizadas, cristalizadas.

Um trabalho de Gérson Brasil (1978), com o título de *O Regalismo Brasileiro*, rompeu, ou permite romper, com esse círculo do retrato ao propor uma história do regalismo, desde suas origens na colonização portuguesa até depois da “Questão dos bispos”. O pressuposto de sua interpretação é interessante, pois tentou aprender e apresentar as versões de diversos ângulos e perspectivas dos atores ali envolvidos e também de certos espectadores. Focou a política externa do Império frente à Santa Sé e os diversos conflitos entre Igreja e Estado, deixando claro que ambas as esferas estavam juridicamente imbricadas com preponderância das questões da política sobre as questões da religião. Ou seja, a “questão dos bispos” ou “questão religiosa” foi apenas um episódio mais cáustico da conflituosa relação entre Igreja e Império, sobretudo o Segundo Império, quando este teria se tornado mais regalista que noutros tempos⁷. Aliás, parece ser essa a interpretação de Júlio Maria em sua *Memória histórica*, conforme nos disse Ana Maria Moog Rodrigues (1981, p. 3) ao afirmar que a ideia de Igreja como direito de Estado não tinha dependência do consenso pontifício⁸, referindo-se à fracassada tentativa de D. Pedro I em obter da Santa Sé uma concordata quanto ao direito do padroado que vigorou na colônia. Essa visão seria cada vez mais forte a partir de 1843. Resultado disso foi que, para muitos, como os positivistas, o catolicismo no Brasil não passaria de uma criação legal, portanto, artificial, o que daria margem, também, para a proposição de uma religião positivista no Brasil.

Até o uso de palavras entra nessa perspectiva da repetição. Um pequeno exemplo é chamar o discurso de Júlio Maria de “palavroso”. O termo foi atribuído por Anna Maria Moog Rodrigues a Antônio Carlos Villaça, enquanto, na verdade, este o tomou de João

⁷ Poderia estender a análise da obra de Gérson Brasil. Mas o tema apenas permite compreender o “clima” entre Igreja e Estado no fim do Império e início da República. Foge, portanto, ao foco principal do presente trabalho.

⁸ D. Pedro I nomeou uma missão diplomática junto à Sé romana para que a extensão dos benefícios do padroado, concedidos aos reis de Portugal, lhe fossem mantidos. No entanto, devido à demora das negociações e a alguma resistência ao pretendido, acabou por incluir na Constituição os princípios básicos os quais procurava obter em acordo com a Santa Sé. O princípio constitucional dava ao Imperador o direito de defensor e protetor da Igreja no Império. Como não houve uma posição satisfatória em favor do pretendido, nem posição explícita em contrário, ficou compreendido que tal direito era legítimo e não dependia do consenso com o papado.

Camilo Torres. E, assim, já não se sabe mais exatamente o que quer dizer “palavroso”, se somente discurso sem autoria criativa ou apenas um estilo de pregar ou outra coisa mais.

Anna Maria Moog Rodrigues (1981)⁹, no prefácio da edição de 1981 de *A Igreja e a República*, aprofundou a vertente interpretativa de Villaça sobre Júlio Maria. No entanto, para além da simples exaltação ou descrição da natureza do autor, ela o atualizou no contexto do ano de 1979, data de assinatura do Prefácio, o que não é pouco significativo. Para a autora, “[...] nos dois últimos decênios, os católicos brasileiros outra coisa não fizeram senão retomar o debate suscitado no país há cerca de oitenta anos, no alvorecer do século, por essa figura singular que foi Júlio César de Moraes Carneiro”¹⁰.

A contemporaneidade da *Memória histórica* de Júlio Maria em 1979, segundo Rodrigues, passava por dois pontos: um sobre a historiografia propriamente dita e outro sobre a defesa do regime democrático. A crítica da autora é perfeitamente similar à que aqui venho tecendo. De fato, ela corrobora essa visão descrita. Para Rodrigues, a importância da *Memória* não desfrutava de uma uniformidade entre os historiadores católicos. Torres, por exemplo, como defensor das instituições monárquicas do Segundo Reinado, disse que a obra era polêmica e que se tratava de um “libelo” contra o regalismo do Império, e não história. Por outro lado, apresentou Villaça como tendo uma crítica positiva de Júlio Maria, mesmo e, principalmente, pela crítica ao catolicismo da época. Contudo, ainda tinha uma visão missionária e triunfalista da religião católica, mais apologética e polêmica, embora passasse do teocratismo para a democracia.

Ainda sobre a historiografia, Rodrigues assinalou um contraste entre a vertente de Villaça ou de Júlio Maria com a de historiadores a ela contemporâneos, ao afirmar que “evangelizar” não era “doutrinar”. A distinção apontava para a evangelização como uma maneira de ser e agir decorrente do ser que vai ao encontro do outro. Estava se referindo a uma análise inicial de Hoornaert et alli (1977), em *História da Igreja do Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Para Rodrigues (1981), a reedição da *Memória histórica* de Júlio Maria permitiria fazer uma comparação das ideologias subjacentes às versões da história do catolicismo brasileiro. Embora os autores de *História da Igreja do Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo* dissessem que a finalidade da história não era reconstituir o passado, mas nos ensinar a viver o presente com consciência histórica que permitisse melhor

⁹ RODRIGUES, Anna Maria Moog. **A Igreja e a República.**

¹⁰ Ibidem, p. 1.

compreender a missão de hoje, Rodrigues questionou se seria possível formar consciência histórica autêntica abdicando o historiador de reconstruir o passado tal como ele foi, mesmo que impossível na sua totalidade ou concretude. Afirmou que essa dificuldade não eximia o historiador de buscar a verdade possível.

Sintonizado com a crítica de Rodrigues, posso acrescentar haver necessidade de se entender o tempo e suas razões, não uma leitura pelo tempo presente. Diria que não se trata de interpretar o passado PELO presente, mas DO presente. Carr (1989, p. 60) afirmou que a função da história é aprofundar a compreensão do passado e do presente através da inter-relação existente entre eles, e não romper com qualquer um dos dois. Ricoeur (2010) introduziu ao que propôs Carr a definição de um presente como espaço de experiência sobre o qual se projeta uma expectativa de futuro. Entre o passado e o presente há uma “tradicionalidade”, a qual nos permite a continuidade de uma temporalidade e do próprio tempo histórico.

Destacado o cunho historiográfico da obra da *Memória histórica*, conforme pretendeu Rodrigues (1981), cumpre indicar a segunda característica apontada por essa estudiosa sobre a contemporaneidade de Júlio Maria em 1979: a de precursor da defesa da questão social no Brasil. Segundo Rodrigues, para Júlio Maria as questões políticas deveriam ser substituídas pelas sociais a fim de se cristianizar a democracia. Para a autora, a relevância da obra do sacerdote estava em uma compreensão de que se podia e devia realizar uma sociedade mais justa através dos mecanismos da democracia; e, por isso, ela referenciou Júlio Maria e Jonathas Serrano numa corrente que uniria a *Rerum novarum* a Puebla e a *Redemptor hominis* de João Paulo II. Mas alertou: a concretização do ideal de justiça na sociedade não é monopólio dos cristãos, embora estes se distinguissem das demais por centrar-se no Evangelho.

O último parágrafo do *Prefácio* de Rodrigues (1981, p. 7.) foi o registro dele próprio na história brasileira do final do Regime militar. Assinado com a datação “Rio de Janeiro, abril de 1979”, ela disse que “o problema que ora se coloca, portanto, não só à consciência católica, como muito bem viu Júlio Maria, mas à consciência de todos os brasileiros é o problema do aperfeiçoamento da democracia”. Seguiu afirmando o programa de Júlio Maria, adotado de Leão XIII que “seria o do combate por uma legislação mais justa fazendo uso e aperfeiçoamento dos mecanismos que o sistema democrático propicia dentro da aceitação do direito constituído.”

Surpreendentemente, houve referência a Júlio Maria no livro sobre a *História das ideias socialistas no Brasil* de Vamireh Chacon, publicada em 1965. Entre as diversas vertentes socialistas, não faltou a compreensão de que houve apelo dentro da Igreja para as questões sociais e Júlio Maria foi uma figura importante no contexto. Chacon (1965, p. 394) dedicou um capítulo aos “cristãos e os movimentos socialistas” no qual afirmou que o Padre Júlio Maria foi o primeiro a pregar, publicamente, a inversão do método da Igreja de pregar à elite e aos governantes, para chegar, através dela, ao povo: “em vez de começar de cima para baixo, devia-se fazê-lo de baixo para cima”. Para o autor, Júlio Maria pregou a união com o povo, caminho contrário ao qual a própria Igreja seguiu.

Outra obra que citou várias vezes a *Memória histórica* de Júlio Maria, embora tivesse uma visão muito parcial e truncada do papel desse na história da Igreja no Brasil, é *A Igreja e a política no Brasil*, tese do ex-deputado Marcio Moreira Alves (1979). O autor, ligado ao movimento da chamada “esquerda católica” teve o livro prefaciado por Frei Betto. Nesta obra, Júlio Maria ficou restrito a um propagandista:

A propaganda eclesiástica dizia respeito aos direitos dos católicos e não à expansão da fé. Júlio Maria, o primeiro redentorista brasileiro e um dos padres mais prestigiosos do seu tempo, consagrou os anos entre 1891 e 1895 a esta tarefa. O objetivo da propaganda era mobilizar suficientemente os notáveis para fazer face à influência positivista nas assembleias e nos centros de poder do novo regime. (ALVES, 1979, p. 34)

Essa é uma historiografia que instrumentaliza o passado em função de uma visão precípua que se tem do presente. Não dá voz ao passado, não o interpreta a partir do seu tempo, o passado aparece apenas como negação do presente e do futuro. Como já ficou evidenciado até aqui, Júlio Maria não ficou restrito à mera apologética, mas apontou caminhos para a Igreja no Brasil, incluindo uma preferência pelos pobres. Neste sentido é que proponho um conceito de uma memória a ser esquecida, como desestímulo de sua busca, e seu conseqüente esquecimento.

Havia um paradoxo entre o que propunha os discursos de Júlio Maria e quem o ouvia: falava de questões sociais, sobre unir Igreja e Povo, mas era ouvido por intelectuais, pessoas que tinham maior instrução para entender o que ele dizia, pouco pelo povo!¹¹ No entanto,

¹¹ Torres (1986) bem apontou isso no texto já referido. Mas a crítica do Visconde de Taunay recaiu sobre mesmo vocabulário “palavroso”, pois, o que criticou em Júlio Maria, dentre outras coisas, foi o uso de um vocabulário pouco ortodoxo aos “intelectuais” da época. Coisa que algum articulista disse

colocá-lo no rol das ações da Igreja na Primeira República que buscava se aproximar dos governos estaduais, como, aliás, tratou Sérgio Miceli (1988) em *A Elite Eclesiástica Brasileira*, não parece ser exato. Para Miceli, a Igreja, na Primeira República, ampliou sua atuação no campo educacional, fortaleceu-se economicamente com a aquisição de bens e recuperação daqueles perdidos com a separação do Estado e ampliou o número de dioceses, ou seja, esteve mais voltada às suas questões institucionais.

Desse assunto trataremos em outro lugar, mas ajuda a pensar ainda em como o rosto e a obra de Júlio Maria foi simplificada, restringida ao campo da apologética e até entendida como mera propaganda, a serviço de uma Igreja elitista. Pensamento preponderante no seio de historiadores que procuravam enobrecer o papel da “opção preferencial pelos pobres”. Por que se esqueceram daquele que primeiro propôs a união com os pobres? A descrição de Miceli leva-nos a refletir sobre o apagamento da memória do discurso vencido: Júlio Maria pregou a democracia e a união com o povo, propôs passar do plano político ao social, como bem frisou Villaça; mas a Igreja uniu-se aos poderes regionais, esses mesmos que levaram por quarenta anos a política da República. Ora, a simplificação feita por Alves coloca no lugar do retrato uma caricatura de traços comuns e pouco visíveis. Júlio Maria fez uma crítica à Igreja, pregou claramente a necessidade de olhar para frente, esquecer os privilégios do regalismo. Júlio Maria dialogava com as novas interpretações vindas de Leão XIII, mas não perdeu de vista as especificidades brasileiras.

Essa tendência a dizer simplesmente “é apologeta” e agora “propagandista” esqueceu e fez esquecer essa relação propositiva de Júlio Maria na substituição do privilégio de funcionário público do período imperial, pela união com o povo através do ensino da religião. A historiografia muitas vezes se refere à apologética, sem discutir o termo ou sua variação. Não é o que fez Elias Bartolomeu Leoni (1989) em sua dissertação de teologia que teve como fundo o Pe. Júlio Maria e Jackson de Figueiredo. Leoni elencou toda a obra de Júlio Maria disponível e as mais diversas referências disponíveis sobre o mesmo e, a despeito de seu foco na teologia, não deixou de dar extensão à obra de Júlio Maria. Mesmo com fins a um estudo da teologia, Leoni procurou historicizar a Igreja em geral, e a Igreja brasileira. Seguiu um roteiro em que cada uma dessas histórias foi colocada lado-a-lado, num sentido clássico da história como a realização de um universal ou de uma apropriação particular da história

em seu jornal ser uma característica pela qual Júlio Maria se fazia repetir a si mesmo sendo bem compreendido por esses “intelectuais” e pelas pessoas mais simples.

universal. Modelo do qual já há bastante crítica, mas ainda persiste, sobretudo por não se tratar de obra historiográfica.

Em Leoni, *Apologética* não é um termo vago, solitário, abandonado: não é um rosto recortado e fora de uma fotografia, tem conceito, definição e classificação. Apologética é um método de pregação da fé.

Para Leoni, Júlio Maria tinha um método apologético definido. E o situou no que o próprio Júlio Maria dizia fazer: usar as armas dos inimigos para vencê-lo. No caso do positivismo, Júlio Maria usava a própria metodologia positivista a favor de suas teses, no caso da ciência experimental, um discurso acadêmico, chamado “método apologético externo”, pois não partia de provas internas da própria doutrina da Igreja. No entanto, essa perspectiva já existia em um método apologético novo, que circulava nos discursos teológicos europeus daquele tempo e dos quais o pregador tinha suficiente conhecimento a ponto de afastar-se, preventivamente, devido às refutações impostas pela Igreja ao novo método. De novidade, Júlio Maria trazia uma análise partindo do humano ao divino, e não o contrário como era comum na época. Eis mais um ponto singular do desaparecimento da memória de Júlio Maria na historiografia: ele usa métodos novos, em voga nas igrejas europeias e desconhecidas do clero brasileiro. Talvez venha também desse dado o grande sucesso de suas pregações: a novidade teológica por aqui de seus métodos. Mas essa escolha, inspirada nos novos métodos apologéticos, o levou a um estudo pelo Santo Ofício que por fim atestou sua ortodoxia, para decepção de seus opositores.¹²

Embora Leoni (1989) tenha vasculhado toda a obra de Júlio Maria em seu estudo, perdeu a dimensão da historicidade dos textos; fez uma leitura linear, na maioria das vezes, ao menos em sua descrição da apologia de Júlio Maria, de sua ortodoxia quanto aos grandes dogmas e na análise da missão da Igreja nos novos tempos onde apareceu o tema social. Incorporou afirmativas em tempos diversos como continuidade e complementaridade.¹³ Em alguns aspectos, isso é admissível, considerando a morosidade mutativa da Igreja justamente pela sua busca da perenidade de sua doutrina. Não obstante isso não seja aceitável para o historiador, e esse não é o *métier* específico do autor, ele não se furtou em fazer análise

¹² Esses opositores estavam nas próprias fileiras católicas, sobretudo no clero, dentro do governo do novo regime havia entusiasmos por sua defesa da aceitação do novo regime pelos católicos.

¹³ De fato, essa linearidade e complementaridade do pensamento pode ser uma realidade e Guimarães (2001) advertiu-nos sobre isso. Mas a vida cristã de Júlio Maria se deu em 25 anos de sacerdócio e mais alguns anos antes, como leigo. Admitir a possibilidade de mudanças em suas ideias é perfeitamente factível e provável.

historiográfica da *Memória histórica*. Textos da fase de leigo neoconvertido de Júlio Maria, textos do final do século XIX, quando sacerdote, já maior conhecedor da teologia, e textos de início do século XX, foram tratados sem as necessárias distinções. Porém, em suas “considerações críticas”, o autor se refez, em grande parte, do que aponteí acima. Também refez uma crítica da historiografia em torno de Júlio Maria em moldes análogos ao que vimos fazendo elencando os textos e autores, posições e oposições e afirmou categórico o mérito da pregação de Júlio Maria, tanto sob o aspecto doutrinário e teológico, como dos aspectos metodológicos de sua apologética, como, aliás, o próprio Júlio Maria o fez do púlpito em sua defesa. Disse Leoni (1989, p 143) sobre o pregador: “[...] Seus escritos e conferências são fundamentados em sérios estudos de caráter científico, filosóficos e teológico, bem como histórico, político e sociológico”.

Se colocássemos então uma nova fotografia de Júlio Maria pelas letras de Leoni, ou reconstituíssemos a carta rasgada, reintegrando a relevância desse sujeito (da pesquisa), bem poderíamos recorrer à conclusão do autor:

- a teologia de Júlio Maria provocou tensão dialética no confronto com a teologia vigente;
- o pensamento de Júlio Maria foi marcado pelo pioneirismo;
- sua contribuição ao pensamento católico brasileiro se apresentou no âmbito histórico, eclesiológico e pastoral;
- mesmo concebendo a Igreja segundo um modelo tradicional, antecipou alguns temas do Vaticano II como a missão da Igreja, o papel do leigo, a pastoral voltada para o povo etc.;
- lançou bases para uma pastoral universitária ao criar a União de Moços Católicos, o que lhe deixou intacto a relação com a intelectualidade¹⁴;
- não era um teólogo, portanto sua teologia não era profunda, mas a despeito disso, era uma teologia de uma visão mais ampla: não viu fundo, mas viu longe, afirma o autor:

Com tudo isso, ele assenta as bases de uma teologia de cunho genuinamente brasileiro, embora teoricamente dependente de autores europeus, esboça uma

¹⁴ Essa foi marca do período posterior tendo à frente D. Leme e o Centro Dom Vital. Sobre “criar” a UMC, interpreto sobre “ajudar a criar” um grupo da UMC sendo seu Assessor Eclesial.

teologia identificada com a alma brasileira, encarnada na realidade do país e fiel ao seu passado histórico. (LEONI, 1989, p. 179)

- vários dos movimentos católicos brasileiros subsequentes reconheceram nele um precursor quanto ao engajamento social e político e aceitação da democracia pela Igreja¹⁵.

Outro autor, antes de Leoni, a levar a sério a obra “juliomariana”¹⁶ foi Fernando Guimarães (2001), ou D. Fernando Guimarães, bispo da Diocese de Garanhuns em Pernambuco. Trata-se de sua tese de doutorado em Teologia. Se a obra de Leoni nos traz a riqueza das fontes de estudo sobre Júlio Maria, a de Guimarães é muito mais detalhada: chega mesmo a listar as fotos de Júlio Maria no acervo particular e no acervo da Comunidade Redentorista no Rio de Janeiro. Algumas obras anteriores de Guimarães (1986) já traziam à luz os textos de Júlio Maria: publicou na Revista *Communio* o texto sobre *Dom Bosco e o pobre*, numa conferência encomendada a Júlio Maria. Foi o responsável pela publicação da Primeira Série das *Conferências da Assunção* (GUIMARÃES, 1988). Guimarães (2001) listou todas as obras publicadas no século XX sobre Júlio Maria e visitou todos os escritos disponíveis do mesmo, exceto o jornal *O pobre*. Teve acesso, como afirmou na Introdução ao volume das *Conferências da Assunção*, a boa parte das outras séries das conferências embora não as tenha publicado ainda. Nesse volume, publicou ainda cartas trocadas entre Júlio Maria e a Nunciatura Apostólica devido ao processo que lhe abriu o Santo Ofício devido à polêmica em torno das *Conferências da Assunção*. Listou todas as notas e publicações de Júlio Maria ou sobre ele, nos jornais.¹⁷

Sobre o Pensamento de Júlio Maria, Guimarães (2001) afirmou:

Seu pensamento é complexo. Polemista mais do que teólogo, aborda, ao longo dos seus 25 anos de pregação, uma grande variedade de temas, que não constituem um esquema lógico de temas concatenados, mas antes um conglomerado vasto e móvel das suas preocupações vitais e das suas ideias básicas, muitas vezes repetidas, reformuladas e representadas sob ângulos diversos. (GUIMARÃES, 2001, p. 15)

¹⁵ Dentre os que reconheceram em Júlio Maria um precursor, aponto, sobretudo, os defensores da existência de uma “Doutrina Social da Igreja” e os do meio em que nasce o Serviço Social no Brasil, de origem marcadamente católica além dos intelectuais do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro.

¹⁶ A expressão “juliomariana” é usada originalmente por ele.

¹⁷ Guimarães não fez referência ao jornal *O Pobre* publicado pela Associação Pão de Santo Antônio em Juiz de Fora no final do século XIX.

Assim compreendido, Guimarães propôs três níveis do pensamento “juliomariano”: o primeiro responde à alienação da fé: critica o cientificismo e o racionalismo. Daí a importância do seu discurso apologético; o segundo nível é o da pregação, no qual discute a formação catequética e identifica a falta de formação religiosa ligada à exterioridade religiosa; o terceiro nível é a dimensão social: primeiro contra a devoção não centrada cristologicamente e suas consequências sociais; depois, por influência da *Rerum Novarum* e as ideias de Leão XIII reagindo à Revolução Industrial e ao Socialismo.

Guimarães (2001) não só passou a limpo toda a obra de Júlio Maria, como descreveu algumas apreciações a Júlio Maria como as feitas por Jonatas Serrano, Celso Vieira, Farias Brito e Visconde de Taunay. Para o autor, o principal legado de Júlio Maria está na Pastoral de 1916 de D. Leme. Além disso, citou Beozzo (1981, pp 124-5): “[...] O tema social e o tema da democracia como aliada natural do cristianismo antecipa também a tardia reconciliação da Igreja com a democracia, o que, na Europa, realiza-se praticamente após a segunda guerra mundial”.

Guimarães (2001) doutorou-se em Teologia Moral com tese defendida junto à Academia Afonsina da Universidade Pontifícia de Latrão com a seguinte questão: “Quais as preocupações fundamentais de Júlio Maria a respeito da ética, enquanto relacionamento do homem religioso com a Igreja e com a sociedade?”. Assim como em Leoni (1989), a tese de teologia não dispensou o perfil histórico. E, quanto a isso, Guimarães foi bem específico: propôs um método de interpretação que analisou Júlio Maria em sua periodização, evitando, assim, afirmações “apodíticas”, as quais generalizassem o pensamento desse a partir de uma etapa determinada da sua vida, diferente de algumas contribuições parciais sobre a figura de Júlio Maria em que a análise se fia em uma única obra e em outras avaliações como se verá adiante.

Albuquerque (1994) foi um dos três estudiosos a se dedicar a toda a obra de Júlio Maria. Para ele, a crise social do Brasil fomentava uma utopia representada no pensamento de Júlio Maria. Este autor analisou a obra deste sacerdote desde sua juventude, a partir de sua entrada na Faculdade de Direito de São Paulo até sua morte, ou seja, de 1871 a 1916. A tese de Albuquerque foi de que Júlio Maria pensou uma utopia social, uma utopia totalizante: um Brasil totalmente católico e a realização do reino de Deus nele. Depois dessa primeira fase como católico convertido, tradicionalista, Júlio Maria abandonou essa utopia num período seguinte, mas a retomou na última fase de sua vida.

Para Albuquerque (1994), a primeira fase do pensamento de Júlio Maria teve início em 1871, estendendo-se até 1884. A partir deste ano, até 1891, Júlio Maria se fechou no pensamento tradicionalista¹⁸, abrindo-se somente numa terceira fase, depois de sua ordenação e o contato com a *Rerum Novarum* em que se dedicou à questão social e a democracia, ambas em relação à Igreja. Essa fase coincidiu com sua vivência em Juiz de Fora. A quarta e última fase correspondeu ao período em que, buscando a vida religiosa na Congregação Redentorista, em 1905, estendeu-se até sua morte em 1916.

Segundo Albuquerque (1994), Júlio Maria se abriu a Lacordaire, portanto ao liberalismo mitigado, conhecido como liberalismo católico¹⁹, ao qual passou a aderir ou formular, católicos da Europa. Seria uma nova fase do pensamento de Júlio Maria. Nesse período proposto por Albuquerque, Júlio Maria teve contato com as ideias de D. Antônio Macedo Costa e publicou, num jornal por ele fundado em Mar de Espanha, alguns artigos sobre o *Cristóforo*, espécie de navio-igreja para evangelizar os povos da floresta e atender aos cristãos dispersos pela Amazônia. Júlio Maria filiou-se ao pensamento tradicionalista de Donoso Cortez, De Maistre e De Bonald, suas leituras da época. Mas é importante ressaltar que essa categoria de “católicos liberais” não é bem aceita. Barros (1986), por exemplo, não considerou os chamados católicos liberais verdadeiros católicos, tampouco viu relação deles com Júlio Maria da *Memória Histórica*. Note-se que o “verdadeiro catolicismo”, para Barros, era o ultramontanismo. D. Macedo Costa, como ultramontano não teria sido, em nada, liberal. A própria descrição de Albuquerque liga liberalismo católico a tradicionalismo, o que me parece inapropriado. Embora houvesse diversas tentativas de contemporizar a Igreja ao pensamento e sociedade modernos, os principais combates da Igreja no século XIX foram contra o liberalismo. Por isso, insisto em não compactuar com a tese de sedição.

Albuquerque (1994) fez uma contextualização bastante detalhada do pensamento de Júlio Maria com os autores, sobretudo europeus, daquele tempo. Exercício que permite uma ampliação compreensiva do tempo histórico por ele estudado, além da inserção do pensamento juliomariano mesmo. Algo que, só às avessas, podemos fazer em relação à

¹⁸ O tradicionalismo foi uma filosofia reativa ao pensamento iluminista dos revolucionários franceses de 1789. Defendia basicamente o papel da tradição no estabelecimento da ordem e da paz social.

¹⁹ A crítica a Azzi (1981; 1994) e Beozzo (1981), anteriormente apontada, trata do fato de ambos falarem de um catolicismo liberal sem apontar que tipo de liberalismo era esse. Historicamente, parece-me absurdo que uma instituição que se aprofundou na crítica ao liberalismo se tornasse posteriormente liberal, o que não significa negar a dialética entre antagônicos.

Ilustração Brasileira de Roque Spencer Maciel de Barros (1986) para compreender o pensamento juliomariano.

Voltando à década de 1970, especificamente em seu final, sob orientação do CEHILA (Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina) surgiu uma obra denominada *História da Igreja no Brasil; ensaio de interpretação a partir do povo* (HOORNAERT, 1977). É o Tomo II de uma História da Igreja na América Latina, cuja parte 1 foi publicada em 1977 ; a parte 2, em 1980, e a parte 3, em 2008. Apesar de ser um “ensaio de interpretação a partir do povo”, não houve menção a Júlio Maria. A parte 2 terminou com o final do Império e a parte 3 começou em 1930, fazendo remissão à chegada de D. Leme ao Rio de Janeiro e sua Pastoral de 1916. O hiato do tempo histórico na obra é também um hiato na própria publicação, que só tem sua terceira parte publicada quase 30 anos depois das duas primeiras. Todas as três partes são volumosas e de autoria coletiva. A parte 3 foi, em quase toda sua totalidade, escrita por Riolando Azzi, exceto o breve capítulo sobre as Igrejas Protestantes no Brasil, escrito por Klaus van der Gripp. Sobre essa obra, mormente a parte 1, já fiz remissão anteriormente a partir da crítica de Rodrigues (1981) ao seu modelo historiográfico.

Três dos autores dessa obra falaram de Júlio Maria em outros estudos em tempos diferentes: José Oscar Beozzo em *História da Teologia na América Latina*, Riolando Azzi em *O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano*, no qual apenas traduz a crítica de Beozzo e inclui a de João Fagundes Hauck na publicação de *A Igreja e o Povo*, pequena obra de Júlio Maria escrita no final do século XIX e republicada pelo CEPEHIB (Centro de Pesquisas e Estudos de História da Igreja no Brasil) e Editora Loyola em 1983. O livro teve apresentação escrita por Oscar de Figueiredo Lustosa, então presidente do CEPEHIB.

No “Esboço histórico” de Júlio Maria em *A Igreja e o Povo* de João Fagundes Hauck (1983) começou situando o pensamento do biografado em relação ao contexto de início da década de 1980. Nesse campo, respondeu à questão bem colocada alguns anos antes por Anna Maria Moog Rodrigues, ao propor pensar o sujeito Júlio Maria a partir das novas compreensões do papel da Igreja no período. Hauck nomeou, já no primeiro parágrafo, esse processo. Para ele, a reformulação da teologia (referência à teologia da libertação) criava divergências internas sobre a adequação da Igreja à realidade brasileira devido ao seu envolvimento em questões sociais e políticas:

Tudo isso torna bem atual a figura do Padre Júlio Maria de Moraes Carneiro, que viveu situação semelhante, com a desvantagem de lutar praticamente sozinho. Sua insistência em desligar a Igreja do poder político para uni-la ao povo antecipa a opção da Igreja latino-americana pelos pobres e oprimidos, quando era considerado subversivo fazer conhecidas dos brasileiros as ideias sociais de Leão XIII. (HAUCK, 1983, p. 9)

No restante, Hauck seguiu o roteiro de uma biografia na qual procura descrever fatos e eventos da vida do biografado recorrendo a documentos e descrições de outros biógrafos de uma maneira própria da sua autoria.

No capítulo sobre o catolicismo liberal, da obra *O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano*, Riolando Azzi apresentou a quinta vertente do pensamento católico com a denominação do título do mesmo capítulo:

Essa corrente de pensamento católico ressalta dois enfoques principais: a necessidade de uma plena aceitação da República por parte da Igreja, e o projeto de uma união entre a Igreja e as camadas populares. No primeiro enfoque existe uma conotação mais política, enquanto no segundo predomina o aspecto social. (AZZI, 1994, p. 104)

O que Azzi não deixou claro foi qual seu conceito de liberalismo ou de liberalismo católico. A aceitação da República? A União com o povo? A única pista é o título do capítulo da *História da Teologia na América Latina*, escrito José Oscar Beozzo: “uma teologia liberal-republicana em uma Igreja monarquista e conservadora”. Outra pista é a afirmação de que Júlio Maria seguia as teses do clero liberal de fins do século XVIII e início do XIX, mas apoiando-se na abertura doutrinal de Leão XIII. Então o pontificado de Leão XIII assume um caráter liberal? Contrário de seu antecessor Pio IX, um antiliberal? A apologia da democracia em Júlio Maria é de cunho liberal? O caráter sequencial da obra de Azzi, produzida em cinco volumes sobre a *História do Pensamento Católico no Brasil*, sendo a obra em análise a sua quarta, pode ser a explicação para a não explicitação objetiva do termo liberal atribuído pelo autor a Júlio Maria. Outrossim, a análise de Azzi assentou-se sobre os estudos anteriores de João Fagundes Hauck, Oscar Beozzo, uma única obra de Júlio Maria, *A Igreja e o Povo*, escrita originalmente em 1897, e os anais do *Segundo Congresso Católico do Brasil*, realizado no Rio de Janeiro em 1908 no qual observou a existência dessas ideias “liberais”. Parece pouco se comparado à extensão da análise feita por Leoni (1989) e Guimarães (2001), embora a obra de Azzi não se tenha ocupado apenas de Júlio Maria como estes dois.

Volto, assim, ao texto inspirador do termo “liberal”, “Pe. Júlio Maria – Uma teologia Liberal-Republicana numa Igreja Monarquista e Conservadora”, de José Oscar Beozzo. O texto situou o sujeito da pesquisa a partir da biografia escrita por Jonathas Serrano, as *Conferências do Carmo*²⁰ pregadas em 1894 e sumariadas em várias edições do Jornal *Pátria* e na *Memória histórica* de 1900, reeditada em 1950 com prefácio de Alceu Amoroso Lima. Fez menções a outras obras de modo que faz uma leitura mais historicamente colocada. Para Beozzo (1981, p. 107) “a importância de sua teologia reside na contemporaneidade com os problemas vividos pela sociedade brasileira no final do Império e início da República” e como publicista e missionário pregava não aos crentes, mas aos incrédulos. Por isso pronunciava *conferências* e não o tradicional sermão, considerando, por isso, sua função apologética. Sua vida e obra são, segundo o mesmo autor, um marco do movimento de “renovação” do catolicismo ao mesmo tempo em que dedicou uma obra à história da Igreja no Brasil.

Embora não fosse republicano e, nas *Conferências do Carmo*, criticasse o liberalismo, Júlio Maria foi favorável à nova ordem política – a república, à razão (racionalidade) e ao progresso, “mas incapaz de suportar aproximação semelhante com as classes populares já emergentes em São Paulo.” Toda a imprensa, a conservadora e a liberal, ficou ao seu lado, exceto o jornal anarquista *A Plateia*. (BEOZZO, 1981, p 113). A crítica de Beozzo apontava contradições nessa pregação: Júlio Maria afirma que a riqueza não é um mal, mas dom de Deus e que ricos e pobres têm direitos e deveres; embora afirmasse que não se devia desprezar as reivindicações das classes operárias, insistia na aceitação de cada um do lugar compatível no organismo social, tese inaceitável aos movimentos operários.

Das *Conferências do Carmo* à *Memória histórica*, Beozzo identificou uma variação do pensamento de Júlio Maria: vai do povo como todas as classes (operário e patrão, rudes e intelectuais, homens, mulheres e crianças) ao povo como definição de classes operárias: pequenos, pobres e proletários. Essa mudança foi compreensiva de sua passagem dos problemas políticos aos sociais; mudança advinda da proposição de Leão XIII ao aceitar os regimes e combater a legislação, traduzida em não pleitear privilégios como os do regalismo, mas unir-se ao povo, não mais esperar o florescimento da Igreja pela união com o Estado, mas através da democracia construir uma nova potência: Igreja e povo unidos. Por fim, Beozzo viu como traição a entrada de Júlio Maria na Congregação Redentorista, pois a orientação da

²⁰ As *Conferências do Carmo* foram pregadas em São Paulo a convite da Ordem Terceira do Carmo e teve sua versão mais acabada nas *Conferências da Assunção*, dadas entre 1897 e 1900 no mês de agosto em preparação à festa da Assunção.

vinda de padres religiosos europeus ao Brasil era marcada por uma visão negativa da religiosidade do povo e buscava sua europeização.

O sentido da escolha de Júlio Maria pela ordem religiosa parece diverso do que percebeu Beozzo. Ela se deve à prática das “missões populares” as quais esses sacerdotes se dedicavam e apontavam a possibilidade de sua pregação ir ao povo, como então se voltava e como o próprio Beozzo fez questão de ressaltar. A visão exterior das “missões populares” teria seduzido Júlio Maria assim como a vida e obra de Santo Afonso Maria de Ligório de pregação junto aos pobres. O lema de Santo Afonso era “*Evangelizare Pauperibus*”. Essa tese também foi defendida de modo similar por Guimarães (2001).

Percorrido todo o capítulo escrito por Beozzo, não foi possível identificar o sentido de seu título “uma teologia liberal-republicana...”. Não se fez claro qual tipo de “liberal” foi Júlio Maria. Ao contrário, ficou exposta sua pregação antiliberal.

No afã de entender essa denominação “liberal”, recorri a outro e anterior escrito de Azzi (1981) no mesmo livro *História da Teologia na América Latina*. Sob o signo de “Panorama Geral”, ele escreveu o capítulo “A teologia no Brasil. Considerações Históricas”. Para Azzi, houve o predomínio de uma teologia “liberal” entre 1759 – data da expulsão dos Jesuítas pelo Marques de Pombal – e 1840 – data de início do Segundo Império –, mas, sobretudo, início da reforma ultramontana da Igreja no Brasil sob os auspícios de D. Viçoso, dentre outros bispos. “Esse clero liberal, por sua vez, tomará parte ativa nos diversos movimentos em prol da Independência”. Esse clero, formado ou influenciado pela reforma da Universidade de Coimbra no período Pombalino, estendeu sua atuação em direção aos movimentos de Independência desde as Conjurações Mineira e Baiana até as duas Revoluções Pernambucanas em 1817 e 1824, ambas lideradas por padres: João Ribeiro e Frei Caneca, respectivamente. Suas ideias eram: uma Igreja nacional, ideia esta inspirada pelo galicismo francês, visivelmente antiultramontano, às vezes jansenista (a exemplo de Diogo Feijó); participação política para colaborar na formação da pátria brasileira contra a dominação portuguesa, imbuídos ainda de uma concepção filosófica e científica; por fim, o ideal de liberdade na luta contra o absolutismo, a negação da teologia tradicional em cuja vertente o poder do monarca derivava de Deus. Ora, neste escrito, anterior ao que se vinha comentando, Azzi (1981, p. 32) localizou Júlio Maria como uma “voz profética” ao propor a desvinculação dos poderosos e a união com o povo; alerta, embora ignorado, a uma Igreja que recebia religiosos europeus em grande número, introduzindo uma “teologia do mérito” no qual, a

Igreja se afastava das coisas desse mundo e voltava-se para uma vida futura, eterna. A terra não era mais o local do “desterro” como no período colonial, mas um lugar de passagem, de purgação.

Retornando ao texto anterior, nele, Azzi (1994) apontava outras vertentes no catolicismo em torno da Proclamação da República: o ultramontanismo, com seu projeto restaurador no qual se desejava o retorno da imbricação entre Estado e Igreja, com preponderância da última; o tradicionalismo, representado pelos monarquistas como Joaquim Nabuco, Carlos de Laet e Eduardo Prado; o patriotismo, que via o catolicismo como plasmador da nacionalidade; o catolicismo rústico, no qual se enquadram movimentos radicais como os do padre Cícero e de Antonio Conselheiro, no Nordeste, e o Contestado, no Sul, assim como o catolicismo liberal do Padre Júlio Maria.

A posição mais contundente de Júlio Maria em relação às outras vertentes apontadas por Azzi (1994) também remete aos esquecimentos produzidos em torno dele: ele diverge da tese geral, presente entre o clero, dependente da relação regalista do Império, e dos bispos reformadores vertidos para o ultramontanismo, sem ser, no entanto, galicista²¹.

Em artigo publicado na revista *RHEMA*, do Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio de Juiz de Fora, intitulado *Juiz de Fora, a nova Nínive sob a ótica do Padre Júlio Maria*²², Riolando Azzi (1998) fez referência a um Júlio Maria dos primeiros anos de sua atuação como sacerdote, muito embora não deixasse totalmente claro isso. Referiu-se apenas ao período de recém-chegado a Juiz de Fora, nos primeiros anos da República. Neste artigo, Júlio Maria apareceu como promotor convicto do catolicismo romanizado a sobrepor o tradicional catolicismo luso-brasileiro, além de ser liberal. Ora, vinha o padre ordenado na

²¹ O galicismo foi uma fórmula francesa para o catolicismo no pós-revolução de 1789. Nele, a Igreja francesa se afirmou como igual à sede romana sem vínculos hierárquicos inferiores a ela. No regalismo brasileiro, o catolicismo se encontra vinculado ao Estado Nacional tanto por ser religião oficial como por outras vinculações constitucionais.

Alguns historiadores da Igreja no Brasil passaram a indicar a existência de um processo de romanização da Igreja no Brasil a partir da maior vinculação entre os bispos brasileiros e a sede romana. Termo atualmente preterido pelo uso do termo ultramontanismo o qual traz uma definição institucional da Igreja com ênfase em sua hierarquização, tendo o papa como líder supremo. O termo foi utilizado para europeização indicar a entrada maciça de Religiosos Europeus mudando a configuração do catolicismo brasileiro.

²² Nínive foi uma cidade Assíria para a qual Deus enviou Jonas para advertir à cidade de que a mesma seria castigada por seus pecados. Mesmo a contragosto, Jonas pregou em Nínive, a cidade fez penitência e Deus teve sua ira aplacada. Essa narrativa bíblica está no livro com o nome do profeta no Antigo Testamento.

maturidade, aos 41 anos de idade, tendo passado por um seminário reformado pelo espírito de Trento desde D. Viçoso, como o foi o de Mariana, justo seria que fosse ultramontano. No entanto, como Azzi não apresenta uma definição mais objetiva do catolicismo liberal, resta o estranhamento causado pela afirmação da existência de um padre “reformado” (ou ultramontano) e “liberal”, termos antagônicos no século XIX. As citações das obras *O Deus Desprezado* e *A Graça* não deixam dúvidas de que a análise feita por Azzi sobre Júlio Maria se referia apenas a esse período dos primeiros anos de sacerdócio. *O Deus desprezado* foi uma coletânea dos trinta artigos publicados no ano de 1894 em *O Pharol*, jornal juizforano, reunidos em livro no ano de 1895; foi sua primeira obra publicada como padre. Contava, portanto, o autor, com três anos de sacerdócio. A segunda obra, publicada em 1897, foi a reunião das conferências realizadas em 1895 na Capela de São Sebastião de Juiz de Fora, as quais o próprio Júlio Maria se referiu como “singelas” e como “curso de religião”. Toda essa descrição das obras está no do próprio texto de Azzi. Em outro capítulo pretendo retomar esses textos de Júlio Maria.

Maraliz Castro Vieira Christo (1994), em sua *Europa dos pobres* atribuiu a “Nova Nínive” de Júlio Maria ao espírito “moderno” da cidade onde as festas barrocas eram esquecidas e havia o afastamento de jovens, operários e ricos da Igreja e dos sacramentos; na qual a moderna urbanização, como a do Rio de Janeiro, suscitava problemas sanitários e urbanísticos diversos e o próprio processo de industrialização da cidade à época referida. A Nova Nínive em Azzi (1998), entretanto, referiu-se ao aspecto “tradicional” e/ou “popular” do catolicismo local.

A posição de Beozzo (1981, p 118-9) a esse respeito é mais esclarecedora. Para ele, Juiz de Fora era “[...] uma cidade onde o catolicismo tradicional é profundamente desafiado pelas novas condições sociais, econômicas e culturais impostas pelo capitalismo” e pelo protestantismo. O catolicismo popular, de outro lado, apenas se contentava com o que Júlio Maria chamou de “simples religião exterior” de procissões e “espetáculos profanos”, sem os sacramentos, marca mais eclesial. Esse catolicismo não atraía os meninos e homens, os operários, os ricos, intelectuais doutores em ciência e letrados, somente frequentado por algumas mulheres. O que Beozzo chamou de preconceito contra as práticas populares parece ser coerente com a pregação de Júlio Maria e também não atenderia ao que a Igreja da Libertação propôs como prática eclesial popular. A “Nova Nínive”, ilustração analítica de Júlio Maria, era a cidade perdida no pecado, não por causa da “modernidade” ou do “catolicismo popular ou tradicional”, mas porque distante da verdadeira fé eclesial e

sacramental, tutelar contra os erros modernos e da falsa religião (protestantismo, espiritismo ou religião de origem africana). Ao dizer que não seria o “novo Jonas” podemos depreender da necessidade de a Igreja sair das sacristias (expressão “juliomariana”) rumo a esse povo “sem penitência”.

Nas conclusões do artigo sobre Júlio Maria e Juiz de Fora, Azzi (1998, p. 126) destacou como paradoxos²³ na atuação de Júlio Maria no princípio da última década do século XIX: substituição do modelo eclesial tridentino por um novo baseado na hegemonia clerical; valorização dos sacramentos em oposição ao culto dos santos; negação da prática religiosa popular o que contribuía para a laicização, compreensão das doenças como castigo divino, o que contribuía para o clima contra o qual o próprio Júlio Maria lutava; despertar da “chama religiosa” de leigos, mas negação do catolicismo popular, somente recuperado após o Vaticano II na teologia do Povo de Deus.

Precisamente nesse último aspecto, o grupo da CEHILA se opunha à memória de Júlio Maria. É nela que sua memória se apaga, pois a CEHILA é um esforço de interpretação da história da Igreja latino-americana com o viés introduzido pela teologia da libertação concretizada na Conferência Episcopal Latino-americana, reunida em Medellín, em 1969, e Puebla, em 1972. Negando valor da pregação de Júlio Maria, a CEHILA parece afirmar que a Igreja Latino-americana, ao decidir sua opção preferencial pelos pobres, aceitou pacificamente a cultura religiosa do povo, sem uma nova interpretação, como o fez, também, sobre a própria Igreja e sua doutrina.²⁴ Necessário, mais uma vez, trazer a crítica de Rodrigues (1981) a esses mesmos autores para quem não se deve esquecer um esforço na tentativa de reconstituir o tempo passado, mesmo que impossível; corresponde à crítica de que é necessário “entender as razões daquele tempo” (ROCHA, 2010) e a ressalva de Villaça (2006, p. 76), repetida por aquela autora sobre a obra de Júlio Maria: “[...] claro que pagou tributo à mentalidade que o envolvia, no sentido de que teve uma visão constantina da religião católica, apesar de sua evolução do teocratismo para a democracia”.

As conclusões de Azzi (1998) no artigo sobre Juiz de Fora são muito mais próximas de fazer a análise do tempo e da marca de Júlio Maria do que no texto sobre o “catolicismo

²³ Esses supostos paradoxos foram deduzidos da leitura que Azzi (1998) fez de *A Graça*. Em outro capítulo, volto a esse assunto.

²⁴ Huyssen (2000) nos diz do excesso de memória como uma monumentalização da mesma, de forma a omitir o sentido da ciência histórica que é buscar compreender de novas formas os eventos memorados.

liberal” (AZZI, 1994). Contudo, também seria necessária uma maior compreensão sobre a identidade do povo ao qual o pregador gostaria de ver unida a Igreja. Mesmo porque a obra *A Igreja e o povo* fora publicada na mesma época em que o foi *A Graça*, citação importante na interpretação de Azzi sobre a “Nínive mineira”. Negar a novidade de Júlio Maria não é afirmar a novidade da Igreja da Libertação, assim como não significa, ao contrário, dizer que foram a mesma coisa. Parece-me que a proposição de Hauck (1983) anteriormente referida, faz jus a estes aspectos reclamados.

Mabel Salgado Pereira (2002) incluiu Júlio Maria entre os três padres ultramontanos de Juiz de Fora no final do século XIX. Sua formação no seminário de Mariana não deixaria muitas dúvidas sobre isso. Mas Júlio Maria não se tornou um padre comum, dedicado à pastoral de uma paróquia. Em outro capítulo, vamos indicar os questionamentos sobre a categorização de Júlio Maria, dentro e fora do ultramontanismo. No sentido institucional, Júlio Maria, junto com os citados pela autora – Padre Café, também doutor como Júlio Maria, e o Padre João Emílio –, era um padre no estilo “reformado”. É possível concordar com a autora por essa pregação da centralidade sacramental na Igreja, pois isso também denotava o espírito ultramontano. Pereira não deu ênfase a um suposto desprezo pela cultura popular nestes padres²⁵.

A autora afirmou que os três sacerdotes não estiveram diretamente ligados à política, como forma, suponho, de apontar a desvinculação da Igreja com a política direta como fazia o clero antes da reforma ultramontana no período colonial. A vinculação com a política teria aproximado muitos sacerdotes brasileiros da maçonaria e do pensamento liberal, ambos condenados pela Igreja. No entanto, o Padre João Emílio foi vereador de Juiz de Fora na legislatura de 1895 a 1898.

Roque Spencer Maciel de Barros (1986), na primeira parte de *A Ilustração Brasileira e a ideia de universidade*, propôs uma tipificação dos atores em cena no último quartel do século XIX na formação de um tipo comum chamado por ele como “ilustração brasileira”. Três tipos contribuíram para o pensamento daquele fim de século: o liberal, o cientificista e o católico conservador. Júlio Maria era representativo do tipo ideal católico conservador. Barros transita em Júlio Maria das *Apóstrofes* à *Memória histórica*, no entanto, não viu qualquer

²⁵ Não pretendo discutir se a crítica ultramontana às festas dos santos, ao gosto popular, era um desprezo pela cultura popular, mas deixar claro que não é por desprezo ao povo, mas pela falta do conteúdo sacramental e eclesial que Júlio Maria condenava as festas.

novidade nele. Era um tipo ideal de uma Igreja aferrada à tradição, havida pelo liberalismo, inclusive pelo próprio Barros, como defensor do atraso, reivindicando os direitos da Igreja contra o século e suas necessidades presentes ou sobre as exigências do futuro.

Ora, o próprio Roque Spencer Maciel de Barros, ao tomar os outros dois tipos em seu estudo, procurou oferecer, entre eles, dialética e mudança de pensamento. Em alguns casos mesmo, chegou a diferenciar grupos e pensamento no interior do tipo liberal ou do cientificista. Só não fez isso em relação ao tipo católico conservador. Leva-nos a crer que a doutrina da Igreja sobre si mesma se traduz historicamente: a Igreja é eterna, não muda nunca; é a-histórica. Como poderia Júlio Maria viver um tempo e não ser afetado por ele? O mesmo sujeito que foi chamado de liberal por autores ligados à Teologia da Libertação era chamado de conservador algumas décadas antes, já que o texto de Roque Spencer Maciel de Barros é, originariamente, de 1959. Se houve um tipo “ilustrado brasileiro”, sem dúvida, pela descrição de Barros, Júlio Maria seria um deles, não um genérico conservador.

Ao revisar a sua análise da “ilustração brasileira” em 1987, Roque Spencer (BARROS, 1999) afirmou ser a “teologia da libertação” um tipo de ultramontanismo do fim do século XX e reafirmou Júlio Maria como ultramontano. Assim, podemos instigar uma celeuma entre os que, de alguma forma, querem categorizar sujeitos históricos como Júlio Maria. Pelo prisma de Barros, os adeptos da Igreja popular²⁶ seriam, também, conservadores, afirmação controversa, já que esse modelo de Igreja, ao contrário de fechar-se institucionalmente em si mesma, buscou, nas bases populares, instituir-se como Igreja, oposto ao ultramontanismo, portanto. De outro lado, Júlio Maria seria igual aos que procuram negar sua originalidade em detrimento da Igreja popular, o que também não me parece correto, uma vez que os fundamentos históricos, filosóficos e teológicos são bem distintos.

Della Cava (1975, p. 10) reuniu, em um artigo, sete monografias²⁷ sobre a história da Igreja no século XX. Para ele, o que essas monografias traziam em comum, na compreensão dos motivos da subsistência da Igreja católica na sociedade brasileira, era sua qualidade de religião oficial “de fato” do Estado, da nação e das elites dominantes. Com exceção da República Velha (1889-1930), o Estado garantiu privilégios à Igreja Católica, sobretudo no campo social e educacional.

²⁶ Tomei o termo “Igreja popular” da tipificação feita por Mainwaring (1990) para utilizá-lo como referência ao modelo eclesial católico adotado pelos seguidores da Teologia da Libertação.

²⁷ A obra de Alves (1979), analisada anteriormente aqui, é uma dessas sete monografias.

Della Cava afirmou que, na segunda metade da República Velha, a Igreja se preparou para reestabelecer esse vínculo com o Estado e não aproveitou nos primeiros vinte e cinco anos da república a liberdade institucional pela qual lutou desde 1870. Por isso, o autor achava importante que os historiadores buscassem explicar plenamente o motivo de a Igreja não ter dado ouvidos a Júlio Maria, “um dos seus pensadores mais brilhantes, que tinha um plano para evangelizar o Brasil ‘de baixo para cima’.” Della Cava considerou haver entre Júlio Maria e D. Leme uma inversão: o arcebispo de Olinda e Recife propôs a “recatolização” “de cima para baixo”. Para Júlio Maria, afirmou Della Cava, a nação estava se “descatolizando” por culpa do clero que não pregava o Evangelho. Mas para se cumprir essa missão seria necessária

a aplicação da *Rerum Novarum* de Leão XIII – um documento que visava nitidamente à Europa em vias de industrialização – não apresentava nenhuma exequibilidade no Brasil rural, como observa acertadamente De Kadt. No Brasil, a dependência, quase de casta, do morador em relação ao patrão havia apenas substituído a relação escravo-senhor. Se as estruturas sociais são condição essencial para a “democratização” do Evangelho, a insistência de Todaro²⁸ sobre a viabilidade da alternativa, proposta por Júlio Maria para a Igreja brasileira, de uma pastoral de base, sete décadas atrás, é, sem dúvida, um exagero. (DELLA CAVA, 1975, p. 11)

Kadt (2007), indicado na citação acima, de Della Cava, dedicou algumas referências a Júlio Maria. Para ele, o catolicismo brasileiro só teve alguma independência com os jesuítas, já que, mesmo depois da “questão religiosa”, o clero teria se acomodado à situação de religião do Estado. Nesse caso, segundo esse autor, Júlio Maria foi uma voz dissonante, apontando outro caminho à Igreja. Só que esse caminho foi a defesa das ideias de Leão XIII o que foi inapropriado para um país de economia marcadamente rural, onde a indústria ainda não contava com mais do que três mil oficinas e 150 mil operários.

Padre Júlio Maria pode ser visto, em certo sentido, como exemplo precursor da “oposição” progressista dentro da Igreja brasileira. Mas vê-lo como precursor do catolicismo progressista no Brasil pode ser uma interpretação equivocada se não for posta em uma perspectiva apropriada. O que ele queria era a aceitação e aplicação pela Igreja – que havia estado, até bem recentemente, abertamente dissociada de Roma – dos ensinamentos de Leão XIII. (KADT, 2007, p. 79)

²⁸ Tese de PhD defendida em Columbia University em 1971 e intitulada *Pastors, prophets and politicians; A study of the Brazilian catholic Church (1916-1945)*. Segundo as informações a que tive acesso, o tema central é a Liga Eleitoral Católica.

Essa interpretação de Kadt, avalizada por Della Cava, traz consequências importantes para a compreensão dessa memória sobre Júlio Maria, a qual vimos questionando, pois considera apenas uma obra do autor, a *Memória histórica* de 1900. Sem dúvida, se olharmos para o Brasil de maneira global, tínhamos, sim, um país de feição rural no qual a pregação da *Rerum Novarum* seria algo estranho²⁹. Nesse caso, poderíamos ver no sacerdote um alienado pregando coisas sem sentido? Como até atualmente é comum dizer, o Brasil não é um país inteiro igual. As diferenças regionais chegam a ser gritantes, o que não era diferente naquele tempo. Havia em Juiz de Fora, onde viveu o padre Júlio Maria, no período abordado pelo autor, uma crescente urbanização e desenvolvimento industrial, situação comum, também, a outras regiões como Rio de Janeiro e São Paulo. Se Júlio Maria tinha propostas de solução para a Igreja, aceito por esses autores, por que não teria para a nação? Por qual motivo sua pregação seria acompanhada por grande número de interessados e pela imprensa em geral? Decerto falava sobre questões pertinentes às questões de seu tempo. A nova configuração das relações de trabalho com o fim da escravidão e a introdução maciça de imigrantes também suscitava novas questões as quais guardavam pertinência com a *Rerum Novarum*. As relações entre a tradição e o novo precisavam ser mediadas. O modelo europeu era perseguido em toda a vida brasileira do final do século XIX e início do XX. Como apologista do catolicismo, seria natural que Júlio Maria buscasse as mais novas posições da Igreja na defesa de seu valor cultural, mesmo na sociedade moderna e laica. Creio haver consonância entre as experiências e as expectativas entre o tempo e o discurso juliomariano.

Recentemente, a obra de Júlio Maria foi citada em diversos assuntos afetos à História da Igreja e Educação ou da chamada “Doutrina Social da Igreja”. A maior parte versa sobre essa segunda vertente, na qual há controvérsias sobre se a Igreja gerou uma doutrina para atender aos novos tempos, ou se essa “doutrina” se configurou a partir da sua reação ao avanço do socialismo no período final do século XIX. Sempre trabalhei com a concepção de

²⁹ “O apelo de Padre Júlio para que seus companheiros padres saíssem de suas igrejas, de onde ‘contemplavam o povo à distância’, pode ter sido relevante e adequado; sua preocupação com o destino dos ‘proletários’, com a ‘cristianização das oficinas’ e com a ‘humanização das fábricas, onde os homens são absorvidos pelas máquinas’ tinha pouco sentido no Brasil de 1900”. (KADT, 2007, p. 79)

Igreja como “reacionária”, no sentido de que “reage” às mudanças, às ameaças que percebe contra si³⁰.

Segundo Peri Mesquida (2001, p. 118)³¹, a Igreja não percebeu a mudança econômica que se operava no seio da sociedade brasileira, alternando as correlações dos diversos segmentos sociais, ou seja, uma mudança no “modo de produção”. Assim, procurava manter as antigas relações que tinha com a sociedade civil e com o estado “[...] que caracterizavam a sua forma de operar no quadro do sistema econômico pré-capitalista, típico de uma sociedade senhorial e de uma relação política colonial”. Tendo em conta a perspectiva dos bispos na Pastoral Coletiva de 1890 que lhe dava referencial e a publicação da *Rerum Novarum* de Leão XIII, iluminando as questões sobre o novo modo de produção, Júlio Maria percebeu essa mudança na qual o país fazia “acertos” neste modo de produção³², indicando a existência de liberdade no novo sistema político e exigindo equidade no sistema do capital. Por isso, Peri o chamou de “o porta voz do Leão” tendo a educação “como escudo e como lança”.

Mesquida (2001) deixou claro o papel educador da pregação de Júlio Maria, inspirado que estava na obra do quarto centenário do Descobrimento do Brasil publicada como *Memória histórica* ao qual já se referiu anteriormente com o nome de *O Catolicismo no Brasil* ou *A Igreja e a República*. Cabia à Igreja uma dupla tarefa: formar a elite e educar o povo, neste entender de Júlio Maria. Embora o autor tratasse Júlio Maria como uma novidade na Igreja no Brasil, apontou-o em referência ao modelo econômico indicado pelo conceito de modo de produção. O que leva a crer que são as mudanças econômicas que suscitam as demais mudanças sociais, culturais e políticas. Sob esse ponto de vista, as expectativas de

³⁰ No caso da Teologia da Libertação e das CEBs (Comunidades Eclesiais de Base) houve um processo inverso na qual a Igreja tomou um sentido diverso da que teve historicamente: não é reacionária, mas criativa. Esse me parece também o caso do Pe. Júlio Maria.

³¹ Também em MESQUIDA, Peri. O papel atribuído à educação pela Igreja Católica no processo de Restauração: a ação do Padre Júlio Maria, 1891-1897. **Anais do VIII Seminário Nacional de Estudos e Pesquisas**. Campinas: Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), 2009. Disponível em: http://www.histedbr.fae.unicamp.br/acer_histedbr/seminario/seminario8/_files/J46vMVbP.pdf. Acesso em: 29 jun 2010.

Ou: MESQUIDA, Peri. Júlio Maria o porta voz do Leão: a Educação como escudo e lança. **Anais do III Congresso Brasileiro de História da Educação**. Curitiba: PUCPR, 2004, a Sociedade Brasileira de História da Educação. Disponível em: <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo4/163.pdf> Acesso em 29 jun 2010.

³² Peri Mesquida afirma que a “Fazenda” baseava-se em ideal capitalista de máxima produção com mínimo custo, de onde o fazendeiro retirava seu excedente e aplicava nas cidades, esse o aspecto capitalista do ciclo do café. De outro lado, não tinha uma mão de obra livre, isso um dos motivos de “acertos”.

futuro tornar-se-iam apenas utopias morusianas sem conexão com o real, já que a única “utopia possível”, se se puder usar tal expressão, seria a da extinção do sistema econômico capitalista³³. No entanto, as propostas de Júlio Maria, e mesmo da *Rerum Novarum*, procuravam responder a questões suscitadas por problemas sociais e da organização e ação da Igreja em termos institucionais, voltados, no caso do Brasil, para questões políticas. A defesa de Mesquida de uma não percepção da Igreja do modelo econômico se transformando, soa estranho, pois corresponderia à afirmação de que a Igreja estivesse vivendo um tempo fora do mundo, o que, embora poético, não me parece factível. Por fim, basta indicar a oposição desta interpretação à de Kadt a qual nos referimos anteriormente. Enquanto Mesquida afirmou a falta de percepção ao desenvolvimento do capitalismo no Brasil, Kadt apontou para a inexistência de capitalismo no país. Ambos se referiram à mesma obra de Júlio Maria, a *Memória histórica*.

A mensagem juliomariana, embora se dirigisse à sociedade como um todo, era voltada para a própria Igreja, a qual chamava a perceber os problemas daquele tempo vivido e propunha uma expectativa já apontada pelas novas experiências católicas frente a esses mesmos problemas e abordados pela *Rerum Novarum* de Leão XIII. A metáfora do escudo e da lança é apropriada, já que a Igreja tem como autoimagem, a luta contra o século e a busca da eternidade, o que consiste em dizer que a metáfora representa o espírito da neocristandade.

Mauro Passos (2000), em sua análise sobre uma pedagogia catequética no período da Primeira República, citou Júlio Maria em sua proposta de “recatolização” do Brasil articulando Igreja e Sociedade. Tratava-se, segundo o autor, de uma “segunda vertente” de nível prático na trajetória de uma pedagogia catequética e do movimento educativo-religioso, no qual, Júlio Maria ligava-se diretamente à Pastoral de 1916 de D. Leme em Olinda. Retomarei esse assunto no último capítulo. Segundo o autor, essa proposta era pioneira e contribuía pela amplitude dos temas abordados:

Sua singularidade estava, portanto, em perceber que a força da Igreja estava em saber transmitir a mensagem cristã aos homens de seu tempo. Num

³³ Ricoeur denunciou na filosofia de Hegel a necessidade de se renunciar a uma filosofia na qual o passado torna-se abstrato e se dissolve no presente, a Razão torna-se governante do mundo e a história universal é um desenrolar racional. Um sistema fechado no qual o tempo histórico está aprisionado. Gera uma consciência histórica unitária de uma unicidade temporal. Trata-se, portanto, de uma crítica à filosofia da história hegeliana onde por “um lado o indivíduo dirige-se para objetivos determinados e finitos; por outro lado, serve sem o saber a interesses que vão além dele” (RICOEUR, 2010. p. 335).

período de maiores limitações da Igreja, Júlio Maria foi um ponto fora da curva, no aspecto religioso e histórico-cultural. (PASSOS, 2000, p. 12)

Vários outros textos poderiam ser citados. É interessante como a figura de Júlio Maria ressurgiu com tantas citações e trabalhos específicos: José Carlos de Oliveira (1993) em *Júlio Maria, o positivismo e a ciência* analisou as Conferências da Assunção, primeira série, e aludiu à desatualização de Júlio Maria quanto às produções científicas de seu tempo; Wellington Teodoro da Silva (2008), em *Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro*, procurou encontrar uma militância católica no período em destaque, tendo como uma das suas referências o padre Júlio Maria e a filiação dos intelectuais posteriores a essa matriz; André Silvério da Cruz (2008), em *O pensamento Católico à procura de lugar na Primeira República Brasileira*, o situou no contexto de “renovação” do pensamento católico, inscrevendo-o como um católico moderno ao seguir a trilha de Leão XIII na *Rerum Novarum*, ao aceitar a República e buscar a união com o povo. Seguindo as pistas de Villaça, elencou a pastoral de 1916 de D. Leme e os intelectuais do Centro D. Vital como herdeiros dessa linha juliomariana.

Os intelectuais do Centro Dom Vital trouxeram bem viva a imagem de Júlio Maria, admitindo mesmo relação de descendência intelectual entre eles. Jhonatas Serrano (1924), após escrever vários pequenos artigos sobre Júlio Maria na revista *A Ordem*, publicou uma biografia deste. Serrano manteve relações pessoais, de amizade com o biografado. Para tal autor, Júlio Maria estava na lista dos grandes apologistas da fé católica. Como biografia, a obra procurou traçar uma trajetória pessoal, mas, sobretudo, intelectual, fazendo a passagem de Júlio César a Júlio Maria.³⁴ Nem a suposta obra literária, dada ao justo insucesso, admitiu Serrano, foi esquecida, basta lembrar que uma das especialidades de Serrano era a crítica literária. Afirmou Serrano, Júlio Maria não era um filósofo, sequer um teólogo, mas intelectual sério, dedicado, estudioso das mais contemporâneas vertentes do catolicismo na Europa. Conhecendo o fôlego das leituras de Leoni (1989), Albuquerque (1994) e Guimarães (2001), da obra de Júlio Maria, não causa grande impacto a bibliografia citada na biografia.

Em toda a biografia, Júlio Maria foi apresentado nas especificidades próprias das narrativas religiosas, nas quais o passado é a confirmação do presente: realização de uma

³⁴ O nome de batismo era Júlio César de Moraes Carneiro. Ainda leigo, assumiu o nome de Júlio Maria de Moraes Carneiro, substituindo, portanto, o segundo nome. Isso o fez ainda em Rio Novo tendo publicado nos jornais tal mudança, informam vários dos autores aqui estudados.

história predeterminada, onde tudo se fundiu na compreensão presente de uma missão recebida antes dos tempos. Se há algo pouco convincente na biografia escrita por Serrano trata-se da visão do papel da mulher na sociedade brasileira, tema caro às pastorais da “Ação Católica”. O capítulo de tal temática traz apenas duas citações tímidas de Júlio Maria, donde crer que tal linha não fora suficientemente explorada pelo missionário. No entanto, Serrano se ocupou do que houve mais significativo na obra do biografado, desde os *Pensamentos e Reflexões* e as *Apóstrofes*, escritos do primeiro tempo como recém convertido, passando pelas *Conferências da Assunção* e a *Memória histórica* no período mais maduro, até as questões teológicas já da fase final da produção. Mereceu destaque, pelo autor, a crítica ao positivismo.

Serrano (1924, p. 243) iniciou sua conclusão com a seguinte frase: “Do exame imparcial da obra de Júlio Maria resulta que foi eloquente, sincera, original e eficaz em seus aspectos psicológicos, sociais e digamo-lo assim, genuinamente brasileiros”. Uma dessas originalidades foi o otimismo que o caracterizou, otimismo expresso na crença na razão, na democracia, na ciência e no progresso, sem deixar de ser católico, sem ser racionalista, nem positivista. Tudo isso sempre dentro dos princípios da Igreja, pois o “[...] Catolicismo e a ciência, o catolicismo e a questão social, o catolicismo e a pátria brasileira, foram, em síntese, os grandes temas de Júlio Maria.” (SERRANO, 1924, p. 249).

Foi de Alceu Amoroso Lima (1950) o “Prefácio” à segunda edição da *Memória histórica* reimpressa pela comemoração do centenário de nascimento de Júlio Maria. Nela, Lima dividiu a biografia de Júlio Maria em três etapas: juventude materialista, como estudante de direito em São Paulo; leigo, recém-convertido; e padre, grande pregador. Essa divisão foi adotada em alguns autores como Beozzo (1983) e Villaça (2006), mas, para Guimarães (2001), não é exata, pois houve influência da fase materialista em toda a obra de Júlio Maria, posto que ele a utilizou para refutá-la. Mesmo o uso de outras fontes católicas não foi uniforme ou passível de uma esquematização rigorosa. Para Guimarães se fazia necessário estudar as fontes diretas e indiretas que contribuíram para a elaboração do “pensamento juliomariano”.³⁵

Além da controversa divisão temporal da biografia de Júlio Maria, Alceu Amoroso Lima elencou todas as suas razões para a atualidade das conferências juliomarianas: a *Memória histórica* foi a melhor exposição sobre a Igreja produzida na primeira metade do

³⁵ Guimarães (2001) deixou pistas a seguir nesse âmbito.

século XX sob o ponto de vista da história; foi “profética” sua conclamação da união da Igreja ao povo. Lima conclui testemunhando da atualidade de Júlio Maria:

Se houve um homem que não morreu foi Júlio Maria. Está hoje mais vivo do que nunca. E o seu exemplo pode ser, ainda agora, o nosso modelo, como as diretrizes por ele traçadas para a recristianização social do seu tempo continua a ser em 1950, confirmadas que foram pela experiência histórica e por inúmeros documentos pontifícios, o roteiro que temos de seguir na cruzada antitotalitária de humanismo cristão, em que estamos empenhados. (LIMA, 1950, p. 17)

A relação de filiação entre Júlio Maria e os intelectuais do Centro Dom Vital, D. Leme e a ação católica, presente em Villaça (2006), foi apropriada por muitos autores, já que os próprios intelectuais do Centro Dom Vital a fizeram. É uma relação pertinente, embora se faça necessário chamar atenção para algumas descontinuidades, ou seja, não há uma relação linear nesta filiação. Kadt (2007) ressaltou essa necessidade embora não se tenha dedicado mais a isso. Um sentido geral apontado por Kadt é a inversão entre Júlio Maria propor uma “recatolização” de baixo pra cima e D. Leme o inverso. Contudo, não se pode deixar de ter em conta o fato de ser própria daquele tempo a ideia elitista de formação das elites dirigentes. O próprio Júlio Maria, em carta ao Núncio Apostólico afirmou seguir essa orientação católica de pregar às classes dirigentes³⁶ (cf. GUIMARÃES, 1988).

Marchi (2001), em artigo intitulado *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*, fez uma abordagem comparativa entre o texto de *A Igreja e o povo*, de Júlio Maria, e a *Carta Pastoral de 1916*, de D. Leme. O estudo deixa claro essas continuidades, embora apresente algumas descontinuidades. Algumas dessas continuidades e descontinuidades poderiam ser bem melhor notadas se o autor tivesse comparado a *Pastoral* com a primeira série das *Conferências da Assunção*, embora não modificassem substancialmente a compreensão dessa ligação maior entre os dois prelados, o que nos permite a compreensão da existência de uma temporalidade, nos termos propostos por Ricoeur (2010), que os abarca.

³⁶ Esse é um instigante paradoxo. Em vários momentos foi possível encontrar comentários às conferências de Júlio Maria atingindo ou direcionadas a todo tipo de ouvinte, independente de classe, enquanto ele afirmou ao Núncio falar às elites. Talvez ele acreditasse na necessidade de instruir o povo e as classes dirigentes ao mesmo tempo. Ou simplesmente usava um jargão comum como forma de se defender, já que suas cartas ao Núncio eram em função da investigação instituída em Roma sobre sua ortodoxia.

Assim, passadas algumas décadas, Júlio Maria parece renascer, como renascera entre os intelectuais do Centro Dom Vital, agora com as teses de teologia. Ficou esquecido em trabalhos de historiadores, ocupando lugar pouco destacado, apenas citado a partir de uma obra ou outra, muitas citações de fontes de segunda mão. Foi diversas vezes citado em trabalhos contemporâneos sobre a educação e sobre o Serviço Social. Foi nesse sentido que procurei conformar a leitura da historiografia em torno dessa personagem com as imagens apresentadas durante uma disciplina da pós-graduação em que fotos recortadas ou não fotografadas e cartas rasgadas ligavam memória e esquecimento.

O círculo na fotografia do porta-retrato sempre despertará a curiosidade e fará sempre conhecer da mágoa ali expressa em ressentimento. Minha colega sempre se lembrará do pai, mesmo que não tenha fotos dos últimos dias dele: terá tantas lembranças importantes, tanto vivido... inolvidável... Talvez o pai tivesse razão: para quê as lembranças tristes quando se tem tanto de bom da vida para lembrar?

A outra colega, ouvindo a turma que lhe pedia para contar ao avô da carta rasgada na infância, enfim o fez. Fê-lo entre lágrimas de sentimentos tão estranhos, posso supor. E do avô ouviu a mais bela e comovente sabedoria da qual nós não fomos privados, graças a Clio: Do que mais podia esperar o avô de uma criança? Perder a carta? Deixá-la na escola? Rasgá-la? “Não, rasgar, não!” Mas que importa? Na caixa de onde saiu aquela carta há outras tantas... todas mortas, amontoadas, amarelecendo naquela caixa, supostamente guardadas num canto não menos esquecido... Sabedoria de avô, de quem viveu o suficiente para ver a semente germinar e florescer: “Todas aquelas cartas estão mortas, só essa sobreviveu!” Como a semente morre para gerar o ser novo, aquela carta, da qual sabemos existir apenas um pedaço, narrada em uma página negra, trouxe a luz em vagidos vivos, uma nova mente para a história, uma nova contribuição, um novo fôlego, sopro novo neste mundo de esquecimentos e de memória...

Hobsbawn (2002), em sua *Era dos Impérios*, trouxe a essa reflexão a advertência de haver dois conceitos em causa quando se tem sujeitos vivos referenciando um passado não tão remoto. Há duas histórias: a história da academia, a ciência histórica, e a história como vivência. Para a primeira o arquivo, para a segunda a memória pessoal. Ambas podem ser contraditórias entre si, mas perfeitamente coerentes sozinhas.

A história da zona de penumbra é diferente. Ela constitui, em si, uma imagem incoerente e incompletamente percebida do passado, por vezes mais

obscura, outras vezes aparentemente nítida, sempre transmitida por uma mescla de aprendizado e memória de segunda mão moldada pela tradição pública e particular. Pois ela ainda faz parte de nós, mas não está mais inteiramente dentro de nosso alcance pessoal. (HOBSBAWN, 2002, p. 18)

Perdemos a ponderação quando essas zonas de penumbra nos afetam: sabemos que essa história vive em nós e se nos apresenta com imagens fragmentárias e simbólicas, mas não sabemos quanto dela ainda vive em nós. Sabemos apenas que não mais vivemos aquele tempo (HOBSBAWN, 2002).

Ricoeur (2010) procurou identificar as relações entre o tempo histórico, o tempo do mundo, o tempo em que a existência humana não se perca em prol de um idealismo filosófico da história. Para o autor, o historiador é um intérprete dos vestígios do tempo passado frente às experiências do presente e sua expectativa de futuro. Há, portanto, comunicação entre o tempo dos indivíduos, das memórias dos indivíduos e a memória coletiva, a memória da humanidade; há um encontro entre o tempo do homem, e o tempo do mundo na consecução de uma temporalidade que as abarca.

Os historiadores da década de 1970 buscaram no tempo de Júlio Maria o evento axial de seu próprio tempo e não o encontraram, de modo que, negando a novidade no final do século XIX, puderam-na localizar em seu próprio tempo. Nesse sentido, conforme já afirmei, o tempo de Júlio Maria parece ser indicado ao esquecimento por esses historiadores, pois comunica um passado findo, suplantado pelo novo estabelecido. E por qual motivo o nosso tempo reabre aquele passado juliomariano? Apesar de toda a negação que se produziu nesse caso, o homem presente sempre olha o passado em busca de compreender o seu próprio tempo, não apenas pelas continuidades, mas para as discontinuidades a se estabelecer ou as recuperar.

No nível das relações pessoais, Júlio Maria encontrou dificuldades. Viveu mal dentro da opção que fez pelo clero religioso. Como já ficou afirmado, um desencontro entre sua proposta de atuação e a dos primeiros redentoristas. Embora tenha atraído muitos a suas Conferências, teve seu quinhão de sorte entre seus críticos, o que, do ponto de vista do humano, do existencial, parece-me bem natural. Do ponto de vista de suas escolhas, também seria natural, já que a apologética o levou a posições bastante inovadoras em seu tempo e lugar. Essa memória se encontra naquela apresentada pela historiografia, se cruzam e se somam em esquecimento. Mas a memória lembra-se que se esqueceu quando se encontra no tempo presente com os vestígios do passado.

JÚLIO MARIA, UM HOMEM!

Uma breve versão da biografia de Júlio Maria

A conversão de um descrente serve bem a uma apologia religiosa. Na origem do Cristianismo, ainda no seio do grupo primitivo da Igreja, junto de Jesus, um cobrador de impostos foi convidado pelo mestre a segui-lo. Tratava-se de Mateus, que foi um dos principais evangelistas. O cobrador de impostos era um tipo bastante desprezado pela população em geral, tido como trapaceiro e outras fomas degradantes. Mateus abandonou essa rendosa profissão e atendeu ao convite: “Vem e segue-me!” (Mt 9, 9).

O convertido mais famoso e importante do cristianismo primitivo veio para a Igreja depois da morte de Jesus. Saulo de Tarso era judeu e cidadão romano, forte perseguidor dos cristãos. Em uma tempestade no deserto rumo a Damasco, teria ouvido a voz que lhe perguntava sobre a perseguição. Caiu cego e foi conduzido por um anjo que lhe indicou a casa onde encontrou a cura. Tornou-se Paulo, um dos principais líderes da Igreja e seu organizador institucional. Foi como a conversão de São Paulo que Alceu Amoroso Lima (1950) anunciou a de Júlio Maria, fulminante, de uma só vez, o que outros autores consideram pouco provável. Albuquerque (1994) considerou que houve uma conversão lenta, sentida na obra *Pensamentos e Reflexões* em 1882, a partir da qual Júlio Maria se voltou cada vez mais ao catolicismo.

De alguma forma, o convertido, seja ele Mateus, Paulo, Agostinho ou Júlio Maria, considerou que militava no caminho errado, inverso ao assumido com a conversão. Isso é causa de um escândalo ao mal, ao qual renunciaram violentamente.

Santo Agostinho tornou-se um modelo interessante, uma vez que, ao assumir o cristianismo, teve todo o conhecimento experimentado e construído nos tempos pagãos para enriquecimento do cristianismo. O que também parece ter acontecido ao Padre Júlio Maria. A experiência hermenêutica da Igreja, se não puder dizer a experiência religiosa, trata as

histórias monumentais com certa repetição. Um santo repete o outro e as histórias são semelhantes: Santo Agostinho se converteu pela persuasão e oração de sua mãe. Júlio Maria pela mesma fórmula utilizada por suas duas esposas.

No século XIX, também teve suas histórias de grandes conversões na Igreja. Homens em busca de respostas, desencantados com as promessas do século da razão, da ciência, da liberdade. O Brasil teve alguns ilustres convertidos: Joaquim Nabuco, militante do abolicionismo, de político antiultramontano a católico fervoroso, pai de um filho padre; Eduardo Prado e Júlio Maria, para citar apenas os do último quartel do século.

Doutor em direito, o novel católico marcou sua conversão em cartório anunciando sua abdicação a toda ideia anticatólica que tenha defendido até então. Tal como Saulo, que se tornou Paulo, assumiu um novo nome, como um novo batismo para uma nova vida: Júlio César Morais de Carneiro passou a ser, simplesmente, Júlio Maria.

Afirmando ter bebido em várias fontes o veneno da filosofia e tendo lido e relido os positivistas e evolucionistas, Júlio Maria disse em suas *Apóstrofes*: “[...] caí, como S. Paulo, do meu cavalo, e encontrei, depois de um golpe vertiginoso e louco, o meu caminho de Damasco” (JM, 1935, p. 22).

Júlio Maria se casou duas vezes e nas duas vezes ficou viúvo. Do primeiro casamento teve uma filha que seguiu a vida religiosa; do segundo casamento, teve três filhos, um menino e duas meninas: a primeira menina morreu ainda criança e a segunda já na idade adulta, embora jovem. Essas experiências por ele vividas não terão paralelo nas filosofias do século XIX, ao menos as que mais circularam: a razão e a ciência não lhe deram respostas. Mas foram estas ideias do século que, de uma forma nova para o contexto da Igreja no Brasil, serviram a Júlio Maria de anúncio do novo. Um amigo, Carmo Gama, apontou, em testemunho da conversão juliomariana, sua família e, sobretudo, suas esposas, especialmente a segunda que o amigo conhecera pessoalmente (HAUCK, 1983).

Quando jovem, tinha feição democrática, afirmou Antonio Luiz Porto e Albuquerque (1994). Iniciou na imprensa acadêmica da Faculdade de Direito de São Paulo, no Largo de São Bento. Filiou-se ao partido liberal, tornou-se bacharel e doutor em Direito. Também filiou-se à maçonaria, embora não tenha se tornado convicto. Formado, foi para Mar de Espanha – MG ser promotor de justiça. O município estava entre os principais produtores de

café da Zona da Mata Mineira. Lá se casou primeira e segunda vez. Depois, foi para Rio Novo – MG ainda como Promotor de Justiça.

Albuquerque (1994) foi o único estudioso da obra de Júlio Maria que se dedicou à sua juventude, buscando na Faculdade de Direito de São Bento os escritos lá arquivados. Em 1871, o jovem Júlio César escrevia nos jornais estudantis. Estava o jovem sob o efeito do pensamento de seu tempo, no qual a filosofia e sociologia liberais grassavam entre os intelectuais daquela faculdade. Segundo o autor, Júlio César tinha o espírito mais radical, sendo considerado por seus pares um socialista ao defender a liberdade e a democracia. Naquele tempo, um intelectual dessas características acabava por ser, ainda, anticlerical. Seriam assim suas ideias, mas teria se moderado um pouco por volta da defesa de sua tese de doutorado. Em Mar de Espanha, candidatou-se a deputado distrital sem sucesso. Deixou o Partido Liberal e filiou-se ao Partido Conservador. Defendeu posições racistas e a escravidão em favor dos ruralistas locais. Conheceu o evolucionismo e, por fim, o catolicismo.

Em um segundo momento, tornou-se adepto da filosofia tradicionalista. Com a morte da segunda esposa, mudou o nome para Júlio Maria e entrou para o Seminário de Mariana em 1890. No ano seguinte, ordenou-se. Em contato com a Encíclica de Leão XIII, *Rerum Novarum*, começava uma nova fase de seu pensamento, voltado para as questões sociais dentro da Igreja. Experimentou a fúria dos críticos, um deles levando a Roma suas denúncias contra as *Conferências da Assunção* de 1897.

Particularmente, nos quase 15 primeiros anos de sacerdote, designado por seus bispos, D. Silvério e D. Benevides, Júlio Maria viveu em Juiz de Fora – MG, onde era capelão da Igreja de São Sebastião, no vistoso Parque Municipal no centro da cidade, onde iniciou seu modelo de “Conferências” com o intuito de ensinar ao povo sobre a religião. Em uma diocese tão grande e diversificada, social e economicamente, como era o território de Mariana, a designação do neófito quadragenário para a capela da cidade mais europeia da diocese, berço do capitalismo industrial no estado de Minas Gerais, deve possuir um significado próprio. Foi em Juiz de Fora que surgiu, em Minas Gerais, contemporâneas ao Brasil, todas as novidades do século XIX contra as quais a Igreja labutava desde a Europa até os confins do mundo, seja o laicismo, o protestantismo, o industrialismo e o capitalismo.

Júlio Maria tinha uma longa experiência nos bancos escolares, o título de Doutor em Direito pela mais badalada faculdade do Brasil, foi operador do direito, usufruiu do privilégio do acesso a movimentos políticos, trazia ainda na bagagem dois casamentos desamparados,

ambos pela viuvez e a orfandade de três crianças. E Juiz de Fora trazia toda a experiência do século XIX. Júlio Maria os conhecia na prática e os conhecia teoricamente, era um intelectual do mundo que agora se voltava para a Igreja, para a fé. Conhecia os problemas sociais e políticos de seu tempo, reunidos de maneira especial na cidade. Esta tinha ainda uma tradição de escolarização, sobretudo da elite, com escolas de diversos tipos e iniciativas desde meados do século, pelas quais mereceu, mais tarde, o título de Atenas Mineira, de Manchester Mineira, além de Barcelona Brasileira. Para essa paróquia, um padre Doutor: “[...] Hei de evangelizar, se Deus me ajudar, até morrer; e a maior prova de amor que posso dar à cidade em que resido, é dizer-lhe a verdade”, disse Júlio Maria em *A graça* (JM, 1934a, p. 146).

Juiz de Fora era, ao fim do século XIX, uma cidade com o estilo mais moderno do que havia no Brasil. Guardadas suas devidas proporções, a cidade vivia o clima de civilidade como o de grandes centros como São Paulo e Rio de Janeiro. O modelo era a Paris: na moda, na arquitetura, nos trejeitos. Christo (1994) se referiu ao período com o título de seu livro: “Belle Èpoque” da *Europa dos Pobres*. Oliveira (2010), em sua descrição dos percalços da caminhada da “classe proletária”, entre o último quartel do XIX e o primeiro do XX, narrou o desenvolvimento econômico e as lutas dos trabalhadores na cidade por espaço para viver. Problemas sobre a exploração capitalista com longas jornadas de trabalho e graves acidentes de trabalho, exploração da mulher e da criança nas fábricas, sobretudo têxteis, carência e insalubridade das moradias operárias, preconceito e discriminação social de pobres, trabalhadores ou não, são questões tratadas por Oliveira. À mercê do desenvolvimento da indústria, forte se tornou a “questão social” como a atendida pela *Rerum Novarum*, da qual Júlio Maria foi se tornando entusiasta divulgador.

Jonathas Serrano (1924, p. 145) afirmou que Júlio Maria era uma novidade nos meios intelectuais e religiosos brasileiro: “[...] Uma novidade e uma audácia”, disse, “[...] Nem admira que escandalizasse a uns e provocasse os ataques de outros.” Mas possuía o senso de seu tempo, diria Serrano (1930, p. 162) anos depois.

Em 1895, ele anunciou, em sua pregação habitual, que fora agraciado com o título de Missionário Apostólico. Notícia que também se deu nos jornais locais, embora Guimarães (2001) não a tenha confirmado nos arquivos do Vaticano. Coroou os anos de sua maturidade intelectual, como avaliou Guimarães (1986), em cujo auge estiveram as *Conferências da Assunção*.

Hauck (1983) atestou que Júlio Maria era considerado pelos contemporâneos como um dos mais cultos sacerdotes do país e fazia pregações muito ligadas às tensões daquele tempo, o que levava às maiores igrejas um grande público entusiasmado com suas prédicas. Também pelo lado oposto, sofria ameaças, como houve uma vez, de dinamitar a igreja durante sua conferência. O estilo oratório inegável era noticiado pelo jornal *Pátria*, de São Paulo: “[...] Rompeu inteiramente com o falso estilo oratório de seu tempo. [...] Seu estilo era sólido e enérgico e satisfazia a todos”. O estilo e fundamento do método oratório juliomariano foi apontado por Elias Bartolomeu Leoni (1989), que estudou o método apologético por ele utilizado, situando-o entre os mais modernos da época e, conseqüentemente, mais próximo possível da heresia. Jonathas Serrano testemunhou, também, o estilo simples das conferências, próximo do popular.

Ainda sobre o estilo das conferências, e sobre o estilo de Júlio Maria, Farias Brito (1966, p. 152 e 153) acrescentou ao comentar a definição de hipótese em sua Conferência no Pará, no ano de 1902, tema das críticas “raivosas” do Major Gomes de Castro: “[...] É uma definição feita em linguagem singela, em termos concretos, própria para ser compreendida pelo povo, e perfeitamente justificável no caso, uma vez que o orador se dirigia a um auditório que nem podia ser composto somente de sábios e letrados” (...). Acrescentou que uma definição douta e técnica seria “[...] mais difícil de ser compreendida, impunha-se com muito menos vivacidade à consciência do povo”. Nesse caso, afirmou, ainda, ser Júlio Maria um orador “[...] sincero e sobretudo o orador que quer instruir. Andou até de acordo com o que a pedagogia aconselha em casos análogos, inclinando-se ao que se poderia chamar o método intuitivo no ensino”.

Sobre a pessoa de Júlio Maria, Farias Brito disse:

[...] é um homem que amadureceu nos estudos, é um espírito trabalhando nas lutas da inteligência; podia aspirar a glória, os bens da fortuna; mas tudo isto nenhuma sedução teve sobre seu coração: fez-se padre e de toda a sua alma se entregou a uma missão que pode ser ineficaz, mas não deixa de ser digna de todo o respeito, de toda a veneração: - a obra fecunda da regeneração da pátria pela fé.

(...)

Trata-se, pois, de um homem que visa um fim e trabalha com perseverança e coragem pela vitória de uma ideia; trata-se de um homem de princípios; trata-se de um homem de valor. (BRITO, 1966, p. 130)

Sobre essa característica, Jonathas Serrano (1930, p. 156-7, grifos no original) também deu testemunho:

Vede, enfim, o homem-ação, que, não contente como o saber e ensinar a verdade, quer ainda realizar, construir, concretizar em obras o próprio pensamento, objetivando assim o ideal que o seduziu. Este, que vise às próprias ideias a equação do verbo e das obras, este é o **homem-integral**. Tal foi, na sua esfera de ação, Júlio Maria.

Adiante, Serrano falou também sobre a personalidade de Júlio Maria: “[...] Alegre e comunicativo, a sua palavra nada revelava de misantropia, mas ao invés interiorizava a sua alma sempre moça, como ele próprio declarava sentir-se, não muito antes da enfermidade que o prostrou” (SERRANO, 1930, p. 159).

As séries das *Conferências da Assunção*, iniciadas em 1897, especialmente durante a segunda série, foi palco de uma disputa ferrenha entre defensores e acusadores de Júlio Maria. Esse imbróglio foi detalhadamente descrito por Guimarães (1988), que apresentou cópias de correspondência entre o Núncio e Roma, entre Júlio Maria e o Núncio. A polêmica se estenderia a tanto e, face ao destempero de um sacerdote gaúcho, a Nunciatura acabou intervindo, o que deu a entender apoio ao denunciado conferencista, o que não estava exatamente nos planos do Vaticano, embora não intentasse, também, condená-lo quanto ao conteúdo dessas conferências. De outro lado, o governo brasileiro empenhou-se junto ao Vaticano em defesa do sacerdote, o que, sem sombra de dúvida, levou a Igreja a moderar seu anátema a Júlio Maria¹. Outra interferência do Governo da República quanto a Júlio Maria foi a tentativa de conseguir sua nomeação como bispo do Maranhão. Esses eventos dão clara demonstração do tipo de entusiasmo havido em torno de Júlio Maria: a aprovação e o incentivo de alguns bispos e uma parte do clero contra a insatisfação de outra parte que desejava o sistema da monarquia e a Igreja em luta contra a República, além da oposição de positivistas isolados.

No século XX, Júlio Maria se tornou redentorista²; uma terceira fase de sua biografia, segundo Albuquerque (1994). Sua entrada na ordem se deu em 1905. As condições de convivência na Congregação não foram boas e Júlio Maria terminou sua pregação no Rio de

¹ O Governo brasileiro procurou formalizar sua posição junto ao Vaticano através de delegação diplomática mantendo correspondência sobre o andamento do processo sobre a ortodoxia das Conferências da Assunção.

² Os redentoristas, Ordem do Santíssimo Redentor.

Janeiro, para onde fora transferido em 1907, amparado pelo Cardeal Arcoverde, admirado pelo Auxiliar D. Sebastião Leme.

Nessa fase final, o grande apologeta, vendo chegar o sofrimento da doença física, além do abatimento moral, apoiou-se mais uma vez em De Maistre, muito especialmente no que concerne ao entendimento da guerra enquanto fenômeno social. Era a guerra, justamente, um dos cavaleiros do Apocalipse.

Júlio Maria entristeceu, desanimou, até que foi colhido pela morte em 1916. Realizou para si, então, a utopia que propusera para todos. (ALBUQUERQUE, 1994, p. 27-8)

Serrano (1930, p. 161) pediu que não se avaliasse Júlio Maria por esse período: “[...] Não se julgue Júlio Maria pelas conferências da ‘Segunda Vinda de Cristo’; nem pelos seus versos, raros e infelizes; não se deve apreciar a claridade solar em dias de céu encoberto.” Podemos estabelecer, nessa proposta de Serrano, o sentido no qual os intelectuais do Centro Dom Vital, dentre eles o próprio autor, além do já citado Alceu Amoroso Lima, pretenderam buscar em Júlio Maria em sua temporalidade: não no aspecto literário, não no período final de sua obra, “dias de céu encoberto” ou versos raros e infelizes.

A tensa passagem pela Congregação do Santíssimo Redentor terminava com uma dispensa de votos cancelada na última hora, certamente por influência do Cardeal Arcoverde e frente ao quadro grave de saúde. Júlio Maria a havia solicitado, mas decidiu morrer como redentorista. A narrativa necrológica registrada pelos padres holandeses é uma descrição às avessas da “boa morte” do verdadeiro cristão. Morreu a 02 de abril de 1916.

Comparando Júlio Maria a outros vultos do século XIX, Serrano (1930) atestou que ele viveu em intensidade mais do que em duração.

Sobre Júlio Maria Guimarães (2001), nas notas de rodapé da vasta e meticulosa pesquisa, transcreveu uma descrição que buscou apresentar ao Geral dos redentoristas em Roma o visitante que iria receber em suas pujanças e fraquezas. A carta foi enviada pelo visitador da congregação no Brasil em 24 de agosto de 1908:

Seu caráter é efervescente e independente, é um homem de contrastes, reunindo a simplicidade de uma criança à astúcia do advogado; é magnânimo nos seus ideais, na sua grande opinião acerca da dignidade sacerdotal e do valor do estado religioso. Por outro lado, é, às vezes, muito mesquinho, por exemplo, naquilo que diz respeito à sua saúde. Tendo-se formado por si mesmo, ama ler livros e jornais, procura se instruir; no entanto, seus estudos versam quase que exclusivamente sobre a apologética; seus demais estudos não foram nem muito metódicos nem muito profundos.

Como idealista e entusiasta, ele ocupa-se sempre de si mesmo e de tudo o que concerne o seu ideal. Quanto à vida comum, ele gosta que os demais se ocupem dele e de suas ideias favoritas; sair desse círculo é-lhe muito difícil, ele se torna silencioso, enfada-se. Não se pode esperar dele delicadezas e caridade fraterna. Tem um grande respeito pelas regras, embora, por distração, não seja sempre de observância estrita. Mas ele pretende estudar as regras por conta própria, parece considerar a tradição com uma certa desconfiança, o que é difícil para os superiores... Eis, Reverendíssimo Padre, mais ou menos, o caro confrade que chegará a Roma. Um grande homem, com os seus defeitos. Compreendi facilmente as dificuldades que encontramos (o reitor e eu) para dirigi-lo, as dificuldades, às vezes, para os confrades de suportá-lo... Felizmente, com todos os seus defeitos, nosso caro padre é um homem piedoso, homem de oração e de fé, apegado à sua vocação. (Carta do visitador Beukers ao provincial holandês. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 60-1)

Em 1950, Alceu Amoroso Lima anunciava a atualidade de Júlio Maria. Em 1979, Anna Maria Moog Rodrigues o fez. Em 1983, quem o faz foi João Fagundes Hauck. Reafirmou-o em 2001 Fernando José Guimarães. FÁ-lo-emos novamente?!³

³ Fernando José Guimarães reconhece nos originais de Júlio Maria a colocação de duas pontuações como estilísticas.

NEGOCIANDO TERMOS

Ou como classificar o catolicismo e o pensamento de Júlio Maria

O projeto ultramontano, no parecer de Romano (1979), levou o poder curial a se fortalecer de uma maneira autoritária com duas vertentes de ação: na hierarquia, com seus altos funcionários eclesiásticos e bispos, e entre os “propagandistas”¹ das massas católicas, no intuito, ambos os grupos, de restaurar o poder católico. No entanto, bem lembra o autor, não houve uma unidade no pensamento ultramontano na Igreja no Brasil, já que a tradição liberal entre os padres católicos no Brasil vinha de longa data. Também em nível internacional, havia pensadores tentando a síntese do pensamento católico com o liberal, de modo que os conflitos políticos achavam formas de composição.

A proibição da entrada de religiosos estrangeiros, durante boa parte do Segundo Império, foi uma forma de diminuir a influência no Brasil dos ultramontanos, ao mesmo tempo em que dava mais força ao clero diocesano, mais afeito às ideias liberalistas. Por outro lado, a introdução do positivismo, com os militares, colocou novos interesses na disputa ideológica entre ultramontanos e liberais. De certa forma, os positivistas aproximaram-se de católicos no que diz respeito à posição daqueles em questões de poder: direito à propriedade, proteção da família, estímulo da moralidade, ou seja, a filosofia da ordem.

O termo ultramontanismo foi apontado por Santirocchi (2010) como próprio para explicar o movimento católico a partir do papado sobre as dioceses em todo o mundo desde o início do século XIX. Segundo esse autor, uma compreensão dos povos do norte da Europa indicava o poder papal como uma potência estrangeira e, na França, como identificação dos opositores ao galicismo². Tinha, por isso, um caráter negativo, pois se tratava de uma

¹ Apologistas.

² Essa identificação e protesto contra a autoridade estrangeira, havia também nos discursos do parlamento no Segundo Império brasileiro.

autoridade estrangeira tentando influir nos passos da nação. No século XVI, o ultramontanismo era a identificação dos jesuítas defendendo o poder do papa sobre todas as outras potestades. Mas a característica principal do movimento ultramontano no século XIX foi a reação aos regalismos nacionais, tornados comuns com as ideias liberais.

Pode-se resumi-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864. (SANTIROCCHI, 2010, p. 24)

Radicalmente, a literatura acadêmica vem repetindo o ultramontanismo como uma via de mão única, como se a vontade romana fosse simplesmente imposta sobre outros povos e igrejas locais e passivamente assimiladas. Esse tipo de interpretação, Santirocchi procura denunciar. Para o autor, alguns motivos simples, como a piedade religiosa, reforçaram a tendência de fortalecimento do papado aliada ao surgimento de ordens religiosas pela Europa, no século XIX, criadas espontaneamente a fim de fortalecer esse poder submetendo iniciativas locais.

No caso do Brasil, dois momentos de reação foram favorecidos pelas políticas ultramontanas: primeiro contra os projetos de Feijó³, rejeitados tanto no campo da política como no interior do clero brasileiro; e o segundo, na “Questão Religiosa”. Decerto, toda reação nos diversos países ao pensamento liberal contribuíram para o fortalecimento das teses ultramontanas dentro da Igreja. O que me parece difícil é definir um indivíduo do século XIX, sobretudo na segunda metade, quando a efervescência do pensamento produziu diversas filosofias e, dentro delas, divisões, com um título ao qual ele próprio não o reivindicou, seja como de ultramontano ou de liberal, esquecendo-se dessa diversidade de ideias circulando cada vez mais, melhor e mais rápido. Mesmo porque, no embate político ideológico, afirmou

³ Feijó propunha uma igreja nacional, separada de Roma, fundamentada por leis do Império e o fim do celibato. Sobretudo, Feijó era representante, no Brasil, de um movimento católico chamado jansenismo, o qual foi condenado pela Igreja como heresia. O nome jansenismo tem origem no autor da obra *Augustinus*, Cornélio Jansênio, bispo de Ypres, atual Bélgica, mas teve no abade de Saint Cyran, França, Duvergier de Haurenne, seu principal articulador. O jansenismo recebeu forte influência da reforma calvinista na França (huguenotes) no século XVII. Reuniram-se em Port Royal antes da condenação oficial da Igreja. O jansenismo procurava exaltar o episcopado na contraposição aos religiosos e ao papado (MARTINS, 1994).

Santirocchi (2010, p. 26), os liberais atribuíram a seus opositores católicos, genericamente, o título de ultramontano, sempre como pejorativo.

De outro lado, havia uma crescente identificação entre os novos Estados latino-americanos com os chamados Estados ocidentais europeus. As questões que se suscitavam na Europa também eram suscitadas no Brasil. O mesmo liberalismo que se opunha à Igreja na Europa opunha-se a ela aqui; as mesmas teses de lá, havia aqui. O *Syllabus* foi instrumento de combate da Igreja em todo canto onde liberalismo, positivismo e racionalismo influíam. Em queda de braço com o governo do Império, os bispos brasileiros tiveram no papado a centralização de suas forças a partir da doutrina; separados do Estado na república, passaram a ter uma doutrina e sede unificadas.

D. Macedo Costa teria advertido aos bispos brasileiros, ao retornar da Europa após o Concílio Vaticano I, de que a *tese ultramontana* logo se tornaria *tese católica* (FRAGOSO, 1992, p. 144). O que pretendo afirmar é que se pode apresentar D. Macedo como ultramontano quando se propõe uma Igreja ligada ao papado, mas, ao mesmo tempo, na Primeira Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro, de 1890, de sua lavra buscou referências na Igreja norte americana, ressaltando o trabalho de seus bispos. Isso se pode afirmar sobre Júlio Maria quando citava os exemplos dos bispos católicos, franceses, americanos, alemães e outros. De sorte que o conceito ultramontano precisa incluir alguma dinâmica àquela movimentação que o tempo histórico é capaz de imprimir sobre tudo aquilo que é humano. Esse movimento pode tornar um conceito obsoleto para entender determinados fenômenos, observados sob ângulo distinto do convencionalmente utilizado, dentro de determinada historiografia, por exemplo.

Se a história é interpretação e se faz do presente sobre o passado, abrindo-o para novas compreensões histórico-temporais, é preciso ter em mente que o termo ultramontano era usado lá no passado. E lá ele trazia uma conotação própria à compreensão dos que viveram aquele tempo. Dele, herdamos, através das diversas linhas de interpretação, nuances de crítica e afirmação as quais não nos podem escapar sob pena de simplesmente, ou acriticamente, aceitarmos os monumentos do passado tal qual tentaram nos legar aquela geração para que dela tivéssemos uma memória determinada, ou seja, um passado fechado à interpretação. Por exemplo, no Brasil, com a separação entre Igreja e Estado, a reação do clero ultramontano é contra a república e, sobretudo, desde Pio IX, contra o liberalismo; mas temos no indivíduo Júlio Maria um discurso na contramão disso: a favor da república, em diálogo com o

liberalismo, o positivismo, o racionalismo e o cientificismo. Reduzir a questão a ser ou não ultramontano não esclarece suficientemente a posição se não se tivermos uma compreensão do significado do termo conforme utilizado naquele momento e ao “vaticínio” de D. Macedo Costa sobre a nova fórmula da *tese católica*.

Retomando nosso diálogo com Santirocchi (2010, p. 26) vejamos o que nos diz sobre o uso do termo ultramontano no Brasil:

Durante o decorrer do século XIX, os eclesiásticos ou leigos católicos opositores do liberalismo e do regalismo no Brasil, eram chamados pejorativamente pelos seus adversários de “ultramontanos” e “jesuítas” (ou jesuítas disfarçados). Eles aceitaram a denominação de “ultramontanos”, após esboçarem alguma resistência, quando entenderam que isso significava plena adesão à ortodoxia e fidelidade ao Papa. Foram eles os agentes da implementação da reforma eclesiástica que vingou, enquanto falhara aquela de cunho liberal-regalista intentada pelo liberalismo eclesiástico liderado pelo Pe. Feijó durante a Regência e pelo regalismo Imperial. Daí que os termos *ultramontanismo* e *reforma* foram aceitos e utilizados por ambas as partes por todo o século XIX.

Em oposição ao termo “reforma”, usado e aceito pelos bispos que procuravam moldar suas dioceses, seguindo o receituário tridentino no Brasil, iniciado por D. Viçoso em Mariana a partir de 1840, introduziu-se a expressão “romanização”. Usado pelo teólogo alemão Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890), tinha caráter também pejorativo e criticava o papado, propondo a instituição de uma igreja nacional com um primaz, sínodos diocesanos, provinciais e nacionais. Sua obra mais famosa, que custou condenação pela Santa Sé em 1863, foi traduzida para o Brasil por Rui Barbosa: *O papa e o concílio*. Os termos da análise foram considerados radicais pelos liberais da época e o jovem Rui escreveu um prólogo, maior que o texto original. Desse radicalismo, Rui também se desfez textualmente ao se referir ao mesmo na maturidade (SANTIROCCHI, 2010).

A expressão “romanização” foi retomada por Roger Bastide na década de 1950 com a fórmula *Igreja romanizada*, segundo a qual esse modelo de igreja atraiu para o Brasil muitos religiosos estrangeiros para concluir aquele trabalho de *reforma*, instituído pelos bispos, conforme acima se afirmou. Luciano Dutra Neto (2006, p. 31 apud SANTIROCCHI, 2010, p. 28) acreditou que o protestantismo de Roger Bastide motivou o uso da expressão. Além disso, o mesmo autor apontou que Roger Bastide, com a mesma expressão, estava afirmando a autoridade da Igreja institucional sobre as expressões do catolicismo popular existentes no Brasil,

ao esforço reformista do episcopado, a partir dos meados do Século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições; à educação do clero e do povo; à dependência cada vez maior, dado à falta de um clero para isso preparado, de padres estrangeiros, principalmente das congregações e Ordens Religiosas... (DUTRA NETO 2006, p. 30)

Segundo Dutra Neto (2006), outro a utilizar a expressão foi Della Cava em 1976, mas com um sentido diverso de Roger Bastide. Para Della Cava, a Igreja buscava restaurar o seu prestígio e ortodoxia junto ao povo para que sua fé ficasse de acordo com a fé católica, apostólica, romana.

O debate sobre o uso desses termos, resumidos por Santirocchi (2010), confluiu a reflexão desse autor para a mesma direção da realizada por Dutra Neto no mesmo período em que trabalham suas teses, sem conhecimento entre si. Santirocchi concluiu, assim, a exposição de Dutra Neto sobre esses dois autores: enquanto Roger Bastide ressaltava a centralização da Igreja em torno do papa e o aparato burocrático da administração em torno da doutrina e disciplina católicas, com fim a eliminar heterodoxias, Della Cava salientava a busca da ortodoxia católica em tentar modificar os traços populares e nacionais do catolicismo brasileiro tornando-o europeizado.

O uso do termo *romanização* foi incorporado especialmente por historiadores ligados à teologia da libertação, a partir do viés marxista. Eles viram no movimento dos bispos uma busca de extirpação da manifestação popular do catolicismo brasileiro. Como exemplo disso, Santirocchi (2010) apontou José Comblin, em um texto de 1966, no qual reutilizou o termo *romanização* como sinônimo de *europeização*, enquanto Dutra Neto (2006) apontou o mesmo exemplo em Oscar Beozzo, em texto de 1977. Na visão de Comblin e Beozzo, houve um movimento explícito e consciente de extirpação do catolicismo popular. Dutra Neto estranhou essa compreensão por encontrar, ainda, no seu presente, manifestações desse catolicismo popular, visto não como um “mal a se extirpar”, e também porque a busca por identidade pela Igreja não podia ser vista como atitude repressiva⁴. No entender desse autor, a hierarquia católica buscava coibir os abusos que observava na prática religiosa, abusos esses que afastavam o fiel da verdadeira prática da religião segundo a Igreja. Por exemplo, a citada ignorância religiosa do povo não era uma referência a uma incapacidade deste, mas ao próprio desconhecimento de aspectos importantes da doutrina católica por aqueles que se professavam

⁴ Muitos trabalhos se referem ao autoritarismo católico contra as igrejas locais, contra a cultura popular, contra as irmandades leigas, por exemplo. O presente capítulo inicia-se exatamente por uma definição desse tipo.

católicos⁵. Dutra Neto e Santirocchi citaram outros trabalhos que usaram essa expressão de romanização como sufocação do movimento popular. O próprio Dutra Neto, em sua tese sobre os redentoristas no Brasil, concluiu que a ação desses buscava por soluções derivadas do contexto brasileiro para os problemas sobre os quais visavam a atuar, e não na imposição de um modelo europeu previamente determinado.

Outro termo muito usado na literatura sobre a história da Igreja Católica no século XIX foi *restauração*. Dutra Neto (2006) acha propícia a expressão, já que a Igreja, a partir do Concílio Vaticano I, buscou o retorno à prática e à disciplina tridentina e do comando único do Pontífice. Então, por que a preferência pelo termo romanização? Santirocchi (2010, p. 32) concluiu que o termo romanização é simplista e toma uma parte pelo todo. Suas pesquisas no arquivo secreto do Vaticano revelaram que a Santa Sé apoiava as iniciativas individuais dos bispos ao invés de impor-lhes uma política romana:

Não se pode negar que é muito mais fácil usar um conceito já elaborado, simplista e dualista, do que tentar elaborar ou re-elaborar outros que sejam mais adequados e abrangentes. E o que é ainda mais complicado, e talvez mais desencorajante para muitos pesquisadores, é questionar um conceito re-elaborado muito recentemente (a partir da segunda metade do século XX) e por estudiosos que ainda atuam neste campo historiográfico. (SANTIROCCHI 2010, p. 33)

Nos mesmos termos em que os autores Dutra Neto e Santirocchi levaram a cabo sua crítica ao termo *romanização* na historiografia da Igreja e sugeriram o termo *ultramontanismo* como mais adequado por abarcar os demais (reforma, restauração, etc.), os quais, pertinentes, são parciais, notamos também a insuficiência do termo *ultramontanismo* para entender a transição Império e República e a virada do Século XIX para o XX no Brasil. Lara (1988, p. 31), embora não faça a reflexão desses autores, tem uma compreensão que inverte o sentido usualmente utilizado: não é o romano pontífice que conclamou os católicos a se juntarem a si, mas, ao contrário, houve um movimento “instintivo” de busca por maior coesão interna da Igreja frente aos desafios do século XIX.

As definições de *ultramontanismo* utilizadas até aqui apontam para uma visão eclesial mais estratificada em que as instâncias de poder se sobrepõem de forma hierárquica, reforçando o papel axial do papado. O dogma da infalibilidade papal foi o principal expoente dessa compreensão. Os autores estudados não apontaram o momento em que o termo

⁵ Júlio Maria fez essa crítica ao catolicismo da última década do século XIX em *O Deus desprezado*.

ultramontanismo passou a ser utilizado mais largamente entre os contemporâneos do tempo aqui estudado, já que, no início do movimento, como D. Viçoso, em 1840, em Mariana, os bispos se autodenominavam “reformadores” (MARTINS, 1994).

O uso do termo *ultramontano* ganhou força com o embate entre os galicanos e os chamados romanos por defesa da autoridade papal acima da autoridade local do bispo, na França. Precisamente nesse contexto, o termo ressurgiu⁶, diante da postura do papado em busca de fortalecer-se. A Constituição Civil do Clero, promulgada pelos revolucionários franceses, em 1790, provocou um rompimento da igreja francesa com Roma. Como parte do baixo clero aderiu, em algum momento, à Revolução, e o Papa demorou um ano para se manifestar quanto à reforma feita pela Constituição Civil do Clero, muitos bispos acabaram aderindo à medida. Como na nova ordem o poder era retirado do rei e dado ao povo, a reação católica acaba por firmar seu monarquismo (cf. MARQUES, 1995). Soares (2009, p. 90) apontou que De Maistre, no livro *Du Pape*, identificava o galicismo ao jansenismo, segundo o filósofo católico, os reais responsáveis pela aprovação da Constituição Civil do Clero por influência do protestantismo⁷. Assim, procuravam encerrar a aliança do rei com Roma sob pretexto de liberdades galicanas e neutralidade religiosa. Segundo Soares (2009), *Du Pape* foi responsável por uma campanha que facilitou a declaração da infalibilidade papal no Vaticano I. Embora o dogma comungasse de ideias propostas na obra, típicas do pensamento tradicionalista, as teses de *Du Pape* foram rejeitadas pelo Papa.

No Brasil, o termo ultramontano se referiu à reação ao regalismo que trazia a Igreja vinculada ao Império. Mas essa consciência só se tornou mais específica com a *Questão Religiosa* e definitiva com o decreto de separação entre a Igreja e Estado no alvorecer da república. Os bispos “reformadores”, além dessa vinculação com Roma, procuravam aplicar os princípios tridentinos, sobretudo à formação moral do sacerdócio. Essas eram as condições favoráveis à introdução do ultramontanismo e do tradicionalismo segundo Tiago Adão Lara (1988).

Manoel (2004, p. 9) definiu ultramontanismo como a política católica vigente entre 1800 e 1960, assentada na condenação do mundo moderno, centralização política e doutrinação da Cúria Romana e adoção da medievalidade como paradigma sociopolítico. As características fundamentais do ultramontanismo, ainda segundo esse autor, foram: na esfera

⁶ O termo ultramontano, assim como suas teses sobre a hierarquia, existiam no final da Idade Média.

⁷ Seria o Jansenismo uma vertente católica do calvinismo na França.

intelectual, a rejeição do racionalismo e à ciência; na política externa, condenação à liberal democracia burguesa e reforço da ideia de monarquia; na política interna, centralismo em Roma e no Papado com reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, condenação do capitalismo, do comunismo, e um “indisfarçável saudosismo da Idade Média”; na esfera doutrinária, a retomada dos fundamentos de Trento (1545-1563), sobretudo o combate ao protestantismo (no Brasil também ao espiritismo); no Brasil, concretizou-se em seminários fechados e colégios católicos para a juventude. Note-se que o período ultramontano para o autor é bastante largo, 160 anos, pois ele se referiu à Igreja como um todo, e não apenas no Brasil. Por isso, o autor dividiu esse período em três momentos: de Pio VII (1800-1823) a Pio IX (1846-1878), mais centrado no discurso que na ação; o Pontificado de Leão XIII (1878-1903), no qual houve doutrinação, mas, também, ações de intervenção católica na realidade, como as concordatas e a ideia de democracia ter menos restrições; de Pio X (1903-1914) a Pio XII (1939-1958): conversão da doutrina em política, a Ação Católica.

Ivan Manoel (2004) ainda alertou para o fato de que, sendo o período longo, e, portanto, houvesse nele muitas mudanças históricas, o conceito de catolicismo ultramontano não recobria esse fato, gerando algumas dificuldades. Ou se o empregava para todo o período ou se perdia compreensão de alguns posicionamentos, mas mantinha-se a visão das permanências em todo o período. O autor optou por apontar as permanências em todo o período.

Ou admitimos que, de Pio X a Pio XII, inclusive, houve uma outra autocompreensão da Igreja; mas, nesse caso, somos obrigados a ignorar as permanências, sendo as mais importantes delas a filosofia católica da história e a concepção autoritária e totalitária do poder do Estado.

Assim, não é de todo descabido pensar, diante das dificuldades arroladas, ser necessário estabelecer-se um novo conceito o qual demonstre que, entre Pio X e Pio XII, o catolicismo viveu uma fase de transição do Ultramontanismo para um catolicismo mais progressista, uma fase em que muito do Ultramontanismo clássico sobrevivia na doutrina e na prática da Igreja, mas que outras práticas – a atuação do laicato e seu maior engajamento junto à população e seus problemas, por exemplo – acabaram por forçar mudanças doutrinárias e mesmo teológicas. (MANOEL, 2004, p. 12)

Segundo Pereira (2002), a reforma ultramontana em Juiz de Fora, no final do século XIX, possuía três aspectos principais: a afirmação do clero diocesano reformado, a introdução das congregações religiosas e o enquadramento dos fiéis no espírito de obediência ao bispo. No entanto, a autora considera, em suas análises, o termo “romanização” junto à expressão “reforma ultramontana”. Para ela, apoiada em três obras distintas de Riolando Azzi,

[...] A obra reformadora dos bispos deste período desenvolve-se com base em três linhas principais: a corrente tradicionalista, que assume como matriz do seu pensamento o conceito de pátria católica; o enfoque tridentino, que tem como eixo básico a concepção de mundo dividido em duas “sociedades perfeitas”, a civil e a eclesiástica, ambas autônomas e com finalidades distintas; e a perspectiva ultramontana, na qual a Igreja devia ser compreendida como uma sociedade hierarquizada e autônoma, sob a chefia direta do Pontífice Romano. Embora distintas, as três linhas apresentam formas de reflexão filosófico-teológica interligadas. Entendemos que o modelo do “catolicismo reformador” predominante no Brasil era igualmente pensado em termos de europeização, uniformização e centralização, a que chamamos de Romanização. (PEREIRA, 2002, p. 73)

Como se pode observar, a autora fez algumas distinções entre correntes complementares do pensamento e da ação de católicos, apoiada que estava nos trabalhos de Riolando Azzi, atentou a essas diferenças, embora os três enfoques, para ela, façam parte da reforma ultramontana. Em geral, pode-se perceber uma confusão entre ultramontanismo e a filosofia tradicionalista, sobretudo nos trabalhos mais recentes como o citado Manoel (2004). Essa miscelânea foi apontada por Lara (1988) como comum na historiografia. Para ele, uma elasticidade dentro da ortodoxia católica com relação, por exemplo, à autonomia da razão, confunde alguns historiadores, fazendo-os identificar tradicionalismo e catolicismo. Antônio Paim (1999), em um estudo da produção acadêmica brasileira sobre o tradicionalismo, advertiu para esse mesmo fato ao dizer que o tradicionalismo deve ser estudado como ideologia política e corrente filosófica sem identificá-lo com o catolicismo.

Ubiratan Macedo entende, antes de mais nada, que não se deve identificar tradicionalismo e catolicismo, embora historicamente haja ocorrido semelhante confluência. A circunstância, entretanto, é transitória, além de que nunca houve adesão oficial da Igreja Católica a nenhum tipo de conservadorismo ou tradicionalismo. E quanto ao tradicionalismo como corrente filosófica, foi abertamente condenado pela Igreja. Assim, a aproximação pretendida repousa em bases falsas. No aspecto político, o tradicionalismo é expressivamente rejeitado. (PAIM, 1999, p. 72)

O tradicionalismo surgiu na França como reação e oposição à Revolução de 1789 e ao liberalismo. Para Lara (1988), o tradicionalismo nasceu do romantismo; não é o romantismo, mas em suas questões se forjou como reação ao racionalismo. Como os valores haviam ruído com a Revolução, tratou de destacar a tradição na qual os valores sociais, religiosos, culturais e morais se transmitiam de geração a geração. Por isso, o tradicionalismo também foi uma filosofia da ordem. O liberalismo, na compreensão tradicionalista, fazia da razão uma censora universal a qual menosprezava a história, zombava da religião, colocava-se contra toda

autoridade à exceção de si mesma; “os resultados, apontavam os tradicionalistas, aí estavam: desordem, irreligião, imoralidade”; concluíram os tradicionalistas ao desenvolver suas críticas ao liberalismo a partir da *Convenção* (LARA, 1988, p. 39). Para os tradicionalistas, a razão individual é cega e caprichosa.

Lara (1988, p. 40) propôs uma distinção entre tradicionalismo leigo ou secular e tradicionalismo religioso-católico. Para o autor, o segundo tem uma formulação filosófico-teológica mais vigorosa e foi mais evidente no Brasil. Burke, pensador inglês, não foi um tradicionalista católico por definição, mas um secular. Ele formulou críticas à Revolução Francesa e exaltou a revolução inglesa do século anterior. Para Burke, o discurso dos revolucionários era abstrato, metafísico, por discutir conceitos de liberdade e direitos sem atenção às circunstâncias de tempo e espaço. O pensador inglês apontava no conceito de natureza não o que é humano ou inerente ao humano, algo anterior à sociedade, como apontaram pensadores como Rousseau, Locke e Hobbes; mas o que era fruto de um processo histórico, hábitos desenvolvidos por longo tempo. Por fim, Burke opôs uma razão geral, ou política, à razão individual dos revolucionários. A razão geral seria fruto de uma longa experiência das gerações antecessoras (LARA, 1988).

O tradicionalismo religioso, segundo Lara, teve seus principais representantes na França com De Maistre, De Bonald, La Mennais, Bonnetty e Raulica Ventura; na Espanha, com Donoso Cortez e Balmes; na Alemanha com o Direito, e em Portugal com Gama Castro. O autor resumiu assim essa vertente:

A essência dessa linha de pensamento pode-se formular assim: é preciso uma *revelação*, para que o homem possa chegar a conhecer as verdades fundamentais de ordem metafísica, moral e social. Para alguns pensadores, essa revelação é sobrenatural (cristã). Portanto, a adesão a ela implica uma fé divina (fideísmo). Para outros, é uma revelação natural. Dá-se no início da história e é transmitida como patrimônio humano. A ela devemos uma fé humana. Sem essa fé, porém, fica-nos vedado o conhecimento dessas verdades fundamentais. A transmissão (tradição) dessas verdades é algo de fundamental. Daí *tradicionalismo*. A razão do indivíduo não é autônoma. Ela está sujeita à *tradição* (razão social) que nos liga a essa revelação primordial. (LARA, 1988, p. 46)

Paim (1999, p. 79) resumiu as exposições de Lara sobre o papel do tradicionalismo religioso no Brasil. Para o autor, “[...] esse movimento configura a retomada da consciência do ser e da missão do catolicismo, no processo de formação da coesão nacional”. Mas, para Antonio Paim, foi o tradicionalismo político que colocou esses pensadores na cena da vida

social. Por isso, apontou a caracterização do tradicionalismo político segundo Ubiratam Macedo:

1 - Antirracionalíssimo. No máximo admitirá a razão subordinada a uma origem divina e controlada pela revelação; 2 - Nacionalismo; 3 - Apologia da hierarquia social, contrariando o princípio liberal da igualdade; 4 - Defesa das estruturas e corpos intermediários entre o Estado e o indivíduo, atribuindo-lhes funções políticas; 5 - Hostilidade para com o sufrágio universal; 6 - Defesa do Direito Natural como fundamento e norma absoluta da vida social, mas distinto do direito natural iluminista e reduzido a uns quantos princípios que se devem encarnar na história para serem reais; 8 Crença de que existem valores superiores à vida humana, aos quais deve ser sacrificada, numa postura anti-humanista; 9 – Anti-individualismo sem ser coletivismo, antes um transpersonalismo; 10 - Hostilidade para com o Liberalismo, a Reforma Protestante, Revolução Francesa, Capitalismo (sonho de regresso a uma sociedade agrária), Tecnologia, Ciência Moderna, Progresso e, paradoxalmente, contra o Romantismo, apesar de ser, no fundo, uma atitude típica do romantismo; 11 - a uso da violência não é banido; é subordinado à justiça com o aprazimento em imaginar situações onde seria lícita e obrigatória a violência, fazendo assim uma preparação espiritual em prol da violência, ao contrário do liberalismo que tendia para o pacifismo e punha ênfase no debate, parlamentar e pela imprensa, para resolver os impasses sociais; 12 - Defesa da comunidade local e de seus privilégios; 13 - Insistência no concreto, nas liberdades concretas, em oposição ao liberalismo que é criticado como abstrato e irreal; 14 - Presença, em graus diversos, de uma atitude favorável à religião como força social. (PAIM, 1999, p. 73)

Mas foi Cassiano Cordi (apud PAIM, 1998, p. 52), em sua tese sobre *O tradicionalismo na República Velha*, quem estabeleceu uma distinção entre Tradicionalismo e Ultramontanismo. Para esse autor, o ultramontanismo foi um dos modelos possíveis de Igreja: um modelo institucionalista, construído por analogia ao Estado, embora definido como sociedade perfeita, detentora de uma estrutura organizacional e jurídica própria e independente para legislar e agir, não se igualando a qualquer outro tipo de sociedade, mas pairando acima de todas as outras, como indicam as *Constituições Dogmáticas do Vaticano I*. Cordi ainda destacou que esse modelo institucionalista existia desde a Contra Reforma e atingiu o seu máximo desenvolvimento na segunda metade do XIX. A superioridade da Igreja estava sobre a sociedade civil e religiosa, devendo todo católico submeter-se à hierarquia.

Mais especificamente, a diferenciação com o tradicionalismo é assim indicada:

Enquanto o tradicionalismo é uma corrente de pensamento que procura interpretar e modificar o mundo moderno, o ultramontanismo é essencialmente um esforço de sobrevivência de um grupo religioso institucionalizado que adota como estratégia fundamental encontrar uma nova forma de convivência com os governos em fase de laicização. Logo, os

ultramontanos se caracterizam por uma pragmática chocante: usam teses tradicionalistas, mas nunca aceitaram o tradicionalismo em bloco. Usam diferentes ideologias, filosofias e oportunidades históricas para chegar ao seu fim. Durante a Restauração apoiam o absolutismo monárquico e, no advento da Monarquia de Julho, estão a favor dos liberais. No final do século XIX, usam da neoescolástica para estruturar suas posições doutrinárias. (CORDI apud PAIM, 1999, p. 83)

Para Cordi, os ultramontanos, ao se dedicarem apenas às questões institucionais, deixaram de participar da campanha abolicionista, não combateram no devido tempo a versão cientificista do positivismo, nem perceberam elementos positivos da nova República, por exemplo. Isso alienava a Igreja da história brasileira, segundo o autor, sintoma de sua preponderância naquele momento histórico. Os ultramontanos só se agarravam ao tradicionalismo naquilo que respondia às questões do momento, deixando-os de fora assim que possível. Ou seja, para Cordi, não houve uma verdadeira adesão da Igreja ultramontana aos princípios da filosofia tradicionalista. Essa “alienação” fora percebida por Jackson de Figueiredo, afirma o autor. Os ultramontanos preocupavam-se apenas com as questões institucionais sem pensar a realidade brasileira. Nesse sentido, o grupo de *A Ordem*, desenvolveu um tradicionalismo profundo e atualizado, coerente com o catolicismo. Por isso, procurou ficar autônomo em relação às autoridades ultramontanas, recusando, inclusive, o *imprimatur* da revista. O grupo também desenvolveu um projeto político próprio semelhante ao do Partido Popular Italiano. Para o autor, o grupo da Ordem acabou cooptado pelos ultramontanos, mas com Jackson a ordem estava invertida, não mais se reivindicava os supostos direitos da Igreja frente à República, mas priorizava a exaltação de determinados valores a fim de congregar a sociedade em torno delas (PAIM, 1999, p. 84-5).

Alguns argumentos podem ser arrolados na defesa da separação entre tradicionalismo e ultramontanismo. Por exemplo, a questão da Razão. A Igreja tem na patrística e na escolástica a forma acabada dessa questão, enquanto no tradicionalismo há um anti racionalismo. Lara (1988, p. 63) acena para o fato que esse antirracionalismo não podia ser aceito pelas autoridades eclesiásticas, já que, se a Razão não pudesse conhecer as verdades fundamentais da ordem natural, não compreenderia a fundamentação racional da fé. A defesa da razão foi tônica de algumas encíclicas, tanto de Gregório XV quando de Pio IX, além do Vaticano I. No entanto, o *Syllabus* (PIO IX, 1864) anotou a condenação de alguns tipos de racionalismo descrito naquele documento como “racionalismo absoluto” e “racionalismo moderado”.

Entre o máximo e o mínimo de aceitação das exigências críticas da razão,

[...] A Igreja Católica procurou salvaguardar, mesmo em nível de verdades e valores naturais, as exigências da revelação e da razão; salvaguardar as teses, portanto, caras a qualquer tradicionalismo e aquelas caras ao racionalismo. Com efeito, ela defende esta questão de fato: as verdades fundamentais de ordem intelectual e moral foram reveladas ao homem, no início da história. Isso, porém, não quer negar o fato de que o homem possa também obtê-las pela luz natural da razão, como aconteceu a mentes privilegiadas do mundo pagão, às quais a clareza da revelação estava ofuscada. Para essas mentes o caminho mais difícil, mais longo e menos seguro, o caminho da razão. De direito, portanto, a razão é suficiente para fundamentar a ordem intelectual e moral. (LARA, 1988, p. 66)

De Maistre defendeu uma infalibilidade do papa devido à sua soberania, protegida por algumas das características marcantes do papado: sacerdote, ancião e celibatário. De Maistre considerou qualquer soberano infalível por não haver recurso sobre suas decisões. Por isso, defendia uma monarquia absoluta em *Du Pape*, recuando em *Considerações sobre a França*, para uma monarquia absoluta espiritual. Essa posição, de caráter político prático, foi condenada, pois o Concílio Vaticano I considerou o Papa Infalível por um poder sobrenatural dado por Cristo a Pedro e seus sucessores (LARA, 1988; SOARES, 2009; MONFORT, 2012).

Lamennais⁸, célebre pensador tradicionalista católico, padre, por exemplo, foi condenado por Gregório XVI na Encíclica *Mirari vos* e teve todos os seus livros listados no *Index*. No entanto, é bom salientar que, de acordo com Rodrigues (2011, p. 3; 10), tanto De Bonald quanto De Maistre não deveriam ser considerados exatamente tradicionalistas, mas contrarrevolucionários. De Maistre, no caso, por defender a conservação de uma situação passada.

Pavani (2010, p. 172-173) destacou que, em Donoso Cortez, não havia uma idealização da Idade Média e o desejo de um retorno a ela, mas, apenas, do espírito cristão que lá havia, sem, contudo, haver uma defesa da restauração dos valores medievais. Para o autor, “[...] Donoso insere-se na modernidade apregoando que os valores positivos que ela

⁸ Hughes Félicité Robert de *Lamennais* foi padre e considerado expoente do pensamento tradicionalista. Duplamente condenado em suas teses pelo papado de Gregório XVI (*Mirari vos* e *Singulari vos*), renunciou ao sacerdócio. Viveu entre 1782 e 1854 na França. Fundador do jornal *L’Avenir*. Segundos Lara (1988) Lamennais teria se voltado, no fim da vida, a um tipo de liberalismo católico. Em alguns textos, como o de Lara (1988), usa-se a grafia La Mennais para o nome.

contém nada mais são do que desdobramentos das doutrinas da Igreja”. Esse pensamento era recorrente em Júlio Maria.

A defesa de ideias modernas no tradicionalismo também foi percebida por Lara (1988) em seus estudos sobre essa filosofia em Pernambuco⁹ na primeira metade do século XIX. Com relação ao papa, alguns desses pernambucanos defendiam uma questão intraeclesial, queriam a Igreja livre do Estado para cumprir sua missão de educar a humanidade. Segundo o autor, os pensadores pernambucanos não perceberam a secularização em processo inevitável, mas não procuravam a volta a uma situação que julgavam superada.

Nesse sentido, podemos denotar alguns enganos na tese de Manoel (2004) ao apontar quatro pontos básicos da filosofia da história do catolicismo ultramontano: negação do conceito de progresso humano referido a avanços materiais; não aceitação do conceito moderno de tempo; condenação do conhecimento racional como causa da perdição humana e necessidade de paralisação do movimento histórico com volta aos padrões medievais. Os dois últimos pontos são claramente objeto das reflexões tradicionalistas e não do ultramontanismo, havendo controvérsias entre pensadores tradicionalistas a respeito de sobre quais valores medievais se fundam a tradição de modo que, se tomarmos os tradicionalistas pernambucanos e Donoso Cortez, exemplos apresentados aqui, a ideia de volta aos padrões medievais seria questionável, como impossível é a tese da paralisação do movimento da história.

Entre ultramontano e tradicionalista, qual a classificação possível do Padre Júlio Maria? Albuquerque (1994) já o classificou como tradicionalista num período entre sua conversão ao catolicismo e sua ordenação sacerdotal, procurando denotar o abandono dessas teses enquanto padre, no início dos anos de 1890. No período dedicado por nosso estudo, de 1890 a 1905, Júlio Maria não era antirracionalista como os tradicionalistas em geral. Defendia que a Igreja não condenava o racionalismo, mas seu excesso, nesse sentido, estava mais próximo dos ultramontanos. Do ponto de vista institucional, como padre formado no espírito reformado – embora numa formação teológica acelerada no Seminário de Mariana –, Júlio Maria poderia ser facilmente considerado ultramontano: defendia um catolicismo centrado na frequência ao culto e aos sacramentos católicos; aceitava a hierarquia e a prevalência do papa nela; propunha uma coesão sacerdotal e coerência doutrinária; defendia o ensino católico sobre todas as correntes a ele contemporâneas como o positivismo, o liberalismo e o

⁹ Em sua análise, aborda os três irmãos Braz Florentino, Tarquínio Bráulio e José Soriano, Pedro Autran da Matta Albuquerque, Aprígio Justiniano da Silva Guimarães, José Antônio de Figueiredo, Antônio Rangel de Torres Bandeira, Antônio Vicente do Nascimento Feitosa.

socialismo. No entanto, quando se referia aos grandes documentos da Igreja como, por exemplo, a Encíclica *Rerum Novarum*, Júlio Maria cercava-se das diversas experiências da Igreja as quais fundamentaram o texto, sobretudo os pensadores sociais da Escola de Liège e bispos americanos. Isso nos permite pensar no Papa não como um soberano, mas como um grande líder espiritual da Igreja, responsável pela síntese do catolicismo em nível internacional¹⁰. Nesse caso, Júlio Maria não seria nem ultramontano, nem tradicionalista.

A grande celeuma, na qual esteve envolvido a partir da defesa de que o *Syllabus* não era uma encíclica e, por isso, não estava sob o sistema da infalibilidade papal, na sétima das Conferências da Assunção em 1897¹¹, separa Júlio Maria dos ultramontanos. A partir desse evento, muitas críticas lhe sobrevieram e uma denúncia à Santa Sé investigou sua ortodoxia¹².

Como os tradicionalistas, Júlio Maria construiu um modelo de ação social e política – num sentido mais lato de política – da Igreja. Cumulativamente, ele propôs desde o início da vida como padre, o dever sacerdotal de ensinar ao povo sobre a religião; depois, a necessidade de ação junto aos pobres de Cristo na paróquia de Santo Antônio do Paraibuna, em que os modelos medievais da caridade e do conceito tomista de esmola, deram lugar a uma estrutura hierárquica dentro da Igreja, na qual o pobre assumia o topo da hierarquia e todos os demais passavam a depender dessa relação para a salvação. Essa solução não é tradicionalista, tampouco ultramontana. Embora o tradicionalismo procurasse valorizar a hierarquia social, Júlio Maria inverteu a relação de poder com prioridade da base para o topo, sentido próximo ao encontrado entre as ordens mendicantes em sua origem no século XII¹³.

Enquanto os tradicionalistas, em geral, optaram por soluções autoritárias, Júlio Maria escolheu a democracia. Ele não propôs uma ação política direta, partidária, como desejavam

¹⁰ Um exemplo disso está na quinta conferência da primeira série das *Conferências da Assunção* na qual, em defesa da democracia, Júlio Maria citou o Bispo de Lawal sobre a liberdade de iniciativa do indivíduo dentro da hierarquia da Igreja. Júlio Maria citou, na sequência, Leroy-Beaulieu, dizendo que era um erro acreditar que a Igreja fosse uma centralização ferrenha (JM, 1988, p. 143).

¹¹ Júlio Maria citou, através de Bougaud, o bispo de Lawal, o cardeal Newman e o próprio Leão XIII quando bispo de Perusia em defesa dessa tese (JM, 1988, p. 172-3).

¹² Uma das questões suscitadas pelo Nuncio Apostólico a Júlio Maria, por ocasião da investigação pela Santa Sé sobre as *Conferências da Assunção*, tratava justamente da publicação do texto da Primeira Série sem o pedido de *imprimatur*. Júlio Maria reputou a publicação a iniciativa de terceiros e não dele próprio. A pedido do Nuncio, as Conferências não foram publicadas em livro (GUIMARÃES, 1988). *Imprimatur* é uma declaração de autoridade religiosa de que a obra não fere os princípios doutrinários católicos.

¹³ Essa também uma forma de integração da Igreja à sociedade moderna, tema importante para os tradicionalistas. Adiante retomaremos a temática da pobreza como temática cara à Igreja desde o período medieval.

os tradicionalistas, mas uma ação educadora que transformasse qualquer ação política em cristã pela centralidade do pensamento católico e do sentimento religioso que guiaria todas as ações humanas. Pensamento semelhante se encontra na Encíclica *Immortale Dei* de Leão XIII em 1885. Para o papa, ao viver segundo os ensinamentos da religião na esfera privada, o indivíduo deveria influir na esfera da sociedade e do Estado. Júlio Maria previa uma ação doutrinária, educativa, como fundamento e aceitação do modelo cristão, num regime de liberdade, ação proposta por Leão XIII na *Immortale Dei*. A diferença estava no fato de o papa esperar essa ação política dos católicos leigos¹⁴, e não da hierarquia, enquanto Júlio Maria colocava o sacerdote na primeira linha dessa educação. Numa época em que o direito de todos à educação não estava formulado, a proposta de Júlio Maria de educação religiosa em toda paróquia como missão de todos os sacerdotes tinha uma visão de abrangência bastante significativa ao se considerar a população católica, embora a deficiência do número de sacerdotes fosse evidente e também a deficiência da formação nos seminários, denunciada pelo próprio Júlio Maria.

Foi nesse sentido que o grupo de *A Ordem* apontou algumas referências suas em Júlio Maria, uma vez que os critérios de adesão ao catolicismo como solução das questões políticas, sociais e culturais do Brasil foram objetivamente colocados¹⁵. Rocha (2004, p. 144) apreendeu da leitura de *A Ordem* um duplo sentido do catolicismo quanto à política: de um lado, uma tentativa de partidarização da ação política católica, intentada e incentivada por D. Leme, mas desencorajada pela hierarquia ultramontana; de outro lado, bem no sentido juliomariano, uma ação católica com base em um sistema escolar católico. Assim, ele concluiu quanto a esse segundo aspecto: “É pela ação cultural que a Igreja buscará recompor a sua influência no plano nacional, retirando a catolicidade do estado passivo em que se encontrava para uma nova situação propositiva”. No entanto, foi a partir do século XX que Júlio Maria passou a

¹⁴ Camacho (1995, p. 49-50 e 82) apontou uma contradição entre o ensinamento da *Immortale Dei* (1885) e um despacho da Santa Sé (*Non expedit* de 10 de setembro de 1874) respondendo aos cidadãos italianos se deveriam participar da vida política como eleitores e elegíveis e que obteve resposta negativa. Para esse autor, embora a resposta fosse específica para o caso italiano, deve-se considerar o efeito “psicológico” sobre as Igrejas de outras nações. Este mesmo autor, ao analisar a Encíclica *Sapientiae Christianae* (1890), destacou um retrocesso no pensamento de Leão XIII aconselhando aos fiéis, submissão à prudência do papa e dos bispos.

¹⁵ Neste sentido, seria importante avaliar nas ações propostas por D. Antônio Macedo Costa na região amazônica a influência do modelo tradicionalista de ação política para solução dos problemas próprios daquela região (cf. MARTINS, 2005), uma vez que identificamos relação entre Júlio Maria e o bispo do Pará numa aproximação, sobretudo em relação à Carta Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil de 1890. Além dessa, há notícia de certo encantamento de Júlio Maria com a Pastoral sobre o Cristóforo proposto por D. Macedo Costa e exaltada por Júlio Maria em Mar de Espanha, em jornal sobre o qual, infelizmente, não se tem notícias.

defender uma ação pública mais direta como aconteceu, por exemplo, na reposição do crucifixo no Tribunal do Júri no Rio de Janeiro em 1906, na qual foi antecedida por um traslado da Igreja de Santo Antônio dos Pobres, em procissão, com banda de música e grande “massa popular”. Essa se tornou uma forma de demonstração do poder da Igreja e foi muito usada posteriormente por D. Leme. (cf. ALBUQUERQUE, 1994, p. 163).

Essa busca por solução de problemas brasileiros deu a Júlio Maria outra característica tradicionalista: o nacionalismo. O projeto nacionalista de Júlio Maria era “Catolizar o Brasil”¹⁶ passando posteriormente a “unir a Igreja e o povo”. O sentido dessa mudança, ainda do ponto de vista político, era a democracia e a república, diferentemente do que projetava os tradicionalistas em geral, focados na monarquia. Júlio Maria era contemporâneo, afirmava que a melhor época da humanidade era o presente, exceto se se tratasse da revelação cristã, único tempo de excelência superior ao presente. Júlio Maria não era antirrevolucionário, tampouco contrarrevolucionário. Propunha contemporanizar os novos valores da política, da sociedade, da economia, etc. ao catolicismo, vendo neles, por influência de Donoso Cortez, sua existência prévia, em gérmen, na doutrina católica. De sorte que não estava voltado para o paradigma medieval como realidade a se retornar, mas como referências para a aceitação ou rejeição do novo, outra influência de Donoso Cortez¹⁷.

Por fim, mesmo que Júlio Maria apontasse na vida futura os benefícios compensatórios da vida presente, procurava sempre destacar a questão da justiça social dando atenção às causas sociais e a busca de soluções para as mesmas.

Como o Concílio de Trento traduziu um sentimento que nasceu no cristianismo com o nome de *Cristandade*, tal terminologia pode ser ainda útil à compreensão do papel da doutrinação católica frente a seus desafios sociais e políticos. A cristandade é o princípio universalista de transformação de toda a gente em cristã, ligada entre si por um projeto de uma sociedade totalmente cristã. O princípio universalista não é privilégio do Cristianismo,

¹⁶ Seria mais coerente “recatolizar” uma vez que o próprio defendia a existência de uma tradição católica perdida entre a elite com a educação do período imperial e as filosofias liberais e anticatólicas.

¹⁷ Neste sentido, Donoso Cortez e Júlio Maria não poderiam ser considerados conservadores ou reacionários no sentido amplamente utilizado pelos historiadores com fundamento em Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista* para os quais são reacionários os que pretendem girar para trás a roda da história enquanto conservadores são os antirrevolucionários.

Martins (2005, p. 103) alertou para o fato do uso dos conceitos conservadores e progressistas para definir ultramontanos e “liberais”, reduz o campo interpretativo e impede análises mais complexas das relações. O mesmo se poderia dizer de outras relações do mesmo tipo nas pesquisas em educação.

mas é anterior em muitos séculos aos princípios de igualdade do tríplice lema da Revolução Francesa.

O americano e brasilianista Scott Mainwaring (1989), ao se propor uma análise da história da Igreja Católica no Brasil e da política da Igreja com início a partir da carta pastoral de D. Leme, em 1916, atribuiu ao período que vai até 1955, às vésperas do Vaticano II, o termo *neocristandade*, pois nesse período observava uma mudança de estratégia e de atuação da Igreja, sem abandonar a ideia da cristandade, esta sim, renovada.

A obra de Mainwaring dividiu a história da Igreja no Brasil entre 1916 e 1964 em três tipos: a Igreja da Neocristandade (1916-1955) e a Igreja Reformista (1955-1964), tendo em seu contexto uma chamada esquerda católica (1958-1964). A partir de 1964 até 1973, identificou um quarto tipo conhecido como Igreja Popular. O quinto tipo começou a tomar força a partir de 1973, a Igreja modernizadora ou neoconservadora. Segundo o autor, esses modelos de Igreja são tipos ideais weberianos. Ao contrário de Roque Spencer Maciel de Barros (1986), ao determinar os tipos ideais em sua *Ilustração Brasileira*, os quais cria como modelos bastante impermeáveis uns aos outros, sobretudo se católico, Mainwaring (1989, p. 11) alertou que um indivíduo poderia se enquadrar em pelo menos dois desses tipos de igreja ao mesmo tempo, pois os modelos podem coexistir.

O modelo da neocristandade teve a influência da Pastoral de D. Leme em 1916 como arcebispo de Olinda e Recife. Os problemas apontados por D. Leme foram: fragilidade da Igreja Institucional; deficiência das práticas religiosas populares; falta de padres; precária educação religiosa; ausência de intelectuais católicos; limitada influência política da Igreja e depauperada situação financeira (MAINWARING, 1989, p. 41). Isso fez com que o modelo da neocristandade tivesse se consolidado na década de 1920, atingindo o seu apogeu em 1930. A estratégia de D. Leme funcionou durante a Era Vargas, pois o interesse de apoio era recíproco. Consequentemente, o modelo entrou em declínio após os anos Vargas. Outrossim, o modelo se fundamentava exatamente no combate a esses males apontados pela Pastoral de 1916.

Embora no modelo anterior houvesse um distanciamento entre a Igreja e o Estado, por conta do regalismo e do liberalismo, no modelo da neocristandade, a Igreja e o Estado, pelas necessidades de seus chefes políticos, promoveram entre eles uma aproximação, e a Igreja procurou influir na política brasileira para, a partir dela, influenciar a sociedade. Mas, segundo o autor, antes de 1920, a Igreja concentrou-se em reverter sua fragilidade institucional. Além

do carisma de D. Leme em relacionar-se nos meios políticos, a Igreja organizou em 1932 a Liga Eleitoral Católica (LEC), que contribuiu efetivamente para a participação da hierarquia e laicato católico na vida política do Brasil. Contudo, para Mainwaring, os problemas sociais continuavam a ser vistos de forma moralista. A questão da educação religiosa, transformada nas décadas de 1920 e 1930 em ensino religioso, teve seus primeiros ensaios em Minas Gerais na década anterior: a Reforma de João Pinheiro permitia, nas escolas públicas, o ensino religioso, desde que fora do horário escolar e às expensas da Igreja. Em geral, o papel do clero era destacado no modelo, embora houvesse sacerdotes enfatizando o papel do laicato. A religiosidade popular, em geral, era inferiorizada. Cabia ao padre elevar o nível da fé do povo ao seu próprio nível.

Esse modelo entrou em declínio quando a influência da Igreja junto ao Estado se viu ameaçada: seu sistema educacional se esvaziou, aumentou competição entre seitas e religiões e valores tradicionais ruíram. Assim, “[...] O sucesso do modelo da neocristandade dependia de sua capacidade de combater a secularização, de usar o Estado para exercer influência sobre a sociedade e de manter um monopólio religioso” (MAINWARING, 1989, p. 53).

O fortalecimento dos movimentos populares também fez com que houvesse reavaliações pelos líderes da Igreja, embora os tradicionalistas vissem tais movimentos como ameaças. O modelo da neocristandade tinha encorajado a participação política popular e, com isso, aumentado uma consciência dos problemas fundamentais da sociedade brasileira, politizando-os.

Por volta de 1955 havia três facções principais dentro da Igreja. Cada qual com uma visão diferente no tocante às mudanças sociais. Aqueles que continuavam a endossar a estratégia da neocristandade passaram a ser os tradicionalistas, embora esse modelo não pudesse ser classificado como tradicional antes dos anos 50. Esse grupo acreditava que a Igreja deveria seguir no combate à secularização e no fortalecimento da presença da instituição na sociedade. Por exemplo, a Igreja devia organizar campanhas contrárias aos meios secularizados de comunicação, à educação pública e aos partidos políticos progressistas. Deveria operar como um grupo de interesse, usando o Estado para garantir tantos privilégios quanto fosse possível como forma de tornar católica a sociedade. (MAINWARING, 1989, p. 56)

As outras duas facções propugnavam uma mudança: os modernizadores conservadores achavam que a Igreja devia mudar para manter sua missão no mundo moderno, embora sem radicalidade nessa mudança. O núcleo reformista tinha posições mais progressistas e queriam a mudança social como um fim em si mesmo.

Enfim, trazendo esses conceitos e reflexões ao escopo deste trabalho, proponho a precariedade dos termos para explicar os pensamentos e práticas as quais se quer compreender. O termo tradicionalismo esclarece o intuito de ação política de Júlio Maria, apesar de ele não propor uma ação política direta. O modelo chamado ultramontano não responde à proposta do sacerdote em aliar Igreja e Povo. Embora esclareça o ideal da cristandade de prevalência do religioso sobre o político e do chefe romano, o Papa, sobre os outros líderes da Igreja, o conceito não permite compreender a adesão espontânea de vários líderes religiosos ao modelo. No caso do Brasil, a perda de confiança crescente do chefe do Império, aos olhos da hierarquia religiosa, requisitava sua substituição por outro mais idôneo e confiável. Não poderia deixar de ser mais oportuna a adesão ao fortalecimento do poder do papa. Júlio Maria, obviamente, não divergiu dessa solução, ao contrário, a aplaudiu. Partindo dessa premissa e da abertura ao social efetuada por Leão XIII, tornou-se mesmo oportuna ao tipo de missão a que se propunha. Júlio Maria não era um tradicionalista embora defendesse o valor e a importância da tradição católica para a identidade brasileira. tinha suas questões no presente, buscava novas respostas.

Uma diretriz, como a de Leão XIII, ao relativizar os modelos de Estado, na Encíclica *Au milieu des sollicitudes* (1892)¹⁸, abriu caminho para uma ação política. A abertura aos sistemas republicanos já era uma realidade na Igreja a partir de alguns posicionamentos de Leão XIII e outros bispos católicos, sobretudo nos Estados Unidos, abordados por Júlio Maria. Essa orientação já existia na Pastoral Coletiva dos Bispos Brasileiros em 1890. O sacerdote percebeu na república brasileira a possibilidade da democracia e, nela, uma nova força política, o povo.

A ação de D. Leme remeteu a uma participação direta na política pela hierarquia, embora, sob minha interpretação, não fosse esse o modelo proposto por Júlio Maria. De fato, várias manifestações de força e poder da Igreja junto com o povo tomaram conta das ruas, como marchas e procissões, e Júlio Maria teve participação em algumas, como a reposição do crucifixo no Tribunal do Júri no Rio de Janeiro em 1906. Sob o espírito democrático, conforme compreensível pelo discurso juliomariano, a participação do clero e da hierarquia se daria sobre o povo, pela sua formação e educação, estritamente, por sua evangelização, e não por sua instrumentalização, como parece ser o que se fez a partir dos anos de 1920, em apoio

¹⁸ Essa encíclica responde estritamente a questões suscitadas pelos católicos da França quanto à III República. Júlio Maria fez várias referências a essa tese, sem que a tenha referenciado. Nessa encíclica, Leão XIII ensinou aos franceses desprezar o tipo de sistema político e lutar por leis cristãs.

ou pressão sobre os governos da Primeira República e mesmo da Era Vargas. Para Júlio Maria, essa ação seria direta e de base, e não elitista como a da intelectualidade lequista.

A crise do modelo da *neocristandade* e mudança para o novo modelo *reformista*, tal como proposto por Mainwaring, desperta nossa atenção à prédica de Júlio Maria sobre a união entre Igreja e povo, tendo presente a questão teológica do pobre e a força política do povo na transformação social, os quais estavam mais próximos ao modelo neocristão. O posicionamento de historiadores do período afetado pelas ideias da *teologia da libertação* frente a Júlio Maria é compreensível a partir daí e contribui para essa interpretação.

D. Leme e os intelectuais do Centro Dom Vital admitem e mesmo reclamam sua vinculação com Júlio Maria. A atuação destes, de fato, ajudou na consecução de um modelo de Igreja que passou a influir sobre o Estado e a sociedade brasileira, embora não com a pujança pretendida. Essa vinculação explícita deve ter servido de fator de reavaliação do papel de Júlio Maria por historiadores adeptos do modelo da *teologia da libertação*. Além disso, a perspectiva de Júlio Maria no século XIX foi muito influenciada pelo liberalismo, enquanto no modelo da Igreja Popular o socialismo foi a maior fonte de inspiração. A ação católica, sim, teria uma aproximação entre o modelo de união entre Igreja e povo projetada por Júlio Maria, embora fosse ainda um modelo sem a abrangência popular, conforme assumiria o modelo da Igreja Popular. A ação católica teria inspirado a releitura pelos intelectuais do Centro Dom Vital da obra juliomariana.

Nas primeiras formas redacionais do capítulo 4, usei a expressão utopia para me referir à expectativa juliomariana. Albuquerque (1994) tomou também como utopia os ideais de futuro de Júlio Maria. No entanto, diante do conceito de utopia de Paul Ricoeur (2010), refiz minha compreensão, pois em Ricoeur a utopia tem a força de cisma entre a experiência do presente, a tradição do passado e expectativa do futuro. Por isso, não posso dizer que haja em Júlio Maria uma utopia no período aqui abordado. Ele apontava na ação civilizatória dos Jesuítas e na colonização portuguesa a aproximação entre Igreja e Povo. Além disso, como outros pensadores de seu tempo, mas buscando ressaltar as tradições católicas do brasileiro, Júlio Maria pretendia no Brasil a existência de uma experiência civilizatória ocidental, de forma que o modelo ultramontano de centralidade na figura do papa romano não parecia incomodá-lo, ou, ainda, não lhe incomodava uma Igreja Católica de modelo ocidental. É da via ocidental a tradição recepcionada pela encíclica *Rerum Novarum*, a qual adotou o discurso de seus precursores em várias igrejas da Europa e dos Estados Unidos e na qual a questão

social era apontada como a grande questão da humanidade naquele tempo. Júlio Maria propôs a ação social da Igreja no Brasil a partir dessa tradicionalidade. Enfim, as propostas e projeções juliomarianas estavam em sintonia ou em debate com proposições de seu tempo, ou seja, das experiências vividas pela sociedade naquele momento; portanto, não eram cismáticas.

O olhar sobre os Estados Unidos, tanto do ponto de vista do Estado quanto da política e da Igreja, já havia aparecido no documento pastoral dos bispos, em 1890, de autoria de D. Antônio Macedo Costa. Mas, além dessa vinculação interna, católica, havia também entre os liberais brasileiros essa busca de inspiração naquele modelo. É esse o sentido do apontamento na Pastoral Coletiva de 1890 do modelo norte-americano, já que D. Macedo Costa apontava nos Estados Unidos o modelo que os liberais brasileiros desprezavam, quando nele olhavam o que lhes interessavam.

Uma vez apontadas as tradições para a experiência a ser iniciada, Júlio Maria propôs a iniciativa ou um *começar*, para usar expressões de Ricoeur (2010). A geração católica com a qual Júlio Maria conviveu, no entanto, não tem essa compreensão: são reacionários, tradicionalistas ou monarquistas. Ele foi tradicionalista, mas deixou de ser em pouco tempo. Sua formação na Faculdade de Direito de São Paulo e sua inspiração nas filosofias novas do século XIX parecem ter cumprido algum efeito. O espírito do homem Júlio Maria não era de enfeudamento. E isso abriu uma expectativa nova que a geração seguinte levou a cabo à sua maneira. Assim, se em seu tempo seu pensamento não tenha frutificado o suficiente pra a ação imediata, seus frutos crescem no tempo que veio depois.

Com base nos tipos de Mainwaring, é possível perceber que as expectativas de Júlio Maria atravessam mesmo dois modelos de Igreja: o da Igreja da Neocristandade e da Igreja Reformista. A proposta de uma civilização católica do primeiro modelo não era estranha a Júlio Maria, assim como a ideia de participação política da Igreja, junto ao povo e junto com o povo, para a democracia, presente no segundo modelo. E mesmo uma Igreja do pobre aponta para o modelo da Igreja Popular, embora haja nuances bastante distintas entre a teologia do tempo de Júlio Maria e a do Vaticano II. A democracia no Brasil, esperança de Júlio Maria, teve experiências pequenas entre experiências autoritárias mais extensas, a não ser mais recentemente. Também por isso, nosso tempo comunica-se com o de Júlio Maria.

O HORIZONTE DE UMA CRISTANDADE DEMOCRÁTICA

A educação católica como base da formação do brasileiro

Utopia é o título do romance de Thomas Morus no qual retratou a construção de uma sociedade tendente à perfeição. Vivendo numa ilha isolada do restante do mundo, todos os habitantes de Utopia deviam viver felizes num sistema político e social perfeitos. Essa ideia de perfeição ou de um equilíbrio a tinha tentado Platão, para quem a sofocracia era a possibilidade de um bom governo ou regime.

Essas possibilidades objetivas foram desenganadas por Aldous Huxley em um *Admirável Mundo Novo*, uma vez que a felicidade não é a única busca do homem; que seja a principal, não é a única. E naquela perfeição armada artificialmente pela ciência, as coisas precisavam ser mantidas sob total controle, o que não era possível. Não seria isso, também, alguma coisa a aprender com *1984*, de George Orwell?

Utopia é traduzida do grego como sendo um lugar inexistente. Lugar nenhum. Fora do tempo e do espaço (*topos*). Agostinho tratou da *Cidade de Deus* imbricada na cidade dos homens. Ainda que a primeira fosse o modelo da segunda, elas se encontravam justamente nessa tentativa de imitação. Assim, não há utopia no sentido etimológico na obra de Agostinho; primeiro porque haveria um *topos* de onde Deus governa o mundo e segundo porque haveria um *topos* onde esse modelo se aplicava e buscava realizar-se. A cidade de Deus está na cidade dos homens, misturada com a cidade do demônio, mas não é plena, ela é apenas o modelo da verdade. Ou seja, a perfeição participa como modelo, embora a perfeição não esteja na cidade dos homens. Cabe aos cristãos buscar, na paz temporal da cidade dos homens, um meio para se atingir a cidade de Deus, ainda que só no Juízo final Cristo vá, de fato e efetivamente, fazer tal separação.

Um homem nascido e criado nas montanhas maravilha-se ao ver o mar. Uma imensidão de águas que, ao horizonte, junta-se a outra imensidão, também azul. O poeta chamou-o de “um beijo azul” ao pintar sua *Aquarela*. Tal maravilha se vai notar também quando esse mesmo homem, saindo de entre ou do alto de suas montanhas, observa o planalto. Parece que a terra e o céu se encontram e se fundem num horizonte.

Também é possível o contrário. Vindo do planalto, a pessoa estranha viver entre as montanhas, já que a visão é limitada e o céu parece uma cobertura suspensa por sobre as montanhas. Ao me dirigir à praia, percebo no horizonte o encontro do lábio superior com o inferior do mundo; uma linha onde céus e mar se encontram. Algumas vezes, pode-se ver neste horizonte um navio ou uma ilha. Algum obstáculo que impede o encontro total desses lábios. Como quem auxilia a imagem é a poesia, ponho-me a caminhar em direção ao mar e embarco em um navio. Como Pedro Álvares Cabral e sua esquadra partindo da foz do Tejo em direção a um país distante. Atrás de si está Lisboa. E os lenços que se despedem vão sumindo em sua retaguarda enquanto avança para o horizonte que se pode avistar. Logo avistará os Açores. Depois estará no âmbito do desconhecido até que, num dado momento, visualiza um monte: uma ilha que logo se mostrará, efetivamente, como sendo um continente. Não se está no mar sem que tenha saído de algum porto, e não se chega a lugar algum se, no mar, não houver direção ou se conhecer uma direção. Ao contrário, estará à deriva: nem um horizonte, nem, tampouco, um porto conhecido. Estar no mar, sem um porto de partida ou de chegada, é nas palavras de Ricoeur (2010), um cisma.

Se caminho em direção ao horizonte, ele se afasta. Ao mesmo tempo em que o que era horizonte já não é, pois, logo adiante, pode ser deixado para trás. O horizonte, enquanto horizonte, jamais é alcançado, embora buscado. Não se pode ver além se não se caminha para frente. Ao mesmo tempo, o que ficou para trás some num outro horizonte que nos segue e, do mesmo modo, nunca nos alcança. O homem está no meio: entre passado e futuro. Como ele vislumbra a ambos, depende de onde ele está no momento. Mas não apenas, pois, para chegar onde está, houve bem caminhar, navegar, mover-se. Esse caminho não lhe é indiferente. Também não caminha às cegas, observa no horizonte o que lhe é possível. Percebe coisas que o caminho lhe despertou e indicou perceber. Está marcado pelo passado e, embora olhe para o futuro, vive um presente.

Mas o horizonte não é somente a realização do proposto no passado. Até mesmo pode ser o seu oposto. Há sempre uma transformação do peregrino. Se olhar para trás, não vê

somente um lenço branco, mas o cais e a Torre de Belém. Vê ao fundo apenas toscos traços da arquitetura dos tetos de Lisboa. Alguns rostos se transformarão durante o tempo em que estiver fora. Talvez nem volte. Mas o olhar para trás é ancorar os pés sob um solo que lhe dá apoio e partida para o horizonte, este eterno fugitivo. Não se vê o horizonte se não se tem base construída¹.

Como uma casa que dez, vinte anos depois de construída já precisou passar por inúmeras pequenas reformas, e precisará passar por uma grande reforma, assim os horizontes são revistos auxiliados pelo passado revisitado. De onde se está, volta-se o olhar para o porto de onde partiu e o relembra, o revive. Mas não mais o revive como lá era. O tempo passou; novas experiências acresceram ao viajante. Assim também ocorre ao olhar para o horizonte. Ele, cada vez se amplia ou cada vez se atualiza, torna-se novo ou apresenta novidades. Novas nuances.

O horizonte não é um espaço ideal, uma utopia morusiana. É uma possibilidade presente, como em Agostinho, para quem a Cidade de Deus já se realiza de alguma forma na Cidade dos Homens. A Cidade de Deus é eterna e imutável, e sua realização só se dará, efetivamente, no juízo. Mas, na imperfeição da Cidade dos Homens, podemos buscar, ainda que como meio, a realização daquela.

A interpretação da história se afina com os ideais vividos e almejados no presente consoante a experiência trazida pelos indivíduos, povos e culturas. Quando deseja um rompimento com algumas experiências do passado, e mesmo do presente, o homem busca novas experiências; quer o tempo novo. O tempo presente é o tempo da iniciativa. A hermenêutica, conforme Ricoeur (1989), baseada na fenomenologia, tem a leitura de horizonte e a leitura do passado como uma leitura possível. Ao invés de um ser que pensa, como no racionalismo cartesiano, sou um ser que interpreta. Interpretar é uma forma “possível” de conhecer a realidade. Note-se que Ricoeur, embora crítico à tradição cartesiana, assumiu-a, pois ainda tinha na razão a sede do conhecimento humano, não mais como um pensar solitário, solipcista, mas um pensar delimitado pela existência.

Foi também Ricoeur (2010) quem nos colocou em frente a Koselleck, quem indicou a expectativa e a experiência como categorias meta-históricas. A expectativa se configura para um horizonte, o horizonte de expectativa, e a experiência se realiza num espaço, o espaço de

¹ Ricoeur (2010) chama a isso de fusão de horizontes, é uma tensão entre horizontes do passado e horizonte do presente.

experiência. Para Ricoeur, esses transformaram a possibilidade de relação entre presente, passado e futuro. Não há linearidade entre eles, mas dialéticas. O presente não é a realização das expectativas do passado, nem o futuro, tão só, a projeção da experiência presente. A história assim percebida sai da esfera restrita do pensar, torna-se viva, pois marca no presente as escolhas que possibilitam o começo ou o recomeço. Nesse contexto, a utopia seria uma projeção ou escolha sem fundamento na tradição ou na experiência.

“A história é um plano divino”

Em comemoração aos 400 anos do Descobrimento do Brasil, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro organizou um livro comemorativo. Júlio Maria foi convidado para escrever sobre *A religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes, no Brasil. Memória*. Como o próprio vai se referir, simplesmente *Memória*².

Foi se debruçando sobre o plano divino na condução da esquadra portuguesa para o continente americano que Júlio Maria percebeu a tradição católica responsável pela criação da nacionalidade, sem a qual a pátria brasileira tornar-se-ia um “[...] absurdo histórico, tanto quanto uma impossibilidade política” (JM, 1950, p. 27).

Mas, o que é a história para o padre Júlio Maria e o que pretende dizer sobre ela? Em sua compreensão, não há “renúncia a Hegel”³. Se há um absoluto a conduzir a história, esse é o elemento divino; quem conduz com providência os destinos do homem. A história, segundo o autor, para os que desprezam ou desconhecem essa “essencial” razão dos fatos históricos, “[...] se lhes apresenta como uma simples aglomeração de fatos sem coordenação a leis fixas, imutáveis, estranhos e superiores à liberdade humana” (JM, 1950, p. 24)⁴. Se fosse uma

² Este texto foi publicado duas vezes posteriormente: em 1950 pelo centenário de nascimento de Júlio Maria, com o título *O catolicismo no Brasil* e em 1981 com o título *A Igreja e a República*. Para este estudo usamos a segunda edição. Utilizamos a como referência a esse texto a expressão *Memória histórica* conforme usado por diversos outros autores. A edição original de 1900 está disponível em versão digital em <http://archive.org/stream/livrodocentenar02galvgoog#page/n7/mode/2up>.

³ Refiro-me ao capítulo “Renunciar a Hegel” da obra *Tempo e Narrativa* (RICOEUR, 2010). Para Ricoeur, renunciar a Hegel é necessário para romper com uma história determinada por um absoluto da razão a qual retira do homem o caráter de autor da própria história.

⁴ Assim como o positivismo defendia a existência de leis imutáveis a serem descobertas pela ciência, Júlio Maria afirma que essas leis são determinadas por Deus.

construção, um prédio de apartamentos, o homem poderia decorar, mas não estabelecer as fundações e estruturas; afirma apoiando-se em Cesar Cantu (sic)⁵.

A história, para Júlio Maria, não é “crônica nem gazeta”, é harmonia entre o verdadeiro, o belo e o bom. Segundo o próprio, trata-se de “[...] uma ciência que, legando o presente ao passado como o efeito à causa, e os meios ao fim, transporta para a ordem eterna do universo as leis que regem o mundo moral”. Para se compreender os fatos é necessário entender o “elemento livre, acidental, humano” e o “elemento essencial, imutável, divino” (JM, 1950, p. 24).

Júlio Maria afirmou que as histórias particulares dos povos são realizações menores da grande história da humanidade nas quais não se podem violar as leis divinas da mesma forma como estas se impõem ao historiador. Uma história da qual se procura criar um “quadro fiel” da passagem do gênero humano no tempo, observando a movimentação dos povos para um destino⁶.

Os homens morrem; os ápodos desfazem-se; os interesses, as paixões, as injustiças – tudo isso passa qual um turbilhão. Como a torrente de um rio prossegue, não obstante as gotas d’água que saltam fora e ficam à margem; a torrente da história, isto é, a verdade, desliza e segue triunfante mau grado as vozerias que tentam deter-lhe a marcha. Como o rio chega ao oceano, a verdade chega à posteridade. (JM, 1950, p. 21)

Parece haver flagrante contradição entre a filosofia de história proposta por Júlio Maria e sua visão de presente e de futuro na qual propôs a intervenção dos católicos, sobretudo do clero, sobre a realidade nascida da transição do Império à República, já que a história seria um plano divino. No entanto, foi na voz do Papa Leão XIII que, para ele, se manifestou o espírito dessa direção divina. Anteriormente, o Concílio Vaticano I havia proclamado a infalibilidade do Papa sobre questões de doutrina. E o papa Leão XIII convidava a ação no mundo à ação social.

⁵ Cesare Cantù, autor de *História Universal*. Historiador e intelectual italiano de inspiração católica. Viveu entre 1804 e 1895.

⁶ Referência a Deschamps. Júlio Maria aderiu ao positivismo em sua juventude, tendo rompido quando se deu sua conversão ao catolicismo. Embora tenha renunciado e mesmo renegado esse pensamento, ele se apresenta de alguma maneira. A ideia da “ordem” aproximou alguns católicos, adeptos da filosofia tradicionalista, e positivistas, sendo motivo de esclarecimentos, inclusive por parte de Júlio Maria sobre as diferenças entre essas vertentes.

Leoni (1989), a partir da interpretação de Alceu Amoroso Lima (1950)⁷, percebeu que Júlio Maria deu espaço ao homem em sua filosofia da história. Para Leoni, não foi o prazer arqueológico que Júlio Maria ensaiou, mas revirou o passado para encontrar as causas da situação de seu tempo, buscar soluções a eles e indicar orientações seguras para o futuro. No entanto, o autor aderiu a alguns críticos ao texto de Júlio Maria, dentre eles Torres (1968) e Beozzo (1981), ao afirmar que a análise juliomariana supervalorizava o período colonial e comprometia a análise do passado recente do Império. Minha interpretação diferencia-se destes por verificar, como em Leoni (1989) e Lima (1950), uma instigante relação entre passado, presente e futuro em Júlio Maria, próxima da filosofia da história que vimos adotando, baseada em Paul Ricoeur (2010). Mas a filosofia de Ricoeur valoriza o humano e sua relação temporal, não como mero objeto de uma racionalidade do espírito absoluto, teleológica. Como variação aos autores críticos a Júlio Maria, não adotei o conceito de passado recente, mas de “presente alargado”, uma vez que identifico no discurso católico, e juliomariano ali incluído, dos primeiros anos da República, a continuidade dos conflitos das duas décadas finais do Império, ou seja, ainda uma questão do presente. Significa dizer que os problemas entre o Império e a Igreja ainda estavam na pauta da experiência, marcando de uma forma negativa as expectativas dos católicos. Júlio Maria queria romper com aquele tempo, por isso buscava antes uma fundamentação positiva para sua expectativa de futuro e, principalmente, sua proposta de “começar”, no sentido que tomamos de Paul Ricoeur, ao perceber o tempo presente como o tempo da iniciativa⁸.

De fato, é preciso reconhecer que, ao reduzir o período imperial à relação regalista entre a Igreja e o Estado, Júlio Maria desprezou o trabalho dos bispos ultramontanos em seu esforço de “reforma tridentina” da Igreja e outras ações que já havia indicado pelo período colonial. Ao contrário do que afirmou Beozzo, Júlio Maria se dedicou à questão da escravidão dos índios, apresentando o jesuíta como seu principal opositor. Também se referiu à

⁷ “Júlio Maria não foi apenas um historiador, um analista do passado. Foi também um sociólogo, interprete lucidíssimo dos acontecimentos e um orientador de rumos para o futuro, como reformador social” (LIMA, 1950, p. 16 também citado em LEONI, 1989, p. 158).

⁸ A análise de Júlio Maria sobre o Império mereceria várias observações críticas. No entanto, trazê-las apenas desviaria nossa atenção ao projeto deste capítulo. Basta indicar, por exemplo, que na crítica ao Império, quanto às ordens religiosas, não há diferenciação entre o período de formação da nova nação, no qual a definição de brasileiro é fundamental para a nacionalidade e sua soberania, e o período do segundo Império, no qual o projeto de inspiração liberal se tornou mais evidente nas ações políticas. Júlio Maria manteve o tom das críticas ultramontanas ao regalismo com certa linearidade e até anacronismo como o próprio havia condenado em outros autores no capítulo sobre a colônia.

escavidão negra sem muitos detalhes, apenas para indicar tratar-se de um problema jurídico como se poderá ver adiante.

Recepção das tradições católicas: o rastro da história

Ricoeur (2010), analisando as categorias de Koselleck, colocou em questão a necessidade de manutenção de uma tensão entre o horizonte de expectativa e o espaço de experiência. As expectativas têm de ser mais determinadas e a experiência, mais indeterminada. São essas expectativas determinadas que permitem a reabertura das experiências do passado de forma a revelar uma tradição viva. Para Júlio Maria (1950, p. 27), o princípio de vida de uma nação não eram seus códigos ou suas leis; não era seu organismo político, nem a geografia, nem a língua, era sua crença, sua fé e sua tradição; no caso do Brasil, era o catolicismo esse princípio. Quando Júlio Maria tentou apresentar a cruz e o Padroado Régio como signos dessa tradição católica da nação, apresentou argumentos fracos, pouco sólidos, pouco convincentes. A simples marca da cruz, da bandeira da Ordem de Cristo, da primeira missa, etc. em si não denotava grande suporte a essa tradição. Afinal, aqui havia uma tradição anterior (ou, no plural, tradições), traduzida na cultura indígena. Não se pode esperar do espírito de Júlio Maria, ligado à noção de uma Igreja triunfalista, que pensasse, como hodiernamente, ser a colonização, em relação aos índios, obra de genocídio.

A “posse divina” do Brasil se deu pela primeira missa: primeiro ato dos tripulantes da esquadra em solo brasileiro. Para o autor da *Memória histórica*, o descobrimento do Brasil se vinculou ao descobrimento de Colombo, pois foi fruto da mão divina a desviar, com ventos e tormentas, a esquadra de Cabral. Enquanto o invento científico de Colombo pareceu o levar onde queria ir, ele próprio pode ser signo desse desígnio divino. A despeito do ardor e entusiasmo de Colombo, os estudos, os desprezos e zombarias que sofreu, a tenacidade de sua busca são indicadores de sua missão providencial. Deus deu à Igreja a compensação pelo protestantismo que lhe tirou metade da Europa, dando-lhe território muito mais vasto, muito mais rico.

A compensação é manifesta, contemplando-se de um lado – um mundo que se dissolve, sob o ponto de vista católico, contaminado pelas heresias, os cismas, as revoluções, as catástrofes, todo o cortejo de males da Reforma; do outro – um mundo novo que surge, cheio de vida e de esperanças cristãs; dum lado – milhões de crentes que repudiam a Fé; de outro – milhões de prosélitos que abraçam a Igreja e arvoram a Cruz. Não é só no fato do descobrimento da América, e medindo o alcance que ele teve para a civilização cristã, que vemos a Providência Divina protegendo a Igreja de

Jesus Cristo; é também na figura de Cristóvão Colombo, cuja vida bem patenteia este desígnio providencial: dar ao cristianismo um mundo novo, um novo campo de combate.

Júlio Maria recepcionava uma historiografia para a qual a viagem de Colombo seguiu um planejamento, enquanto a viagem de Cabral o teria trazido ao acaso à costa brasileira. Outrossim, tendo se inspirado em Tocqueville (2005) em outros textos, Júlio Maria já havia apontado a pluralidade religiosa na origem das colônias norte americanas, enquanto a brasileira se fundava exclusivamente sobre o catolicismo.

Esse aspecto do absoluto, fechado na experiência do passado, era item fundamental para um tema que, numa expectativa determinada, jogava na trincheira oposta, como invasoras, perspectivas daquele tempo histórico, vivenciado pela Igreja do final do século XIX, contrárias a essa tradição católica do Brasil: a filosofia positivista, o liberalismo filosófico, a “liberdade religiosa” e o laicismo estatal. Esses aspectos eram cismáticos, no sentido de “cisma” proposto por Ricoeur (2010), pois introduziam na experiência e projetavam no horizonte de expectativa, estruturas que não faziam parte das experiências vividas no passado.

O argumento sobre o *cisma* na tradição não era novo na história da Igreja no Brasil. Júlio Maria repetia o mesmo exposto por D. Macedo Costa na Pastoral Coletiva dos Bispos Brasileiros de 1890, na qual os bispos diziam sentir mágoa ante a situação proposta pela República em relação à Igreja, sobretudo pelo Decreto de separação entre Igreja e Estado. Afirmavam que a Igreja entrou pelos sertões e florestas levando o Evangelho; ajudou a manter a unidade política do país; ajudou-o a prosperar; levantou hospitais, asilos, colégios, dentre outras coisas (PASTORAL de 1890). Trazendo esse tema para sua *Memória histórica*, a argumentação de Júlio Maria se tornou forte. Para ele, somente com a chegada do missionário é que o cultivo da nova terra se deu: “[...] A unidade política não sairá senão da unidade religiosa”. O mesmo afirma que “[...] Aquele que a providência destina ao seu culto não é o colono, o capitão ou mesmo o governador central, é o missionário” (JM, 1950 p. 60-1). Foi à sombra da cruz que se formaram os costumes, o direito e se legislou os códigos brasileiros.

A Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1900 adotou um tom menos racional, expondo um temor excessivo à ira divina. Apesar disso, introduziu questões sociais importantes para o período. A redação da Pastoral foi atribuída a D. Silvério Gomes Pimenta, então Bispo de Mariana. No período colonial, afirmou a Pastoral, Deus, mesmo conhecendo

os erros cometidos na colônia, cobriu o Brasil com sua mão e conduziu seu destino. Mesmo assim, recebeu ingratidão. Nessa descrição, a colônia afastava-se do “esplendor” da religião visualizado por Júlio Maria. Para os bispos, a escravidão trouxe os negros “arrancados da África” e aqui foram tratados com violência e astúcia, vivendo um ferrenho cativo, uma vida de suor e sangue. Também as perseguições aos índios foram atrocidades que “bradam aos céus por vingança” (PASTORAL de 1900, p. 62)⁹. Essa ideia de reparação, não por medo de vingança, mas por justiça, era reclamada pelos positivistas ortodoxos do Apostolado Positivista do Brasil em discurso de Teixeira Mendes em 1902 (cf. AZZI, 1980).

Para Júlio Maria, o principal papel missionário, embora se referisse também aos franciscanos, coube ao jesuíta em sua tríplice ação: humanitária, política e católica; defesa do índio, tentativa de formar um povo aborígine, catequese católica, respectivamente. A obra colonial jesuítica foi a defesa dos índios contra a ambição do colono e isso gerou o ódio aos missionários¹⁰, afirmou, ao opor-se ao historiador português Oliveira Martins e aos brasileiros Silvio Romero e Martins Junior, os quais acusavam os padres da Cia. de Jesus de explorar os índios. O que desejavam esses padres, e o teriam feito se não fosse a perseguição aos índios e o ataque às reduções jesuíticas, era formar um povo cristão: “[...] A obra política do jesuíta teria sido completa: ele teria, das tribos aborígenes, formado um povo” (JM, 1950, p. 79). Teria formado um povo e não um império jesuítico, conforme afirmavam críticos como Silvio Romero. Para Júlio Maria, os jesuítas foram um dos fatores da nacionalidade brasileira.

Nota-se que Júlio Maria se aproximou dos românticos, àquela altura criticados pelos “positivistas ilustrados”, para usar expressão de Roque Spencer Maciel de Barros (1967). Para este autor, os românticos tiveram um profundo senso do real ao tentar, a partir da Independência, buscar as peculiaridades do brasileiro, mas foram sobrepujados pela geração

⁹ D. Silvério era de tez negra e isso parece influenciar este brado contra a escravidão. Brado que a Igreja não soltou nem mesmo durante a campanha abolicionista, exceto por comentários isolados de bispos no período da escravidão. Para a Igreja da época, a escravidão era um problema jurídico e não espiritual, o que a oporia às questões do Estado. Por isso, Joaquim Nabuco teria reclamado que os bispos aceitaram o cárcere em defesa do papa, mas não contra a escravidão. Somente após a visita de Nabuco a Leão XIII houve um pedido do papa para que os bispos brasileiros apoiassem a abolição. Para a visão da Igreja como sendo questão jurídica a escravidão ver Fragoso (1982, p. 158-9).

¹⁰ Kadt (2007, p. 75-6) afirmou que a elite brasileira era católica e o catolicismo no Brasil, associado aos poderosos da colônia, nunca foi uma instituição forte como em outros países da América Latina. Isso não lhe opôs, por aqui, um anticlericalismo como nesses outros países onde a Igreja Católica era mais poderosa. No entanto, os jesuítas eram independentes frente aos poderosos da sociedade colonial e se opuseram aos bandeirantes e outros aventureiros em defesa do índio. Além disso, os jesuítas tinham um papel fundamental na educação por possuir um sistema estruturado de ensino, constituindo-se em única força eclesiástica em oposição às autoridades civis. Essa compreensão de Kadt foi inspirada, segundo ele próprio, nas análises de Sérgio Buarque de Holanda.

seguinte, a da *ilustração brasileira*, mais interessada em estabelecer a relação do país com as nações ocidentais, tidas como mais avançadas. Pereira Barreto, por exemplo, um ilustrado defensor da lei dos três estados de Comte, via como positiva a ação dos jesuítas no Brasil: só eles podiam lançar a semente da civilização entre os selvagens; eles libertaram-se do absolutismo da doutrina para se colocar no terreno relativo da realidade, das condições mentais e morais dos índios. No entanto, acreditava que, comparada às civilizações libertadas da teologia, sua ação foi um freio inibidor. Ainda sobre Pereira Barreto, Roque Spencer (BARROS, 1967) afirmou que, para o autor, o português não queria se unir aos índios na formação de um novo povo, e por isso podia escravizá-lo, etc.: o índio merecia ser exterminado e ninguém se importava com sua sorte.

Na defesa dos jesuítas, Júlio Maria reclamou de historiadores que julgavam o passado a partir dos valores presentes¹¹. Contra Silvio Romero, no qual reconhecia valores acadêmicos, não poupou essa crítica. A crítica de Júlio Maria ao anacronismo permite compreender que o presente padece das ações e decisões do passado, como ensinou Paul Ricoeur (2010). É um dos sentidos percebidos na obra em análise, que para o futuro não se olha sem também olhar o passado: “[...] Uma nação não vive só do presente e das preocupações do futuro; mas também das recordações do seu passado” (JM, 1950, p. 114).

Júlio Maria defendeu a existência de uma nação mestiça, cuja mistura étnica daria origem ao brasileiro. O verdadeiro brasileiro seria o caboclo¹². Uma nacionalidade mestiça, criada pela fé cristã sobre os povos indígenas e os colonos, eis o movimento cultural empreendido pelos jesuítas. Esses aspectos da obra humanitária e da obra política dos jesuítas foram ampliados pela obra catequética, segundo Júlio Maria. A catequese não foi somente obra de fé, já que, com ela, os missionários foram ao interior encontrar-se com o indígena, o que permitiu a interiorização do país e a descoberta das suas riquezas. Sem o jesuíta, essa interiorização teria se retardado: “[...] não se pode eliminá-lo de nossa história sem suprimir as origens da pátria” (JM, 1950, p. 109). A educação jesuítica civilizava o índio e o colocava em condições de igualdade evangélica com o europeu, o que permitia o casamento entre índios e brancos, o que de fato acontecia em relação aos colonos pobres. Essa educação

¹¹ No final do século XIX, os jesuítas eram identificados aos ultramontanos pela submissão e defesa do poder soberano do papa sobre a Igreja. A tentativa de expulsão dos jesuítas no século XIX é uma ameaça contra os ultramontanos, é um apelo nacionalista.

¹² Mais informações, cf. JM, 1950, p. 74, para a mistura de raça; e p. 80 e 83 para crítica ao anacronismo de alguns historiadores.

retirava o nativo da situação de selvagem e o transformava em homem livre, digno de uma pátria (JM, 1950, p. 103).

Essa compreensão da formação de um povo defendida por Júlio Maria era uma resposta a Silvio Romero, que acusava os jesuítas de intentar a criação de um império. No ano seguinte ao da publicação da *Memória histórica*, um grande debate entre D. Kruse, abade do Mosteiro de São Bento em São Paulo, e Pereira Barreto terminou em ataques pessoais entre Barreto e Eduardo Prado. Pereira Barreto, em discurso junto aos engenheiros, intitulado *O século XX sob o ponto de vista brasileiro*, dentre outras questões, repetia palavras do pensador belga Emilio de Laveleye, nas quais acusava que os males brasileiros estavam em nossa origem latina e católica. No teor dessa exposição, acusava que a verdadeira pátria do clero católico era Roma e que os mesmos sacrificariam a terra natal em favor do Papa (BARROS, 1967). Certamente esse discurso de Laveleye, originado em 1875, repercutia na obra juliomariana.

A defesa da mestiçagem por Júlio Maria é apenas tópica. A maior parte do capítulo foi dedicada à defesa dos jesuítas. É seu aspecto mais vibrante: defendeu a sobriedade acadêmica, criticou o positivismo entre os historiadores e, particularmente, o seu anacronismo. Foi na defesa do jesuíta que ele indicou um papel relevante para o catolicismo na formação da nacionalidade brasileira. Como se dedicou à história da Igreja, a questão da escravidão foi tratada apenas nas críticas dirigidas aos Jesuítas:

Se os padres da Companhia contradiziam-se, protegendo o índio, mas deixando escravizar o negro, é que a escravidão africana era tida como legítima; é que os padres se ocupavam das almas dos infelizes escravos, mas não podiam, antecipando-se a qualquer deliberação da Igreja, contestar o direito dos senhores a esses, na frase do padre Vieira – “cativeiros justos, os quais só permitiam as leis, e que tais se supõem os que no Brasil se compram e vendem, não dos naturais senão dos trazidos de outras partes”. (JM, 1950, p. 71)

Para os positivistas clássicos, a verdadeira questão social do Brasil de então era justamente a questão da escravidão (cf. discursos de Teixeira Mendes. In: AZZI, 1980). Para Pereira Barreto, representante do positivismo ilustrado, a introdução do africano abriu um novo caminho na história e criou um problema ético, moral, educacional e político: a escravidão. Para ele, a escravidão cortou-nos a iniciativa, incompatibilizou-nos com o trabalho, criando uma classe ociosa, desligada da terra, prejudicando a solução de nossos

problemas sociais por favorecer ideais metafísicos, distanciando-nos das soluções científicas (BARROS, 1967, p. 25-6).

Em 1910, ao fazer o *Elogio fúnebre a Joaquim Nabuco* (JM. Joaquim Nabuco, **O Paiz**, 15 de abril de 1910. ARJF), Júlio Maria falou da campanha abolicionista. Reconheceu a mão divina a selecionar e encaminhar Nabuco para a grande causa humanitária do Brasil do final do Império. Leoni (1989, p. 166-167) interpretou com reservas o discurso de Júlio Maria. Para ele, Júlio Maria teria se mantido em silêncio quanto ao fato da escravidão fazendo elogio à causa quando não havia mais necessidade de reconhecê-la publicamente. Para o autor, o elogio era uma confissão pública de uma vergonha sofrida por Júlio Maria e pela Igreja no Brasil que não participou do movimento abolicionista. Por essa vergonha, ele não teria feito nenhuma alusão à sua posição anterior¹³. Contudo, é mais importante a insignificante menção à escravidão na *Memória histórica* do que no *Elogio fúnebre*, uma vez que, no segundo, sua tradicional apologia ao catolicismo se traduzia em apologia ao falecido, enquanto no texto de 1900 ele fazia análise da história e defendia como identitária a mestiçagem do brasileiro.

A ideia de tradição e tradicionalidade, discutida por Ricoeur (2010, p. 377), predispõe a uma dialética entre o passado vivido e o passado interpretado na qual nem o passado é findo, morto e sepultado, nem o presente é mera continuidade daquele. Há entre passado e presente uma dialética, uma tensão entre o distanciamento e o desdistanciamento do tempo em que se enraíza o presente. Não é um intervalo morto, mas “**uma transmissão geradora de sentido**”. Estamos, pois, na posição de herdeiros, o que nos interdita a posição de absolutos inovadores. Nesse sentido, a defesa da tradição, em Júlio Maria, e na Pastoral Coletiva de 1890 trazem à frente da reflexão, o papel do catolicismo na formação do povo brasileiro, posição que, apesar de criticada, não escapava às análises ortodoxas ou científicas do positivismo da época.

O presente histórico num espaço de experiência alargado

Qual o presente da *Memória histórica*? Podemos identificar um presente alargado, num passado imediato, identificado como a transição do Império à República. Sendo a República um íterim muito curto de dez anos, ainda se apresentava como possibilidades e um projeto inicial. Nesse espaço de experiências, a Igreja colocava em jogo suas expectativas.

¹³ De fato, não há como fazer essa análise apenas pelo texto do *Elogio fúnebre*.

Nas questões daquele presente histórico, ainda se colocavam, entre as críticas ao regalismo do Império, a repercussão da prisão dos bispos e a separação entre Igreja e Estado no início da República. Um presente alargado por um passado imediato ainda não resolvido.

Júlio Maria afirmou que, no Império, o padroado, transformado em regalismo, tornou-se instrumento de “opressão e aviltamento da Igreja” para “[...] nulificar a ação religiosa no país, neutralizando, quanto possível, a influência do catolicismo nas leis, nos códigos, na educação e no ensino literário das gerações brasileiras” (JM, 1950, p. 131).

As potencialidades da colonização para o horizonte da Igreja foram abortadas. As tradições católicas do país foram recepcionadas na Constituição do Império, mas a política regalista apontava para um horizonte sem a Igreja, no qual a separação entre ela e o Estado parecia ocorrer naquele presente histórico dos primeiros anos da República.

Ao apontar o preceito constitucional, Júlio Maria fez questão de destacar que a Carta de 1824 afirmava em seu artigo quinto: “a religião católica, romana, **continuará** a ser religião do Império”. Isso implicou um reconhecimento de “um fato preexistente ao Império”. Não foi a Constituição que fez do catolicismo a religião brasileira: o legislador apenas reconheceu o fato. Essa interpretação seria suficiente, concluiu, para depor a ideia regalista de que a religião era uma criação artificial da lei (JM, 1950, p. 134-5, grifo nosso).

O padroado foi uma concessão papal; o regalismo, uma tradução legal deste, vinculando a Igreja ao Estado. Júlio Maria pretendeu, com tais argumentos, mostrar como o Império veio “esbulhando” os direitos da Igreja e da Santa Sé:

Com o apoio de estadistas, o aplauso das câmaras e a prepotência dos governos sucessivamente foram aparecendo as usurpações que transformaram a proteção do Estado num vexatório sistema de inspeção sobre a Igreja, cujos seminários chegaram a ser, em 1863 regulamentados pelo Estado. (JM, 1950, p. 143)

Ao esplendor da religião na colônia, seguiu sua decadência no Império. Ambas as Pastorais Coletivas do Episcopado Brasileiro, tanto a de 1890 quanto a de 1900, descarregaram sobre o Império, graças ao regalismo, uma culpa pela derrocada do horizonte da cristandade colonial e denunciavam, não só um horizonte cismático plúmbeo, sem a Igreja, como um espaço de experiência artificialmente construído; uma utopia, sem lastro histórico nas tradições com a finalidade de eliminar a religião. Júlio Maria repercutiu esse mesmo pensamento em seu texto.

Na Pastoral Coletiva de 1890, Estado e Igreja foram considerados como poderes distintos, mas concorriam, ambos, para o bem da humanidade: o primeiro visava à vida natural; o segundo, à vida eterna. O alvo da Igreja estava fora do tempo, por isso devia haver união entre eles; no entanto, ao contrário do regalismo, um não seria departamento do outro. Tal união promoveria a ordem social e a paz pública. A Pastoral Coletiva de 1900 foi mais agressiva, para os bispos, o Estado protegia a heresia (maçonaria); o parlamento permitia, além da mesma heresia, o insulto à religião; faltava um combate à imprensa que divulgava ideias contra a religião, a família e a sociedade; o Estado condenava os bispos defensores da fé à prisão; nivelava a única e verdadeira Igreja divina a várias seitas; proibia o ingresso de noviços nas ordens religiosas e retirava da Igreja o subsídio ao culto e ao clero¹⁴.

O Império, segundo Júlio Maria (1950), foi marcado pelo regalismo, aniquilação das ordens religiosas, desprestígio do clero, reação enérgica dos bispos, porém efêmera, racionalismo e ceticismo das classes dirigentes. Esses foram os temas do segundo capítulo da *Memória histórica*.

Sobre a aniquilação das Ordens Religiosas, tratou-a pelo emaranhado legal envolvendo a tentativa de proibição de entrada e permanência a estrangeiros nas ordens religiosas, através de projeto de 1828, e a imposição de regras, como a não aceitação de noviços, em 1855. Para Júlio Maria, uma verdadeira invasão pelo Estado aos direitos da Igreja. O *Aviso Nabuco*, como ficou conhecido, pedia aos bispos e à Santa Sé reforma das ordens religiosas existentes no Brasil e suspendia a entrada de noviços até que houvesse uma concordata a respeito. Embora Joaquim Nabuco¹⁵, em defesa do pai, Tomás Nabuco Araújo, tenha explicado que, nos autos do “Aviso”, se buscasse a moralidade no serviço religioso prestado tradicionalmente pelas ordens, Júlio Maria reconheceu o argumento em favor de Tomás Nabuco Araújo, mas não em defesa do Estado e seus governantes. Não apenas Júlio Maria, mas todas as vozes da Igreja defenderam o pensamento de Cândido Mendes, que

¹⁴ A Pastoral de 1890 não reclamava a falta do pagamento aos padres, achava justa indenização o período em que a República estabeleceu para continuar pagando essas chamadas “côngruas”, as quais, tidas como irrisórias, eram motivo de embaraço para a Igreja.

¹⁵ Joaquim Nabuco foi um crítico da Igreja até sua conversão ao catolicismo. Como Júlio Maria e Eduardo Prado, ele também foi convertido na maturidade. Segundo Gerson Brasil (1978), o problema em torno do *Aviso Nabuco* estava na obediência dessas ordens a um superior estrangeiro e fora do Brasil, o que era visto com desconfiança pelos líderes da jovem nação.

afirmava o aniquilamento das ordens pela política do Império a quem interessava, sob o regime de “mão morta”, os bens das ordens¹⁶.

Os padres que participaram da primeira Constituinte do Brasil eram, segundo Júlio Maria, regalistas e galicanos. Seu desprestígio seguiu na política, mormente a partir do Segundo Império. O clero não era bem formado, havia poucas dioceses, poucos seminários e os padres não se ocupavam da pregação e da educação; por isso seu desprestígio. Entre 1854 e 1889, nenhuma diocese nova foi criada no Brasil. Júlio Maria fez, então, um paralelo com a Igreja Católica nos Estados Unidos; semelhante ao que havia feito a Pastoral de 1890. Segundo os bispos, na referida pastoral, a Constituição norte-americana garantia o respeito à religião como um elemento da ordem. Lá, várias Igrejas chegaram para a colonização, ao contrário do Brasil, onde a bandeira da Ordem de Cristo introduziu o catolicismo como única tradição¹⁷.

Quanto à reação dos bispos, afirma ter sido efêmera:

O episcopado transigiu, o clero cedeu, os fiéis acomodaram-se, a religião do Estado continuou para este a ser apenas um rótulo, e a educação literária, social e política de meio século, paganizando as gerações brasileiras, não fez senão entorpecer a ação do catolicismo, obliterar mesmo o senso religioso das classes altas. Uma vez que o Estado política e oficialmente fazia a obra da impiedade, era natural que a educação e o ensino da mocidade, como a vida política e a ação parlamentar, se ressentissem do racionalismo de uma parte das classes dirigentes e do ceticismo de outra parte. (JM, 1950, p. 203-4)

Na descrição acima, Júlio Maria denotou especial sentido para a educação na qual se articulava o racionalismo e ceticismo da classe dirigente. Segundo sua análise, apoiada em Joaquim Nabuco em *Um estadista do Império*, o próprio D. Pedro II era anticlerical, racionalista e desprezava a vida religiosa. Para Júlio Maria, ter um inimigo declarado, como o positivismo, era melhor, já que se poderia enfrentá-lo frente a frente. Relembrando suas *Apóstrofes*, de 1884, afirmava contra o positivismo: “[...] Educação leiga, secularização da escola, esses e outros manjares da cozinha positivista, por muito provadas já não regalam o paladar de nossa época” (JM, 1950, p. 206). Para Júlio Maria, o fim do Estado era encenado

¹⁶ Pelo regime de “mão morta”, os bens das ordens que não mais tivesse adeptos passariam a pertencer exclusivamente ao Estado com a morte do último religioso.

¹⁷ Roque Spencer Maciel de Barros (1986) se refere ao que ele chama de tipo católico conservador, afirmando neles a exigência dos “direitos do passado sobre as necessidades do presente e do futuro”. No entanto, essa posição revela a opção liberal do autor, crítica ao ultramontanismo.

no limite do temporal: os ministros apresentavam novos relatórios e novas reformas do ensino público, “[...] enquanto nos colégios, como nas academias, o ensino de tal sorte estava paganizado que em 1885 foi esse abuso o assunto de duas longas conferências feitas em presença do Imperador” (JM, 1950, p. 207). Essa compreensão o levou a concluir que o laicismo republicano tinha origem no Império: “educação racionalista, política liberalista, materialismo literário (...) entorpeceu o sentimento católico e obliterou o mesmo senso religioso em tantas gerações brasileiras” (JM, 1950, p. 220).

Sobre aquele passado recente, apoiado no passado colonial, Júlio Maria então se propôs à análise do seu tempo presente: a transição para a República. A partir da filosofia da história de Paul Ricoeur (2010), é possível vislumbrar um novo tempo a descortinar-se para a Igreja na compreensão de Júlio Maria: um novo horizonte, a partir das tradições e sobre os rastros do passado. O que se ganhou ou se perdeu para o espaço de experiência permitiu uma nova expectativa.

Ricoeur propôs uma retrospectiva: para além do padecer, um “tornar-se presente”, quando se padece com os rastros do passado, mas quando se dá, também, o espírito da iniciativa. No entanto, a iniciativa tende a tomar do presente “o prestígio da presença”. Ricoeur (2010, p. 392-393), por fim, propôs um termo novo entre padecimento e iniciativa: começar: “[...] Começar é dar às coisas um sentido novo a partir de uma iniciativa que anuncia uma sequência e, assim, abre uma duração. Começar é começar a continuar: uma obra deve seguir”. Não somos objeto da história, tampouco apenas observadores: “[...] Como agentes, produzimos algo que propriamente falando, não vemos”.

A República trouxe a liberdade para a Igreja, já havia dito a Pastoral Coletiva de 1890. Júlio Maria a anunciou igualmente. No entanto, para o redator da Pastoral, a apregoada democracia não podia ocorrer se ela se assentasse contra os direitos da Igreja; a Igreja entrou pelos sertões e pelas florestas levando o evangelho e ajudou a manter a unidade política brasileira, ajudou a nação a prosperar: levantou hospitais, asilos, colégios, dentre outras coisas. Num país de 12 milhões de católicos e 500 mil não católicos, perguntou, onde estava o poder decisivo da maioria que não podia manifestar no Estado sua fé? Em tudo, a maioria era consultada, exceto quanto à religião. A Pastoral dava exemplos da Argentina, do Chile e dos Estados Unidos, onde as constituições respeitavam as religiões. Então, sobre a liberdade de consciência, proposta pela República, afirmava: uma coisa é a liberdade física, outra, a moral. Não se pode aceitar o erro sobre pretexto de liberdade. Assim, propõe explicitamente: “[...]”

Enquanto a nação não serenar os católicos tem de usar a liberdade que reconhece o governo atual da República e trabalhar corajosos na grande e justa obra do reflorescimento de nossa Igreja e de nossa pátria” (PASTORAL de 1890, p. 36).

A Pastoral propôs três soluções, além de propor abandonar o que foi a Igreja e pensar no que fazer dali em diante: apreciar a liberdade reconhecida no decreto de separação entre Igreja e Estado; apossar da liberdade e fazer esforços para que seja efetiva e cumprir os deveres cristãos nessa nova era do cristianismo católico no Brasil. Na terceira solução, propunha que os sacerdotes saíssem do abatimento e orientava sobre a instrução escolar e a imprensa; propunha criar o espírito paroquial e a união dos fiéis ao bispo, estando esses unidos entre si e todos ao papa. O evangelho devia ser ensinado como regra de costumes, ensinado na família, na escola e inculcado na sociedade. Independente da função que exercessem, os católicos deviam ser obedientes à Igreja. A Pastoral terminou conclamando os católicos à sustentação do culto, dando a última palavra sobre a forma de governo: “[...] A Igreja é indiferente a todas as formas de governo. Ela pensa que todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que os governam não desprezem a religião” (PASTORAL de 1890, p. 54).

Essa terceira solução apontava, de forma muito geral, um horizonte pequeno a se vislumbrar. Júlio Maria partiu dele ao dizer que era usurpação e tirania a filosofia positivista se propor a ser o lema da República incrustada na bandeira do país. A bandeira devia encarnar tradições históricas. Também era tirania, protestou, a ausência de convicções religiosas na Constituição da República como o banimento da religião do ensino e da educação.

Grande, completa, seria a glória da república, despedaçando assim os grilhões da Igreja brasileira, se os elementos deletérios e subversivos que se se introduziram no novo regime não tivesse conseguido desfigurá-lo, arvorando na bandeira de uma nação católica o emblema de uma seita; secularizando a constituição; desconhecendo, na esfera da representação parlamentar, direitos sagrados de liberdade individual e religiosa; banindo a religião do ensino e da educação (...). (JM, 1950, p. 219)

Júlio Maria trouxe de sua própria história a filiação ao liberalismo político do final do Império o qual renunciou duas vezes: a primeira quando se desfilou do Partido Liberal e a segunda quando deixou de ser Júlio César e, assumindo o catolicismo, passou a assinar Júlio Maria. Sua crítica à República sobre o direito à liberdade se voltava contra a proibição da participação do religioso nos processos eleitorais.

Recebidos da educação do final do Império homens mal formados, sem conhecimento da relação entre religião e política “[...] não fizeram mais do que levar às suas últimas consequências a obra de demolição católica que o período do Império, nas leis, na educação, no ensino, tinha começado e grandemente adiantado” (JM, 1950, p. 221). Para Júlio Maria, e aí temos o sentido da educação religiosa, não se pode pretender que o Estado governe tantos serviços “delicados” como a educação, o ensino, a orfandade, os condenados, os serviços militares sem a força da religião. Dizendo isso, repetiu texto próprio para a primeira série das *Conferências da Assunção*: A influência religiosa seria necessária para garantir à República a prosperidade; já que a República não podia ser como na colônia, o esplendor da religião; tampouco era como no Império, a sua decadência; mas podia ser o período de combate.

A união com o povo: o horizonte novo de Júlio Maria

A Pastoral Coletiva do Episcopado de 1900, embora apontasse um horizonte aterrador, propunha a “restauração”. Esse termo foi bastante comum no início do século XX. Dizia: “[...] procuremos que Jesus seja reconhecido e adorado pela sociedade e não só pelos indivíduos; pública e oficialmente, e não só no interior das casas, no recinto dos templos e junto dos altares” (PASTORAL de 1900, p. 65). Renegava, portanto, o espírito liberal que condenava como individualismo. A mesma crítica se pode encontrar na Pastoral de 1890, na qual se afirma: “[...] todos os homens são chamados e devem pertencer ao grêmio desta Igreja de Cristo (...) a humanidade toda, não isoladamente, indivíduo a indivíduo (...) quaisquer que sejam suas formas políticas...” (PASTORAL de 1890, p. 29). Ambas as Pastorais vão trazer o princípio de Leão XIII de reforma das leis e indiferença ao regime de governo. Mas, na Pastoral de 1900, os bispos propunham a “reparação” num projeto diferente daquele proposto dez anos antes. Se lá a luta apontava aspectos políticos sociais, esta, embora também repercutisse o ideal citado de Leão XIII, cercava-se de práticas piedosas, como observar os preceitos católicos da missa, dos sacramentos e guarda de dias santos e domingos; devoção ao Divino Redentor; reza do rosário; devoção ao Santíssimo Sacramento; desagравos; exposição do Santíssimo; romarias, sobretudo a Roma, e a realização do Congresso Católico que ocorreria em maio daquele ano.

Entretanto, foi no aspecto da educação que houve um destaque na Pastoral de 1900 e não encontrado na de 1890. A preocupação com a educação foi uma marca bem destacada em D. Silvério, redator da Pastoral. Para os bispos, em 1900, os padres deveriam ocupar-se,

obrigatoriamente, do ensino aos meninos e adultos¹⁸. Para isso, inovou uma vez mais ao propor recorrer aos leigos para essa função, pois haveria lugares distantes para os quais o padre teria dificuldade em atingir regularmente: “[...] Sobre o ensino promovam missões entre o povo tão frequentes quanto possível, pois não há para ele exercício de mor alcance na reformulação da vida e mudança de costumes” (PASTORAL de 1900, p. 67)¹⁹.

Esse aspecto possibilita uma aproximação entre D. Silvério e Júlio Maria. D. Silvério recebeu Júlio Maria no Seminário de Mariana e este foi um dos primeiros padres ordenados por este bispo. A Pastoral defendeu uma proposta pretendida desde o início por Júlio Maria, a necessidade de o padre ensinar a doutrina ao povo. Outro aspecto importante foi a colocação do novo sacerdote na cidade de Juiz de Fora, a cidade mais moderna da então Diocese de Mariana. Por fim, a ideia de missões populares era obra dos padres Redentoristas atraídos à diocese pelo bispo. Minha interpretação é que Júlio Maria identificou nessa proposta de missões redentoristas a sua missão particular e a defesa da união entre Igreja e povo. Ele ingressou na Congregação Redentoristas nos primeiros anos do novo século.

A análise de Júlio Maria parece seguir bem de perto o roteiro da Pastoral Coletiva de 1890. Acrescentou seu otimismo quanto àquilo a que lá se propôs, indicando o crescimento e atração de novas ordens religiosas, o aumento do número de dioceses com a criação de uma segunda Província Eclesiástica, etc. No entanto, foi na pretensão de concluir sua *Memória histórica* que apontou um tempo novo: a da união da Igreja com o povo.

O povo, como conceito, para Júlio Maria, ao menos na *Memória histórica*, não se apresentava de maneira nítida. Às vezes, se referia a ele excluindo os ricos, os governantes, os poderosos, o clero. Também o povo apresentava-se como massa ou massas. Em outro canto, como o operário. Repetia a máxima da encíclica *Rerum Novarum*, na qual a questão social se apresentava como a questão por excelência de seu tempo. Também foi nesse sentido que apresentou a união entre Igreja e povo: deviam os ricos e poderosos cristianizar a oficina através do ensino cristão e os postulados da consciência humana. Diante do fracasso da Igreja perante o galicismo, o regalismo, o josefismo²⁰, afirmou Júlio Maria, o Papa viu a miséria dos operários, a humilhação da meia-ciência prometendo a felicidade sem Deus, a confusão

¹⁸ O Concílio Plenário Latino Americano, de 1899, fez um destaque à educação, inclusive a educação escolar.

¹⁹ As missões populares de afervoramento da fé e evangelização foram uma das principais marcas dos redentoristas. Sua ação esporádica, localizada, itinerante, assemelhava-se aos movimentos civilistas de republicanos do início do século XX, muitos com a finalidade de alfabetizar.

²⁰ Josefismo era uma referência à regulamentação, pelo rei, de atos litúrgicos na Alemanha.

materialista da política prometendo governar sem Cristo: “[...] somou tudo isso, e disse à Igreja, mostrando-lhe o povo: Mãe, eis o teu filho; e disse ao povo, mostrando-lhe a Igreja: eis tua mãe” (JM, 1950, p. 250).

Competia à Igreja convidar a democracia ao “banquete social do evangelho”, já que a autoridade passou das classes às massas e o futuro pertencia à democracia. Por isso, Júlio Maria entendeu que a missão social da Igreja estava traçada. Cabia ao clero assumir sua função de reformador social, acreditando no sentimento católico do povo brasileiro. O padre tinha de se ocupar do povo, uma vez que a impiedade política era fruto da educação racionalista e pagã recebidas por várias gerações de dirigentes. Diante dessa decadência, cabia uma reação católica. A reação se daria como fizeram os católicos na Alemanha, contra Bismarck: jornal, livro, conferência, congresso, representação etc., não com lamentação como se fazia no Brasil: “[...] Vivemos chorando os males da pátria que, entretanto, só precisa de uma profunda e enérgica reação religiosa” (JM, 1950, p. 255).

“Nas mãos da Igreja, creio profundamente, está o futuro do Brasil”, disse Júlio Maria, encerrando sua *Memória histórica*. Essa frase nos faz pensar na democracia como o aspecto político mais importante a se valorizar no regime republicano, e a atuação da Igreja como forma de, através da fé e dos princípios cristãos, garantir a lei justa como propunha Leão XIII. “Não é mais bela para o clero a aliança do povo que a proteção dos governos?”, perguntava Júlio Maria em *A Igreja e o povo*. No entanto, a Igreja, em seu modelo de reação católica, proposto a partir de D. Leme, no mesmo ano da morte de Júlio Maria, tomou um caminho diferente: ao invés de ir direto ao povo, foi a uma elite governante e a uma outra intelectual para, através delas, atingir o povo. Àquele ponto, a Igreja no Brasil voltou a partir da década de 1950, iniciando um percurso popular (MAINWARING, 1990). Ainda assim, D. Leme deve ser considerado um herdeiro de Júlio Maria, pois atuou para obter apoio popular explícito às iniciativas políticas da Igreja.

Há nítida diferença no tom e no estilo da pregação entre as duas primeiras Pastorais Coletivas do Episcopado Brasileiro. A carta de 1900, ao repetir as teses básicas da carta anterior, assumiu uma atitude de fé piedosa, vendo no mundo uma espécie de “justa vingança divina” pelos erros dos brasileiros em sua história a qual o texto destacou e sintetizou para os eventos do Quarto Centenário do Descobrimento. Enquanto a carta de 1890 fazia análise da situação criada com a separação entre Igreja e Estado, propondo concretamente ação sobre a sociedade e uma lista a ser executada e planejada, a carta de 1900 propunha devoções tradicionais e novas devoções, introduzidas com o culto ao Divino Redentor e ao Sagrado

Coração de Jesus. Do ponto de vista pastoral e do ponto de vista político e social, a Pastoral de 1900 ficou aquém da anterior. Isso denota ainda falta de ação coletiva da Igreja na primeira década da república.

Júlio Maria vivia a plenitude de sua pregação. Há uma relação entre o texto da *Memória histórica* com o texto da Pastoral de 1890. Ainda que haja inovação interpretativa, é comum uma repetição nas descrições e interpretações católicas. Júlio Maria inovou ao propor um horizonte onde a Igreja se uniria ao povo.

Particularmente na obra jesuítica, Júlio Maria identificou a origem da uma tradicionalidade católica no Brasil que dava lastro à perspectiva de união da Igreja ao povo. As tradições católicas foram negadas pelas elites dirigentes e pelas elites intelectuais com suas novas filosofias “importadas” da Europa de espírito liberal e antirreligioso. Nesse sentido, a união com o povo era a possibilidade de um novo tempo, em que os valores evangélicos, numa preferência pelos pequenos, faria da Igreja e do povo uma potência da democracia na República. As elites viraram as costas à Igreja, Júlio Maria a convidava a voltar-se para o povo, de onde vinha o poder na democracia. A educação jesuítica forjou a nacionalidade brasileira e seria o modelo de educação católica a ser contraposto ao modelo instituído pelo Império. Esse modelo poderia restaurar a origem católica do brasileiro e promover o povo a uma cidadania cristã em um regime republicano e democrático.

Júlio Maria identificava na educação do período do Império, continuada na República, a origem de um “indiferentismo religioso”. Esse tema foi um pouco explorado nas suas expectativas para o futuro, já que o ensino da doutrina e a inserção do sacerdote no meio do povo tinha um papel educativo. A função educativa da doutrina católica era o mote principal da transformação pretendida por ele para a Igreja e para o Brasil.

Para o próximo capítulo, procurarei contrapor nas críticas de Júlio Maria ao positivismo, sua visão sobre o Estado e a democracia em oposição à república proposta pelo positivismo, a relação de seu pensamento com o do seu tempo e o projeto de educação dos “ilustrados” com ênfase na ciência e não mais na moral como no tradicional projeto de educação. Nesse sentido, Júlio Maria projetou um diálogo entre a ciência e o catolicismo.

A HISTÓRIA, A CIÊNCIA E O ESTADO CRISTÃO

*Contraposições de Júlio Maria ao positivismo e o contexto das ideias sobre a educação no
final do século XIX*

E ordenou o Senhor Deus ao homem, dizendo: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore da ciência do bem e do mal, dela não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás.

Gênesis 2, 16-17

A pretensão da *onminisciência* humana está descrita logo nos primeiros capítulos da Bíblia. A proibição divina atiçou o desejo e a curiosidade humana, estimulada pela serpente. Toda uma simbologia deriva daí, além, claro daqueles símbolos originais que deram origem à narração.

O correlato da onisciência humana é o dogma. Sempre que o elemento humano se considerou conhecedor da verdade absoluta, deu-se origem a algum dogma. Assertivas radicais e muitas vezes intolerantes com a versão cínica da busca da verdade ou mesmo da sua pretensão.

No âmbito religioso, o cético é recebido de forma arredia, como alguém que ousa desconfiar da verdade. A mulher de Ló virou uma estátua de sal por olhar para trás na fuga determinada pelo anjo enquanto Sodoma e Gomorra eram arrasadas. Moisés não entrou na Terra Santa, pois teria duvidado ou tentado se esgueirar do chamamento do Deus que fazia arder em fogo à salsa, sem a consumir. Zacarias ficou mudo por rir do anjo que lhe anunciava a paternidade na terceira idade. E Tomé, o mais famoso cético da história da religião cristã, teve de meter os dedos nas chagas do Mestre para conferir e ter certeza.

Para a Filosofia, Tomé não foi o primeiro cético, tampouco foi o primeiro empirista. O nome cético foi associado a cínico por causa de Diógenes, o excêntrico filósofo que se vestia com uma barrica de madeira e vivia em meio aos cães, de onde vem o nome cínico (= canino).

Ria-se da filosofia de seu tempo e do modo como viviam os gregos. Sexto Empírico, por exemplo, como médico, via no ceticismo um remédio contra o dogmatismo, sobretudo o estóico. Mais dois filósofos importantes na história da filosofia retiraram o ceticismo do ostracismo ou da impermanência total para uma atitude correta, necessária para se chegar à verdade: Sócrates e Descartes. Claro que outros tantos se podem elencar. Mas esses me parecem ser axiais, pelo tempo e pela forma: o ceticismo faz parte do método. Ambos devedores da crença no poder da Razão de apontar as verdades as quais já não se aceitava facilmente vindas do mito e da religião.

Estiveram tão convictos da verdade que aceitaram o silêncio. Aliás, uma sabedoria ensinada pelo Cristo dos Evangelhos: não adianta esconder uma lâmpada acesa sob a cama ou sob a mesa, pois a luz não se prende. E a verdade é a luz. Então, Sócrates aceitou o sacrifício, assim como Jesus também o aceitou. O sacrifício de Galileu e de Descartes foi o silêncio.

Uma característica evidente do dogmático, característica de sua certeza, é tentar impô-la aos outros. Não há autoritarismo se não há certeza. Por isso, o ceticismo é nossa guarda. Ao menos é o que consigo apreender da história das filosofias de Sócrates, Galileu e Descartes, para não criar uma lista. Eu diria que um homem que tem apenas certezas é mais perigoso do que aquele que só tem dúvidas, embora um cético absoluto também não chegue a nenhuma afirmativa útil.

Assim, temos no positivismo uma vertente autoritária. A certeza da verdade evidente, a ser garantida pela ciência, deu a esse grupo a convicção de que o poder e a força vinham dessa verdade. A fim de evitar o erro e o descaminho fora da única verdade possível, a científica, defendiam uma ditadura da onisciência científica.

As verdades evidentes nas ciências naturais e matemáticas se tornariam também evidentes sobre as coisas humanas. Essa crença dirigiu à história sua observação e nela encontrou uma lei universal. O evolucionismo viria a dar mais motivos à crença em leis imutáveis para o destino dos homens. Curiosamente, a solução se esgueirava por caminhos, os quais, sutilmente, pareciam-se com aqueles que tanto criticavam, como o religioso e o metafísico, sérios antagonistas do mundo positivo.

Apesar de alguns radicalismos, o positivismo contribuiu muito para uma visão mais objetiva da vida humana (e mesmo das diversas ciências) ao permitir, com suas teses, a

fundação das chamadas ciências humanas, as mesmas que hoje vivem uma luta de amor e ódio com o positivismo herdado.

João Ribeiro Júnior (1994), no seu breve introdutório ao positivismo, procurou indicar a influência deste no Brasil. Um grupo ortodoxo, inspirado pelo positivismo de Laffitte, e outro científico, inspirado por Littré. O primeiro se caracterizava pela ortodoxia sobre o pensamento de Comte, destacando a importância da religião da humanidade como unificadora. O segundo grupo preocupava-se mais com os aspectos científicos e políticos, desprezando o aspecto religioso, preferindo mesmo um ateísmo. Caracterizou-o, especialmente, seu repúdio à metafísica, oponente direta do espírito científico. Este grupo se desvinculou da questão religiosa em Comte e se desenvolveu em confronto com a chamada Escola de Recife. O primeiro grupo era o Apostolado Positivista do Brasil, o segundo, a vertente Ilustrada.

Democracia, positivismo e cristianismo

Sobre o aspecto político, os positivistas defendiam uma ditadura que impusesse uma república não dominada por interesses sociais e econômicos, mas governada de forma científica, ou uma sociocracia (RIBEIRO JUNIOR, 1994). Propuseram substituir a política metafísica e empírica dos estadistas pela política científicista do positivismo (BARROS, 1986, p. 130).

Positivistas ortodoxos pretendiam, na ditadura republicana, a eliminação do regime parlamentar, a instituição de uma assembleia puramente orçamentária, a redução dos ministérios a quatro e depois a três, a transformação do exército em força pública federal, a separação dos poderes espiritual e temporal e a efetivação da plena liberdade espiritual. (BARROS, 1986). Farias Brito, em sua defesa de Júlio Maria no Pará, 1902, contra um militar positivista, destacava o papel autoritário desempenhado pelo positivismo no Brasil. Para esse autor, os positivistas no Brasil eram “intransigentes, revolucionários, raivosos.” E, se a discussão acalorava-se, queriam convencer “à ponta de espada”, o “argumento positivo por excelência”, segundo o autor. (BRITO, 1966a, p. 132).¹ No entanto, essa vertente autoritária

¹ Farias Brito foi crítico do autoritarismo do Presidente Floriano Peixoto, sobretudo a partir da deposição do Presidente do Ceará em 1892. Como Júlio Maria, Farias Brito era defensor da democracia. Na defesa do religioso contra o militar, Farias Brito disse que Júlio Maria, como ele próprio, embora diferentes em seus argumentos, defendiam as mesmas ideias quanto ao positivismo do militar.

ficou com o Apostolado Positivista. A vertente ilustrada preferiu não se vincular a esse tipo de solução e, segundo Paim (1981b), vincularam sua sorte ao liberalismo.

Contra a ditadura republicana dos positivistas, Júlio Maria defendia a democracia cristã. Tocqueville foi elogiado pelo livro *Democracia na América*, no qual fazia combinação entre ideias democráticas e religiosas. A religião era o remédio para os males que ameaçavam o regime democrático. Sob este regime, seria preciso que o homem crescesse, dizia esse autor. Desse modo, a percepção de Júlio Maria atacava duas questões importantes para sua pregação, a democracia e a necessidade da fé e da religião.

Para Tocqueville (2005), o espírito de religião e o espírito de liberdade se combinaram perfeitamente na América, tornando-se, mesmo, produto dessa combinação. Tocqueville, como Júlio Maria, acreditava que a história era movida por Deus.

A religião vê na liberdade civil um nobre exercício das faculdades do homem; no mundo político, um campo entregue pelo Criador aos esforços da inteligência. Livre e poderosa em sua esfera, satisfeita com o lugar que lhe é reservado, ela sabe que seu império está ainda mais bem estabelecido por ela reinar apenas graças a suas próprias forças e dominar sem outro apoio os corações.

A liberdade vê na religião a companheira de suas lutas e de seus triunfos, o berço da sua infância, a fonte divina de seus direitos. Ela considera a religião como a salvaguarda dos costumes; os costumes como a garantia das leis e penhor de sua própria duração. (TOCQUEVILLE, 2005, p. 52)

Na primeira conferência da primeira série das Conferências da Assunção, Júlio Maria (1988) citou Tocqueville dizendo que, se o laço político afrouxa, o laço moral aperta, e, por isso, a religião é mais necessária nas democracias do que nas monarquias, já que ela ajuda a apertar o laço moral. Essa relação comum entre religião e moral foi várias vezes recomendada e reclamada no século XIX.²

² Essa referência parece receber forte ligação com a filosofia tradicionalista. Não posso dizer que Tocqueville foi um tradicionalista já que o objetivo do meu estudo não é este autor nem sua temática. No entanto, da maneira como ele organizou seu pensamento, encontrou na tradição sobre a qual se fundou a sociedade americana os requisitos da democracia lá existente. A política se estabeleceu a partir da sociedade e se instituiu de um lado sobre a cultura inglesa herdada, mas sobre fundamentos religiosos puritanos, não aceitos com rigor na Inglaterra. De um lado a continuidade, de outro a inovação. Em todo caso, ele equilibrava-se entre as duas formas. Paul Valadier (1991, p. 38) afirmou que Tocqueville era tradicionalista convicto; embora para Valadier o tradicionalismo fosse antimoderno, visão questionável, há vários autores afirmando que Tocqueville fosse liberal, como exemplo, cito Rodríguez (2002). Se considerarmos a posição de Valadier na qual o liberalismo

Júlio Maria, na quinta conferência da primeira série das *Conferências da Assunção*, propôs-se a discutir que se podia e devia reconhecer a legitimidade cristã da democracia, já que a Igreja não se opunha a ela, nem ela à Igreja. Para ele, o movimento democrático era irresistível.

Nos argumentos do orador, o cristianismo conquistou a liberdade moral combatendo 300 anos contra Roma. Conquistou a liberdade civil fundamentando a lei e o direito a partir do Evangelho. Citou São Paulo em seu argumento universalizante: “[...] não há mais judeu nem gentio...” (Colossenses 3, 11). Quanto à liberdade política, foi Jesus Cristo que inaugurou um sistema no qual a repressão política não era necessária, pois já não havia mais escravidão social. Com a adulteração do princípio cristão no governo foi que surgiram os absolutismos, afirmou.

Propunha o conferencista que não havia antinomia entre democracia e Igreja se a democracia é a solicitude pela dignidade do homem, compaixão para com os pobres e o interesse pelo maior número. Também não havia antinomia com a Doutrina da Igreja: Leão XIII ensinava que os sistemas políticos ratificados pelo povo são legítimos perante a Igreja.

A tese de Júlio Maria (1988, p. 140) é a de que, pela afirmativa da legitimidade cristã da democracia, segundo ele próprio, implicitamente “[...] a Igreja não só aceita a forma democrática, como a reconhece harmônica com os princípios essenciais do cristianismo e o ensino da doutrina católica”.

Essa defesa da democracia seria o término da cristandade? Poderíamos perguntar, afinal! Cogitar possíveis respostas requer conhecer mais amplamente o pensamento de Júlio Maria. Ao propor “[re]catolizar o Brasil” e a extensão educativa da Igreja a todo o povo, penso haver ele proposto uma nova cristandade, em que a Igreja não mais influi diretamente sobre os governantes, senão através do povo. Para isso, ela deveria cumprir bem o seu papel no mundo, que era o de evangelizar e ensinar ao povo sobre a religião.

A democracia seria a evolução das leis do universo sobre a política a ser construída no tempo presente em que Júlio Maria discursava, segundo ele próprio. O conceito de três leis do universo ele tomou de Chateaubriand³: lei divina, lei moral e lei política. As duas primeiras já estavam evoluídas, afirmou. Seria um flerte com o positivismo? Não, as leis do universo não

busca fora de um ser transcendental o fundamento do poder, Tocqueville e seu mestre da juventude, Guizot, não deveriam ser considerados liberais.

³ Visconde de Chateaubriand foi considerado um precursor do romantismo. Autor de *O gênio do Cristianismo* contribuiu para a apologética católica e a crítica tradicionalista à Revolução Francesa.

são sucessivas, uma não substituiu a outra, eram concomitantes, decerto, responderia Júlio Maria.

Aos democratas que opunham a democracia à Igreja, Júlio Maria disse que eles não eram do tempo presente, porque defendiam uma tradição e princípios que a democracia já havia repudiado. Citou mais uma vez Tocqueville, dizendo ser um erro considerar o catolicismo hostil à democracia, já que era mais favorável à igualdade de condições. O dever dos patriotas naquele tempo era, segundo ele, trabalhar para harmonizar a liberdade com a Igreja e a democracia com a Religião⁴.

Pereira (2002) destacou a presença dos missionários da Igreja Metodista em Juiz de Fora. Esses missionários, de origem americana, valorizavam a democracia. Para os católicos a presença desses religiosos requeria uma reação. Neste sentido, também podemos indicar na experiência de Juiz de Fora, essa perspectiva do discurso juliomariano, a defesa da democracia como coerente com o catolicismo.

O empenho dos Verbistas alemães à frente da Academia, transformando-o num importante centro de educação católica para os filhos dos proprietários rurais da região e da burguesia urbana, também é analisado por muitos estudiosos como uma resposta católica à fundação do primeiro colégio protestante na cidade, o Instituto Grambery, fundado no ano de 1890.

A Academia de Comércio e o Colégio Grambery disputavam a formação dos moços que fariam o projeto de modernização da cidade. A valorização da democracia liberal pregada pelos protestantes metodistas, a consequente incompatibilidade entre católicos e protestantes provocou a reação dos conservadores católicos. (PEREIRA 2002, p. 104)

A defesa da Democracia tinha, em Júlio Maria, aspectos políticos, religiosos e filosóficos. Era uma oposição explícita ao pensamento autoritário, autorizada pelos fatos que marcavam o 15 de novembro de 1889 na recém-inaugurada república pelos militares brasileiros. Do ponto de vista da Igreja Católica, apontava alternativa moderna, ao mesmo tempo em que seguia a indicação de Leão XIII sobre as leis na encíclica *Au milieu des sollicitudes*, e de Dom Macedo Costa, na *Carta Pastoral Coletiva dos Bispos* de 1890, em

⁴ “Acho que é um erro considerar a religião católica uma inimiga natural da democracia. Entre as diferentes doutrinas cristãs, o catolicismo parece-me ao contrário uma das mais favoráveis à igualdade das condições. Entre os católicos, a sociedade religiosa compõe-se de apenas dois elementos: o padre e o povo. O padre se eleva sozinho acima dos fiéis; abaixo dele tudo é igual!” (TOCQUEVILLE, 2005, p. 339). Ainda que os católicos americanos não fossem arrastados à república ou à democracia, também não eram contrários a ela, afirmou Tocqueville.

seus apontamentos do tipo de sociedade, Igreja e democracia produzidas nos Estados Unidos: havia na Igreja uma abertura aos regimes republicanos e democráticos.⁵

Júlio Maria reclamava, para sua ortodoxia, ter professado Littré. Teria, como ele o diz, bebido em várias fontes o veneno da filosofia: “[...] Li Darwin, Augusto Comte, Littré e Buchener, li-os e reli-os.” (JM, 1935. p. 22). Equivalente a confessar que fora ateu e daí retirava a autoridade de pregar contra o positivismo e seus erros. Embora não tenha sido um positivista ortodoxo, se pudermos dizer que foi positivista⁶, a filiação na qual suas leituras se concentraram, em relação a Littré, desprezava a questão religiosa, mas era cientificista. A postura que assumiu, ao contrário de negar o cientificismo, negou um ateísmo, dizendo que a verdadeira ciência não negava a fé.

João Ribeiro Júnior (1994, p. 73) apontou que a Faculdade de Direito de São Paulo, onde formou-se o Dr. Júlio César de Moraes Carneiro, era o exemplo típico de positivismo como “simples rótulo” para a oposição ao regime monárquico, “com acentuado criticismo no plano lógico e um republicanismo de aspecto nitidamente revolucionário no plano das realidades político-sociais”. Para os liberais, o governo republicano seria, por excelência, democrático. Júlio Maria tomava a república como democracia somente⁷, não apresentava qualquer possibilidade como a dos positivistas, de sorte que condenava a república positivista e propunha uma república democrática como o faziam os liberais. Ele não queria a república, ele já a tinha. Para ele, era uma realidade dada, concretizada. Então, o seu ministério era o de conformar a Igreja a essa nova realidade, a qual agregava melhores perspectivas do que o regalismo da monarquia. Essa proposição já estava contida na Pastoral Coletiva de 1890.

Filosofia da história, positivismo e cristianismo

A movimentação da Igreja proposta por Júlio Maria não seria mais absolutamente reacionária. Ele partia da constatação de uma derrota, a separação Igreja e Estado e a

⁵ Na Memória histórica Júlio Maria indicou sua inspiração na defesa da república:

“Mostrei como, dando aos ensinamentos de tão grandes homens da igreja, a sanção de sua palavra, Leão XIII, que impelira o cardeal Lavignerie a precedê-lo na aceitação da república em França, exigindo-lhe por o seu talento, a sua palavra, o seu prestígio ao serviço de uma ideia que ia ser em breve o assunto de importantíssima encíclica [...]” (JM, 1950, p. 249).

⁶ Não encontrei nenhuma afirmação de Júlio Maria sobre ter professado o positivismo. Apenas de os ter lido.

⁷ Na encíclica *Au milieu des sollicitudes* de Leão XIII, 1892, democracia foi tomada como sinônimo de república (cf. CAMACHO, 1995, pp. 89-92).

secularização crescente, mas voltava-se à característica triunfante da Igreja. A semente já havia sido lançada com D. Antônio Macedo Costa na Carta Pastoral Coletiva do Episcopado em 1890.

Mas a vedete positivista, encantadora dos intelectuais da última metade do século XIX, era sua filosofia da história, apontou Roque Spencer Maciel de Barros (1986). Não havia no liberalismo uma filosofia da história, e a ideia de uma evolução do espírito humano e da história por três grandes estágios, como preconizara Comte, pareceu dar uma explicação ou matriz para a compreensão histórica, política e social do Brasil daquele tempo.

Os cientificistas sentiam-se integrados ao mundo ocidental com o qual comungavam ideais e lutas. A história brasileira não era pensada fora do movimento universal. Não queriam construir um pensamento original, mas integrar seu pensamento numa civilização. Havia, portanto, uma identidade entre o nacional e o universal, ensinou Barros (1986, p. 168). Júlio Maria não pareceu ser diferente disso, já que a própria Igreja é católica, ou seja, universal. No entanto, a análise hermenêutica de Paul Ricoeur (2010) possibilitou-me pensar no futuro como projeção possível, a partir do espaço de experiência: os cientificistas queriam copiar a experiência universal repetindo-a como se fosse a história uma repetição mecânica, e não uma construção humana. O que se passou nas sociedades mais evoluídas, passar-se-ia aqui. A história é uma questão de tempo, portanto, de paciência. Esses ideais cientificistas começaram a penetrar no seio do liberalismo clássico, segundo Barros (1986, p. 199): “[...] A conversão do liberalismo clássico às filosofias cientificistas da história faz do novo pensamento histórico uma das constantes de toda a ilustração brasileira”.

Esse entendimento da história pelo cientificismo e por sua incrustação no liberalismo fez uma espécie de compreensão comum dos intelectuais daquela época, chamados por Barros de “ilustração brasileira”. Esse tipo ilustrado avaliava a vida nacional pelos padrões do ocidente. Júlio Maria, na *Memória Histórica*, ao propor uma nacionalidade mestiça, saíria dessa solução do modelo europeu, embora ainda ocidental, mas mais próxima do romantismo.

Na segunda conferência da primeira série das *Conferências da Assunção*, Júlio Maria afirmava haver um pessimismo no Brasil, herdado do Império. Por falta de um estadista católico, a sociedade brasileira perdeu a relação entre religião e o problema social. O pessimismo existia, segundo o autor, porque não se percebia a imperfeição do destino humano incapaz de realizar na terra o seu ideal de felicidade. Dessa tese sobre a felicidade,

comungavam também os liberais, pois, para eles, o Estado não podia fazer a felicidade de todos.

Na oitava conferência da primeira série, Júlio Maria (1988, p. 180) fez menção direta à lei dos três estados. Para ele, a lei dos três estados era uma falsidade histórica, pois dava à humanidade “uma evolução parada”: dava e retirava sua evolução. A humanidade não podia caminhar nem progredir. Enquanto Comte mostrava como a humanidade passou sucessivamente por três estados sucessivos, a história mostrava a existência, não sucessiva, mas simultânea da fé religiosa, da meditação metafísica e da curiosidade científica. O que Comte considerava três estados sucessivos, afirmou Júlio Maria, baseado em Guizot, era o estado complexo e permanente da humanidade. Ao mesmo tempo, na história, houve monoteístas, politeístas e fetichistas. Mesmo naquele tempo, no qual os positivistas queriam a ciência como referência, tínhamos crenças diversas como o catolicismo, o protestantismo e o maometismo (sic), defendia.

Os homens não cessam de invocar a Deus e de procurar compreendê-lo, nem de buscar a carreira intelectual seja na metafísica, seja na curiosidade científica. Essas se fazem ora separadamente, ora conjuntamente. Dessa forma, Júlio Maria negava a evolução pelos três estados. Para ele, enquanto alguns católicos pensavam estar na pior época da história, na qual não havia mais fé e a ciência abalou os credos, outros, ao contrário, “mais refletidos”, diziam não haver em nossa civilização essas coisas.

O que vós chamais, em relação ao espírito moderno, anarquia mental, é o embate das ideias, o conflito dos princípios, a luta do incidental contra o essencial; é a luta, o movimento, a vida; é uma provação dada à sociedade moderna, mais caracterizada, entretanto, que nenhuma outra, por princípios, ideias e sentimentos comuns do Direito, na moral, na Política e na Religião. (JM, 1988, p. 182)⁸

“Esses é que têm razão!”, afirmou. O conceito de anarquia mental na sociedade do século XIX era próprio das denúncias positivistas. Em 1902, no Pará, Farias Brito, assim como Júlio Maria, acusavam o positivismo de anarquizar a razão, propósito contra o qual o próprio positivismo se julgava combater (BRITO, 1966a).

⁸ A anarquia mental a que se referia era a conclusão comtiana sobre a sociedade moderna a partir da Revolução Francesa que teria anarquizado a filosofia, a política e a ordem social.

Júlio Maria opunha uma visão dialética ao positivismo; reclamava a liberdade da humanidade. Também a marca existencial estava presente: para ele, como para Santo Agostinho, o Reino de Deus começava na história embora terminasse fora dela.

Os cientificistas, a partir do conceito dos três estados e da evolução de tipo darwinista, viam na metafísica o atraso; opunham-se, duplamente, ao liberalismo, que se fundava numa liberdade abstrata do homem, e à religião, fundada numa ordem sobrenatural. Esses eram valores a priori, afirmou Barros. Para os cientificistas, não eram as ideias que geravam o real, mas o contrário. Era necessário substituir a política metafísica e empírica dos estadistas pela política cientificista do positivismo e derivar do conhecimento seus valores e seus fins. Como asseverou Barros (1986, p. 109), o cientificismo do século XIX foi o despertar da consciência histórica. O mundo humano não era mais dado como o que era, mas algo que vinha a ser, já que “[...] A história incorpora-se à natureza.”

Já os pensamentos de Júlio Maria vão em outra direção:

Reunir todas as ciências isoladas numa só ciência, em cuja vasta unidade tenham lugar os fenômenos do mundo inorgânico (matemática, astronomia, física, e química), os fenômenos do mundo orgânico (biologia), os fenômenos sociais (sociologia), tal é o sistema que, sem metafísica, porque exclui os princípios absolutos; sem teologia, porque exclui as questões de origem e de fim; sem lógica, porque os princípios da lógica (identidade e contradição) são também absolutos; sem moral no sentido restrito da palavra, porque para ele a moral é apenas um complexo de hábitos e de instintos, não uma consequência da lei absoluta do dever; sem subordinação ao direito, porque diz expressamente Augusto Comte: ‘Assim como a palavra causa deve ser riscada da filosofia, a palavra direito deve ser riscada da moral e da política’; sem respeito pela liberdade humana, porque diz ainda expressamente Augusto Comte, ‘o homem é um grau superior da animalidade, e a liberdade é apenas um reflexo do mundo exterior’; tal sistema, digo, cuja característica é a exclusão do absoluto e cujas consequências são: todos os axiomas que transcendem a experiência são ilusões e quimeras; o homem não pode crer senão no que se vê, se pesa, e pode medir. (JM, 1988, p. 185)

Como se vê do texto acima, Júlio Maria fez uma defesa da metafísica contra os positivistas, da mesma forma como lhes contrapôs a dialética. Para ele, a razão é ideia, experiência e autoridade. Se apenas ideia, a razão se perderia em abstrações; se só experiência, curvava-se ao jugo dos sentidos; se só autoridade, tornava-se impossível ela própria. Para Júlio Maria, é preciso ter a razão completa; a inteligência compunha-se da ciência, da metafísica e da teologia; sem um deles, anarquiza-se a ordem intelectual. Essa

abordagem em 1902, no Pará, deu origem a um artigo furioso do Major Gomes de Castro, no qual Farias Brito assumiu a defesa de Júlio Maria (cf. BRITO, 1966a).

Para Júlio Maria, o positivismo, ao lado de seu grande erro de supervalorizar a experiência e negar a metafísica e a teologia, trazia uma verdade, a de que as certezas metafísicas podiam revestir-se da evidência física; a certeza racional podia combinar-se com a experimental e sensível. Jesus Cristo foi o fato mais positivo e irrefragável da história, já que cumpriu esses requisitos e os defendeu.

Júlio Maria apresentou ainda um argumento sobre a perda do equilíbrio em defesa de uma força superior interventora sobre forças do universo:

Na ordem científica, o naturalismo, isto é, a teoria que sustenta que o mundo físico é regido por leis fixas, invariáveis, não subordinadas à vontade de Deus, é um desmentido à ciência, uma negativa ousada da lei geral que rege e domina a dinâmica do universo, o qual é um complexo grandioso de forças, que se equilibram e modificam sempre que uma força superior intervém. (JM, 1988, p. 116)

Em 1891, Farias Brito escreveu um pequeno texto sobre história para um concurso ao Liceu de Fortaleza. Na introdução, ele ensinava um pouco de teoria da história que muito pode nos ajudar na compreensão deste tema naquele tempo. Para esse autor, a história pode ser considerada como simples narração dos acontecimentos ou morfologia histórica como a dedução das leis que obedecem os fatos da humanidade ou filosofia da história. A primeira diz como se deu o fato enquanto a segunda procura generalizá-los. A morfologia contempla o passado e a filosofia penetra no futuro.

Para Farias Brito (1966b, p. 272), três sistemas principais permitiriam a compreensão da história: o sistema antropomórfico, o sistema romântico e o sistema naturalista. No sistema antropomórfico, há ação direta do sobrenatural; parte-se da Bíblia para a filosofia dos padres; tudo vem de Deus e volta para Ele: “A história é a contínua revelação da divindade”. No sistema romântico há ação indireta do sobrenatural, Deus não interfere muito diretamente, manda emissários. Os agentes da história realizam uma missão mais humana, embora sejam agentes da vontade divina. Todas as convulsões naturais que sofrem os povos são indícios da cólera celeste. Nesse sistema, há duas tendências opostas: uma leva ao antropomórfico, outra ao naturalismo. O sistema naturalista elimina o sobrenatural, a ação é exclusivamente natural. O progresso e a perfeição estão no fim e não no começo, e o progresso é crescente, sobretudo, com a produção da consciência. Uma linha desse naturalismo leva a uma fisiologia da história

na qual há a prevalência das forças externas. Outra linha vê o predomínio das ideias: a história é uma ciência psicológica. Podemos observar essa vertente romântica com vertente antropomórfica na Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro de 1900. Encontramos também em Júlio Maria essa vertente, mais forte nos escritos dos primeiros anos de sacerdote e mais mitigada no texto de 1900, sobre a história da Igreja no Brasil.

Refutação ao positivismo

Na nona das primeiras *Conferências da Assunção*, Júlio Maria (1988, p. 198) propôs sua apologética de refutação do positivismo com positivismo: “[...] Quero, entrando nos arraiais da ciência positiva e usando de seus processos e métodos, combater e refutar o positivismo com as próprias armas de que ele se serve”. Para ele, a verdade metafísica era uma realidade reconhecida pela própria ciência positiva e, assim, para demonstrar tal tese, fez uma sequência na qual convidava cada ciência e algum teórico respectivo para afirmar a existência de Deus.

O que parecia mais incomodar Júlio Maria no positivismo era o ateísmo. As Conferências tinham a antropologia e a metafísica como diretriz, mas o que reclamavam era o ateísmo. Na décima conferência, Júlio Maria procurava enumerar algumas objeções do positivismo à metafísica em relação ao homem: o homem é um grau superior da animalidade; a alma humana é um complexo das funções do cérebro e da medula, uma ilusão da sensibilidade; a imortalidade é uma lembrança ideal na memória dos vivos; a liberdade é um reflexo do mundo exterior; a moral é resultado dos hábitos e instintos.

Ele chamava de mesquinha a antropologia positivista, a qual só enumerava os ossos, as artérias, etc., enquanto a antropologia verdadeira via o homem por inteiro, na dualidade corpo e espírito, na complexidade origem e fim, etc. A verdadeira antropologia é vingada pela metafísica, pela lógica, pela própria ciência positiva. A metafísica faz uma diferença primordial entre homem e animal: a razão e a liberdade. A lógica nos mostra que o homem é uma “*multidão de fenômenos*”, um ser que pensa, que ama, odeia, fala, adora, etc. Como não levar isso em consideração na definição do homem – perguntava Júlio Maria. A própria ciência positiva observava no homem uma tríplice beleza: na estrutura anatômica, na expressão fisionômica e nas funções fisiológicas.

Seguiram, na referida Conferência, citações de autores que comparavam homem e animal e consideravam o humano superior ao animal e dedicou um parágrafo mais longo para a crítica a Darwin. A crítica juliomariana se fundou em uma má compreensão do evolucionismo, entendido como se uma espécie se transformasse em outra espécie existente e não como uma seleção natural na qual, nas espécies, os indivíduos mais adaptados ao meio sobreviviam e até podiam gerar uma nova espécie. Júlio Maria reclamava que o homem é um ser composto de corpo e alma, formado à imagem e semelhança de Deus. A ciência diz que o homem é teluriano e a religião não o nega, ele veio do barro, afirmou. Mas a matéria não é suficiente para dar a vida, ela não pode dar ao homem o que ela não tem. De onde vem, então, a vida? Do artista, da matéria e do processo: “[...] O artista é Deus; a matéria, o barro; o processo, um ato que ao mesmo tempo transfigurou a matéria e inseriu nela a vida superior do homem” (JM, 1988, p. 212).

Júlio Maria (1988, p. 213) afirmou que três pontos do método dos antropologistas estavam em acordo com a doutrina católica: (1) o homem é o ser mais recente da criação, e há uma gradação entre os seres a partir do mineral, passando pelo vegetal e animal, terminando no homem; (2) o homem não é só o mais *recente*, mas o *último* dos seres, nele se fechou a criação; (3) o homem foi criado no último período (sexta época) do mundo.

Na décima primeira conferência da primeira série das *Conferências da Assunção*, Júlio Maria se embateu contra a religião positiva. Defendia que o positivismo não podia ser uma religião. O positivismo era o ateísmo transformado em religião, já que não adorava a Deus, mas a humanidade; era uma religião sem dogma e uma religião sem moral. Afirmou que “[...] em todos os povos, em todas as civilizações, a moral se compreende como uma regra imposta à consciência humana, não como um produto de hábitos e instintos do homem. O positivismo, pois, não tem moral, no sentido verdadeiro da palavra.” (JM, 1988, p. 224)

Notadamente, Júlio Maria defendia uma racionalidade com o cuidado de não ser racionalista⁹. A afirmação da necessidade de uma moral imposta sobre a consciência, opunha-se a uma moral racionalista como o imperativo categórico de Kant, alcançada apenas através da razão.

Em um argumento bastante direto, Júlio Maria afirmou que uma religião é um diálogo, não um monólogo. Quem pede, suplica somente a quem suponha poder ajudá-lo. Uma

⁹ O tradicionalismo filosófico, em geral, condenava o racionalismo e a razão. Por esse motivo foi condenado pela Igreja em diversos momentos. A Igreja condenava o racionalismo em suas diversas matizes, mas não a razão. Júlio Maria teve o cuidado de seguir a orientação oficial da Igreja.

criatura pede ajuda a seu criador. De sorte que a religião da humanidade não podia ser verdadeira, pois “o culto é uma confissão de uma indigência que espera ser socorrida.” (JM, 1988, p. 225, em referência a Gerbet).

Outro aspecto que Júlio Maria reclamava contra a “Religião da Humanidade” era a falta de seu caráter histórico, no sentido da tradição. Por isso, desafiava o positivismo a apresentar o que ele chamou de “títulos”, os quais comprovariam sua relação com a história dos homens como possuía a Igreja. Opunha, deste modo, a tradição revelada a uma tradição meramente racional da filosofia; uma tradição histórica a uma filosofia nova.¹⁰

José Carlos de Oliveira (1993) apontou que havia algumas imprecisões no discurso sobre a ciência de Júlio Maria e que sua retórica não convenceria um público especializado. O que apontei acima sobre a má leitura de Darwin ele apontou também para uma má leitura da teoria sobre a gravitação na nona conferência. Sobre o movimento e o repouso, utilizou de modo simplista os argumentos de Parmênides, embora muitas anotações e contribuições já houvesse sobre elas na história da filosofia, acrescentou o autor. Em todo caso, a defesa de Farias Brito (1966a) poderia aqui fazer justiça a Júlio Maria, no sentido de que a tentativa de simplificação do discurso para a ampliação da compreensão de um público que pretendia ser sempre eclético, tenha produzido esse tipo de situação. Decerto, ao simplificar, não se pode subverter o sentido das teorias analisadas.

Oliveira (1993) destacou, ainda, que das saídas de finalização de duas dessas conferências destinadas ao combate do positivismo, Júlio Maria usou uma fórmula política. Podemos depreender desse fato a estreita relação entre o positivismo e a política do fim do Império e do início da República cotejados e criticados por Júlio Maria, sobretudo por sua oposição teórica à democracia, à metafísica e à Igreja.

A educação no contexto das ideias do final do século XIX

A questão de interesse de Roque Spencer Maciel de Barros (1986), ao analisar a *Ilustração Brasileira*, foi a educação. Para isso, foi necessário conhecer cada uma das perspectivas em jogo no tempo da “ilustração” e suas aspirações. A concepção de mundo dos liberais clássicos repousava sobre uma visão jurídica do homem, enquanto para os

¹⁰ A filosofia tradicionalista, tal qual a filosofia positivista, defendia a necessidade e existência da ordem para a manutenção da sociedade.

cientificistas devia-se tomar consciência das leis naturais que regem a sociedade, explicou o autor. “O ‘cientificista’ crê que a lei, ética ou jurídica, é a expressão de uma situação de fato”, enquanto o liberal clássico acreditava que ela pode caminhar adiante dos fatos, corrigindo-os ou disciplinando-os.

O liberal clássico, sobretudo se republicano, pensava ser o bastante a mudança do governo: isso resolvia os problemas básicos do Brasil do fim do século XIX. Já o cientificista achava ser necessário uma mudança social profunda. Para o primeiro, uma legislação e uma administração adequada transformariam o modo de ser do povo; enquanto o cientificista achava ser preciso transformar o povo para que isso fosse eficaz. (BARROS, 1986, p. 83). Em nota, completou: os cientificistas também acreditavam que as ideias precedem os fatos, mas a lei seria representação do real.

Desta maneira, conforme exposto por Roque Spencer (BARROS, 1986, p. 191), é possível destacar um antivanguardismo nos positivistas, já que qualquer transformação não poderia ser feita sem o amadurecimento das concepções científicas. Enquanto os positivistas ortodoxos não davam maior importância à instrução, pois pouco acrescentaria sem a verdadeira educação do sentimento, os cientificistas acreditavam na ampliação da cultura intelectual da qual tudo se podia esperar.

Na educação, estava a chave dos problemas do país, pensavam os cientificistas. Como, aliás, pensava o liberalismo clássico (BARROS, 1986). Para Paim (1981b), essa vertente pedagógica do positivismo ilustrado, a qual Barros chamou também de cientificista, teve em Alberto Salles e Pereira Barreto seus principais expoentes. Nesse caso, posso acrescentar, era uma unanimidade, já que também os católicos pensavam na educação como formadora.

Segundo os liberais clássicos, a universalização da instrução elementar obrigatória moveria o país criando uma consciência popular “esclarecida”. Os cientificistas procuravam minimizar a questão da obrigatoriedade sem que antes houvesse condições econômico-sociais que permitissem sua efetivação. Silvio Romero e Pereira Barreto viam na instrução obrigatória a violação da liberdade espiritual (BARROS, 1986, p. 190-1). Os católicos, também contrários à educação obrigatória, estatal, viam na liberdade a opção entre a verdade e o erro, e afirmavam, como de se esperar, a verdade revelada sob a guarda da Igreja.

José Mariano de Oliveira afirmou contra o ensino obrigatório:

[...] nós sabemos hoje que o vício não é filho da ignorância, como em geral se pensava, mas de uma educação defeituosa; e que indivíduos de instrução muito elevada são, às vezes, grandes criminosos, enquanto outros, totalmente ignorantes, são caridosos e magnânimos. (Apud BARROS, 1986, p. 191. Ver também nota de rodapé).

Qualquer padre poderia ter dito o mesmo, mas Roque Spencer não deu mais atenção ao catolicismo. Júlio Maria tinha clareza da missão da Igreja em relação às questões postas entre liberalismo e positivismo quanto à sociedade brasileira e a educação. Para ele, a religião podia prestar muitos serviços à pátria anunciando suas máximas eternas e princípios universais, pois

basta que ela pulverize essas teorias de decadência e de morte com o que o ateísmo envenena a sociedade; e vingando a sociedade dos opróbrios que lhe inflinge (sic.) o ateísmo, literário, científico ou político, congregue em torno da mesma bandeira de paz, de tolerância e de concórdia todos os espíritos sensatos, todas as vontades retas, todos esses elementos de reserva que Deus conserva em cada povo para que, nas crises difíceis das nações, sejam o equilíbrio, a vida, a salvação da sociedade. (JM, 1988, p. 77).

Júlio Maria citou Santo Agostinho na *Cidade de Deus* como referência de filosofia política do catolicismo. Seria loucura, segundo o Santo Doutor afirmou, ensinar aos chefes das nações que não vos dizia respeito a moral e a piedade. Era a impiedade e a péssima educação cívica e o ceticismo político gerados pelo Império, a causa de sua própria derrocada com o 15 de novembro. Dito isso na primeira conferência da primeira série, na terceira conferência ele acrescentou o naturalismo como negação da história, da tradição e da filosofia da história a qual ensinava que Deus desorienta, confunde e castiga aos que negam Seus ensinamentos. Esse naturalismo não estava fazendo os homens mais felizes (JM, 1986). Essa também uma afirmação comum entre católicos e liberais: a responsabilização do Império pelas mazelas sociais e políticas do Brasil.

Júlio Maria defendia uma tradição católica¹¹ a qual Barros (1986) chamou de “direitos do passado sobre as necessidades do presente”, crítica devedora do posicionamento político-ideológico desse autor, a meu ver equivocado, pois Júlio Maria, ao reivindicar a tradição, não pretendia o retorno ao passado, mas sua fundamentação na busca de solução do seu tempo. Nessa tradição, argumentou Júlio Maria, a Igreja instruiu o povo em todas as épocas. Citando o Padre Lacordaire, ele colocou a educação como um dos três serviços prestados pela Igreja à

¹¹ Essa é mais uma referência que liga Júlio Maria ao período de sua adesão à filosofia tradicionalista.

sociedade; serviços esses gratuitos: o serviço da palavra, o serviço da dor, o serviço da doença e da morte.

O serviço da palavra! Vós, completa ou incompletamente, pura ou mesclada, vós tentes a instrução nos vossos livros, nos vossos jornais, nas vossas academias. Vós tendes os vossos oradores. O povo também quer a instrução; o povo tem também fibras que palpitam despertadas pela eloquência. (JM, 1988, p. 139)

Essa missão educadora do clero, correlata da missão de evangelizadora, Júlio Maria vinha defendendo desde suas primeiras conferências. Na primeira série das *Conferências da Assunção*, ele afirmou: “[...] O clero compreende o seu dever presente; e quanto ao Brasil posso atestar que já há paróquias em que, como esta, o interesse pela educação e instrução do povo traduz-se em obra de grande alcance.” (JM, 1988, p. 177). Um exemplo dessa obra de grande alcance, Júlio Maria veria em Juiz de Fora no início do século XX com as escolas paroquiais criadas na cidade¹² (cf. OLIVEIRA, 2009). D. Silvério, desde 1892 tentava criar escolas secundárias para moços pobres na diocese de Mariana, tendo criado o Colégio do Patrocínio em 1896. (SOUZA, 1927; OLIVEIRA, 1976). Esse um exemplo do qual o orador pudesse estar se referindo nesta conferência.

A inteligência compõe-se de ciência, metafísica e teologia, sem um deles anarquiza-se a ordem intelectual, por isso uma educação não pode prescindir de nenhuma delas, ensinou Júlio Maria (1988). Um modelo disso, no início do século XX, estava nos padres verbitas, curadores da Academia de Comércio em Juiz de Fora. Eles fizeram bastante sucesso, na época, com o ensino de ciências. A academia teve o primeiro aparelho de raios X da cidade, além de laboratórios de física, química e história natural, reclamando para a Igreja o papel de modernidade técnico-científica, portanto, não contrária à doutrina (BASTOS, 1982).

A crítica de positivistas à educação brasileira, sobretudo pela influência religiosa, era uma crítica ao humanismo clássico. o qual se ajustava a poucos privilegiados e se apresentava como ideal pedagógico de uma sociedade aristocrática. O humanismo científico se apresentava como ideal educativo de uma sociedade democrática. O primeiro humanismo era associado ao ócio, enquanto o segundo era associado ao trabalho. Estes dois humanismos eram adversários, conforme afirmou Barros (1986, p. 197-8).

¹² O *Concílio Plenário Latino-americano* de 1899 propôs a criação de escolas paroquiais. Em minha interpretação, muitas práticas estimuladas no documento do Concílio, mais do que sugestões, tratavam-se de ações realizadas pelos bispos em suas respectivas igrejas, compiladas no documento.

O programa cientificista, de qualquer matiz positivista, queria a transformação do país para substituir: o romantismo pelo naturalismo, na literatura; o direito natural pelo positivo; o espiritualismo pelo monismo, em filosofia; a monarquia pela república, em política; o privilégio pela livre concorrência, em economia; e o trabalho escravo pelo trabalho livre. Em educação, era “[...] preciso libertar a consciência do artificialismo das imposições constitucionais, para submetê-la apenas ao seu determinismo natural e às legítimas injunções coletivas”; rever a situação da mulher e, por fim, reexaminar a concepção de Estado. (BARROS, 1986, p. 172).

A mentalidade cientificista aproximou-se do liberalismo a partir do governo da República. O liberalismo renovado era a doutrina triunfante da ilustração brasileira, afirmou Roque Spencer. Os positivistas reconheceram a prevalência de elementos liberais (metafísicos) no governo, no qual só triunfou do positivismo o que não se opôs ao liberalismo. O positivismo ortodoxo tornou-se instrumento do liberalismo triunfante e serviu, sobretudo, de combate à Igreja. Desde o Império, vinha perdendo campo para o darwinismo e para o especerismo. A lei dos três estados serviu à definição universalista da “ilustração brasileira” (BARROS, 1986, p. 194-195). Aliás, essa perda de potência do positivismo na república brasileira, fundada sobre seus auspícios, foi notada, em 1893, por Gruber e foi destacada por Jonathas Serrano (1924).

Segundo os cientificistas, a educação não era obra do Estado. Sem unidade de crenças, como se poderia educar? O Estado, para os positivistas ortodoxos, devia garantir a liberdade espiritual. Não era possível oficializar o SIM e o NÃO ao mesmo tempo e, por isso, em caráter provisório, devia o Estado manter o ensino elementar e não obrigatório. Como afirmou Barros (1986, p. 192-3), “[...] Só o ensino livre, a liberdade de ensino com a supressão das escolas superiores e dos privilégios delas decorrentes permitirá o triunfo da doutrina verdadeira do positivismo”. Havia nisto uma aproximação entre positivistas, liberais e católicos. A matriz do livre-ensino vinda do Império vigorou na República ainda por algumas décadas, como livre oferta. Para Igreja e para o liberalismo, faltava ao Estado uma doutrina a partir da qual pudesse educar. Embora, os liberais passassem a admitir a instrução primária (diferente de educação), o ensino científico, ou balizado pela ciência, era a solução a ser adotada.

A influência do positivismo na República, afirmou Paim (1981a), apoiado em Cruz Costa, durou exatos dois meses em que Demétrio Ribeiro foi Ministro da Agricultura por

meio de quem o Apostolado Positivista procurou intervir. Paim não negou a influência do positivismo na república, mas a minimizou. É inexata, segundo os autores, a fama de que o positivismo criou a República no Brasil, embora o Apostolado tenha divulgado isso ao defender o papel de Benjamin Constant na fundação da mesma (cf. AZZI, 1980.)

A crítica de Júlio Maria ao positivismo e ao liberalismo repercutiu na crítica da educação de seu tempo, segundo ele, herdada do Império. Para ele, apesar da república, apesar da ciência, a educação continuava ateia, faltava-lhe a diretriz religiosa balizadora da tradição católica do brasileiro, faltava-lhe o fundamento moral o qual somente a religião a poderia dar. Embora não rejeitasse a ciência, para o sacerdote esta não poderia fornecer o fundamento último da educação. Para o espírito de seu tempo a ciência era indispensável e o espírito cristão devia permeá-la, como a tudo. Júlio Maria a defendia o catolicismo diante dos novos tempos e promovia, como possível e necessário, o diálogo com as filosofias de sua época.

A defesa de uma filosofia da história com um fim fora do tempo, como a pretendida pelo cristianismo, tornou-se a defesa da fé e do destino absoluto do homem em Deus, a salvação. Uma verdadeira educação, tal qual uma verdadeira religião, não podia deixar de pedir ao criador sua finalidade. É devido à precariedade da existência humana que se devia recorrer a um ser superior, o qual não existia na religião positivista já que, para Júlio Maria e o cristianismo, não podia ser o homem, tampouco a ciência, o fundamento da religião e, portanto, da educação. Essa era a crítica juliomariana.

Por fim, a crítica ao Estado e à política positivista, com a defesa da democracia, fazia coro à propaganda de Júlio Maria pelo regime republicano. Mesmo que a Igreja da época não se opusesse às formas republicanas, e mesmo se abria a elas, Júlio Maria fez uma defesa entusiasmada da democracia. Por isso, é importante ressaltar sua crítica ao republicanism positivista, não democrático. Júlio Maria não apenas aceitava a república, mas fazia deste conceito de regime político, inspirado por Leão XIII e por Tocqueville, o sinônimo de democracia. A consequência direta dessa defesa é o papel educativo e social da Igreja e do clero defendido por ele junto ao povo.

Para o capítulo seguinte, procurei realizar uma exegese do texto de *A Igreja e o povo* a fim de entender melhor o conceito de povo e estabelecer o papel de cada um dos polos na democracia cristã e como seria um processo educativo para essa relação democrática.

O POVO E O POBRE

Teologia e pedagogia para a ação social da Igreja no Padre Júlio Maria

Unir a Igreja ao povo foi a máxima de Júlio Maria. Essa máxima me atraiu a lê-lo e a buscar compreender sua contribuição para a história da Igreja, do Brasil e da educação. Como ficou dito anteriormente, a definição de povo nas conferências e textos de Júlio Maria não ficaram bem claras. Por isso, a necessidade de entender ou definir o que é povo na acepção e compreensão de Júlio Maria.

Júlio Maria era um orador. Um orador formula suas ideias, mas as expressa de tal sorte a produzir determinados efeitos práticos em seus ouvintes. Especificamente, Júlio Maria era um apologista. Suas ideias produziam um fim muito mais objetivo: convencer a seus ouvintes de certas verdades acerca da atualidade da Igreja em relação ao século. Muitas vezes essas ideias, expressas em forma de discurso, ou “sermão”, no jargão católico, não possuíam a clareza terminológica requisitada pelo pesquisador teórico. Portanto, é necessário, sob o ponto de vista acadêmico, remover a ideia de qualquer imprecisão no conceito de povo largamente empregado por Júlio Maria em sua obra.

Guimarães (1986, p. 71) e Hauck (1983) esclareceram a necessidade que Júlio Maria tinha de precisar intelectualmente seu próprio pensamento depois das acusações de heresia que havia sofrido. Foi essa a função das publicações de *A Igreja e o povo*.

Na *Memória Histórica*, publicada em 1900, Júlio Maria recordava muitas ideias apresentadas por ele desde o início de sua pregação. Também reproduziu as principais teses de *A Igreja e o povo*, sobretudo nas conclusões. Nesse texto, o termo “povo” aparecia diversas vezes em sentidos diferentes, concorrentes, embora não excludentes. Às vezes, referia-se a ele excluindo os ricos, os governantes, os poderosos, o clero. Outras vezes, povo apresentava-se como massa ou massas e mesmo como o operário.

Como entender a conceituação do termo “povo” empregado por Júlio Maria? Os textos de *A Igreja e o povo*, originalmente publicados numa série de 12 artigos na *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, entre 14 de março e 07 de maio de 1898, e posteriormente reunidos com este título, se constituem como referência básica de análise do pensamento juliomariano e se referem ao tema da união entre a Igreja e o povo, visitando, sobretudo, os precursores da encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII como Ketteler, Gibbons, Ireland, Manning e outros. Naquele mesmo ano, Júlio Maria foi convidado a falar na Reunião Solene dos Cooperadores Salesianos em 12 de outubro, no Rio de Janeiro, com o tema *Dom Bosco e o pobre*. Assim, recorrer a este texto como complementação àqueles é tarefa indispensável.

No primeiro artigo, Júlio Maria apresentou D. Ketteler, bispo da Mongúcia (Mainz), como precursor de Leão XIII, tratou da liberdade e da democracia como valores positivos e conclamou a união entre a Igreja e o povo. No segundo artigo, indicou a passagem do problema político ao social. Tratou das relações entre o capital e trabalho discutidas na encíclica de Leão XIII e afirmou o papel do clero como eminentemente pedagógico. O terceiro artigo defendeu a necessidade e o dever da Igreja no Brasil de participar do movimento social.

O quarto artigo da série apresentou o Cardeal Manning, Arcebispo de Westminster, de quem Júlio Maria tomou emprestada a ideia de unir Igreja e povo e a da ligação entre a política e a pobreza. Segundo o Cardeal, “a liberdade é a pobreza” (JM, 1983, p. 43-44). No quinto artigo, Júlio Maria apresentou o Cardeal Gibbons, bispo de Baltimore, que propunha a popularização da religião. Em toda matéria de interesse público, o próprio Cristo ou seus apóstolos disseram algo, afirmou o autor com o intuito de falar sobre a prática política dos mesmos.

No sexto artigo, Júlio Maria tratou sobre o papel do padre e a necessidade deste em sair da sacristia e se dirigir ao povo, servindo-lhe de modelo. A tônica era a ação social. No sétimo artigo, tratou da tutoria e esclareceu que os tutores do povo já tiveram seu tempo e que o povo assumia sua maioridade na democracia, assunto estendido ainda para o oitavo artigo, no qual Júlio Maria apontou algumas reações internas da Igreja contra a separação do Estado e a relação entre a república e o catolicismo. Afirmou que o papa deixou livre a questão do regime político para que, então, os cristãos se dedicassem a lutar por leis cristãs.

Júlio Maria procurou desviar o foco das questões políticas estritas entre Igreja e Estado, tentando demover a resistência dos chamados monarquistas, levantando as questões

para a participação política popular e o papel da Igreja nesse processo. Por isso, já no nono artigo, antevia alguns insucessos possíveis com a possibilidade de erros nas escolhas que o povo viesse a fazer. Achava natural essa possibilidade e propunha que a Igreja caminhasse com o povo de sorte a evitar ciladas, das quais nem na vida espiritual estaríamos isentos de cair. Alertou sobre a necessidade de discernir o legítimo do possível.

O décimo artigo apontava a predileção de Cristo pelos fracos, pobres e infelizes. Afirmou que Cristo não adulou os ricos e poderosos e, portanto, o padre não o deveria fazer. No artigo seguinte, ele comparou a Igreja do Brasil com a da Alemanha, mostrando a luta destes pela causa social enquanto no Brasil havia passividade. Conclamava a Igreja do Brasil a fazer como os alemães e americanos, fazendo do direito a arena, da liberdade a arma e do povo um aliado.

Por fim, no último artigo, Júlio Maria afirmou que havia duas potências no mundo: a Igreja e o povo. A Igreja não podia ser um retiro para quem queria fugir das responsabilidades do tempo e labores da sua geração, afirmou. O reino de Deus requeria a missão social e a democracia era uma atitude natural da Igreja.

O que é [quem é] o povo?

Parece óbvio na afirmação do conceito de povo o paralelo com a democracia em Júlio Maria. Leão XIII fez essa relação em encíclica aos franceses. O componente político foi uma de suas primeiras afirmativas juliomarianas em *A Igreja e o povo*, embora, no primeiro artigo da série, tenha iniciado propondo a união entre ambos por questões sociais. A democracia e a liberdade não eram os demônios que atormentavam o mundo, afirmou. Júlio Maria chamou a atenção do clero aos políticos para os quais a má situação da Igreja na república se tornava útil. Afirmou que o regime não importa— referindo-se a Leão XIII, mas combater para que houvesse leis católicas. Ir ao povo tinha um componente claramente político quando estava patente a democracia como participação. A religiosidade piedosa não levava à participação social, pois fechava o fiel no que Júlio Maria chamou de “um pedacinho de Deus”. Ir ao povo significava romper com esse tipo de religiosidade assustadiça e desanimada. A força da Igreja e da causa social cristã tornava-se, assim, uma força política importante (JM, 1983, p. 36-7). Assim, caminhar para a democracia era confraternizar-se com o povo (JM, 1986, p. 58).

Entretanto, parece ficar claro que essa força política não tinha o fim eleitoral ou de participação nos governos de maneira direta, uma vez que Leão XIII havia indicado pela encíclica *Sapientiae Christianae* (LEÃO XIII, 1890) a não participação da Igreja nos partidos políticos de modo a não confundir as paixões das opiniões políticas com as verdades defendidas pela religião. Essa postura divisava ultramontanos e tradicionalistas, pois esses defenderam a criação de um partido católico. Disso, dava expressão direta em seu discurso de sua recepção ao Instituto Histórico e Geográfico em 1899:

Pregar estas verdades não é ser pregador político; ou então tem sido políticos, desde João Batista até Leão XIII, todos os pregadores que com a palavra ou com a pena têm tido por intuito a reconstrução social de um povo pela religião. Não; não é fazer pregação política pregar as verdades sociais do catolicismo (...). Devemos aceitar o novo regime combatendo para que ele se harmonize com a religião; dizer isto, senhores, será talvez contrariar interesses partidários, mas não é fazer pregação política. Não; não sou partidário; não serei nunca. (JM apud GUIMARÃES, 1986, p 70)

Em carta aberta ao Deputado eleito Francisco Bernardino, que havia publicado em *O Pharol* que a democracia brasileira deveria ser inspirada na fé católica, Júlio Maria denotou sua alegria com aquele reconhecimento público. Para ele, a doutrina católica era “[...] literalmente adaptável aos princípios democráticos” dignificados pelos doutores de Santo Tomás a São Ligório, o que “[...] mostra a mudança das constituições políticas como um direito deixado por Deus às nações”. Direito sobre o qual só políticos ignorantes diziam ser incompatíveis o catolicismo e a democracia (JM. *A Igreja e a Democracia. O Pharol*, Juiz de Fora, 17 out. 1894. ARJF).

A questão social era, no entender de Júlio Maria, a questão por excelência, e, portanto, devia substituir ao problema político nos governos. Introduzido esse tema no segundo artigo de *A Igreja e o povo* (JM, 1983), ele então trouxe uma inovação para a compreensão do conceito de povo, ampliando-o para massa e como reunião de todas as classes. Assim, seria transformada a democracia no “crisol da fé”:

Mostrar aos **pequenos**, aos **pobres**, aos **proletários** que eles foram os primeiros chamados pelo Divino Mestre cuja Igreja foi logo, desde seu início, a Igreja do povo, na qual os grandes, os poderosos e os ricos também podem entrar, mas se têm entranhas de misericórdia para a pobreza;

[...]

proclamar bem alto o eminente lugar do **operário** na cidade de Deus, que Jesus Cristo fundou na terra, não com as castas, as aristocracias, as burguesias ou as dinastias, mas **com o povo e para o povo...** (JM, 1983, p. 37 e 38 sem grifos no original)

Nesse recorte de um longo parágrafo, correspondente a um pouco mais da metade do artigo, há oposição entre governo e povo, pequenos e grandes (supostamente), pobres e ricos, operários e capitalistas. A classe dos pequenos não é bem objetiva, pois o texto parece usar o recurso da gradação para declinar os graus dos pequenos, assim como dos grandes: castas, aristocracias, burguesias ou dinastias. Desta feita, temos que, no conceito expresso por Júlio Maria, povo é diferente de governante e povo é diferente de elite. Os grandes, ricos e poderosos (outra gradação) entrariam na Igreja do povo, a Igreja do Cristo, se tivessem misericórdia para com os pobres, se dignificassem os trabalhadores, se aceitassem os ensinamentos da *Rerum Novarum* e cristianizassem a fábrica.

Em *Dom Bosco e o pobre*, Júlio Maria (1986) iniciou sua prédica apresentando o principal e mais legítimo de todos os problemas sociais como sendo o alívio do proletariado e da pobreza. Nesse sentido, confluí minha interpretação para um tipo de povo delineado para Igreja pela sua missão: a missão social. Sendo essa a principal questão, a união com o povo tornar-se-ia atuação social. Ao final dessa conferência, após ter realçados os aspectos da educação salesiana e sua relação com o pobre, Júlio indica a escola de Dom Bosco como o modelo de educação a ser seguido pelo Estado. Essa passagem reforça a interpretação na qual há confluência entre os conceitos de pobre e povo e a missão educativa da Igreja na união com o povo:

Nós queremos que inspireis os parlamentos, para que eles saibam tirar dessa obra gloriosa os princípios e ideias que devem ser adotados na legislação sobre o ensino e a educação das novas gerações, máxime da infância, que não só nos colégios, mas também nas oficinas, nas fábricas, nas indústrias, por toda parte precisa de ver a Jesus Cristo dignificando o homem, nobilitando o trabalho, divinizando a alma. [...] (JM, 1986, p. 85)¹

A Igreja não era povo. Senão, não faria sentido unir Igreja e povo. A inclusão do povo, como parte do corpo místico de Cristo, foi uma obra teológica admitida com o Vaticano II. Segundo Albuquerque (1994), chamar a Igreja de Corpo de Cristo, no Vaticano I, soava uma ideia protestante, pois Igreja significava hierarquia, e o conceito de povo cristão tinha uma proporção exagerada.²

¹ Texto reproduzido também na *Memória Histórica*. (JM, 1950, p. 170).

² Baseado em Ratzinger, afirmou o autor que a ideia de *ecclesia* deu novo destaque ao conceito de povo, pois a definição veio da antiga *ecclesia* cristã, baseada nas assembleias de Israel, em que tinham assento homens, mulheres e crianças, não só homens como na antiga assembleia grega. Assim, *ecclesia* seria, num tríptico significado, a união do povo de Deus em culto, comunidade local e Igreja

O povo seria auxiliar da Igreja, a mãe que ora lhe entregava para a maioria na democracia. No quarto artigo, Júlio Maria citou o Cardeal inglês Manning a quem, perguntado sobre a vida material do clero, afirmou ser a pobreza a verdadeira liberdade: “[...] Nós somos pobres e pastores de pobres” e, assim, a união entre povo e clero remontava aos primeiros apóstolos (JM, 1983, p. 43). Aqui, um texto se une ao outro: *A Igreja e o povo* e *Dom Bosco e o pobre*. Podemos concluir que, no Brasil daquele momento histórico, não cabia só ao clero conhecer o pobre, mas reconhecer-se pobre, como Manning apontava: pobre entre pobres. Nesse caso, não se tratava de uma pobreza teológica, mas econômica, política e social.

Foi pela força do movimento social da Igreja que Júlio Maria entendeu a democracia como um caminho necessário. O vinho forte do Evangelho, afirmou, não queria os odres velhos dos governos absolutos, ele queria o vaso novo da democracia, o qual estava cheio até a borda e, por isso, a democracia crescia no mundo. O aviso, portanto, era bastante claro: não havia retorno, o caminho era a democracia. Não faltaram a Júlio Maria exemplos para defender que a Igreja irradiava, pelo movimento social, o regime democrático: Deus fez com “que esse movimento partisse dos mais elevados cumes da Igreja”, na Alemanha com D. Ketteler, do qual o Papa Leão XXIII se dizia precedido na sua doutrina social; D. Manning cardeal na Inglaterra; D. Bougard na França; o Cardeal Gibbons e D. Ireland na América do Norte e outros, além do próprio Papa Leão XIII. Ante esse quadro, indagou Júlio Maria: “Ora, quando a luz brilha assim tão fulgurante, pode ser difícil enxergá-la?” (JM, 1983, p. 41).

O sentido de uma revanche da Igreja nessa guinada político-social para o povo, Júlio Maria retirou de Manning: os burgueses separaram a Igreja e o Estado, mas a democracia reconciliava a sociedade e a Igreja (JM, 1983, p. 39).

A relação entre Igreja e povo

Júlio Maria, em seu segundo artigo à Gazeta de Notícias, apresentou três tipos de relações entre a Igreja e o povo ao comparar a relação da Igreja com os governos. O povo não seria “sacristão”, como na relação com José II na Alemanha, o qual determinava até quantas velas acender nos diversos tipos de celebração. O povo não seria “fabiquireiro³”, como na

Universal. Essa nova teologia da década de 1940 foi determinante para as decisões do Concílio Vaticano II. A eucaristia assumiu caráter fundamental nesse modelo, já que na *ecclesia* todos comem do mesmo pão.

³ O fabriquireiro era uma espécie de funcionário da igreja, responsável por receber e guardar rendas e objetos de culto e administrar um templo (ver MOLLAT, 1989).

França de Luís XIV, o qual guardava as rendas da Igreja nos cofres públicos. O povo não seria teólogo, como D. Pedro II, ensinando no Seminário do Caraça que a verdadeira doutrina teológica requer a dependência e a sujeição da Igreja ao Estado.

O povo seria um “grande e devotado auxiliar da Igreja”. Dessa forma, “[...] O clero conhecerá melhor por isso mesmo as ideias, os sentimentos e os desejos do povo” (JM, 1983). Sobre essa afirmação, reporto-me também ao texto *Dom Bosco e o pobre*, pois lá afirmou que o bispo entendeu o que era o pobre. Essa necessidade de *conhecer* remete a um papel fundamental para a Igreja: ser povo e ser pobre, não só no sentido econômico e social ou político, mas no sentido evangélico e teológico. Quiçá possa acrescentar que tal vertente pode indicar um caminho, apontando para a definição cultural das expressões “conhecer” e “ser povo”. Nesse sentido, também no lastro da tradição pretendida, como foi efetivamente para a Igreja da América Latina, desde 1969, com a Conferência de Medellín, uma “opção pelo pobre” apontava-se já em *A Igreja e o povo* e *D. Bosco e o pobre*; não uma opção “preferencial”, mas uma opção “necessária” pelo povo, pelo pobre.

Uma questão bastante significativa na relação entre a Igreja e o povo, no segundo artigo, estava na tarefa na qual Júlio Maria se empenhava: a de mostrar que o povo havia de manter o culto e sustentar o clero; poderia, portanto, desprezar as cingruas do Estado. Em contrapartida, o clero levaria ao povo “a verdade”, pão sem o qual não viveria. Especialmente fez notar que não haveria uma relação vertical entre o “cetro e o báculo” como em dias de gala, “[...] mas a grande gala da liberdade” (JM, 1983 p. 39). O clero se colocaria como mestre e conselheiro do povo; a verticalidade entre eles desapareceria: era a democracia. Como a orientação dada pelo clero passava também por “conhecer” o povo, desaparecia mais essa verticalidade, não se tratava de uma sofocracia. A democracia é “[...] com o povo e para o povo”. “Não é mais bela para o clero a aliança do povo que a proteção dos governos?” (JM, 1983, p. 38).

No quarto artigo de *A Igreja e o povo*, Júlio Maria introduziu Manning, autor do jargão “unir a Igreja ao povo” e, citando-o, explicou o raciocínio do cardeal inglês: “[...] a autoridade passou das classes às massas; o futuro é a democracia; uma missão nova é imposta ao clero; a Igreja não tem mais que tratar com os parlamentos e os príncipes, mas com o povo; essa é a nossa obra; para cumpri-la precisamos de um espírito novo.” (MANNING apud JM, 1983, p. 42-3).

O salário, disse Manning, tirava o prestígio; a liberdade era a pobreza e o clero era uma força social. Através da pobreza, clero e povo se uniam como os primeiros cristãos.

No Brasil, afirmou Júlio Maria, vivemos presos a teias de aranha, o clero ainda não perdeu a “catinga do regalismo” e não adotou, até então, os ensinamentos de Leão XIII, vivendo separado do povo, contentando-se com uma “aristocracia de devotos” e sem pregação social: “não temos nenhum valor social” e o clero não pesa “na balança da opinião”. A Igreja no Brasil não era ouvida nos grandes interesses da pátria. A reação, disse Júlio Maria, era uma grande cruzada para “[...] dar a religião à pátria, a Igreja ao povo” (JM, 1983, p. 45). Na *Memória histórica*, ele reclamava que do clero que media o horizonte do mundo pela sacristia “[a]onde não lhe chegam as vozes, que fora tumultuam, das grandes reivindicações populares, mas apenas as vozes dos devotos.” (JM, 1950, p. 244)

No quinto artigo, citou o Cardeal Gibbons, para quem clero e povo andavam paralelos, como água e óleo, sem se misturar. Para o cardeal, era dever do clero unir-se ao povo, para que não ficasse indiferente a qualquer questão social, política ou econômica que afetasse o povo e a nação. O padre devia ser reformador social. Num regime de liberdade, se o clero não lembrar o povo das leis do Evangelho, a liberdade tornava-se funesta. Os sacerdotes deviam lembrar ao povo os deveres dos cidadãos e a necessidade de uma vida política de consciência reta, moderação e integridade.

O Papa Leão XIII, segundo Júlio Maria, meditou sobre tudo o que a Igreja vivera nos últimos anos “[...] e disse à Igreja lhe mostrando o povo: Mãe, eis teu filho; e disse ao povo, lhe mostrando a Igreja: eis tua mãe” (JM, 1983, p. 51). Assim, a compreensão juliomariana era de que a Igreja tinha uma relação maternal com o povo, o que lhe dava autoridade. Mas era a mesma Igreja quem dava ao povo a maioridade, pondo fim ao tempo da tutoria.

Educação para a democracia evangélica

A questão educacional no projeto de Júlio Maria só é possível numa montagem interpretativa da compreensão que ele tinha da sociedade e da missão da Igreja num momento de séria encruzilhada na qual o clero, no Brasil e no mundo, precisava buscar novos caminhos para essa mesma Igreja. Há muito venho defendendo o papel reacionário da Igreja: ela apenas reage às novas situações que se lhe apresenta o tempo histórico. O projeto juliomariano poderia ser reacionário; ele próprio se tornou um católico reacionário no início de sua ação

religiosa. Mas a força de sua formação o fez buscar novas perspectivas, novos encaixos: o tempo da Igreja para Júlio Maria era um tempo novo. Para um tempo novo, um homem novo? Não necessariamente. Porque Júlio Maria, cioso da verdade a qual a Igreja representava, não podia admitir à instituição um erro tão crasso: novo é o homem projetado pelo evangelho. Mas essa mesma Igreja, acuada em todos os cantos pelos valores modernos que avançavam cada vez mais céleres, precisava encontrar logo espaço para vir à tona respirar. Quando se está no escuro, qualquer luz serve de guia. Júlio Maria estava convencido de que Leão XIII viu essa luz na qual a Igreja pudesse sair do modelo medieval e visualizar um novo encontro com o mundo, esse já moderno em sua filosofia, em sua ciência, em sua política. Não importava mais a forma do poder, qualquer que fosse, os valores cristãos tinham de indicar o rumo. Como os governantes, já eles próprios se convenceram de que não recebiam de Deus o seu mandato, então a Igreja devia buscar entre os mandatários a sua missão salvacionista. Para Júlio Maria, o mandatário era o povo. E para não se pensar que a Igreja teria a dominância sobre o povo, veio apresentar um papel teológico do povo no interior desta mesma Igreja onde o povo recebe o nome de pobre.

A situação do pobre na Igreja, sua vivência socioeconômica, em si, já eram pedagógicas. De outro modo, como conhecer o Cristo? É essa uma inversão *sui generis* em Júlio Maria; não é o povo que se converte às elites, aos ricos, não são eles as referências sociais e teológicas; ao contrário, é no modo de ser do povo, de ser pobre, a que as elites sociopolíticas e econômicas devem se “converter”. No seu entender, D. Bosco foi capaz de compreender esse modo de ser do pobre, tornando-se “pedagogo” do evangelho na máxima do amor teológico aos pequenos e ao pobre.

Um postulado de Júlio Maria para a educação poderíamos retirar de *A Igreja e o povo*, o qual reverbera princípios da encíclica *Rerum Novarum*. O homem é humano antes que um animal, mas a situação do proletário o reduz às expectativas instintivas. Era, pois, para os patrões a quem se destinava o ensino cristão, para que lá na fábrica reinassem “[...] os supremos postulados da consciência humana” (JM, 1983, p. 38). Aqui, também subverteu aquela tradição da Igreja, antes referida, de que através da elite se atinge o povo. Mas Júlio Maria parece promover mais uma de suas inversões: educar a elite não mais para esta educar o povo, mas para que entenda o povo e nele encontre sua salvação através da ação social. Através da encíclica, Júlio Maria dava a conhecer os inspiradores do papa e as experiências que influíram naquele texto. Na didática exposição de *A Igreja e o povo*, cada um deles foi trazido ao conhecimento do brasileiro.

Outro tipo de educação se destinava ao povo e à sociedade como um todo: a doutrinação cristã. Mas Júlio Maria parecia ressaltar, claramente ao clero, sobretudo, que não se podia encontrar a salvação sem a doutrina. Cabia ao clero ensinar a doutrina ao povo. Júlio Maria afirmou: “Queremos salvar o povo sem doutriná-lo”, isso não é possível (JM, 1983, p. 48). Se o povo erra, ensinemo-lo, convoca Júlio Maria. Trabalhemos com ele e para ele. Todos erram, não há escândalo, mas sim edificação. Mas o que o povo quer é a justiça, por isso, não bastava mais ensinar resignação.

Dessa forma, o clero tinha uma missão muito pedagógica. Manning, informou Júlio Maria, queria a Igreja na “pregação social”, na qual o padre doutrinasse as massas, não visando somente à salvação das almas, “mas também à reforma social”. O princípio católico deveria ser infiltrado na política e no governo (JM, 1983, p. 44).

Foi aos governos que Júlio Maria propôs uma terceira messe educacional. Segundo o orador, “[...] Deus é o ensino que regenera os corações, mas também a doutrina que ensina às pátrias os direitos e os deveres dos cidadãos” (JM, 1983, p. 38). A geração, apontada pelos católicos como sendo racionalista, individualista e de tentar retirar a Igreja da cena política, não foi formada em oito anos, tempo em que existiu, até então, a república no Brasil. Se a república tinha vários erros, não foi ela quem gerou a situação daquele presente.

Em oito anos educaram-se todos esses espíritos sem fé, todos esses corações cheios de ambição política?! Em oito anos, tempo que não basta para formar-se um menino, formou-se um povo?! Em oitos anos prepararam todos os elementos desta crise social?! Não é injustiça esquecer que durante meio século o Brasil foi preparado para esta triste situação por uma política racionalista e pagã?! (JM, 1983, p. 52)

Dáí se vai deduzir a necessidade da reforma da educação recebida do Império, mormente do reinado de Pedro II. “O que parece certo é que entre nós a impiedade política é um resultado lógico da educação racionalista e pagã de tantas gerações brasileiras que têm constituído entre nós as classes dirigentes do país, em oposição à fé aos sentimentos do povo [...]” (JM, 1950, p. 253)

Por fim, a tarefa educativa à qual se deve lançar o clero precisa de meios. Todas as armas, o padre pode usar: publicidade, imprensa, jornalismo, escola, associação, cosmopolitismo, liberdade, instituições, livros, brochuras, conferências. Tudo bem usado para propagar a fé.

A segunda novidade, decorrente estritamente da primeira, foi sobre o papel político do povo nesse regime. Estava atento ao ideário ultramontano, para o qual o poder da Igreja estava acima do poder do Estado, por uma sequência temporal estrita, pois que a missão da primeira tinha sua teleologia na vida eterna, enquanto o segundo apenas no plano mortal. Era na união com o povo que a Igreja continuaria a exercer o seu papel sobre os homens, já que a democracia era o meio político a ser usado.

Entendendo a identificação entre povo e pobre nos discursos de Júlio Maria, ensaiamos propor três tipos de educação, tomados interpretativamente. Todas as três como obrigatória obra do clero: educação do povo para participação democrática através da doutrinação evangélica; educação do povo para a (e através da) questão social e a educação das elites para os valores do evangelho sob o prisma da visão teológica da pobreza.

A competência do clero em educar passava pela própria função de “magistério da Igreja”, ou seja, ensinar a doutrina cristã, os princípios do evangelho. Conhecer essa doutrina era fundamental para ação política do povo sem que houvesse tutelas ou curatelas. Não competia ao clero dizer ao povo qual o caminho político, mas ensinar-lhes o caminho apontado pelo evangelho, de sorte a orientar a participação política.

Esse mesmo raciocínio propôs que a doutrinação do clero sobre o povo orientasse a prática social da justiça e da verdadeira caridade. Na questão social, a vivência cristã organizaria o destino dos homens, humanizaria o mundo do trabalho, humanizaria os que exploram o homem. Nesse caminho, se abriria a terceira perspectiva, já que era no modo de ser e de viver do pobre que a Igreja se reconhecia ou devia reconhecer-se: indicando aos ricos e potentados o caminho da salvação. Esses precisavam “conhecer”, de uma maneira específica, esse pobre, não para lhe acolher, mas para, por esse modo, serem acolhidos e conduzidos ao Reino de Deus.

Para o capítulo seguinte procurei indicar o espaço de experiência do qual as ideias de Júlio Maria quanto à pobreza tomavam sua materialidade. No espaço da cidade de Juiz de Fora, onde viveu no período aqui abordado, o sacerdote deve ter vislumbrado as mais importantes questões da pobreza. A compreensão do tema pobre é complementar ao tema povo e nos permite ampliar a compreensão do papel educativo da Igreja.

OS POBRES, OS PROLETÁRIOS E A IGREJA

Júlio Maria e a questão social: entre a tradição e a modernidade

Enquanto Albuquerque (1994, p. 115-116) apontou no pensamento de Júlio do início da década de 1890, “[...] o desvanecimento das convicções tradicionalistas”, solução que encontrara na década anterior, Guimarães (2001) destacou, na primeira metade daquela década, a formação do pensamento juliomariano. Albuquerque, analisando os resumos das quaresmais de Ouro Preto, em 1894, percebeu que desapareciam em Júlio Maria as hostilidades ao progresso, à ciência e à tecnologia, comuns ao tradicionalismo.

Nestes cinco primeiros anos de sacerdócio, Júlio Maria começou sua obra de conferencista. Em 1895 e 1896, publicou três obras, fruto dessas conferências. Guimarães (2001) a chamou de “trilogia sacerdotal”: *O Deus Desprezado*; *A Graça e Apellos*. Os dois primeiros, embora publicados nos jornais locais, foram republicados e reimpressos em forma de livro. Os *Apellos* foram publicados no jornal *O Pharol*¹.

Em *O Deus Desprezado*, Júlio Maria afirmou a impossibilidade de ser católico, ignorando o Santíssimo Sacramento. Para ele, não tinha valor o culto externo sem a piedade que o animaria, e comparou essa situação com a de Jerusalém, onde o culto e a riqueza do templo substituíram o ensino moral da lei. No entanto, observou que, tanto em Juiz de Fora como na bíblica Jerusalém, se faziam festas sem a necessária piedade: “[...] O simples intuito da diversão, do recreio, ou da exibição pessoal, com todos os seus consecrários, não é o que

¹ Guimarães (2001) afirmou que os *Apellos* foram reunidos, junto com uma conferência pronunciada na Santa Casa de Misericórdia de Juiz de Fora, em um opúsculo como título de *A Caridade*, tema daquela conferência. *O Pharol* publicou anúncio sobre a venda do livrinho pela Santa Casa com renda revertida à própria. Não foi possível localizar algum exemplar, tampouco os números do jornal no qual foram publicados seis dos *Apellos*, motivo pelo qual, fui forçado a utilizar as citações de Guimarães.

vemos da parte da quase totalidade dos fiéis que concorrem às festividades?” (JM, 1934b, p. 23-4).

Segundo asseverava, “[...] Não há pessoa nesta cidade mais esquecida ou desprezada do que Jesus Cristo; e nem mesmo nas festividades, nem mesmo na ocasião das missas que se celebram na Matriz, Ele recebe, salvo de um ou outro devoto, a mais rápida visita.” (JM, 1934b, p. 23-4). Havia no discurso de Júlio Maria uma centralidade na vida sacramental da Igreja, principalmente da eucaristia e da penitência, condição da prática do sacramento eucarístico. Por isso, o autor destacou a penitência como mais uma ausência na paróquia; para Júlio Maria, a penitência era o essencial da piedade e não as exterioridades do culto:

Presentemente mesmo que a cidade está sob pressão de inquietações e receio da peste, o que a muitos parece melhor e mais profícuo é justamente esse “acidental”; e pelas ruas esmolam-se donativos para missas cantadas, músicas, fogos, etc.

O “substancial”, entretanto, seria que a cidade fizesse penitencia; que todos os cristãos, homens e mulheres, na devida idade, se confessassem e comungassem. (JM, 1934b, p. 27)

Para São Sebastião², mais agradaria a obediência à lei divina do que festa; Deus não exigia dos homens festas, mas a confissão dos pecados, disse Júlio Maria. Ora, ele era capelão de São Sebastião, de onde pregava para a cidade. Festas ao santo protetor contra a peste, mal que ameaçava a população em 1894, decerto teriam de contar com o beneplácito do capelão, além do vigário da Paróquia de Santo Antônio. Natural que o padre tocasse no assunto e pregasse sobre o fato.

O texto de *O Deus Desprezado* não trouxe referência de desprezo ao catolicismo popular. Apenas nota-se que a crítica se dirigiu ao fato de as devoções populares aos santos substituírem ou sobrepujarem a prática sacramental. A crítica de Júlio Maria não foi somente ao povo, mas, sobretudo, ao próprio sacerdote, tema de boa parte dessas conferências. Não houve, também, no texto, menção ao fato de a peste ser um castigo de Deus, embora a ideia da ira divina estivesse presente, sobretudo no livro *A Graça*, nem ali há, em algum sentido, essa afirmação. No caso das festas projetadas aos santos, a iniciativa era popular, não dos padres. Não foi o padre quem convocou o povo a abrandar a ira divina, mas uma tradição do próprio povo. À vista dessa cultura popular, o sacerdote instruiu e afirmou ser a penitência

² São Roque, outro protetor contra a peste e doenças epidêmicas, foi introduzido na cidade com os italianos, em 1902, quando criaram uma Irmandade.

(sacramental) e a observância da lei divina o que agradava a Deus, não as festas. Nesse sentido, afasto-me das interpretações de Azzi (1998) citadas no primeiro capítulo.

Em *A Graça*, Júlio Maria fez belas dissertações teológicas sobre esse tema dogmático: a graça divina³. No entanto, foi ali que ele se referiu especificamente à cidade comparando-a com a Nínive, cidade Assíria que teria recebido a visita do profeta Jonas com a missão de avisá-la que a ira divina se abateria sobre a cidade em 40 dias por causa de seus pecados. Retornarei a esse assunto adiante.

O autor não desprezou as festas e novenas; para ele, feitas com prudência e discrição, elas só podiam ser proveitosas, pois tinham significação teológica. Mas, sem o espírito de Deus, as festas seriam apenas “rendez-vous”. Por isso, indicou a necessidade da penitência, e não da festa (JM, 1934b, p. 28-9). No início do ano de 1895, Júlio Maria havia publicado em *O Pharol* artigo intitulado *O Confessor diário*, no qual se colocava diariamente à disposição da população para o sacramento da penitência nos horários determinados para tal (JM, *O confessor diário. O Pharol*, Juiz de Fora, 05 fev. 1895, p. 1. ARJF).

O brado que se ouvia do Tabernáculo⁴, afirmou o autor, à cidade aterrorizada pela iminência da peste, dizia:

“Cidade Infiel! Porque temes a peste, a desolação e a morte, se tens em mim o remédio, a alegria e a vida?! Toda tua confiança, Eu sei, estava nos meios humanos; tu os aplicaste; mas eles estão esgotados: só resta a Minha Misericórdia. Eu desejo, eu quero dispensar-ta; mas a Minha Misericórdia não contradiz as leis e os preceitos da Minha Igreja. Só a penitência inutiliza a Justiça Divina. A Minha própria onipotência não pode perdoar aos corações que não se humilham. Eu que fiz os céus e a terra, Eu que fiz todas as criaturas, não posso fazer do pecador um justo, se o pecador não se arrepende da sua iniquidade. Eu desejo, Eu quero o teu sossego, a tua paz, a tua felicidade; mas é preciso que te humilhes, te arrependas e confesses os teus pecados. Nos teus templos já tenho visto muitas festas, muitas rezas e devoções; é preciso agora que Eu te veja contrita e humilhada.” (JM, 1934b p. 29-30, aspas do original)

Quais os crimes dessa cidade infiel?

“O desrespeito da minha lei, o desprezo dos meus preceitos, a profanação do domingo, o esquecimento da abstinência e do jejum, a falsificação dos gêneros, a alteração dos

³ Guimarães (2001, p. 137) destacou que Júlio Maria usou exemplos negativos denotando a ausência da graça e suas consequências; ao invés de dizer o que é a graça, disse o que era a sua ausência.

⁴ O Tabernáculo é o sacrário acima do altar onde a hóstia consagrada, Santíssimo Sacramento, fica guardada após as missas.

pesos e medidas, o lucro ilícito nos contratos, a postergação de certos deveres cristãos na prática das profissões, a repugnância constante, refletida, contumaz pelos Sacramentos, os maus exemplos dados em religião pelos chefes às suas famílias, pelos mestres aos seus discípulos, pelos amos aos seus criados, pela idade madura à juventude, pelos próprios velhos aos moços, pelos grandes e inteligentes da paróquia aos pequenos aos simples – que enormidade!” (JM, 1934b, p. 30, aspas do original).

Note-se que alguns dos pecados são bem mais concretos que outros. Em meio aos pecados da piedade cristã, havia os pecados do comércio, menos genéricos que os outros descritos. A generalização seria uma forma de atingir a todos ao mesmo tempo sem que um ou outro se sentisse pessoalmente apontado. Em outros momentos, Júlio Maria fez referência a esses pecados do comércio, como, dez anos depois, aos moços da Associação dos Empregados do Comércio do qual falaremos mais adiante. Em agosto de 1894, entrou em vigor uma lei da Câmara mandando fechar o comércio aos domingos. Foi uma luta dos trabalhadores na Sociedade União dos Empregados do Comércio entre 1893 e 1894 e apoiados por *O Pharol* contra o funcionamento do comércio aos domingos em Juiz de Fora. Essa lei foi revogada dois anos depois (OLIVEIRA, 2010). Em 1895, em benção da imagem de Cristo introduzida pela comemoração do primeiro ano de fundação da Academia de Comércio, Júlio Maria se referiu ao lucro moderado ao qual o comércio deve se dedicar e, se ultrapassado, tornar-se-ia furto (JM, Benção da Imagem de Christo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 06 ago. 1895. ARJF).

Embora certa historiografia da Igreja afirme haver no ultramontanismo um desprezo pela cultura popular, não é possível percebê-la aqui. Mas deve-se ter em conta o papel institucional ao qual a Igreja vinculava sua missão.

De fato, Júlio Maria apontou, em *O Deus Desprezado*, ser função do sacerdote ensinar ao povo para que ele usufruísse das festas com o sentido piedoso recomendado. Para ele, o povo só iria se santificar, o ímpio iria se converter, as paróquias iriam se regenerar, se o padre fosse, efetivamente, um exemplo de amor a Jesus Cristo e aos sacramentos (JM, 1934b, p. 38). Essa evocação à santidade e dignidade do sacerdote também foi uma das atenções dos bispos reformadores.

Não estenderei aqui a função sacerdotal reclamada por Júlio Maria no texto em análise. Ali, também ele tratou do tipo de ensino ao qual a Igreja deve se dedicar, mas essas análises farão parte de outro capítulo. Basta dizer que Júlio Maria foi bastante contundente nas críticas que faz ao clero. Guimarães (2001, p. 128) destacou em uma nota que, entre as

publicações das conferências em *O Pharol* e a versão impressa no livrinho, houve edições no texto que procuraram abrandar essas críticas, tornando-as menos agressivas. Para o autor, essas revisões podem ter sido feitas pelo próprio Júlio Maria ou por um censor eclesiástico.

Apesar de Albuquerque (1994) ter enfatizado o abandono de Júlio Maria das teses tradicionalistas, o texto de *A Graça* mostrou ainda um apelo a essa filosofia. Guimarães (2001) bem alertou que os autores citados por Júlio Maria, em todas as épocas de sua produção, o acompanharam sempre, de modo que podemos antever um autor que renova suas ideias, mas ainda ligado aos estudos anteriores. Júlio Maria assumiu um tom milenarista toda vez que se referiu à cidade nesse texto. Ele iniciou a primeira conferência exatamente falando sobre os três anos que estava na cidade.

Há quase três anos que, quanto tem comportados os meus pequenos recursos, procuro evangelizar esta cidade, e de modo consoante às necessidades da nossa época dar às suas classes letradas a convicção científica das verdades católicas, tão mal compreendidas pela ignorância de uns, tão desnaturadas pela *meia-ciência* de outros. (JM, 1934a, p. 109, grifo do original)

O sacerdote instruiu que todas as coisas que oprimiam o Brasil tinham sua origem na perda da graça. Sem a graça, acrescentou adiante, a cidade de Juiz de Fora estava fora da salvação. Na sequência, enumerou os que não ouviam missa, nem frequentavam a igreja ou os sacramentos; disse que Deus julgava os povos e que o povo de Juiz de Fora tinha de ser julgado e castigado: “[...] Que lhe falta para compreender que os bens que possui não são a vida verdadeira?” (JM, 1934a, p. 148).

Oh! Se esta cidade quisesse a salvação! Oh! Se este povo quisesse a Graça! Eu estimo esta cidade, eu amo este povo; mas não posso encobrir-lhe os castigos que o Senhor lhe reserva. Ele me ensina nas suas Escrituras que em sua mente divina tem certa medida destinada aos pecados não só de cada homem e de cada nação, mas também de cada cidade. (JM, 1934a, p. 154-5)

O autor explicou brevemente o mandato de Deus a Jonas para anunciar à Nínive que a ia castigar dentro de quarenta dias. Mas os habitantes se consternaram e fizeram penitência, e Deus ficou desarmado e o profeta Jonas desmentido. Por isso, ele queria ser o Jonas de Juiz de Fora, para ser desmentido em sua visão de um Deus ofendido, já que, mesmo sendo Jesus Cristo o Deus dos meninos, dos proletários, dos pobres, dos ricos, pouco deles procuravam a Igreja para os sacramentos ou para a missa, motivo pelo qual o protestantismo ia crescendo na cidade e só para festas e procissões o povo procurava a igreja.

Júlio Maria fez uma descrição aterrorizante do que aconteceria à cidade e rogava a Deus para que o sacrificasse no lugar dela. A edição do opúsculo⁵ manteve junto ao texto as impressões dos presentes e afirmava que todos ficaram comovidos às lágrimas. Mas comovidos parece eufemismo, já que os termos por ele descritos foram muito fortes.

Ao final da prédica seguinte, Júlio Maria se voltou para a imagem de Nossa Senhora e pediu perdão pelo que disse na prédica anterior. E afirmou que os culpados pela perda da graça na cidade eram os padres, “[...] inábeis ministros de Vosso Filho, que não temos sabido pela humildade, pela completa renúncia de nós próprios, pelo abatimento, pela penitência, pela caridade, pelos exemplos, edificá-lo, esclarecê-lo, convertê-lo a Deus.” (JM, 1934a, p. 167. Pediu para que Nossa Senhora não deixasse o filho castigar o Brasil, mas que castigasse os sacerdotes brasileiros.

Os escritos biográficos sobre Júlio Maria na congregação redentorista mencionavam alguns destemperos dele. Aqui, parece haver um destes, já que a descrição da Nínive juizforana, tão terrível sob o castigo divino, era incoerente com a descrição da graça que vinha fazendo e mesmo com outros tantos textos dele. Ainda assim, fica um estranhamento ao fato de ele não ter sido retirado nas reedições, já que, como a própria sequência mostrou, teria se arrependido da descrição, retirando do povo a imputação da culpa, fazendo-a recair sobre o clero. Essa culpabilização do clero pelo estado religioso da cidade de Juiz de Fora, e mesmo do Brasil, era coerente com as prédicas de *O Deus Desprezado* da mesma época de *A graça*.

Fernando Guimarães (2001, p. 146) não deu importância a essa descrição dantesca de Júlio Maria em *A graça*. Mas citou no texto trecho que contradiz a descrição dos castigos da Nova Nínive: “[...] quanto à imagem de Deus, Júlio Maria insurge contra uma religião de subjugação e de medo, para propor a confiança e o amor”. Anteriormente, o estudioso das pregações do sacerdote anotara que, à época das prédicas sobre a graça, Juiz de Fora vivia momentos de tensão e medo devido à ameaça da peste bubônica. Azzi (2008, p. 126) havia exposto em sua crítica um paradoxo nesta pregação de Júlio Maria na qual a doença aparecia como castigo divino, contribuindo para um clima religioso contra o qual o próprio Júlio Maria se opunha. Por isso, creio, o arrependimento descrito acima.

⁵ Guimarães (2001, p. 383) atribuiu a José Mariano Pinto Monteiro a confecção dos resumos das conferências de *A Graça*, publicados em *O Pharol* de janeiro de 1895.

Os pobres de Juiz de Fora e os pobres da Idade Média

Uma série de sete artigos em *O Pharol* traziam o título de *Apellos*. Foram escritos a partir da constatação feita por Júlio Maria das dificuldades por que passava a Santa Casa de Misericórdia de Juiz de Fora. Esta terceira obra, do ano de 1895, passando já para o ano seguinte, guardava relação não apenas com os dois livros citados neste capítulo, mas com o incidente da relação entre Nínive e Juiz de Fora e o seguido pedido de perdão. Se a cidade estava mergulhada no pecado, se eram os sacerdotes que não ensinavam o povo a seguir os preceitos divinos, enfim, se era preciso penitência, os *Apellos* foram uma medida prática, um remédio para aplacar a ira divina: a caridade!

A que obras a Paróquia de Juiz de Fora devia se devotar? À miséria física, a doença; à miséria doméstica, a orfandade, e à miséria moral, o crime, afirmou Júlio Maria. Na Santa Casa, no Asilo e na Cadeia, os paroquianos poderiam levantar o ouro que agradava a Deus: a caridade. Antes do Cristo, a doença era aberração da natureza, a orfandade um fato civil e a compaixão pelo criminoso, cumplicidade. Concluiu que Jesus Cristo não devia ser glorificado somente nas igrejas, pois na Santa Casa, no Asilo e na Cadeia, lá os fiéis o encontrariam; rezar não era tudo da piedade cristã, e uma cidade opulenta como Juiz de Fora devia devotar ali sua compaixão (JM, *Apellos I. O Pharol*, Juiz de Fora, 29 dez. 1895. ARJF)⁶.

Cabe notar que Júlio Maria sempre colocou o cristianismo como a realização perfeita de todas as virtudes que a humanidade produziu até então; força de seu método apologético. No terceiro artigo dos *Apellos*, ele lembrou essa questão novamente: “[...] A caridade da fraternidade é, pois, ainda mais que a humildade, ainda mais que a pureza, ainda mais que o próprio apostolado da palavra, um privilégio da doutrina católica” (JM, *Apellos III O Pharol*, Juiz de Fora, 04 jan. de 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 149). Para o sacerdote, a caridade era, antes, uma virtude ativa e prática, mais que ascética e mística, pois revelava o amor ao próximo mais do que em palavras e orações e envolvia-se com o homem por inteiro, em suas facetas moral e física. (JM, *Apellos II O Pharol*, Juiz de Fora, 01 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 149-150).

⁶ A Sociedade São Vicente de Paulo iniciou atividades em 15/3/1894 com a Conferência de Santo Antônio na Matriz. Nos anos seguintes, já havia instituído a Vila das viúvas (1895) (cf. PINTO, 2008).

Júlio Maria afirmou que as paróquias mais ricas deviam contribuir com mais intensidade, e muito mais do que gastavam com o culto, nas obras de caridade. Um direito exigia que se fizesse participação das obras nas contribuições dos fiéis:

Por mais frequentes e pomposas que sejam as suas festas; por mais pródigos que sejam os fiéis de contribuições para isso, ela não pode ter a bênção de Deus se os hospitais, os asilos, as casas de beneficência, as obras de caridade não ocupam lugar no seu movimento religioso. (JM, Apellos III *O Pharol*, Juiz de Fora, 04 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 150)

O culto não podia gastar mais com festas do que com caridade. Em caso de maior necessidade, devia dar tudo à caridade, sem gastar com as festas. Ora, em geral, Júlio Maria não costumava precisar suas fontes, raramente citava a obra de referência, algumas vezes citava os autores⁷; no entanto, um parâmetro de sua referência ao gasto da Igreja com a caridade podemos encontrar na obra *Os pobres na idade média*, de Mollat (1989, p. 39-40): no século VI, os bispos deviam doar $\frac{1}{4}$ dos rendimentos da Igreja aos pobres. Os bens pessoais dos bispos não estavam incluídos, mas estes se viram na obrigação de dar o exemplo. Nas zonas rurais, $\frac{1}{3}$ das esmolas da Igreja devia ser distribuída aos pobres. Mollat afirmou que, nessas circunstâncias, o bispo tornou-se o “pai dos pobres” e sua casa sinônimo de “casa dos pobres”.

O bispo Hincmar, em 869 ou 870, reuniu, a pedido de Carlos, o Calvo, teorias e textos sobre obras de misericórdia. Nesses escritos, havia ideias sobre o valor redentor da esmola e a condenação da avareza. Os pobres teriam direito a $\frac{1}{4}$ dos dízimos e do patrimônio eclesiástico. Na concepção de Hincmar, “[...] a pobreza não é apenas uma insuficiência de ganhos, mas também toda fraqueza, toda dependência, toda privação que as injustiças e rapinas engendram e exploram. Cabe à caridade remediar essas injustiças.” (MOLLAT, 1989, p. 45).

Júlio Maria, em seus apelos, não apresentou ideia divergente de Hincmar. Para ele, a Igreja de Juiz de Fora ainda não sabia esposar nas classes o que elas tinham de mais legítimo e honesto, uma vez que

não soube ainda simpatizar com as massas, interessar-se pelo povo, popularizar a religião; não soube ainda glorificar Jesus Cristo nos pobres,

⁷ Guimarães (2001, p. 152), em nota, afirmou que Júlio Maria citou livremente o bispo Ireland em *Apellos VII*. Adaptava um discurso do bispo americano em celebração pelo centenário da hierarquia católica nos Estados Unidos em 1889.

nos operários, nos proletários, nos doentes, nos órfãos, nos presos, em tantos milhares de infelizes; não soube ainda aproveitar todas as tendências nobres e religiosas deste povo em benefício das múltiplas obras de caridade que, em meio de tanta riqueza, podia aqui realizar-se; enfim, não soube ainda, como minuciosamente poderei demonstrar, harmonizar a religião com todos os interesses e todas as necessidades legítimas da sociedade, porque no seu culto o catolicismo desta paróquia, das coisas de Deus, só tem visto a luz das tochas e a cor dos andores. (JM, Apellos IV *O Pharol*, Juiz de Fora, 07 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 151)

Leão XIII, afirmou o articulista, já havia instruído para que o católico cuidasse das massas, dos interesses sociais, das necessidades públicas, dos pobres, dos operários, dos doentes, dos órfãos, de todos os proletários, de todos os infelizes. (JM, Apellos V *O Pharol*, Juiz de Fora, 10 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 152).

Na Idade Média, o resultado dessa associação à qual Júlio Maria podia estar se referindo, foi a instituição de esmolarias pelos mosteiros, posteriormente colocada em desuso com as ordens mendicantes. Os mendicantes, com o passar de dois séculos, teriam estimulado, também, a participação leiga na obra da caridade. Os leigos foram os principais realizadores dos leprosários e Santas Casas (MOLLAT, 1989). Vauchez (1995, p. 109-110) apontou para o florescimento de um laicato no século XII, operante no dinamismo interno da Igreja responsável pela criação e manutenção de instituições caritativas. Esses leigos causaram conflitos com a hierarquia e foram motivo de muitos movimentos heréticos. Inocêncio III desmontou uma situação explosiva ao distinguir dois tipos de texto nas Escrituras: um narrativo e outro dogmático. Os primeiros estavam acessíveis aos leigos e os outros aos clérigos; exortação moral e penitência aos primeiros e pregação e explicitação da fé ao clero. Havia os que defendiam que o anúncio do Evangelho era privativo dos ordenados, mas os leigos não ordenados e os frades menores franciscanos ensinavam o evangelho e faziam pregações. Nesse contexto foi que os “menores” de São Francisco obtiveram autorização deste Papa para sua ordem.

A Santa Casa de Misericórdia de Juiz de Fora, motivação direta dos apelos de Júlio Maria, foi criada por uma Irmandade, dessas típicas do Brasil Colonial, comuns em Minas Gerais, mas raras na cidade que tinha suas origens urbanas em meados do século XIX (PINTO, 2008, p. 104). A Irmandade de Nosso Senhor dos Passos foi criada pelo Senhor José Antônio da Silva Pinto e instituiu a Santa Casa. Isso valeu ao fundador da Irmandade o título de Barão de Bertioga em 1861 quando D. Pedro II esteve na cidade para a inauguração da Cia.

União e Indústria. Era uma instituição muito pobre em 1892 e acolhia cerca de 300 enfermos (PINTO 2008).

A questão a se fazer é sobre o porquê de Júlio Maria dizer que a paróquia nada fazia quando possuía uma Santa Casa havia algumas décadas, além de outras práticas tradicionais de esmola. Ocorre que o movimento no qual o sacerdote se engajava visava à reabertura do hospital, o que veio a ocorrer em 1897. O provedor Braz Bernardino recebeu naquele ano as Irmãs de Santa Catarina como coadjuvantes no trabalho da Irmandade. O mesmo acontecia com o Asilo da Mendicidade: embora com um prédio construído e inaugurado em 1895, o Padre João Emílio, que vinha lutando pela sua construção desde 1890, pedia pela imprensa ajuda para funcionar o prédio que teria ficado vazio já no dia seguinte à inauguração⁸ (PINTO, 2008).

O discurso de Inauguração do Asilo da Mendicidade, em 1895, o “Palácio dos Mendigos” segundo a imprensa local, foi proferido por Júlio Maria, como representante do bispo auxiliar de Mariana, D. Silvério Gomes Pimenta. O texto de duas laudas assemelha-se a uma oração. Nele, Júlio Maria ressaltou a exaltação da pobreza provocada pela encarnação de Jesus Cristo e pelo Cristianismo; na palavra do sacerdote, o paradoxo cristão: “[...] Quem, senão Ele, transfigurou o mendigo, bordou seus farrapos, divinizou seus sofrimentos, fez da gangrena uma beleza, da lepra uma formosura, das feridas, atrativos para a caridade?” Para Júlio Maria, a biografia de Jesus era a apoteose da mendicidade. O paradoxo do Menino-Deus repercutiu e o mendigo disputou com os fidalgos o amor das princesas; Elisabeth da Hungria se casou com um leproso, o burguês Francisco de Assis se casou com a pobreza. O hospital fez ciúme ao palácio, as donzelas trocaram o salão do baile pela enfermaria. Os prodígios da esmola cobriram o globo (JM, **Inauguração do Asylo da Mendicidade**. ARJF).

Nota-se, pelo texto da inauguração e mesmo pelos *Apellos*, que Júlio Maria conhecia bem a história medieval. As ordens mendicantes, dentre elas a de Francisco de Assis, haviam modificado a visão da pobreza. Mas, no século XIV, com o declínio do status das ordens mendicantes, a pobreza voltou a ser vista como algo repugnante. E mais, a pobreza causava medo. Medo de que os pobres se revoltassem, pois estes eram muitos. Falando sobre os

⁸ Pinto (2008, p. 110) indicou a existência de um documento do delegado de polícia ao chefe do executivo, em 1897, no qual se denotou o desconhecimento da existência desse asilo na cidade, para o qual a polícia deveria encaminhar os vadios e mendigos presos esmolando nas ruas da cidade. Dadas as dificuldades apontadas pelo mesmo autor no funcionamento da instituição, provavelmente estava fechada a essa época. O Asilo foi transformado mais tarde em Asilo de Órfãs e atualmente leva o nome do padre fundador.

séculos XI até o início do XIII, Mollat (1989) afirmou que a pobreza era uma indignidade aos olhos de quem ocupava um *officium* na sociedade. Não convinha a alguém com posição de comando ou destaque ser pobre. Era incompatível com o estado clerical a indigência e a mendicância, afirmava Inocêncio III à época de Francisco de Assis. Essa visão seria modificada pelo *poverello d'Assisi*.

Essas posturas intelectuais têm dupla consequência. Por um lado, aconselha-se ao desvalido que assuma sua desdita com paciência, pois foi isso o que lhe coube com a permissão de Deus. Por outro lado, embora a caridade seja reconhecida como uma virtude e a beneficência como um dever, o exercício de ambas permanecia impregnado de soberba, de um verdadeiro desprezo humilhante. A comiseração não se confunde com a compaixão. (MOLLAT, 1989, p. 72)

Júlio Maria não compactuou com essa visão dual do pobre. Defendeu a dignidade do pobre e não tinha a visão de desprezo para os mesmos. Para ele, Deus ama o pobre e ama o rico e ambos têm seus deveres. Deus é o rico por excelência, dispõe como quiser de toda riqueza. Deus pede ao pobre que seja resignado em sua condição: no céu, encontrará sua recompensa. Pobres e ricos devem viver juntos (JM, Apellos VI *O Pharol*, Juiz de Fora, 15 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 153). Em *Dom Bosco e o Pobre*, Júlio Maria falou sobre sua precedência hierárquica na Igreja, da qual depende o rico, enquanto o pobre depende, não só por caridade, mas por justiça, do supérfluo do rico.

Apesar dessa relação de resignação do pobre, solicitada pela Igreja, Júlio Maria alertou:

Não basta também falar ao povo em resignação e promessas no céu. Isso é um erro deplorável, porque a religião é para a eternidade e para o tempo; e o nosso dever é persuadir a todos de que a Igreja dá a felicidade não só na vida futura, mas na presente. Esta é a doutrina da Igreja (JM, Apellos V *O Pharol*, Juiz de Fora, 10 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 153).

O renascimento urbano do século XII, a partir de contribuições do Direito Romano, colocou sob crítica a teologia tradicional. Uma nova reflexão sobre a pobreza buscou na patrística inspiração a partir da defesa dos deveres do rico e os direitos dos pobres; buscou nos padres gregos as relações, rigorosas nestes, sobre o abuso da riqueza e nos clássicos latinos buscou a moral antiga para a justificação de casos excepcionais da necessidade (MOLLAT, 1989, p. 103). Segundo Vauchez (1995, p. 111), essa renovação da economia do ocidente criou uma “verdadeira revolução da caridade” e o aparecimento de uma espiritualidade da

benemerência⁹. Esse renascimento das cidades deu às ordens mendicantes um papel renovador.

As duas correntes canonista e teológica, avançando pelas duas vias da caridade e da justiça sobre os dois planos do rico e do pobre, em um período de aproximadamente um século, precisaram deveres e direitos respectivos e determinaram o lugar do pobre em relação ao lugar do rico. (MOLLAT, 1989, p. 103)

Segundo Mollat (1989), os tratados sobre a pobreza no século XII apontavam a natural identidade entre ricos e pobres e a comunidade natural dos bens terrenos. Essa segunda característica, embora Mollat tenha apontado na filosofia Patrística, foi incorporada pela Escolástica a partir de Santo Tomás de Aquino, do qual falaremos mais adiante.

Essa predileção mística pela pobreza é um fato novo na história da espiritualidade ocidental. Até o século XII, efetivamente, a indigência tinha sido considerada como um castigo e não como um sinal de eleição. Havia uma tendência a ver nela o preço do pecado, e, no plano social, um problema tão inevitável quanto a doença, para a qual não existia remédio. A riqueza, pelo contrário, passava por ser um sinal do favor divino. Ela possibilitava a aquisição de méritos, através de doações a igrejas e distribuição de esmolas aos indigentes. Longe de ser uma maldição, ela constituía uma via de acesso para a santidade, se se soubesse fazer bom uso dela, sob forma de generosidade, este era um dos valores fundamentais da ética cavaleiresca. (VAUCHEZ, 1995, p. 111)

No entanto, Mollat (1989, p. 106) advertiu que, embora possuísse um direito, o pobre ficava na dependência da obrigação do outro. Para esse autor, “[...] O mérito do século XII é ter estabelecido claramente a natureza, as modalidades, as condições e a extensão da obra misericordiosa e ter definido os direitos e os deveres recíprocos”.

O encontro do direito dos pobres com a esmola da patrística também foi em direção à justiça, não só à caridade. Para Mollat (1989, p. 108), os pensadores do século XII “[...] não se limitaram a reafirmar os direitos dos pobres ao supérfluo dos ricos, ao quarto ou ao terço dos dízimos e aos bens de Igreja” e não se contentaram em admoestar príncipes e bispos seu dever de proteger o pobre, pois assim só colocar-se-iam no ponto de vista dos ricos. Os pobres poderiam exigir os seus direitos? Por tradição, podiam recorrer ao bispo sob a forma da

⁹ O autor advertiu que o termo espiritualidade, como expressão de uma religiosidade, é uma designação moderna usada a partir do século XIX. Na Idade Média o termo se referia ao espírito, àquilo que não é material ou carnal. O uso que o autor fez do termo foi o de sua designação moderna.

denúncia evangélica; “[...] Não obstante, visto que os pobres não possuíam direito tal – mas simplesmente moral – sobre o supérfluo dos ricos, seu recurso não era uma verdadeira ação jurídica.” Cabia ao bispo uma ação em defesa dos pobres¹⁰.

No sexto apelo, Júlio Maria deu sua interpretação, balizada por ser doutor em Direito, sobre essa questão:

É mister que o rico se convença de que a esmola é um dever tão sagrado perante a lei de Deus, como sagrado é perante a lei dos homens o direito que lhe garante a posse de sua fortuna. Não há, sem dúvida, para exigir a esmola um meio jurídico, uma fórmula ou ação processual; mas há a religião inteira que a impõe ao rico; e isso em benefício também do próprio rico, porque todos os bens pertencem a Deus, e se Ele tolera uns cheios de riqueza, outros destituídos completamente dela, é para que os ricos exerçam a virtude da munificência, e resgatem os perigos e uma tal ou qual iniquidade da abundância, com caridosas prodigalidades. (JM, Apelos VI *O Pharol*, Juiz de Fora, 15 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 153)

Para Mollat (1989), o pobre era um credor privilegiado. Foi tal a compreensão de Júlio Maria que deu em epígrafe ao jornal *O Pobre*, criado por Batista de Oliveira, a seguinte frase: “A esmola é o capital do pobre e o juro do rico” (APM, Coleção Jornais Mineiros)¹¹.

A questão, retomando a visão da pobreza e dos pobres como classes perigosas, remete-nos à descrição de uma economia moral entre os ingleses do século XVIII por Thompson (1998). Thompson narrou episódios e teceu análises sobre os chamados motins da fome e a justificação em torno das revoltas populares devido à escassez e carestia de alimentos¹². Mollat (1989, p. 109) indicou a existência dos crimes famélicos no século XI. Por volta de 1200, o pobre não era apenas desprezado, mas temido: “[...] Temiam-se suas cóleras; sua presença era uma recriminação viva”.

Mas o dever da esmola se impunha também aos pobres, ensinava Júlio Maria citando São Bernardo, que conclamava os camponeses a se ajudarem mutuamente. Para Júlio Maria,

¹⁰ A questão do direito do pobre já estava colocada no Antigo Testamento da Bíblia, como procura demonstrar Bigo (1969 p. 23-25).

¹¹ O jornal *O Pobre* foi editado pela Associação Pão de Santo Antônio, criada em 1898 por Batista de Oliveira. Teve sua primeira sessão presidida por Pe. Júlio Maria. Distribuíram 20 mil pães por dia em 1909, conforme notícia de *O Pharol* de 05 de janeiro daquele ano. O jornal teve vida efêmera e circulou entre 1899 e 1900 (PINTO, 2008, p. 115). Pela coleção disponível no Arquivo Público Mineiro, embora incompleta, é possível afirmar que houve 15 números do periódico.

¹² A Economia Moral, exposta por Thompson foi uma forma de perceber motivações morais, anteriores à fome que se avistava, para intervir nas economias locais. Mas Thompson não aceitou a autoria do termo Economia Moral, apenas um “uso próprio” do mesmo o qual pode ser estendido ou limitado dependendo do uso que dele se fizesse.

é mister também que os cristãos que não são ricos se convençam do seguinte: não são somente os grandes donativos que aproveitam a instituições dessa ordem. As pequenas esmolas constantes, perseverantemente feitas, auxiliam-nas muitíssimo; e neste ponto eu apelo para os letrados, para os industriais e os artistas, para os operários, para o comércio, para as famílias. Para todas essas classes sociais apelo. (JM, Apellos VI *O Pharol*, Juiz de Fora, 15 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 153-154)

O Pharol de 23 de setembro de 1894 publicou uma carta de Leão XIII aos prelados brasileiros dada em Roma na data de 02 de julho daquele ano. Além de uma indicação de como os bispos deveriam ocupar espaços na educação e de pedir que esses enviassem a Roma seminaristas para lá estudar, sugeria a criação de Associações Benéficas cristãs. O papa exortava que se cuidassem dessas associações por dois motivos: elas cuidavam dos interesses da religião e promoviam a utilidade do pobre. Contudo, destacava com mais força a ideia de que, com a atenção dos bispos, essas associações eliminavam, ou distanciavam, a influência de outras associações, que, abusando da caridade pública, opunham-se ao bem da Igreja e da sociedade civil (EGREJA Brasileira. **O Pharol**, Juiz de Fora, 23 set. 1894. ARJF).

O movimento associativo em Juiz de Fora foi motivado desde 1877 quando uma campanha no Jornal *O Pharol* propunha a criação de associações que pudessem atender às necessidades dos trabalhadores que se desamparavam a si e as suas famílias quando não podiam trabalhar. Desde 1872, a Colônia Alemã já havia criado a Sociedade Alemã de Socorros Mútuos, e os portugueses, durante a Campanha de *O Pharol*, em 1877, criaram a Sociedade de Música e Beneficência D. Luiz I. No ano seguinte, os italianos criaram a Sociedade Operária Italiana de Mútuo Socorro e de Mútua Instrução em Juiz de Fora. Esta última, além de atividades recreativas e de socorro, propusera a escolarização. Como essas associações tinham um caráter étnico, o redator de *O Pharol* propunha uma sociedade multiétnica e que pudesse servir a todo e qualquer trabalhador juizforano. No entanto, somente em 1885 foi criada a Sociedade Benéfica de Juiz de Fora, a fim de socorrer seus associados enfermos, ajudar no transporte do doente ou concorrer para o funeral. Depois desta, as três etnias fundaram ainda outras três sociedades, uma para cada: Sociedade Benéfica Umberto Primo (1887), Sociedade Auxiliadora Portuguesa (1891) e Sociedade Brasileira Alemã (1894) (OLIVEIRA, 2010). Essas associações benéficas se organizavam, sobretudo, por nacionalidade de origem ou algumas profissões; a exemplo das irmandades, elas excluíaam os que não eram membros, fez notar Pinto (2008, p. 106). No entanto, as Santas

Casas eram exceção a essa regra, pois, mesmo mantidas por irmandades, atuavam em um campo geográfico que ultrapassava as cidades nas quais se localizavam (cf. MOLLAT, 1989).

O artigo-campanha de *O Pharol* apontava, ainda, segundo Pinto (2008), a diferença entre misericórdia e beneficência. Explicava que nas associações de beneficência o doente podia tratar-se em casa, recebendo quantia diária para as despesas, e o médico da associação fazia as visitas. Se não pudesse trabalhar, recebia meios de subsistência.

As associações arrecadavam dos sócios e da sociedade em geral, promoviam atividades recreativas, assistência médica, funeral, auxílios pecuniários a enfermos, inválidos, viúvas e órfãos. Além disso, criavam bibliotecas, escolas de primeiras letras e de línguas, teatro, bailes, quermesses, festivais musicais, etc. Segundo Oliveira (2010, p. 303), os líderes dessas associações eram cidadãos de “melhores posições” na escala hierárquica da sociedade juizforana. Para se pertencer às associações, eram pagas entradas e mensalidades, de modo que o autor fez notar uma restrição à maioria de trabalhadores mais pobres que não podiam contribuir e, por isso, ficavam de fora. Do mesmo modo, aqueles que não estivessem em dia com suas contribuições não poderiam usufruir dos benefícios.

As associações, apesar de organizarem os trabalhadores, não tinham caráter político, tampouco reivindicatório e, quando o faziam, era dentro do espírito da ordem em solicitações dos poderes públicos. Ainda assim, Oliveira (2010, p. 305) percebeu nessas associações uma contribuição ao debate e encaminhamento da “questão social” e de lançar à opinião pública essas mesmas questões. Essas associações alcançavam espaço e repercussão na imprensa local, embora outro tipo de associação objetivasse raras e curtas notas: associações classistas de caráter reivindicatório, como as que denunciavam a situação dos operários da EF D. Pedro II com salários atrasados em 1890, o Centro Operário Mineiro (1890) e outras associações (Sociedade União Operária, 1891; Club dos Operários, 1895) que repercutiam não só as questões locais, como as do Rio de Janeiro, com as quais buscavam articular-se, numa época em que greves eram tratadas como caso de polícia.

Para a polícia, a regulamentação dos sistemas de caridade era importante no controle da vadiagem (PINTO, 2008, p. 108). Os autores Pinto (2008) e Oliveira (2010) vincularam as experiências de atenção à pobreza em Juiz de Fora com as questões da formação da mão de obra para o novo modelo de trabalhador requerido naquele tempo: a sociedade colonial legou um tipo de trabalhador da economia de subsistência, o qual se dedicava, na maior parte do tempo, ao ócio, exceto se membro de alguma milícia ou da administração colonial; o trabalho

produtor da economia era executado por escravos. A política de extinção da escravidão foi protelatória e guardou a preocupação com a substituição do regime de trabalho escravo pelo assalariado. Em 1899, Júlio Maria reconhecia haver mais de político, econômico, ou mais de policial na beneficência individual ou oficial, do que evangélico e católico, mas, segundo ele, o espírito cristão era o influxo para esta ação caritativa. Sua intenção era mostrar a tradição católica que dominava, não só a Juiz de Fora, mas a todo o Brasil (JM, O pobre. **O Pobre**, Juiz de Fora, 25 dez. 1899. APM, Coleção Jornais Mineiros).

Oliveira (2010) ocupou seus esforços em demonstrar a consecução de uma consciência de classe trabalhadora em Juiz de Fora no último quartel do século XIX. O autor transitou pelos jornais da época, sobretudo, procurando perceber a relação de valores pagos por jornada de trabalho entre escravos alugados e trabalhadores livres. Havia flagrante desvantagem do trabalho livre antes da emancipação dos escravos. Essa relação se estabeleceu, posteriormente, na fixação dos salários dos trabalhadores. De um lado, campanhas públicas midiáticas procuravam dar ênfase ao trabalho e aos trabalhadores locais como forma de valorizar a nova relação de contratação de mão de obra, apontando a cidade como morigerada, laboriosa, moderna, civilizada.

De outro lado, Pinto (2008) apontou que as cidades, em geral, após a abolição, tornavam-se centros de atração de populações em busca de ocupações, fugindo das adversas condições de trabalho nos campos. Juiz de Fora possuía, na região, características atrativas para muitos em busca de ocupação. Os que não se inseriam no mercado de trabalho (regularmente) eram paulatinamente classificados como vadios. Vadiagem e criminalidade passaram a ser identificados. Locais usados para o lazer da população, botecos, locais de jogos, crianças nas ruas, festas populares como carnaval e festas juninas tudo era considerado vadiagem ou estímulos à vadiagem.

Essa exposição nos permite perceber um pouco da crítica de Júlio Maria às festas populares dos santos, como as descritas nas conferências de *O Deus Desprezado* e *A Graça*. Há vários outros exemplos, na historiografia, de padres formados no espírito ultramontano criticando ou combatendo as festas populares dos santos em torno das igrejas, de modo que a análise desse discurso não pode estar desvinculada das questões públicas como urbanização,

segurança, formação de um novo modelo de relação de trabalho, conceito de civilidade e o higienismo, além do preconceito social¹³.

Na bênção da imagem do Cristo na Academia de Comércio em 1895, evento comemorativo do primeiro ano de existência daquela instituição, Júlio Maria fazia um resumo histórico da situação do trabalho frente à economia das épocas antiga e medieval e concluiu que o trabalho fora nobilitado e divinizado por Jesus Cristo:

O paganismo repousava sobre a escravidão; o trabalho era ignóbil no mundo antigo; infamante e infamado; perante a sua lei política; Roma vivia da pilhagem, da violência e do roubo; desprezava toda ocupação que não fosse a da guerra. A indústria, a agricultura e o comércio eram a partilha dos escravos. Ainda nos mais belos dias da Grécia e Roma, os homens nobres julgavam-se desprezados, entregando-se á cultura dos campos e aos misteres das fábricas. Mas Jesus Cristo aparece... Ele que quarenta séculos com suspiros ardentes tinham desejado; Ele que era a expectativa das nações, a esperança messiânica da humanidade; ele que vinha libertar o mundo, para reformá-lo, parece, senhores, que se devia sentar num trono, assumir a autoridade de um estadista, ou então empunhar a espada de um general. Todas as previsões humanas são, porém, desconsertadas. O Verbo de Deus, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, o Redentor do mundo, ao entrar no cenário do mundo, faz-se operário, faz-se carpinteiro, dá ao trabalho manual títulos de nobreza. (JM, Benção da imagem de Christo, **O Pharol**, Juiz de Fora, 06 ago. 1895. ARJF)

Sobre os vadios, era necessário um controle social. Principalmente esses eram um caso de polícia. Pinto (2008) dedicou atenção a essa questão. Era preciso separar o verdadeiro do falso pobre, ou seja, aquele impossibilitado de trabalhar, o mendigo doente etc., daquele que não aceitava submeter-se às novas regras da ordem do trabalho nascentes. O mesmo autor destacou no projeto do Asilo da Mendicidade a proposta de oferecer trabalho adaptado aos mendigos inválidos. Essa iniciativa era apontada no Congresso Penitenciário de São Petersburgo em 1890, o qual recomendava combater a vadiagem oferecendo, através de uma assistência pública oficial, trabalhos adaptados às pessoas indigentes para que tivessem meios de subsistência, recusando os que fossem considerados vadios. Em Juiz de Fora, com a ajuda do inspetor de Higiene da Câmara, criou-se um sistema de inscrição e licença aos que podiam esmolar, facultando à polícia prender os que não tivessem essa autorização (cf. PINTO, 2008).

¹³ Confrontar, por exemplo: SOIHET, Rachel. A festa da Penha: *avant-première* do carnaval (1890-1920) In: SOIHET, Rachel. **A subversão pelo riso**. Estudos sobre o carnaval carioca da *Belle Époque* ao tempo de Vargas. 2. ed. EdUFU, 2008.

Júlio Maria, no último artigo dos *Apellos*, convocou as Senhoras de Juiz de Fora a se dedicarem ao trabalho da caridade doando parte do seu tempo às instituições que se devotavam ao socorro dos pobres: o “[...] apostolado das misérias humanas foi sempre a glória da mulher católica” (JM, *Apellos VII O Pharol*, Juiz de Fora, 18 jan. 1896. Apud GUIMARÃES, 2001, p. 154-155). Ali, propôs a criação de uma associação de voluntárias para fazer visitas regulares a essas instituições e se informar sobre as necessidades para, então, solicitar as esmolas necessárias ao atendimento das mesmas. Júlio Maria abria-se a uma nova percepção do papel social da mulher, sobretudo no interior da Igreja. Ele, que costumava implicar com a falta de virilidade dos fiéis em uma igreja abandonada pelos homens e assistida majoritariamente por mulheres.

Uma nova compreensão do pobre na sociedade nasceu com o surgimento das ordens mendicantes (MOLLAT 1989). Por exemplo, Francisco de Assis não dava importância ao fato de que o sujeito fosse pobre por não aceitar a nova ordem do trabalho, para ele os maus podiam se beneficiar da esmola. Mas sua inovação, assim como a dos Dominicanos, foi considerar-se como pobre entre pobres. O pobre deixava de ser um meio de se atingir a salvação, um instrumento, passava a ser considerado em si mesmo. Os franciscanos se instalavam nas cidades e isso já era sinal do renascimento urbano acontecido nos séculos XII e XIII. Foi na cidade que os mendicantes encontraram o meio para sua pregação e missão. Sabiam onde estavam os pobres, sabiam falar com eles e sabiam fazê-los falar, instituíram uma horizontalidade. Antes, a verticalidade do bispo, do nobre, do cavaleiro. Mollat destacou, desde o início de sua obra, a ambiguidade da pobreza e, sobretudo, o seu silêncio. Os mendicantes contribuíram para a assimilação dos pobres e necessitados. Vauchez (1995, p. 126) destacou exatamente nisso o caráter inovador dos mendicantes: viviam de acordo com o Evangelho no seio da Igreja e no coração do mundo; Santo Tomás ensinou que se devia separar-se do mundo não por desprezo ao mundo, mas por amor a Deus. A pregação dos franciscanos, por exemplo, simplificou os termos usados pela língua jurídica dos burgueses e pelo latim dos eclesiásticos, aproximando sua pregação dos mais pobres. Atravessava o fosso que separava a cultura eclesiástica e a profana. Reconciliou o povo com sua religião. São Domingos, por sua vez, não dispensava os intelectuais. Para ele, era necessário falar ao pobre

dos ensinamentos de Jesus, mas também era preciso reformar o clero (VAUCHEZ, 1995, p. 130-137)¹⁴.

Se o mais notável dominicano foi Santo Tomás de Aquino, é necessário recorrer a ele para entender o significado da esmola na teologia do pobre. Essa compreensão é fundamental para entender, por exemplo, a *Rerum Novarum*. Leão XIII (1879), na Encíclica *Aeterni Patris* de 1879, discorreu sobre a filosofia dos grandes padres (patrística) em seus estudos para a confrontação entre a fé cristã e a filosofia. Apontou como tema da encíclica a filosofia tomista e a respeito dessa unanimidade criada sobre essa filosofia na Igreja. Indicou tal filosofia como método necessário de estudo que correspondesse ao benefício da fé. Essa “robusta” teoria seria usada para o combate dos inimigos da fé. No entanto, o Papa advertiu para que o estudo de Santo Tomás fosse provido de fontes seguras.

Na obra de Santo Tomás, existe a justiça geral ou legal, a qual se define nas relações sociais, e há a justiça particular, regente das relações entre indivíduos. Esta última se distingue entre justiça comutativa, referente à troca entre os membros de uma comunidade, e justiça distributiva, que se refere à distribuição do bem entre os membros de uma comunidade. A justiça distributiva estabelece a relação da parte com o todo, ou aquilo que é comum; não apenas os bens públicos, mas também os privados. Nesse caso, os recursos de uma comunidade deviam ser repartidos entre todos segundo a sua necessidade. Assim, o todo está responsável por fazer a justiça distributiva. A justiça geral liga cada pessoa ao bem comum através da lei feita por um legislador, e não de uma regra da vida na qual se fundamenta a comunidade. Como no pensamento original de Santo Tomás “[...] o todo não é o fim de uma relação, é uma forma de relação interpessoal, é as próprias pessoas ligadas à ordem que as reúne” (BIGO, 1968 p. 48-51). Bigo estava preocupado em separar o pensamento original de Santo Tomás de suas inúmeras interpretações posteriores¹⁵. O autor procurou no pensamento original afastar a solução tomista do liberalismo ou do socialismo, uma vez que não se fundamenta a justiça nem no indivíduo, nem no coletivo.

¹⁴ Le Goff (2005 p.101-117) procurou indicar uma face moderna em São Francisco de Assis segundo os historiadores do fim do século XIX e início do século XX: do ponto de vista religioso, com uma nova religiosidade e como precursor das artes renascentistas. Para o autor, se Francisco foi moderno foi porque o seu século era moderno e foi reacionário não por não se adaptar ao século, mas por buscar guardar valores tradicionais diante da mudança.

¹⁵ Embora não me tenha dedicado a toda obra de Bigo (1969), extensa e centrada na doutrina social da Igreja, sobretudo a partir da *Rerum Novarum*, é preciso acrescentar que a sua releitura de Tomás de Aquino, embora útil aqui, fundamenta-se nos documentos papais desde Leão XIII e não apenas sobre esse papa.

A esmola é pôr em disponibilidade um bem. Uma vez satisfeitas as suas necessidades, o proprietário deve colocar à disposição da comunidade o que ultrapassou a essas necessidades. É a justiça distributiva, a qual não pode ficar às inspirações do momento, mas resultar de um julgamento. Esse é um direito natural e gera uma obrigação, um dever. Na relação entre dever de justiça e dever de preceito, Tomás de Aquino deixou sem solução a ambiguidade quanto à obrigação do rico em dar a esmola. Se for em face a um pobre em extrema necessidade, ele é obrigado, por preceito, a dar a esmola, e o pobre tem o direito de o exigir. De outro modo, o rico tem um dever geral da esmola e o pobre não tem meios de exigilo (BIGO, 1969, pp. 55-56).

A questão operária: os pobres do novo sistema de produção industrial

A publicação da *Rerum Novarum* no site do Vaticano foi organizada em diversas línguas. Na versão em português, consta um subtítulo que chama bastante a atenção: ***Origem da prosperidade nacional.***

Ora o que torna uma nação próspera são os costumes puros, as famílias fundadas sobre bases de ordem e de moralidade, a prática e o respeito da justiça, uma imposição moderada e uma repartição equitativa dos encargos públicos, o progresso da indústria e, do comércio, uma agricultura florescente e outros elementos, se os há, do mesmo género: todas as coisas que se não podem aperfeiçoar, sem fazer subir outro tanto a vida e a felicidade dos cidadãos. (LEÃO XIII, 1891)

Embora centrando a riqueza num sentimento moral e ações morais para a ordem e a justiça, pouco adiante, o Papa nos disse que é o trabalho a fonte primeira de toda riqueza, motivo pelo qual deve obter a proteção do Estado para se alcançar o bem comum, através de leis e instituições que possam garantir a prosperidade¹⁶.

O Pontífice, embora tenha defendido o “direito natural” à propriedade privada e ao fruto do trabalho, defendeu, ainda, sobre o uso dos bens, que os homens não podiam ter as coisas exteriores como particulares, e sim como comuns, de modo que se devesse dar parte

¹⁶ Adam Smith via o trabalho em geral como a única fonte da riqueza de uma sociedade e não o comércio exterior como defendiam os mercantilistas. Situou a riqueza de uma nação sobre o trabalho e o aumento dessa riqueza seria resultado da divisão do trabalho (CERQUEIRA, 2000, p. 13). Para Smith, é a divisão do trabalho numa sociedade bem administrada que permite a distribuição da riqueza a todas as classes, de sorte que os mais pobres se beneficiam do trabalho dos mais ricos pela cooperação que existe na produção com a divisão social do trabalho (CERQUEIRA, 2000, p. 16).

delas aos necessitados, sem, claro, prejuízo do próprio sustento e de sua família, “[...] desde que haja suficientemente satisfeito à necessidade e ao decoro, é um dever lançar o supérfluo no seio dos pobres”. Adiante, o Papa concluiu pela fraternidade entre patrões e operários “[...] que todos os bens da natureza, todos os tesouros da graça, pertencem em comum e indistintamente a todo o gênero humano” (LEÃO XIII, 1891).

Sobre os salários, o Papa afirmou que o trabalhador não podia ganhar menos do que necessitasse para o próprio sustento e o de sua família. Segundo sua compreensão, o salário justo devia ser estabelecido em comum acordo entre patrões e operários, mediados por sindicatos ou corporações, preferencialmente sem influência do Estado. Cabia nessa “negociação”, e o Papa não o disse explicitamente, embora seja possível deduzir, ir além da simples “subsistência”, já que, em função mesmo de sua defesa da propriedade privada, pedia que o operário aplicasse com parcimônia seus rendimentos a fim de formar um pecúlio que lhe permitisse acesso aos bens patrimoniais, mesmo que pequenos. A instituição da propriedade privada “animaria” esse espírito entre as “massas populares”, reforçados por leis que a favorecessem. Embora haja uma relação moral inicial sobre o direito da dignidade do trabalhador e de sua família, não se trata somente de uma “economia moral”, pois, se o patrão faltasse a esse compromisso, dever-se-ia recorrer à justiça¹⁷.

Em uma versão inicial da *Rerum Novarum*, os defensores de uma posição mais socialista, da chamada Escola de Liège, teriam feito uma lista ampla das funções do Estado, o qual teria um papel intervencionista mais destacado e rígido. No fim, prevaleceram as ideias do jesuíta italiano Mateo Liberatore, autor de *Principi di economia politica*. Leão XIII teria rejeitado as posições de Liège por temer fomentar um socialismo mais doutrinário (AUBERT apud CATHOLIC SENSIBILITY, 2005) (LIBERATORE apud BARUCCI, 1998, p. 20).

O Papa discriminou na encíclica quando o Estado devia intervir e quando não devia. No caso dos salários, por exemplo, era inoportuno. Essa questão devia ser tratada pelos sindicatos e corporações. O Estado devia garantir a propriedade privada e impedir as greves. As associações de operários e sindicatos deviam contribuir para a harmonia entre as classes. Organizando-se as leis, a colaboração e o governo, todos deviam concorrer para que todos os membros da sociedade atingissem iguais, e mais rapidamente, os bens do corpo, do espírito e da fortuna. Entretanto, “[...] é evidente que se deve visar antes de tudo o objecto principal, que

¹⁷ Essa mesma perspectiva de recurso jurídico está em Adam Smith. No entanto, em Smith, o valor do trabalho centrava-se em outros fatores dos quais nos privaremos aqui por tratar-se de questão mais econômica.

é o aperfeiçoamento moral e religioso. É principalmente este fim que deve regular toda a economia destas sociedades” (LEÃO XIII, 1891).

A questão das corporações e sindicatos era bastante controversa dentro dos movimentos sociais e operários católicos pré-edição da *Rerum Novarum*. Jarlot (1959) procurou mapear as diversas tendências nela conjugadas. Para ele, quanto à questão corporativista, houve uma conjugação entre ideias do Jesuíta Liberatore e do Cardeal Zigliara. Enquanto o primeiro defendia o corporativismo operário, o segundo defendia um texto sem especificação desta questão. Ambos, e outros tantos católicos, eram de acordo com uma composição mista entre patrões e operários nas corporações ou sindicatos. Na raiz, estavam as experiências europeias e americana com associações católicas operárias no transcurso do século XIX. Quanto ao papel do Estado, Liberatore era intervencionista; Zigliara, ao contrário, temia uma confusão entre público e privado. O texto caminhou para o pensamento do grupo alemão (ou austríaco) que defendia uma intervenção protetora do Estado no exterior das corporações, mas não no seu interior (JARLOT, 1959).

Batista (2008, p. 5), inspirada em Manoel (2004), destacou que “[...] a reafirmação da doutrina de preservação dos laços familiares vem complementar os princípios de obediência e das obrigações do Estado para com Deus”. Ou seja, ela ressaltou a ligação que o Papa criava entre o direito da família, como primeira e natural célula social, com o Estado, via propriedade. Para a pesquisadora, o ambíguo na *Rerum Novarum* estava na relação entre o que era medieval e o que era moderno, tendo o Papa balançado como “um pêndulo” de uma vertente a outra, hora lá, hora cá. Em outro artigo de 2009, a mesma autora usou a designação de repúdio e aceitação do capitalismo e do socialismo na encíclica. Embora o movimento pendular, apontado pela autora, entre essas doutrinas seja visível, todo o trabalho da constituição histórica do texto da *Rerum Novarum* foi um esforço deliberado de condenar tanto o socialismo quanto o liberalismo, e propor uma terceira via, a católica. É o que podemos notar se tivermos em vista a história do próprio texto, a qual não faz parte das análises da autora.

Para a *Rerum Novarum*, o direito à propriedade era um direito natural, cabendo ao Estado sua salvaguarda na lei (“leis sábias”) e na sociedade, coibindo manifestações injustas e ilegais como a greve, removendo causas que dessem motivação a revoltas, protegendo os bons operários da sedição por agitadores etc. Assentava-se Leão XIII no mandamento sexto, que condena cobiçar as coisas alheias.

Alguns intérpretes da história da *Rerum Novarum* atribuíram o peso da propriedade privada à ideia de pequena propriedade rural. Se era essa a ideia, não está explícita no texto. Outrossim, João Paulo II, em sua *Centesimus annus*, ratificou essa tese afirmando que “[...] é certo também que o tipo de propriedade privada, que ele [o Papa Leão XIII] principalmente considera, é o da posse da terra¹⁸”. Na versão pretendida pelos da Escola de Liège, ou herderios de D. Ketteler, o Papa teria feito um ataque direto sobre a propriedade privada, no entanto essa versão não foi a mais aceita (AUBERT apud CATHOLIC SENSIBILITY, 2005). Para o padre Mateo Liberatore e o padre Sturzo, a defesa da propriedade privada significava o combate à propriedade comum socialista embora limitada pela justiça social ou por razão de caridade. A propriedade que defendiam era a pequena propriedade rural (BARUCCI, 1998, p. 21).

Leão XIII mencionou um “juiz equitativo” para o julgamento de um raciocínio como o que disse bastar ao patrão pagar o salário contratado para que houvesse justiça. O trabalhador tinha que receber o suficiente para a manutenção da própria vida. O bem comum é um bem moral e a regra da moralidade está na religião¹⁹. O Papa previa a consequente caridade na relação entre as classes sociais, quando um se sacrifica em prol do outro, matando o egoísmo. E citou São Paulo: “[...] A caridade é paciente, é benigna, não cuida do seu interesse; tudo sofre; a tudo se resigna²⁰”.

Batista (2009, p. 8) explicou que, em função da rejeição mais total ao socialismo, o Papa aceitou melhor o capitalismo como um mal menor. Antes uma economia capitalista com

¹⁸ O reconhecimento de João Paulo II é só a confirmação das interpretações oficializadas da *Rerum Novarum*.

¹⁹ A ideia de um “juiz equitativo” parece-se, também por analogia, a ideia de “espectador imparcial” de Smith. Para Smith, os homens têm naturalmente um egoísmo, esse precisa ser “controlado” para não sobressair o seu desejo sobre o direito dos demais. Desta forma, a moralidade de uma ação está ligada à harmonia entre ela e o plano divino. Esse amor próprio não é ruim, embora precise conhecer o autocontrole para não se tornar destrutivo. No entanto, os homens são inclinados tanto ao egoísmo e ao amor próprio, como para a felicidade dos outros seres humanos. “A virtude da justiça consiste naquele sentido de imparcialidade que emerge de nosso diálogo com o espectador imparcial” (CERQUEIRA, 2000, p. 9 e 11). A experiência e a observação permitem às pessoas dentro da sociedade julgar com neutralidade o conteúdo moral das mais diversas situações. Isso as aproxima de um juízo ao qual diríamos ser o do “espectador imparcial” (SANTOS; BIANCHI, 2007). Para o Papa, este espectador imparcial é o próprio Deus na pessoa de Jesus Cristo, revelador da verdade, da qual a Igreja é portadora e intérprete e para o qual todos deverão prestar conta das suas ações.

²⁰ Para Smith, o que a sociedade deve perseguir é a virtude da justiça. “A caridade, portanto, é menos essencial para a existência da sociedade que a justiça. A sociedade pode subsistir sem a caridade, ainda que não no estado mais satisfatório; mas o domínio da injustiça deve destruí-la inteiramente.” (Teoria dos sentimentos morais. Apud CERQUEIRA, 2000, p. 11). Diríamos que Smith sai da moral para a economia, e esta se torna autônoma mesmo que não despreze sua origem. Já Leão XIII coloca um início e um fim moral na Economia.

uma economia egoísta, de livre mercado, mas receptiva à Igreja, a outra onde a mesma era considerada narcotizante. A pesquisadora afirmou, tendo estudado outras encíclicas do Pontífice, que Leão XIII não usou a palavra “capitalismo” e mesmo o uso do termo liberalismo, na época, foi muito mais amplo que o uso que se dá na ciência política atual. No entanto, algumas das posições defendidas por essa autora, apesar de muito bem organizadas e expostas, perdem seu sentido fundamental, pois não levou em conta a historicidade e origem dos textos epistolares²¹.

O Papa caminhou no fio da navalha. Todo o pontificado de seu antecessor Pio IX foi de reação, sobretudo ao liberalismo. Na oposição ao liberalismo e, em consequência mesmo de suas teses e atividade político-econômica, tendo em consideração a tese do materialismo histórico e dialético, cresceu e frutificou o socialismo comunista. Pio IX percebera essa nova “cizânia” e lhe destinaria à mesma condenação dada ao liberalismo e a outras “filosofias” no *Syllabus*, anexo da encíclica *Quanta Cura* deste Pontífice. Na “Era dos Impérios”, as ideias socialistas, de inspiração marxista, vão ocupar cada vez maior espaço. Em função do crescimento desse “mal maior”, fortalecido no mesmo combate católico ultramontano contra o liberalismo, é que, então, o Papa Leão XIII reagia com algumas de suas encíclicas, principalmente com a *Rerum Novarum*. O Papa caminhou entre combater o socialismo e não ceder ao liberalismo: tarefa difícil, demonstram os resultados do texto. Enfim, Leão XIII, ao procurar indicar o espaço de ação do Estado e lhe interditar algumas esferas, como a negociação livre entre patrões e operários através de corporações e sindicatos, moveu-se na tentativa de indicar um Estado cristão, oposto ao socialista e ao liberal. Pareceu sucumbir a um Estado liberal, no entanto, ao propor um Estado garantidor da moralidade pública, moralidade cristã, embora haja diferenças sutis entre o Estado cristão e o liberal, mas negou a função estritamente econômica do Estado liberal.

A “política” – se for possível chamar de “política” as ações de um pontificado – ultramontana de Leão XIII foi descrita por Ivan Aparecido Manoel (2004, p. 12) como aquela “[...] que, sem abandonar a doutrinação contra o mundo moderno, deu passos decisivos para o estabelecimento de uma política de intervenção católica” sobre a realidade, missão que se ampliou nos papas seguintes até o Concílio Vaticano II.

²¹ Também não levou em conta a vertente em que a intervenção do Estado em Smith deve ser considerada contra a tradicional interpretação do *laissez faire*. Tanto a nova interpretação de Smith como a proposição histórica da *Rerum Novarum* deixam em cheque essa vertente liberal na qual o Estado tem de ser mínimo.

O papa estava oferecendo aos operários uma alternativa ao crescente movimento de resistência incentivado pelas ideias socialistas. O crescimento dos movimentos operários de massa por toda a Europa era uma realidade (cf. HOBBSAWM, 2002). Tratava-se de fomento a um movimento operário cristão já em curso em algumas igrejas europeias como era a proposição de D. Ketteler, bávaro, arcebispo da Mongúcia (Mainz) ao qual Leão XIII fez menção explícita em outros contextos. Para D. Ketteler, o rico roubava ao pobre aquilo que Deus destinou a todos e por isso propunha um protagonismo do Estado com a finalidade de defender os direitos dos trabalhadores (COMBY, 2001). Sua obra *A questão operária e o cristianismo* foi publicada em 1864. Leão XIII não foi tão enfático na *Rerum Novarum*.

Dom Ketteler se inspirou em Ferdiand Lassale ao propor que o tratamento moderno do trabalho requeria uma lei forte, mas a encíclica só fala de “leis sábias”. O bispo rejeitou, porém, que a criação de sindicatos e organizações operárias fossem criadas por subvenções do Estado²². Ora, também Ketteler vinha lutando contra os Estados Alemães, sobretudo na Baden de Otto Von Bismark. Ketteler atacou tanto o socialismo como o liberalismo. Enfim, suas ideias fizeram escola em Liége, na Bélgica, a partir da convocação de um Congresso Internacional que se reuniu em 1896, 1897 e 1890. A Escola de Liége defendia a necessidade de intervenção do Estado na atividade econômica e social e a legitimidade dos sindicatos de trabalhadores contra os patrões (AUBERT apud CATHOLIC SENSIBILITY, 2005).

O Padre Metteo Liberatore defendia uma posição extremada contra o liberalismo, o qual, para ele, trazia a economia presa à crueza do *laissez faire*, uma política absurda, contendo um germe de corrupção e podridão. Para ele, a economia devia estar submetida à moral e não à política. Também Liberatore defendia o controle das horas de trabalho, controle

²² “Ferdinand Lassalle foi economista, agitador e grande orador, ligando-se aos jovens hegelianos. Foi amigo de Marx e de Proudhon. Lassalle, contudo, não adotou o “socialismo científico” de Marx. Teve participação ativa na Revolução de 1848 em Düsseldorf, tendo sido preso. Partidário da unificação alemã e do sufrágio universal. Em 1863, formou o Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein (Associação Geral dos Trabalhadores Alemães), o primeiro partido trabalhista alemão, depois transformado no Partido Social Democrata. Defendia a colaboração com o governo para a implementação de medidas socialistas, tendo colaborado com o chanceler prussiano, Otto von Bismarck, que, como Lassalle, não apreciava o *laissez-faire*. Advogava o estabelecimento de cooperativas de trabalhadores, não por utopismo, mas para obtenção dos lucros que lhes eram negados.” (In: LASSALLE, Ferdinand. **O que é uma constituição?** São Paulo: Edições e Publicações Brasil, 1933. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/constituicao.html>. Acesso em 05 jul. 2012.

Lassalle fez menção positiva ao livro de D. Ketteler sobre *A questão operária e o cristianismo* de 1864 (NEW ADVENT).

Encontrei as duas grafias para o nome: Lassale e Lassalle. Mantive ambas conforme cada fonte grafou.

ao trabalho de mulheres e crianças e a necessidade da criação de um salário-mínimo. A economia devia buscar o “bem comum”, no qual, para tanto, uma intervenção certa do Estado na economia seria útil (apud BARUCCI, 1998, p. 20). Essas ideias, em maior ou menor escala, estão na encíclica e já eram defendidas em vários países por católicos dentro e fora da hierarquia.

A Encíclica teve três versões (AUBERT apud CATHOLIC SENSIBILITY, 2005). A primeira foi escrita pelo Padre Jesuíta Matteo Liberatore, era demasiado dura, possuía mesmo um caráter pré-capitalista no dizer de Canon Roger Aubert²³. Liberatore havia escrito um *Princípio de Economia Política* anos antes e assim despertado o interesse do papa devido à sua visão alternativa ao capitalismo, ao socialismo e ao anarquismo. O projeto de Liberatore foi então substituído por um novo projeto do Cardeal dominicano, Zigliara. A terceira versão foi a publicada, modificada das duas anteriores. Entre essas versões, algumas ideias foram modificadas para atender a uma compreensão estrita e evitar identificação com o que se pretendia romper.

One of the merits of the encyclical *Rerum Novarum* is to have been able to go beyond this pre-capitalist perspective, at least partially, and, while still keeping a good bit of what was positive in the corporatists' protests against the new bourgeois order, to aim at raising up the working class within the framework of existing economic institutions; in other words, to renounce romantic utopias and to take a realistic stand analogous to that of reformist Socialism, not hesitating to accept finally, albeit halfheartedly, the political leverage which the latter would use so efficiently, labor unions. (AUBERT apud CATHOLIC SENSIBILITY, 2005)²⁴

Mesmo sobre as versões da Encíclica há versões diferentes. A versão de Georges Goyau disse que o documento foi sugerido pela “União de Friburgo” e seria de inspiração claramente corporativa. Embora os líderes da União tenham declarado ter a encíclica absorvido suas teses, Jarlot (1959) as recusou pelas próprias evidências nas quais, das oito

²³ Canon Roger Aubert. Aux Origines de la catholique sociale doutrina. Resenhada em CATHOLIC SENSIBILITY (2005).

²⁴ Versão livre: “Um dos méritos da encíclica *Rerum Novarum* foi ter sido capaz de ir além dessa perspectiva pré-capitalista, pelo menos parcialmente, e, ao mesmo tempo em que mantinham um bom bocado do que foi positivo em protestos corporativos contra nova ordem burguesa, tentar elevar a classe trabalhadora, no âmbito das atuais instituições econômicas; em outras palavras, renunciar a utopias românticas e tomar uma posição realista análoga à do socialismo reformista, não hesitando em aceitar, finalmente, embora sem entusiasmo, a influência política que esta poderá utilizar de forma tão eficiente, os sindicatos.”

teses de Friburgo publicadas um ano antes da encíclica, cinco não se observavam no texto final da *Rerum Novarum*, sobretudo a tese corporativa.

De Gasperi propôs uma tese sobre a criação de uma “comissão secreta” determinada por Leão XIII dois anos antes da publicação da encíclica. Essa tese foi desmentida por Soderini. Kuefsten e Lugmayer pesquisaram nos arquivos do Vaticano sobre essa questão e não encontraram respostas.

Soderini deu outra pista: a primeira versão da carta foi escrita pelo Cardeal Zigliara, conhecedor de sociologia e filosofia. Mas, devido a essa mesma característica, o papa a teria recusado: seria difusa e muito abstrata. Assim, Leão XIII teria encarregado seus dois secretários pessoais, Volpini e Boccali, de refazer o texto. Essa a tese mais comum segundo Jarlot (1959). Mas, segundo o mesmo autor, foi Tardini, quando Secretário de Estado, durante a Guerra que se pôs a buscar os pré-projetos da encíclica, tendo encontrado um grosso volume com rascunhos e correções do texto desta. Essa descoberta foi entregue a Antoniazzi, que identificou os projetos e os datou: um primeiro projeto do padre Liberatore e um segundo do Cardeal Zigliara. Este segundo foi modificado por Liberatore e depois pelo Cardeal Mazella. Essa terceira versão foi traduzida para o latim por Volpini e novamente modificada, refeita em outra ordem por Boccali. Volpini e Boccali foram secretários de Leão XIII. Por fim, acabou retocada e publicada em 15 de maio de 1891²⁵.

O autor de *O Pêndulo da História* (MANOEL, 2004) afirmou, apontando na encíclica *Rerum Novarum* o uso de termos e expressões de retorno ao medieval, a designação de uma volta à Idade Média como o programa da política ultramontana. Ele apontou a defesa da propriedade privada como uma espécie de sedição (se posso me exprimir assim, em relação à sua análise) da Igreja frente ao liberalismo. Ora, essa análise parece inapropriada se considerarmos as tradições medievais do século XII existentes em Juiz de Fora apontadas por Mollat (1989) em sua análise, por exemplo, no caso da caridade, da configuração urbana e das novas relações sociais de trabalho. O estudo da *Rerum Novarum*, realçado com a informação de Bigo (1969) na qual a filosofia tomista esclareceu o sentido comunitário da defesa da propriedade, e a própria historicidade da construção do texto da encíclica colocam em dúvida a tese de sedição.

²⁵ A versão de Antoniazzi está resumida em Camacho (1995). Este autor considerou a versão de Antoniazzi a mais acabada da questão, pois teve acesso aos documentos do arquivo do Vaticano sobre a encíclica.

No caso de Júlio Maria e mesmo de Leão XIII, temos a defesa da atualidade dos ensinamentos e sínteses tomistas para a Igreja no último quartel do século XIX. O papa havia renovado o valor das teses tomistas na encíclica *Aeterni Patris* e Júlio Maria apresentava-se como um seguidor seu. O questionamento mais apropriado a se fazer é se ambos criam ter nessa filosofia ainda o remédio para os novos males introduzidos pela industrialização do século XIX. A resposta imediata seria sim, ou por que renovariam os votos com tal filosofia? Para fazer voltar a roda da história? Para segurar o pêndulo em seu movimento e terminar a história humana, convocando a Parusia? Não, a segunda vinda de Cristo é incerta e não sabida, e nenhum homem a pode determinar, nem mesmo a Igreja.

Além disso, podemos entender haver identidade entre as causas desses males nos séculos passados e o século XIX. Não é difícil aceitar tal proposição se tivermos em mente algumas identidades, embora ressalvadas as devidas e necessárias distâncias. A Idade Média iniciou-se numa mudança do regime de trabalho com a ruralização da Europa e as diversas situações advindas da introdução de um novo modelo de relação social e do trabalho. Muitos ficaram à margem. Mollat, para o período merovíngio, advertia sobre a separação entre pobres válidos e inválidos. Situação observada por Pinto (2008) na imprensa juizforana do último quartel do XIX. No entanto, em Juiz de Fora ocorria o inverso do período merovíngio, a região não se tornara rural, mas urbana. Essa urbanização era relativa à cidade de Juiz de Fora, pois sua zona rural parece não ter reduzido importância embora a economia cafeeira declinasse. Essa característica local nos remete, dentro da análise de Mollat, ao século XII, com o renascimento urbano no fim do período medieval e a defesa da ideia comunal em relação aos direitos dos pobres. Juiz de Fora experimentava, de maneira *sui generis*, tendo em vista um país de feição rural, o processo de transformação das relações de trabalho; sua industrialização foi concomitante ao final da escravidão e da instituição de nova fórmula de relação de trabalho no interior dessa cultura agrária: tradição e modernidade se encontravam. No caso do Brasil, uma nação agrária àquele tempo, não realizou um Estado de bem-estar social: ou se recorria aos velhos modelos de associação e de atenção aos pobres, ou (qual a outra opção?) não se tinha uma atenção aos pobres. Nesse caso, o papel da tradição foi fundamental para o controle e coesão social, segundo da filosofia tradicionalista da época²⁶.

²⁶ Usamos o conceito de tradição de Paul Ricoeur (2010) no qual se afirma que o presente não é a soma do que se existiu no passado, embora o presente padeça de algumas de suas escolhas. Como tal, o presente também é o tempo da iniciativa, portanto das novas escolhas onde as tradições recebidas podem ser mantidas, modificadas ou recuperadas. É o presente que projeta no futuro um horizonte de expectativa.

O Pobre na economia política

A influência do Padre Liberatore parece ter garantido princípios de economia política à encíclica *Rerum Novarum*, também foi possível perceber esse princípios na comparação entre os temas da encíclica com a *Riqueza das Nações* de Adam Smith. À medida que nos distanciamos na história desses fatos, as interpretações se sobrepõem com a temporalidade das diversas experiências e expectativas que se vão fundindo ou contraditando, continuando ou abandonando. Se o futuro, em suas expectativas, está mais determinado pelas experiências do presente, o passado está aberto na busca de tempos e tradições, continuidades ou suspensões, que se nos abrem à interpretação naquilo que foi (cf. RICOEUR, 2010).

O esforço de *epoché* é no intuito de dar aos sentidos e à racionalidade, informações como se fossem novas, no qual o conhecimento prévio, para não dizer “pré conceito” (colocar entre parêntesis tudo o que já se sabe), dê lugar a uma original empiria. Isso é especialmente importante para ouvir as fontes e nelas entender o sentido de um tempo, no caso da compreensão histórica.

Em algumas ocasiões, Júlio Maria reivindicou para a doutrina da Igreja o papel de defender uma economia política. Por exemplo, nas Conferências do Carmo em 1894, dedicou uma de suas prédicas ao socialismo. O resumo dessa conferência, publicado pelo *Diário Popular* de São Paulo, foi transcrito em Juiz de Fora por *O Pharol*. Júlio Maria apontou que se falava em princípios morais da Igreja, princípios de educação da Igreja, mas não se falava em seus ensinamentos econômicos.

O socialismo era um modo errôneo de encarar a riqueza, avisou Júlio Maria: a religião sempre sustentou a desigualdade de classes, consequência da natureza humana²⁷. Mas ricos e pobres estariam sujeitos a um amparo recíproco; a riqueza é boa e tem origem divina. Pobres e ricos têm direitos iguais perante Deus. Quem não conhece isso, ora adula o capital, ora o trabalho e se chegou ao absurdo de condenar de modo absoluto tanto a riqueza quanto seu

A filosofia tradicionalista, identificada por muitos historiadores com o ultramontanismo, defendia a tradição no contraponto da revolução, numa referência direta às desordens sociais geradas a partir da Revolução Francesa de 1789. Essa reação gerou uma filosofia da ordem, que seria garantida pelo respeito às tradições.

²⁷ A desigualdade social era defendida pela filosofia tradicionalista.

oposto, o operário. Nesse momento, “[...] A Economia Política veio lançar a teoria [de] que todos tendiam para a riqueza, que nesse sentido deviam convergir todos os esforços”. Assim, afirmou o sacerdote, se desorganizaram as sociedades, plantando-se em todos os corações o germen das ambições desmedidas: víbora, filha de víbora, o socialismo nasceu dessa ambição plantada pelo meio social moderno e econômico (JM, *O socialismo*. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF). Na bênção da imagem do Cristo na Academia, no ano seguinte, Júlio Maria concluía que a economia política sem o evangelho era um sonho e que os frutos dessa utopia eram “a guerra de classes, o ódio da riqueza, os rugidos do socialismo” (JM, *Bençãam da imagem de Christo*, **O Pharol**, Juiz de Fora, 06 ago. 1895. ARJF).

Como na encíclica de Leão XIII, Júlio Maria procurou bater no prego e na ferradura. A crítica se dirigiu, a um lado, ao liberalismo, e, a outro, ao socialismo. Nem tudo nas reivindicações do operário deve se desprezado, afirmou: “[...] Não é possível que se continue a considerar o operário uma simples máquina, um autômato incansável e esgotado (sic) [inesgotável]. Não é possível que se continue a considerar o operário um simples órgão de produção e consumo.” Acrescenta adiante: “[...] foi rebaixando dessa maneira o operário que se chegou ao resultado seguinte: - de um lado, o orgulho do capital, de outro, os desgostos do trabalho”. (JM, *O socialismo*. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF).

O que se deveria desprezar nas reclamações dos operários? Aquilo que o padre considerava ambição do poder e da riqueza. Em artigo no jornal *O Pobre* de 12 de março de 1900, ao comentar a apologia da pobreza feita por Bossuet, a qual o próprio Júlio Maria traduziu anos antes, em *Dom Bosco e o Pobre*, o sacerdote afirmava a importância de tal tese num momento em que ninguém mais queria ser pobre e a ambição da riqueza invadiu a todas as classes (JM, *Bossuet e o pobre*. **O Pobre**, Juiz de Fora, 12 mar. 1900. APM, Coleção Jornais Mineiros). A *Rerum Novarum*, em sua introdução, avisando tratar-se de buscar uma solução para a “condição dos operários”, afirmava:

O problema nem é fácil de resolver, nem isento de perigos. E difícil, efectivamente, precisar com exactidão os direitos e os deveres que devem ao mesmo tempo reger a riqueza e o proletariado, o capital e o trabalho. Por outro lado, o problema não é sem perigos, porque não poucas vezes homens turbulentos e astuciosos procuram desvirtuar-lhe o sentido e aproveitam-no para excitar as multidões e fomentar desordens. (LEÃO XIII, 1891)

Na sequência, o papa afirmava a necessidade de socorrer os “homens das classes inferiores” que estavam numa “situação de infortúnio e de miséria imerecidas”.

Júlio Maria, ao dizer que ricos e pobres se deviam amparar mutuamente, estava defendendo um princípio dado pela *Rerum Novarum* segundo o qual a desigualdade social é a condição da sobrevivência da sociedade, já que cada um tem sua função nela. Sem trabalho não há capital, sem capital não há trabalho, disse a encíclica.

Esse sentido foi percebido por Oliveira (2010) nas festas do trabalho dos dez últimos anos do século XIX, quando se misturavam elite e operários em comemorações acerca de melhorias no maquinário e mesmo pela abertura ou transferências de prédios. Ocasão em que as festas ganhavam a rua e repercussão na imprensa local sobre a “nossa vontade insaciável de progredir”. Mas essas “festas industriais” ou do “trabalho”, como mostrou o autor, eram mais do que manifestação coletiva de alegria pelo progresso, eram uma forma de envolver a todos na euforia do crescimento econômico da cidade mesmo por aqueles que não participavam do bem estar dos capitalistas: “[...] além de ampliarem o capital político e social de seus promotores destinavam-se, sobretudo, a despertar com força nos corações e mentes da porção realmente laboriosa da população dessa cidade a ‘vontade insaciável de progredir’ e o ‘desejo de civilizar-se’.” Destinava-se, ainda, a promover ideia de total comunhão entre interesses capitalistas e de trabalhadores. Por outro lado também apontou para estratégias mobilizadoras dos burgueses em relação ao seu proletariado (OLIVEIRA, pp. 138-140).

Esse discurso, necessitava, voltando à questão da esmola, separar os vagabundos ou vadios, dos trabalhadores e, em tempos de crises, dos desempregados. Mollat observou questão semelhante no século XIII. O mendigo era tolerado na Europa daquele tempo, mas o vagabundo era odiado. Segundo esse autor, “[...] Havia tantos tipos de vagabundos quanto de casos de pobreza: fuga, má conduta, falta de ocupação, expulsão por parte do comprador de uma terra, incapacidade de pagar um aluguel, desemprego” (MOLLAT, 1989, p. 242). Pinto (2008, p. 50-53) destacou para a Juiz de Fora do final do XIX situação semelhante. Para ele, a prática de mendicância indiscriminada era considerada uma ameaça à segurança pública. Aos sábados, as ruas ficavam cheias de mendigos, pois era o dia preferido para a distribuição de esmolas, “[...] quando então viam-se expostas muitas chagas e enfermidades pelas ruas”. O autor chegou mesmo a notar pelos jornais que a cidade recebia, nesse dia, pessoas de outras cidades, usando a malha ferroviária da região, cada vez mais ramificada, para esmolar em Juiz de Fora. Essa prática retirava do realmente necessitado parte das esmolas já que muitos vadios

abusavam dela. Para Pinto, o excesso de caridade de Juiz de Fora²⁸ atraía cada vez mais esses necessitados. Coube ao Estado, na visão desse autor, conter os excessos dos pobres em condição de trabalhar, os vadios, e à Igreja coube o papel de remediar aqueles que não pudessem trabalhar, situação a qual o autor chamou de “ação extra econômica” para a manutenção da ordem pública e controle sobre o mercado de trabalho.

Sem discordar da proposta divisão de tarefas entre Igreja e Estado, apontadas por Jefferson de Almeida Pinto (2008), a partir da leitura de José Eduardo Oliveira (2010) sobre a formação da classe trabalhadora de Juiz de Fora, é possível perceber outro movimento, o de constituição de um direito à assistência social e dos direitos do trabalho a se esboçar, os quais demandavam sempre maior envolvimento social e, sobretudo, dos grandes capitalistas, como era o caso das associações de classe e caixas de pecúlio, sempre com participação dos industriais e capitalistas locais.

No jornal *O Pobre*, Júlio Maria atentou à questão do abuso da esmola: o dever da esmola não eximia o pobre do dever de trabalhar a não ser em caso da mais completa indigência. A esmola devia completar o que o pobre não conseguisse por seus esforços, não por preguiça ou negligência. Essa exploração era, para Júlio Maria, uma calamidade: “[...] A esses é, por isso, necessário ensinar os deveres do pobre, e ensiná-los como a religião no-los mostra em sua doutrina sempre profunda, substancial, harmoniosa.” Na classe dos pobres, afirmou, não há indolentes, inertes, refratários ao trabalho (JM, Jesus na oficina. **O pobre**, 12 fev. 1900. APM, Coleção Jornais Mineiros).

Para Júlio Maria (JM, O socialismo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF), três escolas econômicas tentavam explicar e apontavam soluções para a questão da riqueza e da propriedade:

- Escola socialista: o Estado, apoderando-se das fábricas, oficinas, máquinas etc. Como todos os homens são iguais perante a natureza, todos tem iguais direitos.

²⁸ A esmola direta foi estimulada, segundo Mollat (1989), a partir do renascimento das cidades na Idade Média e da ação das ordens mendicantes. O donativo em dinheiro dava mais dignidade e autonomia ao pobre que dele fazia o uso que melhor lhe servisse. Em Juiz de Fora, essas práticas eram comuns em diversos momentos, nas ruas, na porta dos cemitérios, como uma espécie de herança deixada pelo falecido, nas portas das igrejas após as missas e nos dias de festa e penitência. Havia, segundo publicação dos jornais locais, uma “geografia” da mendicância (PINTO, 2008).

- Escola liberal: amedronta-se com a ideia do Estado tomar o lugar do particular. O Estado só pode intervir em casos de estrita justiça (fórmula de Stuart Mill)
- Escola intervencionista: intervenção do Estado para garantir o direito a todos e solver as pendências entre operários e patrões.

O princípio da escola socialista era verdadeiro, afirmou o sacerdote, todos somos iguais perante a natureza, mas em tendências, preparo, condições físicas, intelectuais e morais, somos diferentes. Portanto, a consequência é falsa. Só se nivelasse todas as vontades e intelectos se conseguiria o ideal socialista, e isso era utopia: “[...] O bêbado, o indolente teriam o mesmo quinhão que coubesse ao homem trabalhador”. Se só o trabalho legitima a propriedade, e se a equidade manda dar ao trabalho o que resulta de suas obras, como estabelecer esse princípio no caso da posse comum? Sendo assim, “[...] As sociedades mesmo, nesse caso, perderiam o estímulo que as anima, tornando-as bestiais.” (JM, O socialismo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF).

Nesse caso, Júlio Maria estava na defesa da pequena propriedade tomista, prescrita pela *Rerum Novarum*. Não levava em conta que nem toda riqueza é gerada lícita ou justamente, não deu consequência ao que disse antes sobre a exploração do operário e que também gerava a riqueza. Mesmo que ele não tivesse em conta a teoria marxista da mais valia, Adam Smith (1996) já destacava o lucro do capitalista sobre o valor do trabalho que gera um bem. Obviamente, não se pode deixar notar que Júlio Maria e a encíclica condenavam essa exploração por outros termos; a *Rerum Novarum* admitiu que o Estado interferisse na relação entre patrões e empregados para solução de caso de estrita justiça. Júlio Maria, assim como Leão XIII, não via no socialismo mais do que uma inveja e ódio, fomentado pela exploração do trabalho, não lhe reconhecia qualquer busca de justiça.

A segunda escola, a liberal, com a ideia de concorrência, “transforma o mundo econômico em um campo de batalha em que se não respeitam nem as lágrimas da mulher, nem os suspiros da criança, nem os gemidos do operário”. Para Júlio Maria, “A lei de Deus, assinalando a desigualdade social, procura fazê-la sensata e razoável”.²⁹

²⁹ Não posso deixar de destacar a semelhança na defesa e condenações de Júlio Maria com as proposições da *Mateo Liberatore* indicadas anteriormente na defesa das horas de trabalho, regulamentação do trabalho feminino e infantil.

A terceira escola baseava-se no instinto egoísta do homem e incidia num socialismo ainda mais monstruoso.

Que o Estado tanto quanto possível proteja o operário, garantindo-o, ressaltando sempre e em todo o terreno o princípio da justiça; que o Estado fiscalize severamente as fábricas protegendo as mulheres operárias, as crianças, é sua função e a Igreja aplaude que assim proceda.

A sua intervenção além desse limite, porém, é indébita, é irregular, porque retira uma certa autonomia do proprietário do estabelecimento. (JM, O socialismo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF)

Se o operário se levantava contra o capital, acabaria se levantando contra o Estado caso esse se imiscuísse em regular as horas de trabalho, estabelecer salários “conforme as condições e necessidades”, e isso requeria que o Estado exorbitasse em seus direitos. Tal procedimento não resolveria a questão, afirmou o orador.

Onde estaria a solução? Júlio Maria respondeu que a solução estava no Cristianismo! A dificuldade em resolver a questão estava na falsa noção das riquezas, dizia ele referenciado em Paul Leroy Bealieu e em Molinari. Perguntou: por que piorava a situação dos operários na mesma medida que aumentavam as riquezas? Era devido à ausência dos verdadeiros princípios religiosos. Para o orador, dada a diversidade variável de situação na sociedade, era preciso que cada um se circunscrevesse à sua verdadeira órbita de ação. Afinal, “[...] O ponto capital do problema é fazer cada um aceitar sua posição na sociedade.” Essas coisas só seriam possíveis se se falasse ao homem, ao indivíduo, “incutir no ânimo de cada um”.

“Só o sentimento religioso poderá solver o problema desmascarando a falsa filantropia que tira à pobreza o seu caráter simpático, sem tirar ao rico os seus intuitos opressores.” O pobre teria de se conformar com sua sorte e trabalhar para obter a posição social à qual aspirasse, enquanto o rico tinha de exercitar a verdadeira caridade ao lado dos direitos do pobre: “[...] Deus não esquece os pobres e não é só para os ricos que brilha o sol”. (JM, O socialismo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF).

Os pobres tinham uma crença, Deus; tinham uma esperança, o céu; tinham um amigo, Jesus, reclamou Júlio Maria. Os “bárbaros da inteligência” arrancaram-lhe Deus, os “bárbaros do racionalismo” arrancaram-lhe o céu e os “bárbaros do liberalismo” arrancaram-lhe Jesus. E os pobres julgaram que a Igreja os tinha enganado. Se a vida é gozo e prazer, os pobres querem arrancar dos ricos a parte do seu quinhão, concluiu. (JM, O socialismo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894. ARJF).

A experiência social dos trabalhadores de Juiz de Fora entre 1890 e 1900 foi marcada por esforços de organização e reivindicação dentro da lei, apesar de na contramão dos interesses do patronato, afirmou Oliveira (2010). O autor narrou a situação de acidentes de trabalho em que os acidentados, além de culpados pela própria sorte, deixavam a família em difícil situação econômica por não poder trabalhar. Esses acidentes eram pouco noticiados e, quando o eram, se davam por curtas notas. Os jornais abriam subscrições para ajudar aqueles que não participavam dos fundos de mútua ajuda, já que os seguros correspondiam à época aos valores dos salários da maioria dos trabalhadores. O autor destacou a precariedade dos atendimentos aos acidentados, maioria em farmácias e, casos mais graves, na Santa Casa. As indústrias de tecelagem como a Industrial Mineira e Mascarenhas, recolhiam, obrigatoriamente, 1\$100 (um mil e cem réis) de cada funcionário para uma caixa de socorros que pagava médico para os trabalhadores doentes. Segundo o *Jornal do Comércio*, em 1905, esses acidentes eram comuns nas duas últimas horas de trabalho. Ou seja, por volta das 20 ou 22 horas, sendo que a jornada começava às 6 da manhã.

Nas décadas de 1890 e 1900, nem mesmo essas infames consequências [esmagamentos e amputações] da inserção precoce de crianças e adolescentes no mundo trabalho fabril causavam espanto ou indignação na opinião pública de Juiz de Fora, que de modo geral se mantinha alheia às duras e aviltantes condições de trabalho impostas. Na verdade, a maior preocupação existente nessa época em relação aos “menores” era justamente afastá-los dos “perigos da rua” e encaminha-los, o quanto antes, para a labuta nas fábricas, oficinas, canteiros de obras e estabelecimentos comerciais da cidade. (OLIVEIRA, 2010, p. 253-4)

Júlio Maria dedicou-se parcialmente a essa questão em artigos em *O Pobre* em 1900. Defendendo o direito de descanso, alegando ser princípio religioso, obviamente se referindo à criação, advertia que esse era também um princípio de economia. A santificação do domingo não era apenas matéria religiosa, mas política, civil, econômica e abrangia todos os povos do mundo (JM, O Domingo I. **O pobre**, Juiz de Fora, 13 maio 1900. APM, Coleção Jornais Mineiros). Mas o domingo não é só uma tradição, ensinou, é um preceito econômico. Se o homem não tem seu lado espiritual valorizado e não tem o domingo, é reduzido ao estado de máquina.

Pretender que ele tem direito de trabalhar toda a semana é pretender que o homem nasceu para ganhar dinheiro, queimar carvão e aperfeiçoar a raça dos animais. Até mesmo economicamente, a violação do domingo é um erro, porque, como Adam Smith demonstrou, no seu livro sobre “a natureza e a causa da riqueza das nações”, o trabalho ininterrupto além dos seis dias é

incompatível com a saúde do trabalhador e a fecundidade da produção. (JM, O Domingo II. **O pobre**, Juiz de fora, 29 maio 1900. APM, Coleção Jornais Mineiros).

Infelizmente, o Arquivo Público Mineiro não dispõe de todos os números desse jornal e não foi possível localizá-los nas instituições com arquivo de Juiz de Fora. Mas, no número de 18/07/1900 desse jornal, Júlio Maria explicava que o enfraquecimento físico do homem, e as doenças de plantas e animais, eram a causa da decadência universal (JM, O Domingo IV. **O pobre**, Juiz de Fora, 18 jul. 1900. APM, Coleção Jornais Mineiros.).

A *Rerum Novarum* disse textualmente que os patrões não podiam tratar o operário como escravo, nem impor-lhes trabalho superior a suas forças, idade e sexo. Condenava a exploração do trabalho, da pobreza e da indigência como forma de obter lucro.

Durante dezessete anos, os caixeiros de Juiz de Fora lutaram pelo direito do descanso semanal. A narrativa desses passos está na obra de Oliveira (2010). Os “rapazes”, como eram chamados pela imprensa local, faziam suas reuniões regadas a saraus poéticos, sempre de olho em oportunidades de lazer e cultura. Mas de tudo seguiam bem o espírito da *Rerum Novarum* e da fina educação *bellepoquista* na qual as reivindicações eram encaminhadas de maneira cortês, ordeira e de espírito democrático, adeptos à ideologia da ordem. Oficiavam aos vereadores, publicavam manifestos nos jornais. Durante anos, sua paciência militou politicamente entre uma economia moral de espírito cristão, reivindicando o direito de guardar domingos e festas conforme preceitua os mandamentos da Igreja. No entanto, contrário ao espírito de uma economia política manifesta pelo papa Leão XIII na encíclica *Rerum Novarum*, os cristãos católicos de Juiz de Fora, comerciantes, negavam tal direito a seus caixeiros, negavam a proposição da encíclica de um direito ao descanso que diferia o homem trabalhador de uma máquina a vapor, por exemplo.

Surpreendentemente, narrou Oliveira (2010), o vereador Padre João Emílio, contrário aos ensinamentos da Igreja da qual era membro, contrário a essa economia moral, contrário à economia política da *Rerum Novarum*, contrário mesmo a comerciantes ostensivamente católicos como Batista de Oliveira, por exemplo, votou na Câmara contra o direito de guardar domingos e dias de festa cristã, contra o direito humano, reconhecido por Leão XIII, ao descanso. Trabalhava o clérigo político por reverter a lei que, dois anos antes, em 1894, mandava fechar o comércio nos domingos. Em 1896, uma declaração “hermética”, publicada em *O Pharol* protestava, segundo Oliveira (2010), contra o vereador Padre João Emílio, o mesmo fundador do Asilo da Mendicidade.

Teria o Padre Júlio Maria indicado alguma crítica ao colega sacerdote? Como reagiria a essa flagrante contradição? Por isso a missão de Júlio Maria, embora pudesse contribuir para a formação de uma massa crítica à “questão social”, a formação de uma unidade social, cultural e política para a nação, a partir de uma Igreja ativa social e politicamente, dirigira-se à própria Igreja e a seus colegas padres. A pregação de Júlio se dirigia primeiro à própria Igreja antes que à sociedade. Em *Deus Desprezado*, dirigiu-se especialmente ao clero, como já apontamos anteriormente.

A luta dos trabalhadores do comércio de Juiz de Fora pelo direito ao descanso semanal e a guarda dos dias santos se estendeu até 1905, ano em que finalmente o comércio foi novamente fechado na cidade aos domingos. Naquele ano, os caixeiros receberam Júlio Maria em sua sede social da Associação dos Empregados do Comércio de Juiz de Fora para três conferências dedicadas aos jovens (maioria entre os caixeiros). O fascínio que Júlio Maria exercia sobre os jovens de Juiz de Fora foi bem defendido e exemplificado por Murilo Mendes em *A idade do serrote*, dado a natureza de sua pregação e estilo de vida, além da visão “viril” da fé católica, tida como feminina entre os mais cultos (AZZI, 1998).

A primeira de uma série de três conferências teve como epígrafe a admoestação “Seja um homem!” Para Júlio Maria, o século XIX, com a ciência e a tecnologia, fazia do homem um gigante, mas era uma época sem grandeza moral. Ele citou as fraudes do comércio, as fraudes contratuais, a falsificação de gêneros e a violação das leis conjugais, como degeneração moral, numa sociedade voltada apenas para o gozo e o bem estar (CONFERÊNCIAS. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 07 fev. 1905. BMMM).

A segunda conferência – “Porta-te como homem!” – falou sobre a grandeza do homem. Criticou os homens que queriam produzir sem trabalhar, a quem chamou de preguiçosos e imbecis morais. Como exemplo, citou o plágio, a falsificação de gêneros no comércio, o peculato, o roubo, a fraude contratual e condenou a usura. A isso, Júlio Maria chamou de “pecado a sangue frio”, e explicou adiante, numa alusão à vitória dos caixeiros: “[...] Pecar a sangue frio sabendo que o domingo é de Deus, sabendo que há um dia do Senhor”, e seguiu sem fazer referências a um direito, mas a um dever do cristão de guardar os domingos e festas. Os pecados a sangue frio eram os cometidos com plena consciência dos males por ele provocados. O pecado de arrebatamento pode ser perdoado, é causado pelas paixões do momento. Só mais adiante Júlio Maria disse, efetivamente, contra os comerciantes que abriam aos domingos: “[...] O comerciante sabe que deve fechar a casa aos domingos e

não fecha; o empregado do comércio sabe que o domingo é para o repouso, e não vai à missa e nem sequer santificar o domingo!” Todo pecado a sangue frio é consequência da “imbecilidade moral” (CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 21 fev. 1905. BMMM).

Na terceira conferência, Júlio Maria enalteceu o “moço” que, dentro de uma oficina, preparou-se para resolver o problema humano: Jesus. O problema humano, que nem a filosofia grega, nem a política romana haviam resolvido, foi resolvido por aquele que não estava no trono, nem no exército, mas numa oficina, divinizando o trabalho. Uma lição aos que querem libertar uma pátria sem estudos e recolhimento, afirmava (Conferências. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 01 mar. 1905. BMMM). Júlio Maria deu ênfase ao estudo e à experiência para os que querem dedicar-se à política, à literatura. Para o orador, além de princípios de educação votados pelos estudos, o jovem, para ser feliz, devia cumprir o mandamento evangélico: “Se queres vida, cumpre os mandamentos!” Essa a epigrafe da terceira conferência³⁰. Concluiu sua última prédica pedindo que os moços do comércio cumprissem os mandamentos, que no comércio guardassem os mandamentos e seria uma geração feliz e forte. Ao terminar a conferência, Francisco Valadares apresentou os agradecimentos em nome da Associação dos Empregados do Comércio e lamentou que Júlio Maria fosse transferido para o Rio de Janeiro, referindo-se ao fato como uma perda para a cidade (CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 02 mar. de 1905. BMMM).

Essas conferências comemorativas do fechamento do comércio aos domingos, em 1905, tinham por pretensão a educação. Disso podemos falar mais adiante. Mas a exigência que Júlio Maria fazia na última conferência para o saber gerado pelo estudo aos políticos, aos filósofos, caixeiros, etc., era compatível com as exigências que os próprios trabalhadores, entendidos no seio de toda a população, faziam em apelo à educação e acesso a escolas. A *Rerum Novarum* condenava o trabalho infantil antes do desenvolvimento físico, intelectual e moral do menino; para o novo século, essa exigência foi cada vez maior. A Câmara Municipal de Juiz de Fora já possuía escolas noturnas para atender a trabalhadores. Anos antes, um relatório da Câmara Municipal pedindo para proibir o emprego de menores de 12 anos nas fábricas a fim de que frequentassem a escola já havia tido espaço no *Jornal do Comércio* em 31 de janeiro de 1898 (OLIVEIRA, 2010, p. 255-6). Os relatórios de Estevan de Oliveira, na virada do século, já reclamavam contra a baixa frequência de crianças que deveriam estar nas

³⁰ Referência a Mateus 19,17.

Os resumos publicados no *Jornal do Comércio* foram feitos por Décio Coutinho.

escolas da cidade (cf. RODRIGUES, 2009). A Igreja já tinha suas escolas paroquiais na Paróquia de Santo Antônio e no Curato da Glória desde o romper do novo século (cf. OLIVEIRA, 2009), em atenção ao determinado pelo Concílio Plenário Latino-americano de 1899. Na zona rural do município, já havia um colégio para meninos pobres criado por D. Silvério e Monsenhor Nogueira desde 1897 (cf. OLIVEIRA, 1976).

Esses movimentos, permitidos pelos modelos associativos do fim do século XIX, bem ao gosto da *Rerum Novarum*, de união das classes e apolíticos, contribuíram, segundo Oliveira (2010), para o fortalecimento dessa ideia de pertencimento a uma classe.

Entre os anos de 1890 e 1900, portanto, diferentes segmentos da classe trabalhadora de Juiz de Fora – especialmente os alfaiates, cozinheiros, caixeiros, ferroviários, cocheiros, tipógrafos, operários de oficinas, canteiros de obras e fábricas – vivenciaram importantes experiências reivindicatórias, organizativas e políticas. Sem desconhecer ou procurar minimizar a fragilidade que caracterizou o associativismo proletário nesta cidade no limiar da República, considero fundamental ressaltar o empenho de inúmeras lideranças em cultivar e disseminar a ideias de “união da classe” em torno de suas necessidades imediatas e também de seus objetivos futuros. (OLIVEIRA, 2010, p. 326)

A partir do século XX, os trabalhadores de Juiz de Fora, mais organizados, começaram a pressionar aos patrões. No entanto, uma greve geral só ocorreu em 1912. Nestes anos da primeira década do novo século, vários movimentos de inspiração grevista tentaram impor condições aos patrões. Tudo isso, obviamente, era mau visto por todos, sobretudo condenado pela imprensa local. Em 1899, Júlio Maria dizia que “[...] levantar o pobre contra o rico” era socialismo (JM, O pobre. **O Pobre**, Juiz de Fora, 25 dez. 1899. APM, Coleção Jornais Mineiros). Do ponto de vista da *Rerum Novarum*, embora reclamasse salários dignos que permitissem uma vida decente aos trabalhadores, os movimentos grevistas eram inaceitáveis, pois rompiam com o espírito de colaboração de classe proposto na encíclica. Como a encíclica mesmo mandava os Estados reprimirem tal tipo de manifestação, esses jornais não tardavam em lançar notas que muitas vezes assumiam um tom ameaçador. Se, na década anterior, o movimento associativista dava tons de concórdia entre patrões e empregados, na primeira década do XX novas ideias foram incorporadas em seu seio. Esses movimentos cresciam ainda com a influência de outros semelhantes na capital da República. Devido à proximidade, as notícias dos movimentos no Rio de Janeiro chegavam rapidamente à cidade e estimulava movimentos semelhantes. Por exemplo, o movimento dos caixeiros em Juiz de Fora foi contemporâneo ao do Rio de Janeiro (cf. OLIVEIRA, 2010).

O poder do povo: o pobre como hierarca do rico e preferido de Deus

O problema da miséria era, segundo Júlio Maria, o maior dos problemas modernos. Ele agitava o mundo inteiro. Era um problema terrível e abrangia tanto a vida pública como a privada. Para o orador, sem dúvida “[...] o mais legítimo de todos os problemas, esse, cuja solução é imposta à nossa civilização pelos direitos do pobre e os deveres do rico” (JM, 1986, p. 74). A sorte dos pobres e dos famintos era lembrada por ele com a citação de Mateus³¹, pela qual, no dia do Juízo, Cristo vai separar os eleitos para a vida eterna. Foi o próprio Jesus Cristo que se identificou como pobre, faminto, despido ou desamparado. É destes o Reino de Deus. Posta a identificação do pobre em Jesus Cristo, Júlio Maria afirmou que o pobre sobre o qual ia refletir não era o digno de condolência, de piedade ou compaixão, mas o contrário, o que devia despertar a admiração, enlevo, pasmo e mesmo uma “santa emulação”: “**beatus qui intelligit super pauperem**. Feliz o que compreende o que é o pobre”. Afirmando o que é, Júlio Maria afastou-se do quem é. Discorreu sobre um ser abstrato, uma reflexão teológica, embora numa concretude social. Aqui está marcada diferença entre o pobre do qual falou nos *Apellos*.

Júlio Maria lembrava em *A Igreja e o povo* que o amor de Cristo pelo povo é a origem das primeiras reivindicações do direito e da justiça (JM, 1983, p. 38). Por isso, afirmava ser heresia não reconhecer ao povo os direitos que lhe competiam. Heresia porque era contra o pensamento social do evangelho; porque tudo o que atentava contra o direito, a justiça e a liberdade era heresia; era heresia separar vida social de vida espiritual; era heresia porque cindia o reino de Deus no qual há a salvação das almas humanas, mas também o destino das sociedades políticas. Dessa forma, “[...] De nada serve reconhecerem **teoricamente** os direitos do povo todos aqueles que no Brasil, se **praticamente** não querem que a Igreja faça causa comum com a democracia e a liberdade”. (JM, 1983, p. 51, grifos do original). Foi nesse mesmo sentido que em *Dom Bosco e o Pobre* Júlio Maria disse que não bastava amar o pobre, olhar, tocar, nem mesmo ser solícito a ele. Não bastava ter compaixão; nem mesmo amar o pobre. Antes de tudo, “[...] É preciso saber conhecer, compreender o que é o pobre” (JM, 1986, p. 75).

³¹ Mateus 25, 38-40.

Não basta olhar o pobre com os olhos da carne; é preciso olhá-lo com os olhos da inteligência e da fé... com aqueles não se vê senão o que o pobre tem de abjeto; com estes vê-se no pobre a imagem de Jesus Cristo, o cidadão de seu reino, o herdeiro de suas promessas, o distribuidor de suas graças, o filho verdadeiro de sua Igreja, o primeiro membro de seu corpo místico... Também não basta assistir ao pobre em suas necessidades. – Pessoas há que socorrem o pobre, mas que não o socorrem senão por compaixão natural, e que não sabem o que é o pobre. Só o que considera o pobre como o primeiro filho da Igreja, e que, honrando-o nesta qualidade, julga-se obrigado a servi-lo, esse entende o que é o pobre. (BOSSUET apud JM, 1986, p. 76)

É certo que o conhecimento sobre o qual Júlio Maria se debruçou era um conhecimento teológico. A descrição do pobre de Dom Bosco foi uma descrição do papel teológico do pobre na Igreja. No entanto, não ficou ausente de sua reflexão a relação com o social. Ao afirmar que Dom Bosco “entendeu” o pobre, não estava se referindo a um entendimento estritamente teológico, mas também sociológico. Guimarães (1986, p. 336), responsável pela introdução e notas do texto da conferência, ao publicá-las na revista *Communio*, atribuiu a Bossuet a base do discurso de Júlio Maria nesta conferência. Havia, porém, uma diferença de perspectiva que colocava o pregador brasileiro numa distinção importante frente ao francês, afirmou. A orientação de Bossuet conduziu à conclusão de participação na bem-aventurança do pobre através da esmola, da obra de caridade; já Júlio Maria, nesse mesmo esquema, elaborou-o numa dimensão que chamou de “teológica” e, nesta medida, superou o original. Também foi nesta perspectiva que Júlio Maria elaborou a figura de Dom Bosco.

Guimarães (1986) explicitou essa perspectiva e sua diferença em relação a Bossuet. Para Júlio Maria, o pobre tinha uma identidade teológica na própria composição da Igreja na qual o rico podia participar, não só com a esmola, como já acima se fez referência, mas supunha uma identificação com o pobre. Tal identificação era a identificação com o próprio Cristo. Essa compreensão do pobre constituiu-se como o principal objetivo do discurso do orador brasileiro. Para Guimarães, a reflexão sobre o evangelho de Mateus, apenas uma epígrafe na conferência de Bossuet, assumiu centralidade na conferência de Júlio Maria, antecipando os tempos. Decerto, estava se referindo à “opção preferencial pelos pobres” da Igreja latino-americana³². A opção pelos pobres da Igreja Latino Americana do pós-Vaticano II tinha suas bases sobre as contribuições filosóficas e históricas do marxismo, sua ação é

³² Com Ricoeur (2010), diríamos que não há antecipação dos tempos, mas o surgimento de um novo horizonte de expectativa possibilitado pelas novas experiências. Isso indicaria uma temporalidade nova e não qualquer antecipação, uma vez que não se pode viver nem no passado, nem no futuro.

social, além de religiosa; embora os fundamentos de Júlio Maria fossem distintos, também propunha uma ação social e religiosa. Como a teologia da libertação se fundamenta numa sociologia em que a mudança vai às estruturas da sociedade, marca-se a diferença de uma experiência ainda assistencialista como a vislumbrada por Júlio Maria.

Para Júlio Maria (1986, p. 78), Dom Bosco restabeleceu o lugar privilegiado do pobre na Igreja e na sociedade moderna em sua tríplice grandeza: “privilegiado de Deus na Igreja; hierarca do rico na Igreja; protetor do rico na Igreja”. Na explicitação desse privilégio, diante do divino, ao pobre, Júlio Maria, à guisa do texto de Bossuet, propôs uma diferença entre a sinagoga e a igreja, a Antiga Aliança e a Nova Aliança. Na primeira, Deus prometeu honra, força e prosperidade ao homem; na outra, o próprio Deus se faz homem e se submeteu à pobreza, à ignomínia da plebe como convinha à Igreja, de modo que é desta maneira que ela devia ser. A pobreza é a representação mística do Cristo, a ela o rico se submete homenageando-a e cultuando-a. Assim como há ricos e magnatas na sociedade, também há na Igreja: esses potentados são os pobres. Destarte, o rico só adentrava a Igreja pelas mãos do pobre, nas mãos do pobre, afirmou Júlio Maria com Bossuet. Só os pobres podem abrir as portas da Igreja ao rico:

Aquele que vê o pobre sem esta compreensão pode, sem dúvida, compadecer-se dele, ter piedade dele e mesmo, com misericórdia, cuidar das suas necessidades; mas não logrará saber que ele é a imagem de Jesus Cristo, o distribuidor de suas graças, o mais precioso membro de seu corpo místico, o privilegiado de Deus na Igreja, o hierarca do rico na Igreja, o protetor do rico na Igreja. (JM 1986, p. 80)

A conferência *Dom Bosco e o pobre* foi realizada em outubro de 1898, cinco meses depois da publicação do último artigo de *A Igreja e o povo* na *Gazeta de Notícias*, logo após a segunda série das *Conferências da Assunção*. Na análise dessa conferência, é possível estabelecer uma relação estreita entre a ideia de povo e a ideia de pobre. A primeira expressa nos artigos da *Gazeta* e a segunda expressa na conferência salesiana. Minha interpretação das exposições juliomarianas passa pela união de ambos os conceitos, reclamando a seguinte diferenciação: povo é um conceito político e pobre um conceito teológico. Ambos passam pelas mesmas figuras e perpassam uma visão do futuro da Igreja frente à democracia e frente ao Estado leigo. Se o ultramontanismo pretendia que a religião e a Igreja fossem referência para a sociedade, conseqüentemente para a política, no projeto juliomariano o centro não estava mais nas elites governantes e socioeconômicas: o poder agora era das massas. Ou seja,

a proposta de Júlio Maria não é centralista nem autoritária como sugerida por ultramontanos e tradicionalistas.

Essa compreensão, possível através dos textos discursados por Júlio Maria, pode não aparecer com nitidez quando ele falava de si mesmo e de sua missão. Ele estava envolvido com algumas ideologias católicas: em carta ao Núncio Apostólico, afirmava tentar influenciar as elites para a partir delas atingir o povo. Essas ideias vigoraram ainda por algum tempo na Igreja (GUIMARÃES, 1986). No entanto, a entrada de Júlio Maria na Congregação do Santíssimo Redentor (redentoristas) é indício da busca de algo mais. Duas proposituras são possíveis: o lema de Santo Afonso, fundador da Ordem, “evangelizar o pobre”; ou a prática da “missão popular”, na qual os padres pregavam intensivamente ao povo de determinada localidade ou paróquia.

A análise de Mollat (1989) sobre *Os pobres na Idade Média* contribuiu para essa reflexão de duas maneiras: de um lado, a compreensão, ou a busca disto, da ambiguidade na qual o termo pobre está envolvido; de outro, a convicção da existência de hábitos centenários no seio da sociedade juiz-forana do final do século XIX, práticas de caridade católicas, ainda que desvinculadas da prática sacramental e eclesial como reclamadas por Júlio Maria.

Júlio Maria bem se esforçou para definir o pobre e, de fato, ampliou ao máximo sua inclusão: os pobres eram, principalmente, os carentes de toda sorte, desde a carência econômica até a carência cultural passando pela carência social, da concepção de ética, justiça e caridade. Alguns pobres do século XIX eram menos anônimos e menos silenciosos que os medievais, já que os trabalhadores ganhavam progressivamente voz em suas associações e por eles muito se disse na imprensa local. No entanto, ainda havia silêncios, ainda havia vergonha da sua condição, o medo, o desprezo, a incompreensão. A visão de um pobre mendicante ainda causa, no século XXI, desconforto moral, social e outras reações, haja vista os programas de erradicação da pobreza absoluta em vigor desde a última década do século XX no Brasil e a expansão desse debate aos níveis internacionais. Mesmo as discussões especializadas atuais, sobre a questão do pobre e da pobreza, não podem deixar de fazer referências ou dar mostras dessas ambiguidades reclamadas por Mollat (1989) para os termos pobre e pobreza. Há um esforço na criação de índices e conceituações necessários à instituição e fomento de políticas públicas em torno da questão da pobreza³³. O Estado

³³ Para essa reflexão, confrontar especialmente Kageyama; Hoffmann (2006), em artigo que procura historicizar o estudo da pobreza desde a década de 1950, buscando uma perspectiva multidimensional para o estudo da pobreza no Brasil.

brasileiro, no fim do século XIX, era jovem; entre a monarquia e a república, um conjunto de ideias, sobretudo liberais, balizavam os discursos e políticas no cenário nacional, ali as causas sociais iam se inserindo por diversos vieses: moral, religioso, político e econômico, mas não eram vistas, em sua maioria, como uma questão do Estado.

De toda essa convicção de ambiguidade inclusiva – já que Júlio Maria sempre incluiu todo tipo de carência nele –, na qual é possível perceber que a cidade de Juiz de Fora, que se desenvolvia social e economicamente no final do século XIX, possuía uma preocupação com a pobreza muito fundamental: o próprio crescimento da cidade e sua industrialização produziam seus pobres. O fim do regime escravista tirou muitas pessoas das zonas rurais em busca de novas posições na zona urbana, e a política de imigração daquele tempo trazia a Juiz de Fora milhares de imigrantes, uma vez que a cidade era a porta de entrada destes em Minas Gerais, através da Hospedaria Horta Barbosa. As práticas de caridade eram a forma pela qual a população urbana procurava atender a esses pobres, já que nem o Estado se propunha a resolver tal situação, nem a Igreja, tampouco, pelos motivos já exaustivamente explanados.

Ainda assim, em que pese toda a questão da pobreza descrita e refletida por Júlio Maria em Juiz de Fora, a análise da conferência salesiana *Dom Bosco e o pobre* nos apontou um processo original no pensamento do sacerdote. Ali, o pobre, com toda a ambiguidade, com toda a diversidade, era o mais importante personagem da Igreja: seu hierarca! Na Idade Média, muitas das discussões sobre o papel do pobre ou da pobreza na Igreja foram condenadas como heresia. Franciscanos e dominicanos foram os principais artífices de uma virada da compreensão da pobreza na Igreja. Em seu legado, os debates entre eles e os seculares, no século XIII, discutiam os bens eclesiais na questão do direito dos pobres a eles, mas, em geral, os seculares não aceitavam que um membro da Igreja fosse um desses pobres. Para Júlio Maria (1986, p. 78), Dom Bosco restabeleceu o lugar privilegiado do pobre na Igreja e na sociedade moderna. Esse sentido, ainda que fundamentado na tradição católica, é original naquele tempo histórico do qual fala o sacerdote e nos termos aqui abordados.

Esta novidade em Júlio Maria é-nos apresentada pelo comentador e apresentador da obra de Júlio Maria. Estudioso de seus textos e de sua biografia, Guimarães (1986), ao comparar a conferência *Dom Bosco e o pobre* de Júlio Maria com a conferência de Bossuet, *Sermon pour le dimanche de La Septuagèsime, sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise*, apontou uma inovação teológica ao tomar a epígrafe deste como diretriz para a interpretação do papel teológico do pobre na Igreja: “[...] Tive fome e me destes de comer,

tive sede e me destes de beber...”. Enquanto Júlio Maria concluiu que o pobre deve ser o modelo no qual a participação dos ricos abria as portas do reino de Deus para si, Bossuet não saía das tradicionais fórmulas assistenciais clementes da caridade dos ricos. Leoni (1989, p. 168), apesar de indicar uma mudança do pensamento de Júlio Maria do tradicionalismo, no qual sustentava a desigualdade social, para a exigência do reconhecimento dos direitos dos pobres, afirmou que o sacerdote pareceu voltar atrás com *Dom Bosco e o pobre*. Para o autor, a passagem de um a outro desses dois termos, não foi radical:

No primeiro caso, o termo *pobre* é aplicado ao indigente, ao miserável, ao órfão, isto é, àquele que vive da caridade de outrem; no segundo, passa a significar o operário, o proletário, ou seja, aquele que vive de seu próprio trabalho. (LEONI, 1989, p. 168).

Leoni (1989, p. 52-61) explicou que a filosofia tradicionalista, a qual chamou de “linha conservadora” da relação entre a Igreja e as questões sociais, tinha uma apologia da pobreza fundamentada em interpretações discutíveis do evangelho. Essa vertente foi complementada por uma “linha propriamente social”, estabelecida temporalmente na sequência. Júlio Maria pareceu-me efetuar esse mesmo trajeto, como em várias ocasiões ficou explicitado, e sofrer das mesmas dificuldades que o autor apontava para a Igreja em face de seu centralismo teológico e de um papel reacionário às novidades vindas de fora da hierarquia. Por isso, dois movimentos de Júlio Maria me pareceram importantes indicar: a sua inversão da hierarquia dos fiéis na Igreja e sua disposição apologética para as novas questões sociais e políticas.

Ademais, como já indiquei no capítulo precedente, Júlio Maria apontou no modelo de educação salesiana (Dom Bosco) a inspiração necessária às leis e projetos de educação pública no Brasil.

No próximo capítulo procurei delinear mais o papel educativo da Igreja e do sacerdote junto ao povo em favor da democracia e da sociedade cristã.

EDUCAÇÃO CATÓLICA NA TRANSIÇÃO DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX

Os indícios apreendidos do projeto de Júlio Maria

O discurso de Júlio Maria não pretendeu uma educação no modelo escolar como é tônica principal na atualidade. O papel do cristianismo, na visão do sacerdote, não diferia daquele herdado do Império Romano: criar e manter uma civilização. O projeto católico era um projeto civilizatório, tendo a religião como primeira referência para todo o tipo de relação: social, política, moral etc.

Numa obra do período de leigo, 1885, *Apóstrofes*, na qual a inspiração tradicionalista teve forte manifestação em seu pensamento, Júlio Maria (1935) fazia duras críticas à política do Império e ao próprio Imperador, embora demonstrando alguma esperança na herdeira do trono, D. Isabel. Para ele, a princesa devia consolar sua dinastia reconstruindo os alicerces católicos da nação brasileira, dando clara indicação dos erros percebidos na escolarização da década de 1880.

A fé também se ensina. Como o fruto sai da árvore, a fé sai da educação religiosa. Se, de preferência aos autores gregos e romanos, se desse ingresso nas nossas escolas e colégios aos clássicos; se, de preferência a Rousseau e Voltaire, dois malfeitores do gênero humano, cujo cérebro eles encheram de mil princípios subversivos e anárquicos, se fizesse a mocidade ler os grandes expositores da doutrina católicas nas suas múltiplas aplicações religiosas, sociais e políticas, veríamos a todo o momento sair dos malfadados laboratórios intelectuais do Brasil tantos alquimistas de nova espécie que buscam transformar o ouro em metal, isto é, a fé que sai das entranhas da nossa tradição no ceticismo que sai das superfícies da nossa educação?! Veríamos tantos falsos sábios, que vão ser deputados, senadores, ministros, lentes, magistrados, escritores; que vão de fato dominar o país, dando-lhe o alimento do século e o vestuário das suas teorias. (JM, 1935, p. 21)

A crítica da liberdade de pensamento levava Júlio Maria a questionar aos “livres pensadores” que falavam contra os padres, os conventos, e defendiam o ensino leigo como uma necessidade do século XIX: “[...] Foram, porém, os padres que corromperam a política? Foram os conventos que sensualizaram a literatura? Foi o ensino religioso que anarquizou a sociedade? Ninguém terá coragem de afirmá-lo.” (JM, 1935, p. 27). Nesse sentido, defendendo os Jesuítas, afirmou que esses sacerdotes abriam escolas pela Europa, enquanto os déspotas e absolutistas negavam ao povo a luz, o ensino, a instrução, a cultura intelectual, mantinham o povo na ignorância e na opressão.

Dentre os riscos à realeza no Brasil, Júlio Maria apontava a secularização do ensino. A realeza não se conservaria com princípios demagógicos e estes tinham “[...] livre curso na educação, no ensino, na imprensa, no parlamento e no governo” (JM, 1935, p. 43-44).

Nem o voto indireto, nem o direto, nem o ensino leigo e livre, nem a imunidade da imprensa, nem a prerrogativa dos cultos, nem a libertação do ventre, nem a secularização do ensino, - nada disto tem regenerado no país os costumes, tranquilizado a ordem civil, fortalecido a moral pública. (JM, 1935, p. 45)

Para o sacerdote, era preciso voltar à cruz. Era o catolicismo a solução para os males do Brasil. Por isso, repetia, a cada capítulo de suas *Apóstrofes*, ser necessário “catolizar o Brasil”. A mesma crítica aos livres pensadores ele dirigiu aos positivistas. Para ele, “educação leiga, secularização da escola, ensino livre” e outros manjares da cozinha positivista já não mais agradavam¹: “[...] Secularizar a escola pode não ser satanizá-la; a liberdade do ensino tanto comporta a doutrina de Cristo, como a de Lutero; o mestre católico, como o professor positivista.” Segue a defesa do catecismo católico nas escolas como a cartilha da educação (JM, 1935, p. 48). A educação religiosa, do sentimento, do pensamento, da ação moral, era apontada como solução para a crise, a qual se instalou, exatamente, pela degeneração desses sentimentos. Para Júlio Maria (1935, p. 57-8), faltava à política e ao parlamento o “[...] sentimento íntimo e profundo que só a educação social católica produz e mantém na vida pública: a fé”. O Estado, esclarecia adiante, mudava como “a serpente” em formas sedutoras e atraentes, para aquele tempo, o Estado era a ciência²: “[...] Quem hoje morde o Cristo, babuja a Cruz e insulta a Igreja não é diretamente o poder público, mas a escola que ele funda, o ensino que ele organiza, a educação que ele prescreve. As formas são atraentes, as cores

¹ A mesma frase sobre a educação leiga e o positivismo foi repetida na *Memória histórica* em 1900 (cf. JM, 1950, p. 206).

² Posteriormente a crítica à ciência por Júlio Maria foi bem mais mitigada.

sedutoras; a serpente é a mesma.” (JM, 1935, p. 133). Para ele, a reforma eleitoral não salvou o sistema representativo, assim como a abolição, não iria³ salvar a sociedade se não houvesse regeneração nos brancos (sic): “[...] Sem costumes, as melhores leis são tiras de papel; sem educação religiosa, a melhor e mais completa instrução não passa daquela boneca que a menina de Punch se admira de ser tão bonita e dentro só ter farelo!” (JM, 1935, p. 139)⁴.

Já pudemos notar, que nas conferências da década de 1890, Júlio Maria tomou um discurso mais produtivo, assumindo perspectivas modernas em suas propostas e apontando nas diversas novidades da modernidade, uma origem cristã. Nas *Apóstrofes*, ele ainda é um tradicionalista, reacionário à Revolução Francesa e suas consequências em todos os campos humanos. Nota-se nesse texto sua condenação à ciência como inimiga da religião; nas *Conferências da Assunção*, isso mudou; lá, Júlio Maria falou sobre uma ciência inteira, verdadeira, ao chamar a ciência do século XIX de meia ciência, pois ateia e anticatólica.

Quanto às proposições em torno da educação nas *Apóstrofes*, nota-se o papel fundamental da educação e do ensino católico para a formação de uma civilização. Para Júlio Maria, o sentimento religioso era o principal fundamento de toda a sociedade. A crise social e política do final do Império eram, afirmava, uma crise religiosa, portanto, uma crise de civilização. A nação tergiversava à religião de seus fundadores, à tradição. Perdendo a fundação, todo o edifício ameaçava ruir, poderíamos dizer em entendimento ao pensamento tradicionalista ali inspirador. O ensino não poderia ser leigo, assim como não poderia ser livre, pois não há liberdade no erro. O Estado não podia ser o fundamento da civilização, portanto também não poderia ser fundamento da educação. Ele estava sujeito à política e não possuía princípios firmes, mas móveis.

Ficou claro, pela análise das *Apóstrofes*, a oposição a uma escola leiga e estatal. Tema que dominou muitos dos debates sobre a educação por quase um século, no Brasil. Em 1894, em carta aberta ao deputado eleito, Francisco Bernardino, Júlio Maria ainda afirmava que “[...] na escola, na educação, nas reformas de instrução pública, o elemento religioso foi sempre postergado pelo exclusivismo da cultura secular” (JM, A Igreja e a democracia. **O Pharol**, Juiz de Fora, 17 out. 1894. ARJF).

³ As *Apóstrofes* foram publicadas em 1885, antes, portanto, da abolição dos escravos.

⁴ Note-se que, após a encíclica *Au milieu des sollicitudes* de Leão XIII (1892), Júlio Maria passou a defender que não importava o sistema político, mas as leis. É no combate pelas leis justas que se garantiria a liberdade da religião.

Quanto ao diagnóstico dos males da educação recebida do Império, Júlio Maria repetia os mesmos argumentos em 1897 na primeira série das *Conferências da Assunção*. A educação literária e filosófica era a responsável pela revolução na França e, no Brasil, pela péssima educação cívica e o ceticismo político. Argumento semelhante repetiu na *Memória histórica* em 1900: “[...] educação racionalista, política liberalista, materialismo literário, entorpeceu o sentimento católico e obliterou o mesmo senso religioso em tantas gerações brasileiras” (JM, 1950, p. 220)⁵. Se o diagnóstico é o mesmo, a solução difere em alguns termos.

A denúncia do ceticismo político e do laicismo público passou a receber um remédio determinado nas conferências da Igreja de São Sebastião, de Juiz de Fora, em 1892. Em *O Deus desprezado*, Júlio Maria se voltou para a ignorância religiosa do povo em geral. Nesse texto, o problema político não teve grande repercussão. Era uma reflexão de dentro, para a própria Igreja. Uma reflexão que bem aproximava o padre Júlio Maria dos ultramontanos. No entanto, a solução estava na própria missão da Igreja: a de evangelizar. Na compreensão do orador, os padres não estavam cumprindo com seu papel e, por isso, a sociedade se afastava de Deus e da religião. Júlio Maria criticou os padres, pois via em muitas paróquias exemplos “desedificantes” destes. O povo só se santificaria, os ímpios se converteriam, as paróquias se regenerariam se o padre fosse efetivamente um exemplo de amor a Jesus Cristo⁶.

Após criticar o desprezo pelo sacramento nas festas religiosas e a desconexão entre o culto dos santos e o culto eucarístico, Júlio Maria apontou as falhas dos sacerdotes quanto ao amor, exemplo e piedade. Na sequência, apontou os erros do ensino da religião: “[...] Qual pode ser a doutrinação das paróquias, se o dogma fundamental da religião e sobre o qual repousa todo o culto, é em muitas omitido completamente no ensino já tão parco, desconexo e deficiente sob todos os pontos de vista?!” (JM, 1934b, p. 73). Para Júlio Maria, o ensino, em geral, nas paróquias, estava uma tristeza. Seu principal instrumento, o sermão, estava tão degenerado que resumia a “inanidade do ensino”: “[...] O sermão inteiro não revela o trabalho doloroso da pregação, e coloca o Evangelho, a doutrina católica, o ensino dos doutores, as

⁵ Ver também p. 253

⁶ Essa evocação à santidade e dignidade do sacerdote também foi uma das atenções dos bispos reformadores. Júlio Maria queixava-se do afastamento em que vivia o clero, esperando do bispo a solução para tudo, não tendo o próprio sacerdote, espírito de iniciativa. Para ele, os ímpios, os hereges, os incrédulos se uniam, menos os padres. Os sacerdotes viviam numa paz armada, deprimiam-se reciprocamente com ciúmes, inveja, amor próprio. O princípio da união do clero em torno de seus bispos foi apontado por Leão XIII no seu primeiro ano de pontificado, em 1878, na encíclica *Inscrutabili Dei consilio*. Era essa união um dos remédios contra os males modernos. Uma solução ultramontana.

repetitivas regras e instrução da Igreja, – tudo isso dentro de um esquite, que carregam para o cemitério da Fé a inópia, a incivilidade, a tibieza e a preguiça sacerdotal!” (JM, 1934b, p. 83).

Júlio Maria explicou que não era preciso ser orador para ensinar, bastava estudar. Apontava que os padres não estudavam para as práticas. Além do estudo, era necessário espírito apostólico, oração e fervor. “É sacrilégio um padre falar aos fiéis sem estudo do assunto”:

Estudo do assunto quer dizer a conscienciosa exploração da matéria; a conveniente adaptação do ensino às necessidade espirituais que se trata de prover; a analogia do estilo com a qualidade do assunto; o decoro e o conveniente dignidade da exposição; a imprescindível clareza do discurso sagrado; o método, a concatenação e o nexos de suas partes; o plano geral do que se vai dizer; tudo isso precedido do recolhimento, da suplica, da oração. (JM, 1934b, p. 89)

Todos os outros ofícios do padre deviam ser preteridos ao ensino. Todos os outros serviços harmonizados com o dever de ensinar, embora nenhum deles fosse completo sem o ensino sagrado, explicava Júlio Maria. Essa obrigação não era exclusividade do pregador de ofício, mas “de todo o vigário, todo o pároco, todo o capelão, todo o cura de almas, de todo e qualquer padre” por dever de justiça e de caridade. Mas, para ensinar, insistia, é preciso estudar, já que não há discípulo sem mestre. O pregador que não estuda é um “aventureiro do púlpito”, é como um médico charlatão. Não adianta aumentar a voz, demonstrar energia, tem de saber do que está falando e mais, insistia, tem de crer e agir de acordo com o que prega. Não era necessário restringir-se somente ao evangelho, podia-se explicar toda a religião. Conclamava todos os vigários a estudar teologia e ensinar a religião: “[...] As paróquias brasileiras não podem continuar neste estado mórbido” (JM, 1934b, p. 96).

O ensino era a grande necessidade, o grande remédio, o tiro certo e oportuno do momento, pregou Júlio Maria. Para ele, os novenários, as devoções, as festividades eram coisas boas; mas o essencial, a maior das obras de caridade paroquial era ensinar aos ignorantes. Essa ignorância da religião era o inimigo contra o qual a doutrinação era a grande arma apostólica⁷. Era tempo de estudar e ensinar para dar opção da inteligência aos meninos, às donzelas, aos casados, aos pobres e aos ricos, ensinou. Essa missão era de todos os padres: trabalhar para uma fé esclarecida e inteligente. Quanto mais estudasse a religião, menos vaidoso, mais compassivo, menos desejoso de glórias, menos cobiçoso da riqueza, mais

⁷ Na Pastoral de 1916, D. Leme disse que o principal problema do Brasil era a “ignorância religiosa”. (cf. CAES, 2002 e MARCHI, 2011).

sensível aos pobres, mais indulgente para os incrédulos e ímpios o padre seria. Quanto mais ensinasse, mais compreenderia que a palavra d'Aquele que um dia disse, e há dezenove séculos repetia aos seus padres no Tabernáculo: – “[...] o que eu vos ensino, ensinai: docete”. (JM, 1934b, p. 101-2).

O projeto de Júlio Maria, em que o padre instruía o povo quanto à religião, não diferia das práticas da reforma ultramontana. No entanto, em *A Igreja e o povo*, de 1898, Júlio Maria parece deslocar sua estratégia, não especificamente para as questões institucionais, como Caes⁸ (2002, p. 106) apontou na perspectiva católica do período, mas para as questões nacionais. Isso nos dá uma variação entre o pensamento ultramontano e o tradicionalista. Cumpre notar nesta obra o desejo juliomariano de que isso se traduzisse em um exercício de poder político na democracia, sendo que a doutrina católica entraria no Estado via instrução geral do povo. Na relação entre a Igreja e o povo, podemos notar que o horizonte da democracia requeria ao clero, como missão, ensinar ao povo, mas não tutelar; seria uma relação horizontal, não hierárquica como poderia supor o espírito ultramontano.

É possível dizer que esse plano de preparar-se para ensinar, ou preparar-se através dos estudos para executar qualquer atividade, seja profissional, pública e/ou política tornou-se um plano recorrente para Júlio Maria. Em 1905, treze anos depois de *O Deus Desprezado*, em uma série de três conferências aos Moços da Associação dos Empregados do Comércio, Júlio Maria ensinava aos jovens sobre a necessidade de preparar-se para as atividades da vida social. Ensinava o sacerdote que o caráter do homem era composto por razão esclarecida e por vontade firme. De nada valia ter talento, riqueza e poder se não se tivesse vontade, que é a faculdade de pôr em ação todas as outras faculdades. Por isso, condenava a “imbecilidade moral” dos que tinham veleidade, mas não tinha vontade: “[...] homens que querem produzir sem trabalhar”! Para ele, a falta de vontade em estudar fazia o plágio, a fraude, os crimes de sangue frio; aqueles pecados cometidos pelo homem que sabe o que é errado fazer, mas o faz. (CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 21 fev. 1905. BMMM).

⁸ Este autor centra sua pesquisa sobre aspectos institucionais, de modo que está mais afastado de teses que tomam princípios tradicionalistas por ultramontanos. No entanto, não dá convicção de haver teses tradicionalistas. Outrossim, sua referência principal é a revista salesiana *Santa Cruz*, publicada entre 1900 e 1929, enquanto o marco temporal da tese é de 1872 a 1916. Para ele, o ensino religioso se colocava como um enfrentamento entre o saber laico e o saber religioso no plano da ofensiva do episcopado contra as manifestações do catolicismo popular e, portanto, contrapor às ideias modernas o ensino religioso. Noção da qual não compartilho.

Na terceira e última conferência aos moços do comércio, Júlio Maria se referiu a Jesus de Nazaré trabalhando e aprendendo um ofício antes de sair pelo mundo: “[...] Grande lição para os que querem libertar uma pátria sem estudos e sem o recolhimento que os homens públicos fazem preceder a empreendimentos como esse”. Jesus, antes de se apresentar, se preparou por dezoito anos (CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 01 mar. 1905. BMMM).

A definição do fundamento da vida é necessária para a educação:

Se a vida é apenas um gozo, a sensação animal, o apetite ou fascinação dos sentidos, ela é para o bacanal, é para a orgia e o moço deve dizer como a Samaritana: gozemos, porque a vida é um gozo e um prazer.

Se a vida não é isso que se ensina aos moços, se ela tem uma transcendência que vai além dos sentidos da humanidade, é ela para a virtude, para o sacrifício, para os grandes heroísmos em prol da humanidade, da pátria e da família; a vida é para tudo que engrandecer a humanidade, dignificando-a, como o exemplo que nos dá o oficial mecânico de Nazaré! (CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 01 mar. 1905. BMMM)⁹

O fundamento da educação não podia estar na ciência. A ciência não poderia traduzir a vida, explicou Júlio Maria. Um médico fisiologista pode descrever todo o funcionamento do corpo. Tudo pode estar lá perfeitamente, mas, se o corpo está morto, como fazê-lo funcionar? A ciência não pode explicar o que dá vida ao corpo. Não pode explicar o que não vê. (CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora. 01 mar. 1905. BMMM). Esse fundamento só poderia ser transcendente e, por isso, Júlio Maria conclamou os moços a guardarem os mandamentos através dos quais se converteriam em uma geração feliz e forte (, CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 02 mar. 1905. BMMM).

Júlio Maria propôs a luz da inteligência e o conhecimento da religião e do evangelho a todos as pessoas, não estava preso ao passado. Embora evocasse princípios ultramontanos como a união do clero em auxílio do Bispo – e não o contrário –, Júlio Maria propunha uma Igreja voltada para os problemas da nação. A ação de todo padre abriria perspectivas de maior possibilidade de universalização: ensinar a religião a todos. O campo pastoral foi vastamente ampliado. A última parte de *Deus Desprezado* permite pensar na escolarização não só do padre, que no caso se tornaria um docente, mas do povo. Uma escolarização necessária à compreensão dos ensinamentos da Igreja, a qual se traduziria numa civilização cristã. Júlio

⁹ O texto é uma transcrição de notas taquigráficas e, algumas vezes, tem seu sentido preservado, mas as frases carecem de algum complemento.

Maria chegou a ser meticoloso sobre a arte oratória do púlpito. Em seu discurso na recepção ao Instituto Histórico e Geográfico, disse: “[...] Estou profundamente convencido de que uma reação político-religiosa salvaria a minha pátria” (JM, **Discurso de Posse no Instituto Histórico e Geográfico do Brasil**. Cópia datilografada e manuscrito, 1899. ARJF)¹⁰.

Fazendo um paralelo, é possível afirmar que as ideias católicas diferiam pouco do que o fim do século XIX acreditava sobre a escola e a educação. Na *Ilustração Brasileira*, Roque Spencer Maciel de Barros (1986, p. 9-10) havia apontado uma sobrevalorização da educação pelos chamados “ilustrados brasileiros”. Para ele, em geral, cria-se que o país era o que a sua educação o fazia ser. Eram as ideias que moviam o mundo nessa crença geral, sendo a escola seu lugar por excelência. Esperava-se do ensino o aperfeiçoamento da instrução para uma mentalidade nova. A divergência de Júlio Maria em relação a esses ilustrados, nesse caso, estava no fato de esses enxergarem no país um atraso cultural, buscando o totalmente novo, ao passo que ele propunha revigorar a tradição com um percurso novo. Os católicos viam nos liberais, positivistas ou “ilustrados”, a responsabilidade pela crise social e política do Brasil. Ao propor uma Igreja para o povo, Júlio Maria percebeu na cultura aspectos perniciosos a serem enterrados, como o regalismo e o padroado, o liberalismo e o positivismo, mas, também, aspectos a se manter e avivar, como o catolicismo, as instituições cristãs, etc. Não se pode pretender unir a Igreja ao povo desvalorizando-o em seus traços específicos, mas lhe ensinando a verdadeira doutrina, papel destinado ao clero.

Aprender para ensinar nos remete a uma discussão contemporânea àquele tempo: a formação de professores. O papel de uma escola formadora de docentes era uma questão presente na transição do século XIX ao XX. A defesa da Escola Normal foi uma das principais bandeiras dos escolanovistas anos depois. Um bom exemplo, para marcar uma continuidade temporal do pensamento juliomariano no período posterior, foi Jhonatas Serrano. Líder católico, membro do Centro Dom Vital, Serrano foi amigo pessoal de Júlio Maria. Serrano também foi escolanovista e subdiretor de Instrução do Distrito Federal no final da década de 1920.

Em maio de 1928, em palestra proferida no Instituto Nacional de Música, Serrano (1932) destacava o caráter profissional da Escola Normal, que teria o objetivo de formar para a profissão de educadores sendo, também, um centro de pesquisas pedagógicas. É

¹⁰ Texto datilografado da transcrição do original manuscrito com 17 páginas, datado de 08/12/1899. – Publicado na Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, número 99-100 (1900).

extremamente salutar destacar esses dois termos, profissão e pesquisa, que, nesse discurso, corresponderiam à aceitação da educação como campo profissional e de pesquisa, diferente da função estritamente religiosa, mas, também, uma definição mais moderna daquilo que Júlio Maria requeria ao padre: estudar, conhecer, para, então, ensinar. Para Serrano, como para a Escola Nova, a psicologia experimental dava o fundamento científico à educação, mas a psicologia experimental, e não a psicologia teórica e dogmática: “[...] A primeira condição, portanto, para que possa a nossa Escola Normal constituir um centro de pesquisas pedagógicas é que ai se ensine e se aprenda de fato a psicologia experimental.” (SERRANO, 1932, p. 158¹¹). Outra questão importante a se observar na explanação de Serrano é a maior proximidade dos católicos com a ciência. Como Júlio Maria havia defendido não haver oposição entre ciência e fé, também os papas após Leão XIII, sobretudo Pio XII, fizeram dessa possibilidade algo mais real (cf. MANOEL, 2004). Em todos os casos, sempre com ressalvas e reticências, mas sempre mais próximas. Serrano (1932, p. 27), embora se opusesse a um “cientificismo”¹², destacava na crítica à pedagogia tradicional a sobriedade da Escola Nova, que não se considerava pronta e acabada como a primeira. Nesses termos, o autor estimulava os educadores, professores e catequistas católicos a usarem essa pedagogia nova. Ainda para Serrano, o professor católico e o catequista deviam se preparar para estar à altura de sua missão: era uma questão de consciência. Serrano aceitava a ciência como forma de alcançar os belos fins da educação, mas não a admitia como fundamento, pois esse devia estar na vida religiosa. Para ele, pedagogia era a ciência da educação e não a educação propriamente dita.

Mesmo ao tempo em que Júlio Maria vivia em Juiz de Fora, em 1901, por exemplo, os padres da Congregação do Verbo Divino, que assumiram a Academia de Comércio, procuravam convencer a população de seus dons científicos. Havia certa desconfiança por parte de alguns, que viam nos padres a intenção de doutrinação, como procurou mostrar Bastos (1982) comentando artigo de Augusto Franco no *Jornal do Comércio* de Juiz de Fora de 28 de março de 1901. O fundador da ordem verbita mandou estudar dois padres na Academia de Altos Estudos Comerciais de Viena para lecionarem posteriormente em Juiz de Fora. Três anos depois, a Academia de Comércio de Juiz de Fora e seu ginásio anexo, equiparado ao Ginásio Nacional desde 1902, possuía gabinetes de física eletrônica, química e história natural, além do famoso aparelho de Raios X, único na cidade. Além dos cursos

¹¹ O texto da conferência está no apêndice da obra citada

¹² Para Serrano (1932) uma concepção falsa da ciência era o cientismo. Essa relação ele apontava com erro em alguns escolanivistas.

secundários e o superior em comércio, a Academia, sob a direção dos verbitas, criou na cidade um Instituto Politécnico, em 1909, de vida efêmera, o qual compreendia os ramos de eletricidade ou eletrotécnica, arquitetura e agrimensura. Alguns padres, professores da Academia, possuíam especialização em ciências físicas (VV.AA, s/d)¹³. Não há uma oposição entre pensamento religioso e científico, como percebeu Caes (2002), mas uma composição entre eles, portanto, não uma negação pura e simples da modernidade.

O Concílio Plenário Latino Americano de 1899, ao propor a criação de escolas secundárias católicas, destacava a necessidade de um currículo de colégios secundários com estudos de letras humanas, matemática e ciências naturais, além de colégios de comércio. Os livros e os métodos a serem usados pelas escolas secundárias deveriam ser aprovados pelos respectivos bispos.

Em 1928, Jhonatas Serrano (1932) aceitava a participação do Estado na educação, embora no papel de colaborador. A laicidade se tornou o principal obstáculo para que católicos como Serrano se mantivessem na ABE (Associação Brasileira de Educação) e o principal motivo de recusa do Manifesto dos Pioneiros anos depois. Um exemplo de colaboração do Estado, Serrano apontou no Presidente de Minas Gerais, Antônio Carlos, a partir de quem indicava a necessidade de ambiente caloroso e devotamento público à educação. O próprio Serrano, ao discursar em 1928, era auxiliar de Fernando Azevedo na reforma do ensino no Distrito Federal. Mas o primeiro exagero da Escola Nova, segundo Serrano no texto de 1932, era crer que a criança sozinha pudesse realizar sua formação moral. Para o pensador católico, não era possível aceitar uma filosofia completa se não tomasse o homem como integral em suas perspectivas morais e religiosas. Essa perspectiva de um Estado colaborador na educação tornou-se possível ou mais clara com a encíclica de Pio XI, *Divini Illius Magistri*, de 1929. Para Pio XI, a família era a sociedade natural, principal educadora e deveria ser amparada e orientada pela Igreja que recebeu de Jesus Cristo o mandamento de ensinar. O Estado devia colaborar com ambas no processo de educação, nunca tomar a si a tarefa que competia, em primeira instância, à família.

Serrano (1932, p. 141-142), embora defensor do escolanovismo, apontou os erros dos principais articuladores deste no Brasil, no intuito de demonstrar porque ele e outros católicos não foram signatários do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova no Brasil:

¹³ Álbum comemorativo pelo cinquentenário da Academia de Comércio.

O que mais prejudica à nobre causa da educação, que se deseja renovada, são os graves erros filosóficos, sociológicos, psicológicos e até históricos de alguns dos seus mais ardentes apologistas. Passamos em revista os principais desses erros: o desconhecimento dos valores do espírito, a redução do problema educacional ao campo meramente biológico (embora ai se inclua o psicológico); o laicismo incompatível com a educação integral, isto é também moral e religiosa; a onipotência do Estado, com invasão indébita dos direitos da Família; o exagero da coeducação em todos os graus; a confusão do ponto de vista qualitativo com o quantitativo; o cientismo, enfim, o erro máximo, de pedir á ciência, e só á ciência, o que (e vimo-lo com o próprio Claparede) ela não pode, só por si, fornecer: um ideal de vida.

Uma das fortes reações da Igreja, ainda no final do século XIX, estava em combater o Estado em sua incursão pela educação¹⁴. O Concílio Plenário Latino-americano (CPLA, 1899), realizado em Roma, em 1899, assumiu uma postura bem clara quanto a isso. O documento do Concílio, publicado por Pio XI em espanhol, fez revisão dos principais tópicos da doutrina católica conforme a defesa de Leão XIII e dos papas anteriores, além de outros sábios católicos antigos e medievais. Em várias questões institucionais, o Concílio propôs uma orientação comum aos bispos, de forma a manter uma unificação de procedimentos. Quanto ao aspecto educacional, os bispos latino-americanos advertiam que os pais deviam ensinar a religião a seus filhos tão logo lhes permitisse o uso da razão e os proibiam de matriculá-los em escolas que não fossem católicas.

Por tanto, en aquellos lugares en que, merced a las maquinaciones y engaños de los heterodoxos y demás enemigos de la Iglesia, se estiman y frecuentan las escuelas llamadas neutrales, mixtas o laicas, con el fin de que los alumnos crezcan en la más perfecta ignorancia de todo lo bueno y sin preocuparse de la religión, debe procurarse con todo empeño persuadir a los padres de familia que no pueden hacer peor servicio a su prole, a su patria y al catolicismo, que el poner a sus hijos en peligro tan grande. (CPLA, 1899)

Onde essas escolas fossem obrigatórias, os bispos ensinavam que os pais deviam exigir seus direitos de dar educação cristã aos filhos. Deviam ater-se a isso os pais, não só para a escola primária, mas, também, para o ensino secundário e superior. Essa postura da Igreja de proibir matrícula em escolas acatólicas e a defesa da catolicidade da nacionalidade brasileira (pela constituição do povo, como defendeu a Pastoral de 1890 e Júlio Maria) deu apoio ao movimento de defesa do ensino religioso nas escolas que a Igreja empreendeu, sobretudo a partir da década de 1920.

¹⁴ Rocha (2010) destacou a forte desconfiança no papel do Estado na educação, sobretudo na superior – aludindo a Barros (1986). Nesse sentido, a postura católica contribuiu para essa desconfiança.

Certamente, os bispos se confrontaram com a questão da obrigatoriedade da escola em alguns países, ou mesmo com o aumento da oferta de escolas gratuitas e o desejo dos pais em enviar seus filhos a uma escola. Assim é que indicavam aos pais que não enviassem seus filhos a escolas não católicas, seja de outras igrejas ou religiões, mas, também, não enviassem às escolas públicas leigas, tidas por eles como acatólicas. No entanto, para atender às necessidades dos pais que deviam ou queriam matricular seus filhos, os bispos indicavam que cada paróquia procurasse criar, de acordo com suas possibilidades, escolas paroquiais.

Por cuanto los jóvenes impregnados desde la niñez en el espíritu del siglo, no sólo se vuelven obcecados secuaces del mundo, sino también enemigos de Cristo en la Iglesia, hay que procurar con todo empeño establecer escuelas católicas primarias, en que la doctrina religiosa ocupe el primer lugar en la educación y la formación. Juzgamos que el medio más eficaz para hacer frente a tan graves males, es decir, a la plaga mortal del indiferentismo y a la corrupción de costumbres que provienen de una mala educación, consiste en que, en cada diócesis, y junto a cada Iglesia parroquial, en cuanto sea posible, se establezcan escuelas primarias, en las cuales la juventud católica se eduque, tanto en las letras y en las artes liberales, como en la religión y las buenas costumbres. (CPLA, 1899)

Assim, mandavam os bispos que os párocos criassem escolas primárias onde não houvesse escolas católicas suficientemente boas para atender aos pais católicos em seu dever de ensinar a doutrina cristã. Para essa empresa, os bispos advertiam aos católicos sobre o dever que lhes cabia, o de ajudar aos párocos nessa missão. Essas escolas, uma vez abertas, deviam garantir a qualidade exigida pela educação cristã e também pela educação civil. Note-se que a escola paroquial não devia ser apenas uma alternativa à escola pública, mas sua concorrente¹⁵. Para tanto, era necessário a formação de mestres. Não bastava ser uma pessoa boa e idônea, mas, como eficazes cooperadores dos pais e da Igreja na salvação das almas, deveriam ser bem formados para cumprir tal missão. Nesse sentido, o documento do Concílio procurou orientar aos reitores dos seminários para que incluísse na formação sacerdotal a maneira clara e sólida de ensinar às crianças o catecismo e a história sagrada.

Para que haya siempre disponible un número suficiente de maestros y maestras, a quienes sin dificultad pueda entregarse la dirección de las escuelas católicas, podrán fundarse en las diócesis o provincias eclesiásticas en que esto sea posible, escuelas normales a guisa de los seminarios clericales. (CPLA, 1899)

¹⁵ Estevam de Oliveira, em um de seus relatórios de inspeção em Juiz de Fora, reclamava da concorrência feita às escolas públicas, estadual e municipal, da região da ex Colônia de D. Pedro II por uma escola na qual as Irmãs de Santa Catarina atendiam os filhos dos antigos colonos alemães. (cf. RODRIGUES, 2009).

Para a formação de mestres, os bispos propuseram que se entregasse aos Irmãos das Escolas Cristãs (Lassalistas), ou a outros semelhantes, a direção de escolas normais nas sedes episcopais. Também diziam desejar que as religiosas de várias ordens pudessem se dedicar às escolas de primeiras letras. De fato, a maioria das congregações estrangeiras que vieram para o Brasil, depois da república, se dedicou a escolas¹⁶. Muitos historiadores consideram isso como parte de uma estratégia ultramontana, o que de fato se verifica nas teses do Concílio Plenário Latino-americano de 1899. Em 1894, Leão XIII tinha escrito aos prelados brasileiros carta datada de 02/07/1894 orientando-os para que aproveitassem a liberdade de ensino que permitia as leis brasileiras: “[...] A mesma liberdade de ensino que agora reina no solo de vossa nação, mais ampla faculdade vos oferece de efetuar tudo quanto vos temos recomendado sobre as maiores conveniências de ensino” (EGREJA Brasileira **O Pharol**, Juiz de Fora, 23 set. 1894. ARJF). No entanto, não se leva em consideração outras duas questões importantes: de um lado, a demanda social por escola e, de outro, a necessidade de manutenção material desses religiosos recém-chegados. Nesse sentido, é importante notar uma carta de D. Silvério à população de Juiz de Fora, publicada em jornal, pedindo ajuda na construção de uma casa para os Missionários Redentoristas, no Curato da Glória, naquela paróquia: “[...] Como por seu instituto só podem cuidar de missões exclusivamente, e não podem ter colégios, nem escolas, nem freguesias, se veem reduzidos a viver das esmolas das missas e das ofertas que recebem dos fiéis, colonos alemães de Juiz de Fora”. (PASTORAL de D. Silvério a Juiz de Fora **O Pharol**, Juiz de Fora, 18 fev. 1895. ARJF).

As teses do livre ensino vigoravam desde o final do Império. Rocha (2010) afirmou que as proposições da reforma Leôncio de Carvalho de 1879 ainda resistiam até as primeiras décadas da república, ou mais bem esclarecido, até o final da vigência da Reforma Rivadávia Corrêa em 1915. A principal tese do livre ensino (1879 a 1915) era que competia à sociedade a ampliação da escolarização. Note-se que, para a Igreja, não competia à sociedade, no sentido moderno da proposição do livre ensino, a iniciativa da educação. Para a Igreja, a educação competia primeiro à família, a sociedade natural e célula principal da sociedade, e à própria Igreja, conforme a interpretação que prestava às escrituras de que recebera do próprio Cristo o mandamento de “ir e ensinar...”. O significado do incentivo de Leão XIII não deixou de ter seus apelos ultramontanos, voltados para os objetivos institucionais, mas despertou no clero o senso de oportunidade para a consecução de ampliação ou manutenção da força do

¹⁶ Durante o período imperial, houve proibição da entrada de religiosos estrangeiros no Brasil, sobretudo os conventuais, embora tenha havido exceções como os capuchinhos convidados por D. Pedro II em função de uma política indigenista, entre outros (cf. HAUCK, 1992).

catolicismo na sociedade; não era uma orientação geral em prol do livre ensino, mas uma oportunidade frente ao princípio da livre oferta em vigor. A Igreja não podia aceitar o livre ensino, pois era contrária a diversos tipos de liberalismos e, em geral, indicava não haver liberdade no erro. Segundo Rocha (2010) o “livre ensino” no Brasil assumiu, predominantemente, a conotação de livre oferta.

Para dar mais evidência à ideia de que o Concílio organizou e orientou as práticas dispersas de diversas igrejas da América Latina, pode-se notar que a carta de D. Silvério pedindo ajuda para os Redentoristas, é anterior ao Concílio em quatro anos. Além disso, a experiência em Juiz de Fora em criar uma escola secundária na zona rural por D. Silvério Gomes Pimenta e Monsenhor Manuel Nogueira Duarte, o Colégio de Nossa Senhora do Patrocínio, data de 1897 (cf. OLIVEIRA, 1976). A escola de D. Silvério foi criada na zona rural, de onde esperavam os bispos conseguir candidatos ao sacerdócio (cf. MARTINS, 2011). Esse mesmo Concílio estimulava que se criassem escolas de Comércio, como a Academia de Comércio, fundada em 1891 por Batista de Oliveira, importante liderança católica de Juiz de Fora (BASTOS, 1982).

Os bispos latino-americanos também propuseram que se criassem instituições católicas de nível superior e, se possível, cada país católico da América Latina tivesse ao menos uma Universidade Católica.

Como os bispos do Concílio Plenário Latino-americano reconheciam a presença e o desejo das mulheres no acesso aos cursos superiores, aprovavam o acesso das mesmas ao ensino médio e superior, desde que em escolas femininas criadas e mantidas por senhoras católicas ou por religiosas. As escolas mistas eram proibidas.

Quanto às escolas paroquiais mandadas abrir pelos bispos, Juiz de Fora, no início do século XX, possuía apenas uma paróquia e um curato. Por isso, foram criadas escolas, na sede da Paróquia de Santo Antônio e no Curato da Glória. (cf. OLIVEIRA, 2009).

Para Passos (2000), até a República, a pedagogia catequética e a educação católica compunham-se com a sociedade. Com a separação entre Igreja e Estado, paulatinamente houve um descolamento entre ambas, embora ainda se entrecruzassem. Para o episcopado da Primeira República era preciso ensinar a doutrina católica e por isso foram constituindo essa pedagogia catequética procurando desenvolver e adaptar o catecismo aos contextos locais, conforme pretendido pelo Concílio Plenário Latino Americano de 1899. No entanto, a ideia

de catequese, em substituição a catecismo, só se firma no Brasil em 1915, quando uma pastoral do episcopado criou uma “verdadeira constituição eclesiástica para a Igreja do Brasil” (PASSOS, 2000, p. 8). Para a educação, no sentido da escolarização, o Concílio Plenário Latino Americano também contribuía indicando a necessidade da busca do direito à educação cristã aos católicos e com a criação de escolas religiosas onde o sentido dessa educação evoluía mais livremente. A partir do momento em que a educação escolar se dirigiu para a esfera pública “simultaneamente a pedagogia catequética deslocou-se para o foro da Igreja” (PASSOS, 2000, p. 3). A questão do ensino religioso se incluía no contexto dos impactos das mudanças que atingiam a Igreja.

o significado da pedagogia catequética e do movimento educativo-religioso, subjacente no corpus dos documentos [dos bispos brasileiros], não é um elemento isolado. Insere-se numa rede de relações mais amplas, vinculada com o processo histórico-social e com o projeto de reforma do catolicismo brasileiro. Por isso, a preocupação com os aspectos doutrinários e morais. (PASSOS, 2000, p. 9)

A volta ao ensino religioso seria uma forma de combater os aspectos laicizantes incluídos na sociedade. A pedagogia catequética entrava como parte da regeneração dos valores. No entanto, segundo o autor, esse processo se dava sem um envolvimento efetivo com o aspecto social. Neste sentido, Júlio Maria seria inovador para essa vertente. “Seu programa destacava o processo de educação da fé, enquanto o projeto do episcopado priorizava o conhecimento da doutrina cristã”. (PASSOS, 2000, p. 11). Por isso, para o autor a proposta juliomariana era pioneira, pois ampliava os temas abordados e o significado que atribuía ao conhecimento da doutrina para a família a sociedade e a cultura.

Essas análises se aproximam das análises apontadas nesta tese. No entanto, a ideia da pedagogia catequética afina-se com os conceitos ultramontanos os quais, em minha análise, Júlio Maria exorbita ao manter aspectos nacionalistas e uma visão política do papel da Igreja frente à sociedade em união com o povo, aspectos que o texto de Passos não aborda de maneira detalhada, por conta do formato resumido, para um congresso.

Vejo nessas teses do Concílio Plenário Latino-americano de 1899 e na participação de católicos nas reformas educacionais da década de 1920 o espírito de união da Igreja ao povo proposto por Júlio Maria. Não se trata de dizer que o sacerdote era o responsável pelas teses na sequência cronológica seguinte, mas de perceber que em Júlio Maria podemos estabelecer o sentido de um tempo, uma temporalidade no dizer de Ricoeur (2010). Esse tempo se abria

não apenas para a Igreja, mas para a sociedade em geral; um tempo em que a abrangência da escolarização não estava plenamente colocada como direito de todos à educação, nem tinha a pretensão de universalidade irrestrita ao ensino, mas foi se alcançando pela perspectiva da ampliação gradativa dessa abrangência até a totalidade pretendida pelo nosso tempo. Aquele foi um tempo em que a mobilização da sociedade por acesso e manutenção da educação conviveu com o nascimento da ideia de uma educação pública mantida pelo Estado, e ela mesma conquistava cada vez mais espaço. O princípio de democratização defendido por Júlio Maria em suas conferências se articulava com a ideia de uma Igreja não mais centrada em si mesma, ultramontana, mas preocupada e engajada nas causas sociais, políticas e civis da sociedade brasileira: uma Igreja que dialogasse com seu tempo para a solução de seus problemas, não para sua negação e anátema. A perspectiva de união da Igreja com o povo invertia a situação na qual, desde a reforma eleitoral de 1881, retirava do povo a relação entre sociedade civil e sociedade política, conforme indicado por Rocha (2010) em sua análise sobre a legislação educacional do mesmo período. Não é possível entender, na justificativa juliomariana de união com o povo, a tese de “insuficiência cívica”, mas a tese pela qual, através da educação, do ensino, as teses católicas, apreendidas pela sociedade, se tornariam ação civilizatória. Júlio Maria propôs um tornar-se cidadão em conjunto, na sociedade, na união entre a Igreja e o povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As questões relativas ao papel da educação para a Igreja católica no final do século XIX colocaram-se a partir do debate entre ultramontanismo, tradicionalismo e liberalismo. O socialismo, no Brasil, ainda não era uma filosofia forte, em função de ser pouco conhecida, ao passo que o positivismo, apesar de bastante conhecido e divulgado, também não era uma filosofia forte, exceto por sua filosofia da história (cf. BARROS, 1986). A compreensão das relações entre ultramontanos e tradicionalistas foram especialmente importantes para se perceber a relação entre católicos e liberais, seus principais opositores em suas relações com o Estado e a sociedade. Uma diferença básica foi a centralização dos ultramontanos nas questões institucionais, enquanto a filosofia tradicionalista buscava produzir uma ação, no caso do Brasil, sobretudo política (cf. PAIM, 1999). Essa distinção permitiu compreender um pouco mais a posição do sujeito Júlio Maria frente às questões sobre as quais ele se propôs debruçar. A historiografia da Igreja no Brasil, em geral, desprezou essa diferenciação entre ultramontanismo e tradicionalismo, preferindo rótulos como “conservadorismo”, “reacionarismo”, indicativos das opções teórico-metodológicas de seus autores.

Embora Leão XIII tenha produzido uma longa teoria política sobre o papel do Estado e da Igreja, indicando, inclusive, a participação dos fiéis na política, essa foi seguida da interdição dessa mesma participação a católicos de alguns países em determinados períodos e a interdição total da ação política direta ao clero e à instituição católica. Essa é uma ambiguidade que acompanha a instituição ainda no presente. O sujeito Júlio Maria assumiu, dentro dessa ambiguidade, no caso brasileiro, um importante papel de intérprete: adaptou essas reflexões às condições do momento histórico brasileiro de maneira criativa e inovadora da tradição institucional ao propor o rompimento definitivo com as perspectivas políticas do Império, abrindo-se a uma perspectiva democrática. Essa abertura ao novo indicava a participação popular nas questões sociais, na qual o clero teria uma ação própria, direta,

apesar da interdição à política partidária determinada pela Igreja. A função do clero passaria por tornar-se o principal sustentáculo de reformas sociais a partir da instrução religiosa e horizontalização de suas relações com os fiéis. O sacerdote do século XX deveria ser um estudioso para tornar-se educador e reformador social junto ao povo e com ele.

Como o século XIX já havia tomado ao Estado uma preocupação com a instrução pública, Júlio Maria indicava um especial caminho para a ação da Igreja. As ordens religiosas atraídas para o Brasil, devido à carência e à deficiência da formação de novos sacerdotes, passaram a dedicar-se a escolas, oportunidade permitida pela legislação e política brasileiras para o setor à época e incentivadas pelo papa. A abertura de escolas era conveniente por alguns aspectos importantes: a manutenção econômico-financeira desses religiosos no Brasil seria a primeira. A Igreja não possuía um sistema de arrecadação e geração de rendas entre os fiéis, pois estivera atrelada ao Estado, o qual se incumbia da arrecadação dos dízimos e outras espórtulas e de distribuí-las como cômguas aos sacerdotes e outros funcionários religiosos. Como havia uma demanda da sociedade por instituições escolares, essas se multiplicaram procurando, também, a “recatolização” da sociedade, como também passou a ser meta da Igreja. Não houve, por parte de Leão XIII, nenhuma encíclica estimulando ou indicando mais amplamente a participação católica na escolarização, ou seja, havia outras questões na pauta anteriores ou mais importantes que esta. No entanto, se olhamos o documento do Concílio Plenário Latino-americano, temos a clareza de uma formulação educacional em extensão projetada pelos bispos da América Latina.

Para os católicos, assim como para os liberais clássicos e positivistas do último quarto do século XIX, a escola não era uma instituição indispensável à formação da nação, até que se passou a distinguir educação de instrução. Os Estados Nacionais europeus já haviam criado sistemas públicos de instrução a partir do século XVIII de modo que a questão estava na pauta desde a criação de um Estado independente no Brasil. A instrução pública, como instrução primária, foi adquirindo status e importância social, sobretudo nas regiões que mais se urbanizaram. A ciência, cara aos positivistas, impôs à escola a necessidade de racionalidade técnica, e as instituições católicas passaram a dar atenção a essas questões. O padre Júlio Maria lembrava a seus ouvintes a importância da verdadeira ciência para o homem do século, mas indicava os erros positivistas. Em linha geral, para o sacerdote, esses erros se colocavam por convicções deístas e criacionistas que vinham contestadas por diversas teorias da época.

Do ponto de vista político, um grupo do positivismo brasileiro defendia a república como ditadura, ao passo que Júlio Maria identificava a república como democracia. A República Velha não foi democrática, de modo que esse discurso do orador brasileiro fosse também provocativo dos políticos da época, não apenas pelas questões ultramontanas, mas por questões estritamente políticas. Embora Júlio Maria não propusesse uma escola em sua expectativa de futuro, ela pode ser indicada pela ação da instrução popular sob a responsabilidade moral dos sacerdotes, perspectiva a qual ele indicou ao defender a missão jesuítica na história da Igreja e do Brasil na perspectiva da constituição do povo brasileiro desde a colônia. A mudança social, segundo a filosofia tradicionalista, só era possível com respeito às tradições, e Júlio Maria propôs a modificação e atualização da Igreja quanto à sociedade e ao Estado a partir de tradições que justificassem o lastro da “tradicionalidade” católica, ao mesmo tempo em que, inovando, fundava-se em experiências pretéritas. Por isso, sua vibrante defesa dos Jesuítas e a fixação de um horizonte novo, democrático e popular não poderiam ser consideradas utopia, visto que, no sentido que tomamos de Ricoeur (2010), estavam fundados na experiência.

A crítica de Skinner (1988) à historiografia das ideias foi particularmente útil a essa pesquisa ao indicar que a referida historiografia procurava tratar ideias confrontadas com ideias. Às vezes, essa historiografia cita contextos gerais para situar os autores e suas obras. Skinner indicou a necessidade de uma história das ideias em seu contexto histórico material e intelectual. Desse modo, Júlio Maria, confrontado com a cidade de Juiz de Fora, pareceu-me bastante real. Suas conferências, entendidas no contexto filosófico da quarta parte do século XIX, indicaram uma reflexão mediadora dos conflitos da época, sua prospecção de futuro procurou abranger o novo, o moderno e a tradição.

A questão do pobre, tão em voga no nosso tempo, sob o prisma das políticas públicas de combate à pobreza, atualiza as reflexões do sacerdote com a contemporaneidade. Um pobre tomado de duas formas pelo apologista do século XIX: inicialmente, na tradição mais funda da Igreja, da ação caritativa de doação, mantida posteriormente, mas na qual a proposição de um direito social começa a se estabelecer. A identificação entre povo e pobre pareceu-me inevitável por isso. Em uma época em que a Igreja era tomada como hierarquia e não como comunidade de fiéis, Júlio Maria fez sua inclusão de maneira discreta, mas renovadora, ao propor uma hierarquia dos fiéis na qual a base substituiria o topo; fez uma retomada dos valores das ordens mendicantes do fim da Idade Média quando a Igreja no Brasil estava profundamente envolvida em si mesma com sua manutenção, com sua

centralização hierárquica. Se um contexto desses pudesse se aplicar à educação, como escolarização, já havia tal experiência no Brasil: escolas religiosas voltadas para as populações que não podiam pagar por instrução. Embora essas instituições concorressem com as escolas públicas, e, em muitos casos, era essa mesma a intenção, contribuíram para aumentar o acesso ao ensino primário e mesmo ao secundário, numa época em que a abrangência da escolarização era tida como desejável, mas sempre em função dos interesses do Estado, como, no caso, também em função dos interesses católicos.

Há em Júlio Maria uma ambiguidade entre filantropia e direito social. Sua inteligência já percebia a consecução do direito social a partir da *Rerum Novarum* e a experiência da classe trabalhadora, com referência, na cidade de Juiz de Fora. Mas prevaleceu a visão filantrópica. Mesmo que, na Encíclica, Leão XIII se fundamentasse no tomismo, a ideia de um direito ficou limitada¹. A Igreja não estava permeada pelas ideias socialistas, as quais rechaçava veementemente. D. Ketteler já havia feito uma ponte com essas ideias, mas não foi suficiente para uma transformação mais radical da Igreja nesse sentido.

A separação entre a pedagogia catequética e a educação católica que se tornou escolar, focada posteriormente no ensino religioso, conforme apontada por Passos (2000), permite compreender a reflexão juliomariana como uma reflexão própria do tempo histórico no qual essas separações estavam em curso. Para Júlio Maria, essas questões ainda eram comuns. No entanto, a dimensão política da educação popular projetada pelo sacerdote não é privilegiada na reflexão de uma prática supostamente ultramontana.

A indicação objetiva feita pelo sacerdote em sua conferência *D. Bosco e o pobre*, de que o modelo de salesiano seria um modelo para o governo do caminho a ser seguido pela educação pública, assemelha-se ao padrão de educação profissionalizante para os pobres, como parece ser a compreensão da época. Isso se focarmos na educação católica de sentido estritamente escolar. No entanto, para a pedagogia catequética, ou na compreensão de sua indiferenciação em relação à educação católica, as dimensões social e política seriam ampliadas.

Júlio Maria se nos apresentou como uma pessoa real, vivente de um tempo de mudanças importantes na Igreja e na sociedade brasileira. Foi um pensador que buscava nos

¹ No tomismo, o direito do pobre ficou condicionado ao reconhecimento do rico do dever, enquanto nossa visão atual, o direito universal, independe desse reconhecimento moral, mas do dever legal.

estudos as respostas para os problemas de sua época. Como defensor da Igreja, com sua apologética, procurou conhecer as novidades da política, da religião, das ciências como um todo. Estava convicto da importância da religião para a vida: do ponto de vista tradicional, como modelo moral; do ponto de vista político, como formadora de opinião; do ponto de vista acadêmico, pois, além de assentada na revelação, tinha na ciência teológica as respostas para a civilização ocidental que ajudara a fundar.

Uma das formas de realização dessa proposta de renovação católica passava pela participação política num novo modelo de Estado, a democracia. Tal participação só podia se efetivar através da maior aproximação da Igreja com o povo. O que salta aos olhos nessa proposta de união ao povo é a compreensão, implícita, de que a instituição estava, de fato, separada do povo. Desse modo, a proposta juliomariana se tornava, ao mesmo tempo, uma proposta política e popular, já que o papel do sacerdote não era tutelar o povo, mas participar de seu poder através da catequese² e da educação católica. Mas, antes, era preciso que o próprio sacerdote se instrísse acerca de seu tempo e da doutrina católica para realizar seu papel de educador, momento em que Júlio Maria destacava um papel teológico relevante para o pobre na hierarquia dos fiéis.

² Note-se que o termo catequese não é próprio do tempo do qual estamos falando, no entanto, exprime melhor ao nosso tempo o sentido que lá percebemos.

FONTES

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO (APM)

ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. **Jornais Mineiros**. Disponível em <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/> Acesso em 13 jun. 2012.

JÚLIO MARIA. Bossuet e o pobre. **O Pobre**, Juiz de Fora, 12 mar. 1900.

JÚLIO MARIA. Jesus na oficina. **O Pobre**, 12 fev. 1900.

JÚLIO MARIA. O Domingo I. **O Pobre**, Juiz de Fora, 13 maio 1900.

JÚLIO MARIA. O Domingo II. **O Pobre**, Juiz de fora, 29 maio 1900.

JÚLIO MARIA. O Domingo IV. **O Pobre**, Juiz de Fora, 18 jul. 1900.

JÚLIO MARIA. O pobre. **O Pobre**, Juiz de Fora, 25 dez. 1899.

ARQUIVO REDENTORISTA DE JUIZ DE FORA (ARJF)

EGREJA brasileira. **O Pharol**, Juiz de Fora, 23 set. 1894.

JÚLIO MARIA. A Igreja e a Democracia. **O Pharol**, Juiz de Fora, 17 out. 1894.

JÚLIO MARIA. Apellos I. **O Pharol**, Juiz de Fora, 29 dez. 1895.

JÚLIO MARIA. Bençã da Imagem de Christo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 06 ago.1895.

JÚLIO MARIA. Capella de S. Sebastião – O confessor diário. **O Pharol**, Juiz de Fora, 05 fev. 1895. p. 1.

JÚLIO MARIA. **Discurso de posse no instituto histórico e geográfico do brasil**. Cópia datilografada e manuscrito. 1899.

JÚLIO MARIA. Inauguração do Asylo da Mendicidade.

JÚLIO MARIA. Joaquim Nabuco. Elogio fúnebre lido pelo Padre Júlio Maria, em 11 do corrente, na Catedral do Rio de Janeiro. **O Paiz**, Rio de Janeiro, 15 abr. 1910. Também disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=178691_04&PagFis=1385. Acesso em 30 out. 2012.

JÚLIO MARIA. O socialismo. **O Pharol**, Juiz de Fora, 27 jul. 1894.

PASTORAL de D. Silvério a Juiz de Fora. **O Pharol**, Juiz de Fora, 18 fev. 1895.

BIBLIOTECA MUNICIPAL MURILO MENDES (BBMM)

CONFERÊNCIAS. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 07 fev. 1905.

CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 21 fev. 1905.

CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 22 fev. 1905.

CONFERÊNCIAS **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 01 mar. 1905.

CONFERÊNCIA. **Jornal do Comércio**, Juiz de Fora, 02 mar. 1905.

DEMAIS FONTES

CONCÍLIO PLENÁRIO LATINO-AMERICANO. 1899. Atas e Decretos. **Biblioteca Electronica Cristiana**. Disponível em: <http://multimedios.org/docs/d000021/> Acesso em 18 jun. 2012.

HEMEROTECA DIGITAL DA BIBLIOTECA NACIONAL. **O Pharol**. Disponível em: <http://hemerotecadigital.bn.br/acervo-digital/pharol/258822>. Acesso em 25 out. 2012. Acervo incompleto.

JOÃO PAULO II. **Centesimus Annus**. 1992. Disponível em: http://www.vatican.va/edocs/POR0067/_INDEX.HTM. Acesso em 01 ago. 2010.

JÚLIO MARIA. A graça. In: JÚLIO MARIA. **O Deus Desprezado – A Graça**. 2. ed. Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1934. pp. 108-168.

JÚLIO MARIA. **A Igreja e o povo**. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

JÚLIO MARIA. **Apóstrofes**. Rio de Janeiro: Anchieta, 1935.

JÚLIO MARIA. Dom Bosco e o pobre. **Communio**, n. 28, 1986, p. 73-85.

JÚLIO MARIA. **O catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

JÚLIO MARIA. O Deus desprezado In: JÚLIO MARIA. **O Deus Desprezado – A Graça**. 2. ed. Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1934. pp 1-107.

JÚLIO MARIA. **Conferências da Assunção**. Aparecida: Santuário, 1988.

LEÃO XIII. **Aeterni Patris**. 1879, Disponível em

http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Aeterni_Patris.pdf. Acesso em 25 jun. 2012.

LEÃO XIII. **Au milieu des sollicitudes**. 1892. Disponível em: <http://ddata.over-blog.com/xxxyyy/0/18/98/43/au-milieu-des-sollicitudes.pdf> . Acesso em 09 ago. 2012.

LEÃO XIII. **Immortale Dei**. 1885. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_01111885_immortale-dei_po.html. Acesso em 01 ago. 2012.

LEÃO XIII. **Inscrutabili Dei consilio**. 1878. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_po.html. Acesso em 09 ago. 2012.

LEÃO XIII. **Sapientiae Christianae**. 1890. Disponível em <http://multimedios.org/docs/d000309/>. Acesso em 29 out. 2012.

LEÃO XIII. **Rerum novarum**. 1891. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html. Acesso em: 12/07/2010.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1900. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

PIO IX. Syllabus. 1864. In: **MONFORT ASSOCIAÇÃO CULTURAL**. Disponível em <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>. Acesso em 01 ago. 2012.

PIO XI. **Divini Illius Magistri**. 1929. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html. Acesso em 29 out. 2012.

REFERÊNCIA

- ALBUQUERQUE, Antônio Luiz Porto e. **Utopia e crise social no Brasil; 1871-1916; O pensamento do Padre Júlio Maria.** Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1994.
- ALVES, Marcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1979.
- AZZI, Riolando. **A concepção da ordem social segundo o positivismo ortodoxo brasileiro.** São Paulo: Loyola, 1980.
- AZZI, Riolando. A Teologia no Brasil. Considerações históricas. In: PELÁEZ, Agustín Churruca et al. **História da teologia na América Latina.** São Paulo: Paulinas, 1981.
- AZZI, Riolando. As escolas de ensino agrícola em Minas Gerais no século XIX. **Verbo de Minas**, Juiz de Fora, v. 2 n. 4, set. 2000. p. 133-147.
- AZZI, Riolando. Juiz de Fora, a nova Nínive sob a ótica do Padre Júlio Maria. **Rhema**, Juiz de Fora, v. 4, n. 14, p. 111-127, 1998.
- AZZI, Riolando. **O Estado Leigo e o Projeto Ultramontano.** São Paulo: Paulus, 1994.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A evolução do pensamento de Pereira Barreto.** São Paulo: Grijalbo, 1967.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. **A ilustração Brasileira e a ideia de Universidade.** São Paulo: Convívio/Edusp, 1986.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. A ilustração Brasileira revisitada. In: MONRCHA, Carlos (org.). **História da educação brasileira: Formação do campo.** Ijuí: Unijuí, 1999.
- BASTOS, Wilson de Lima. **Academia de Comércio de Juiz de Fora: O 1º Instituto superior de Comércio no Brasil - Subsídios para a história e a historiografia.** Juiz de Fora: Ed. Paraibuna, 1982.
- BATISTA, Carolina de Almeida. O ambíguo da *Rerum Novarum*. In: X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões; “Migrações e Imigrações das Religiões”. Assis, ABHR: 2008. ALBUQUERQUE, Eduardo Basto (org.) **Anais do X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões.** Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/batista-carolina.pdf>. Acesso em 12 jul. 2010.
- BATISTA, Carolina de Almeida. Capitalismo e socialismo: repúdio e aceitação no pontificado de Leão XIII. In: Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das religiosidades; ANPUH Maringá, 2009. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 1, n. 3, 2009. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 12 jul. 2010.

BARUCCI, Piero. I cattolici e il mercato. **Studi e note di economia** .1998. Fascicolo 3
Disponível em: http://www.mps.it/NR/rdonlyres/6432FF04-C5C0-4D13-AAF3-3F57CD2728FB/34377/i1_barucci.pdf. Acesso em 05 ago. 2010.

BEOZZO, José Oscar. Pe. Júlio Maria – Uma teologia Liberal-Republicana numa Igreja Monarquista e Conservadora. In: PELÁEZ, Agustín Churruca et al. **História da teologia na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1981. p. 107-126.

BIGO, Pierre. **A doutrina social da Igreja**. São Paulo: Loyola, 1969.

BRITO, Raymundo de Farias. O positivismo do Snr. Major Gomes de Castro e as conferências do Padre Dr. Julio Maria. In: FARIAS BRITO. **Inéditos e dispersos**. São Paulo: Grijalbo, 1966. p. 127-158.

BRITO, Raymundo de Farias. Pequena história; Ligeiro apanhado sobre os fenícios e hebreus. In: FARIAS BRITO. **Inéditos e dispersos**. São Paulo: Grijalbo, 1966. p. 270-303.

BOFF, Leonardo. **Os sacramentos da vida e a vida dos Sacramentos**; Mínima sacramentária. Petrópolis: Vozes, 1975.

BRASIL, Gérson. **O regalismo brasileiro**. Rio de Janeiro: Cátedra; Brasília: INL, 1978.

CAES, André Luiz. **As portas do inferno não prevalecerão**: a espiritualidade católica como estratégia política (1872-1916). Tese (Doutorado em história). 2002. Instituto de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2002. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000237836>. Acesso em: 03 ago. 2012.

CAMACHO, Idelfonso. **Doutrina social da Igreja**: Abordagem histórica. São Paulo: Loyola, 1995.

CARR, Edward Hallet. **O que é história?** 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

CATHOLIC SENSIBILITY. **The Roots of Rerum Novarum**. 16 de junho de 2005.
Disponível em: <http://catholicsensibility.wordpress.com/2005/06/16/111891910872053438>.
Acesso em: 02 ago. 2010.

CERQUEIRA, Hugo Eduardo Araújo da Gama. **Trabalho e troca**: Adam Smith e o surgimento do discurso econômico. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2000. Disponível em: <http://www.cedeplar.ufmg.br/pesquisas/td/TD%20142.doc>. Acesso em: 25 jul. 2010.

CERQUEIRA, Hugo Eduardo Araújo da Gama. Para ler Adam Smith: novas abordagens. In: ANPEC – Associação Nacional dos Centros de Pós-Graduação em Economia. **Anais do XXXI Encontro Nacional de Economia**. Porto Seguro: ANPEC, 31, 2003. p. 1-20.
Disponível em: www.anpec.org.br/encontro2003/artigos/A20. Acesso em: 28 jul. 2010.

CHACON, Vamireh. **História das ideias socialistas no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. **Europa dos pobres: a *belle-époque* mineira**. Juiz de Fora: EDUJUF, 1994.

COMBY, Jean. **Para ler a história da Igreja II: do século XV ao século XX**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001.

CONCÍLIO PLENÁRIO LATINO AMERICANO. (1899) Atas e Decretos. **Biblioteca Electronica Cristiana**. Disponível em: <http://multimedios.org/docs/d000021/>. Acesso em 18 jun. 2012.

CRUZ, André Silvério da. O Pensamento Católico à Procura de Lugar na Primeira República Brasileira **Anais do X Simpósio ABHR**. Assis, UNESP 2008. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/wp-content/uploads/2008/12/cruz-andre-gp01.pdf>. Acesso em 27 jun. 2010. (Associação Brasileira de História das Religiões)

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro - 1919-64. **Estudos CEBRAP**, n. 12, p. 5-52, 1975.

DOTTI, Orlando (bispo de Vacaria RS). **História da Doutrina Social da Igreja e Introdução Geral do Compêndio da Doutrina Social da Igreja (DSI)**. Disponível em: http://www.catedraldecaxias.org.br/textos_pe_leomar/doutrina.doc. Acesso em 07 ago. 2010.

DUTRA NETO, Luciano. **Das terras baixas da Holanda às Montanhas de Minas**. 2006. 315f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora. Disponível em: http://www.bdtd.ufjf.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=27. Acesso em 30 jan. 2012.

ESTEVEVES, Albino. **Álbum do município de Juiz de Fora**. 3. ed. Juiz de Fora: FUNALFA, 2008.

FARIA, Luciano Mendes Filho; LOPES, Eliane Marta Teixeira; VEIGA, Cyntia Greive (Orgs.). **500 Anos de Educação no Brasil**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja e a formação do Estado liberal. In: HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1992.

FRITSCH, Winston. Apresentação. In: SMITH, Adam. **A riqueza das Nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

GALEFFI, Dante Augusto O que é isto — a fenomenologia de Husserl? **Ideação**, Feira de Santana, n.5, p.13-36, jan./jun. 2000. Disponível em <http://www.uefs.br/nef/dante5.pdf> Acesso em 23 jan. 2013.

GUIMARÃES, Fernando José. Dom Bosco e o pobre: Um pensamento original do Padre Júlio Maria. **Communio**, n. 28, p. 61-73, 1986.

GUIMARÃES, Fernando José. **Homem, Igreja e Sociedade no pensamento de Júlio Maria**. Aparecida: Santuário, 2001.

GUIMARÃES, Fernando José. Padre Júlio Maria e as Conferências da Assunção; Ambiente e contexto histórico. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. **Conferências da Assunção**. Aparecida: Santuário, 1988.

HAUCK, João Fagundes. Introdução e notas. In: JÚLIO MARIA. **A Igreja e o povo**. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983. p. 9-33.

HOBBSAWN, Eric. **A era dos impérios; 1875-1914**. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

HOORNAERT, Eduardo; AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van der. **História da Igreja do Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo**. Tomo II, livro 1. Petrópolis: Vozes, 1977.

HUYSSSEN, Andreas. **Seduzidos pela memória: memória, arquitetura, monumentos, mídia**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

JARLOT, Georges. Les avant-projets de “Rerum Novarum” et les “Anciennes Corporations”. **Nouvelle Revue Théologique**, Louvaine, 1959, v. 81 n. 1, p. 60-77.

JOÃO PAULO II. **Centesimus Annus**. 1992. Disponível em: http://www.vatican.va/edocs/POR0067/_INDEX.HTM. Acesso em 01 ago. 2010.

JÚLIO MARIA. **A Igreja e o povo**. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.

JÚLIO MARIA. **Apóstrofes**. Rio de Janeiro: Anchieta, 1935.

JÚLIO MARIA. A graça. In: JÚLIO MARIA. **O Deus Desprezado – A Graça**. 2. ed. Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1934. pp. 108-168.

JÚLIO MARIA. **Conferências da Assunção**. Aparecida: Santuário, 1988.

JÚLIO MARIA. Dom Bosco e o pobre. **Communio**, n. 28, 1986, p. 73-85.

JÚLIO MARIA. **O catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

JÚLIO MARIA. O Deus desprezado In: JÚLIO MARIA. **O Deus Desprezado – A Graça**. 2. ed. Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1934. pp 1-107

KADT, Emanuel de. **Católicos Radicais no Brasil**. Brasília: UNESCO/MEC, 2007.

KAGEYAMA, Angela; HOFFMANN, Rodolfo. Pobreza no Brasil: uma perspectiva multidimensional. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 15, n. 1, (26), p. 79-112, 112 jan./jun. 2006. Disponível em http://www.eco.unicamp.br/docdownload/publicacoes/instituto/revistas/economia-e-sociedade/V15-F1-S26/05-kageyama_hoffmann.pdf. Acesso em 24 mai. 2012.

LARA, Tiago Adão. **Tradicionalismo católico em Pernambuco**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco – Editora Massangana, 1988. Disponível em: <http://www.cdpc.org.br/lara.pdf>. Acesso em 11 jul. 2012.

LEÃO XIII. *Aeterni Patris*. 1879, Disponível em http://filosofante.org/filosofante/not_arquivos/pdf/Aeterni_Patris.pdf. acesso em 25 jun. 2012.

LEÃO XIII. **Au milieu des sollicitudes**. 1892. Disponível em: <http://ddata.over-blog.com/xxxyyy/0/18/98/43/au-milieu-des-sollicitudes.pdf>. Acesso em 09 ago. 2012.

LEÃO XIII. **Immortale Dei**. 1885. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_01111885_immortale-dei_po.html. Acesso em 01 ago. 2012.

LEÃO XIII. **Inscrutabili Dei consilio**. 1878. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_21041878_inscrutabili-dei-consilio_po.html. Acesso em 09 ago. 2012.

LEÃO XIII. **Sapientiae Christianae**. 1890. Disponível em <http://multimedios.org/docs/d000309/>. Acesso em 29 out. 2012.

LEÃO XIII. **Rerum novarum**. 1891. Disponível em: http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html. Acesso em: 12 jul. 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1994.

LE GOFF, Jacques. **São Francisco de Assis**. 7. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LEONI, Elias Bartolomeu. **Catolizar o Brasil: A apologia do catolicismo em Júlio Maria e Jackson de Figueiredo**. Roma, PUG, 1989. Excerpta ex dissertacione ad Lauream.

LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. **O catolicismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1950.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

MANOEL, Ivan A. **O pêndulo da história: Tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: Eduem, 2004.

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 & Debates**, Curitiba, n. 55, p. 83-110, jul./dez. 2011.

MARQUES, Rita de Cássia. **Da romanização à terceira via: A Igreja no Brasil de 1889 as 1945**. 1995. 169p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, 1995.

MARTINS, Karla Denise. **Cristóforo e a romanização do Inferno Verde: as propostas de D. Macedo Costa para a civilização da Amazônia (1860-1890)**. 218p. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2005. Disponível em <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000375043>. Acesso em 01 ago. 2012.

MARTINS, Marco Aurélio Corrêa. **D. Silvério Gomes Pimenta e a Educação. Influência do jansenismo na Carta Pastoral de 1912.** 77p. Monografia (Especialização em Ciência da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas e Letras, Juiz de Fora, 1994.

MARTINS, Marco Aurélio Corrêa. D. Silvério Gomes Pimenta, a joia negra da Igreja na república: a educação dos meninos pobres e o Colégio do Patrocínio. In: **VI Congresso Brasileiro de História da Educação.** Sociedade Brasileira de História da Educação. Vitória, UFES 2010. Disponível em: www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe6/conteudo/file/707.doc Acesso em 29 out. 2012.

MESQUIDA, Peri. Educação e hegemonia católica no Brasil (1870 a 1900) **Revista Diálogo Educacional**, v. 2, n. 3, p. 113-128, jan./jun. 2001. Disponível em <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/DIALOGO/view/?dd1=726>. Acesso em 29 jun. 2010.

MICELI, Sérgio. **A Elite eclesiástica brasileira.** São Paulo: Bertrand, 1988.

MOLLAT, Michel. **Os pobres na Idade Média.** Rio de Janeiro: Campus, 1989.

MOURA, Odilão. **As ideias Católicas no Brasil:** direções do pensamento Católico do Brasil no século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

MONFORT ASSOCIAÇÃO CULTURAL. **Espaço do leitor.** Tradicionalismo. Disponível em <http://www.montfort.org.br/perguntas/tradicionalismo.html>. Acesso em 01 ago. 2012.

NEW ADVENT. Wilhelm Emmanuel, Baron von Ketteler. In: **Catholic Encyclopedia.** Disponível em <http://www.newadvent.org/cathen/08629c.htm>. Acesso em 01 ago. 2010.

OLIVEIRA, Francisco Maximiano de. **Sinais da igreja no Juiz de Fora;** traços históricos. 2. ed. Juiz de Fora: s/Ed., 1976. Tomo I.

OLIVEIRA, José Carlos de. Júlio Maria, o positivismo e a ciência. **Revista da SBHC**, n. 9, p. 17-30, 1993. Disponível em: http://www.mast.br/arquivos_sbhc/110.pdf. Acesso em 27 jun. 2010.

OLIVEIRA, Luís Eduardo de. **Os trabalhadores e a cidade.** A formação do proletariado de Juiz de Fora e suas lutas por direitos (1877-1920). Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2010.

OLIVEIRA, Paloma Rezende de. **Criança: futuro da nação, célula do vício** – políticas de assistência à infância em Juiz de Fora/MG na transição Império/República. 2009. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2009. Disponível em: http://historia_demografica.tripod.com/bhds/bhd64/paloma.pdf Acesso em 03 ago. 2011.

PAIM, Antônio. Introdução. PAIM, Antônio (org.). **Apostolado positivista e a República.** Brasília: UnB, 1981. p. 3-9.

PAIM, Antônio. Introdução. In: PAIM, Antônio (org.). **Plataforma política do positivismo ilustrado.** Brasília: UnB, 1981. p. 3-11.

PAIM, Antônio. **Os intérpretes da filosofia brasileira: Estudos complementares à história das ideias filosóficas no Brasil**. v. 1. Londrina: Editora UEL, 1999.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

PASTORAL Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1900. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

PASSOS, Mauro. A pedagogia catequética e o movimento educativo-religioso na Primeira República do Brasil (1889-1930): Seus pressupostos e suas relações. **Anais do I Congresso Brasileiro de História da Educação**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000. Disponível em: http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe1/anais/118_mauro_passos.pdf. Acesso em 29 jun. 2010.

PAVANI, Roney Marcos. **Repensando o conservadorismo católico**; política, religião e história em Juan Donoso Cortés. 194 p. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de ciências humanas e naturais. Vitória, 2010. Disponível em: http://www.historia.ufes.br/sites/www.historia.ufes.br/files/Roney_Marcos_Pavani.pdf. Acesso em 01 ago. 2012.

PENHA, João da. **O que é existencialismo**. 10. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)**. Dissertação. Mestrado em História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002. Disponível em <http://www.cipedya.com/>. Acesso em 22 jun. 2012.

PINTO, Jefferson de Almeida. **Controle Social e Pobreza; Juiz de Fora, 1876-1922**. Juiz de Fora: FUNALFA, 2008.

PIO IX. Syllabus. 1864. In: **MONTFORT Associação Cultural**. Disponível em <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra>. Acesso em 01 ago. 2012.

PIO XI. **Divini Illius Magistri**. 1929. Disponível em http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html. Acesso em 29 out. 2012.

RIBEIRO JÚNIOR, João. **O que é positivismo**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2008.

RICOEUR, Paul. Imaginação e metáfora. Comunicação feita por Paul Ricoeur nas Jornadas de Primavera da Sociedade Francesa de Psicopatologia da Expressão, em Lille, nos dias 23-24 de Maio de 1981. In: UNIVERSIDADE DE COIMBRA. **Textos traduzidos de Paul Ricoeur**. Disponível em: http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/imaginacao_e_metafora. Acesso em 19 nov. 2012.

RICOEUR, Paul. **O Conflito das Interpretações**. Porto: Rés, 1989.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ROCHA, Marlos Bessa Mendes da. **Matrizes da modernidade republicana**; cultura política e pensamento educacional no Brasil. Campinas: Autores Associados; Brasília, Plano, 2004.

ROCHA, Marlos Bessa Mendes da. O ensino elementar no Decreto Leôncio de Carvalho: “visão de mundo” herdada pelo tempo republicano? **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 43, jan./abr. 2010. pp. 126-147. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. Prefácio. In: JÚLIO MARIA (pseud.). **A Igreja e a República**. Brasília: Ed. UnB, 1981.

RODRIGUES, Cândido Moreira. Alceu Amoroso Lima: raízes do conservadorismo católico a partir de Joseph De Maistre e Jackson de Figueiredo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300804713_ARQUIVO_TextoCompleto.CandidoMoreiraRodrigues.ANPUHSP2011.docVersao2.pdf. Acesso em 01 ago. 2012.

RODRIGUES, Maysa Gomes. **Sob o céu de outra Pátria**: imigrantes e educação em Juiz de Fora e Belo Horizonte, Minas Gerais. (1888-1912). 2009. Tese (Doutorado em Educação). PPGE, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009. Disponível em: http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/1843/FAEC-84YHUK/1/sob_o_c_u_de_outra_p_tria_imigrantes_e_educ__o_em_juiz_de_f.pdf Acesso em 03/08/2011.

RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. **O liberalismo francês**; A tradição doutrinária e a sua influência no Brasil. Juiz de Fora: s/ed., 2002. Disponível em: http://www.institutodehumanidades.com.br/arquivos/o_liberalismo_frances_trad_doutrinaria.pdf. Acesso em 19 out. 2012.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**; crítica ao populismo católico. São Paulo: Kairós, 1979.

ROUANET, Sergio Paulo: **Mal-Estar na Modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**. Belo Horizonte, v. 2, n. 2, pp. 24-33, ago./dez. 2010. Disponível em www.fafich.ufmg.br/temporalidades. Acesso em: 06 mar. 2011.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SANTOS, Antonio Tiago Loureiro Araújo dos; BIANCHI, Ana Maria. Além do cânon: mão invisível, ordem natural e instituições. **Estudos Econômicos**, v. 37, n. 3, São Paulo, jul./set.

2007. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-41612007000300007&lng=pt&nrm=iso#top3. Acesso em 02 ago. 2010.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social**: Uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

SERRANO, Jhonatas. **A Escola Nova**: Uma palavra serena em um debate apaixonado. Rio de Janeiro: Shmidt, 1932.

SERRANO, Jhonatas. Apostolado Fecundo. In: SERRANO, Jhonatas. **Homens e ideias**. Rio de Janeiro: F. Briguiet e Cia, 1930. p. 155-166.

SERRANO, Jhonatas. **Júlio Maria**. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1924.

SILVA, Wellington Teodoro da. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. **História Revista**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 541-563, jul./dez. 2008. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/historia/article/view/6651/4892>. Acesso em 27/ jun 2010.

SKINNER, Quentin. **Maquiavel**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SMITH, Adam. **A riqueza das Nações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SOARES, José Miguel Nanni. **Considérations sur la France de Joseph de Maistre**; Revisão (historiográfica) e tradução. 289p. Dissertação (História Social). Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10032010-114032/pt-br.php>. Acesso em 31 jul. 2012.

SOUZA, Joaquim Silvério de. **Vida de D. Silvério Gomes Pimenta**. São Paulo: Escolas profissionais do Lyceu Coração de Jesus, 1927.

STEHLING, José Luiz. **A Companhia União e Indústria e os alemães**. Documentos históricos. Juiz de Fora: FUNALFA, 1979.

TOCQUEVILLE, Alexis de. **Democracia na América**; Livro 1, leis e costumes. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

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

THOMPSON, E. P. Economia Moral. In: THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Schwarcz, 1998. p. 150-267.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1991.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico brasileiro**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

VV.AA. **50 anos da Academia de Comércio de Juiz de Fora**; 1891-1941. S/ed., s/data.