

ANTONIO LUIZ PORTO E ALBUQUERQUE

**UTOPIA E CRISE SOCIAL
NO BRASIL**

1871-1916

O pensamento do padre Júlio Maria

**MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CASA DE RUI BARBOSA
RIO DE JANEIRO - 1994**

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| AGRADECIMENTOS | 4 |
| CARTA PREFÁCIO | 6 |
| INTRODUÇÃO | 13 |
| A TRANSIÇÃO LIBERAL (1871-1884) | |
| A idéia de democracia | 29 |
| O catolicismo e a ideologia liberal | 37 |
| A questão da igualdade na democracia | 45 |
| A consolidação do ideário liberal | 49 |
| A opção conservadora e a questão servil | 54 |
| Darwinismo social e conversão ao catolicismo | 62 |
| A SOLUÇÃO TRADICIONALISTA (1884-1891) | |
| A conversão à fé católica e o tradicionalismo | 76 |
| O repúdio à Revolução | 79 |
| A liberdade, a religião e o espírito do século | 81 |
| Teoria e prática da filosofia iluminista na Revolução | 84 |
| A Revolução e a utopia comunista | 88 |
| O romantismo contra a razão | 95 |
| As fontes do pensamento contra-revolucionário | 101 |
| A doutrina contra-revolucionária | 107 |
| O aspecto totalizante da utopia tradicionalista | 109 |
| A IGREJA, A DEMOCRACIA E A QUESTÃO SOCIAL (1891-1905) | |
| A denúncia da crise social | 127 |
| O desvanecimento das convicções tradicionalistas | 138 |
| O liberalismo, o socialismo e a questão operária | 142 |
| “Do catolicismo depende a salvação do Brasil” | 149 |

| | |
|--|-----|
| A democracia e a questão social | 153 |
| <i>A religião e o povo</i> | 153 |
| <i>A questão social, anarquistas e socialistas</i> | 161 |
| <i>O aspecto social do cristianismo</i> | 169 |
| <i>Igreja, povo e democracia</i> | 174 |
| O ENCONTRO DO CÉU COM A TERRA (1905-1916) | |
| O declínio da combatividade construtiva | 191 |
| Os fantasmas do tradicionalismo | 201 |
| A caminho do Apocalipse | 209 |
| A realização da utopia | 222 |
| CONCLUSÃO | 241 |
| BIBLIOGRAFIA | 249 |

AGRADECIMENTOS

Este livro não teria sido possível sem a ajuda e a compreensão de muitas pessoas, algumas das quais permanecem anônimas. Desejo, porém, lembrar especialmente:

Minha mulher Elaine e meus filhos André e Helena, a quem certamente faltei como esposo e pai durante os árduos trabalhos de preparação deste livro.

Meu querido pai, Hypólito Armond de Sá e Albuquerque, chegado aos 88 anos, que me propiciou espaço físico e condições para compulsar em sua casa grande quantidade de papéis e livros, para concluir esta pesquisa e redigir seu texto final.

Meu estimado amigo e colega de magistério padre Fernando José Guimarães, C. SS. R., doutor em Teologia, que generosa e pacientemente pôs à minha disposição fartíssimo material sobre a vida e a obra de seu confrade, o padre Júlio Maria, e ainda me deu preciosas informações.

Professora Anna Maria Moog Rodrigues, doutora em Filosofia, que me incentivou em meus trabalhos acadêmicos e, com saber e sensibilidade, orientou minha tese de doutoramento, da qual resultou este livro.

Padre Pedro Guimarães Ferreira, S.J., doutor em Engenharia de Sistemas e Computação, da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, amigo de sempre, com quem discuti passagens deste livro, e que me facilitou o acesso a parte da bibliografia consultada.

Os monges e funcionários das bibliotecas do Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro e da Escola Teológica da Congregação Beneditina do Brasil, que sempre me atenderam

com grande solicitude. Cito particularmente Dom Abade José Palmeiro Mendes, O.S.B., e D. Emanuel Xavier Oliveira de Almeida, O.S.B.

Os funcionários da biblioteca e da secretaria da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (Largo de São Francisco, onde estudou Júlio César de Moraes Carneiro), das bibliotecas do Museu Histórico Nacional, da Fundação Casa de Rui Barbosa, da Escola Naval, do Serviço de Documentação da Marinha, da Academia Brasileira de Letras, do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, da Biblioteca Mário de Andrade (SP) e da Biblioteca Nacional, que foram extremamente dedicadas em me fornecer indicações e puseram à minha disposição livros e periódicos valiosos.

O diretor e os funcionários do Centro de Apoio à Pesquisa em História, CAPH, da Universidade de São Paulo, onde foram reproduzidos em microfilme, por encomenda minha, os números existentes da *Imprensa Acadêmica*, das décadas de 60 e 70 do século XIX.

Professores Silviano Santiago, Vicente Barreto, Dinorah d'Araujo Berbert de Castro, Ricardo Vellez Rodrigues e José Murilo de Carvalho, que me ajudaram com indicações e conselhos.

As bibliotecárias Beatriz Amaral de Salles Coelho, Magaly Serrão Wanderley, Maria Amélia Bianchini e Maria Irene Brasil, da Fundação Casa de Rui Barbosa, que dedicadamente elaboraram a relação de referências bibliográficas.

Angelo Venosa, celebrado artista plástico, que diagramou este livro.

CARTA PREFÁCIO

Caríssimo professor Porto,

Sua amizade e a delicadeza de seus sentimentos para comigo fazem-no recordar-se do antigo colega professor da Escola Teológica do querido Mosteiro de São Bento do Rio, hoje longe geograficamente, pedindo-me um prefácio para o seu livro sobre o padre Júlio Maria. Embora outros pudessem certamente, escrevê-lo melhor e com maior competência, não podia deixar de atender a seu pedido, por ser seu amigo e por compartilharmos da mesma intensa admiração por este grande brasileiro.



A vida do padre Júlio Maria (Júlio César de Moraes Carneiro, 1850-1916) abrange os mais variados níveis de experiência humana: advogado formado pela célebre Faculdade de Direito de São Paulo, juiz de Direito, político, casado duas vezes, pai de quatro filhos e, por fim, sacerdote católico e religioso redentorista. No campo das idéias, de liberal e descrente, após uma passagem pelo positivismo de Comte, tornou-se, enfim, um convertido ao catolicismo, que ele, porém, buscou conjugar com a modernidade. Pode-se dizer que a busca apaixonada da Verdade foi sempre uma das características do seu temperamento feroso, ardente e explosivo. Sem nunca ter sido um filósofo ou um teólogo, no sentido estrito do termo, sua sede de compreender levou-o a

um estudo constante do que havia de melhor na sua época, nestes dois campos, e que durou praticamente toda a sua vida, gerando em Júlio Maria uma “ciência” – talvez não muito acadêmica em seus parâmetros – mas que atingia o íntimo dos que o ouviam, justamente porque respondia a anseios profundos do ser humano que só a “sabedoria” pode saciar. Tal parece ser a explicação para o número sempre crescente dos seus ouvintes, dos pequenos grupos de amigos para suas conferências iniciais, às multidões que o acompanhavam nas grandes pregações do seu período áureo, por quase todas as capitais brasileiras.

Ele mesmo o reconheceu, em conversa com o internúncio apostólico no Brasil, Dom Giuseppe Macchi, em 1898: *“Por virtude e talentos, sou o último dos sacerdotes brasileiros: vendo porém, de um lado, a grande ignorância e os inumeráveis preconceitos que predominam no Brasil quanto à religião, especialmente entre a classe considerada mais culta e inteligente, na qual é praticamente um dogma a pretensa antítese entre a fé e a ciência, entre a Igreja e as instituições republicanas; e, por outro lado, observando que não há um único sacerdote em todo o Brasil que assuma sobre si a responsabilidade de esclarecer este tipo de gente, que, no entanto, é quem tem nas mãos o nosso destino, falando-lhe da nossa santa religião e da sua harmonia com as sociedades civis, pensei em dedicar-me a este ministério, colocando ao serviço de minha fé o estudo incessante que faço da teologia, da apologética católica e das encíclicas de Sua Santidade [Leão XIII], e aquele pouco de eloqüência natural que o Senhor me concedeu. E isso sem o menor objetivo de lucro, mas somente com a esperança de fazer um*

pouco de bem às almas. Não me enganei. Por onde quer que vá, o meu auditório é incrivelmente numeroso, composto por professores, estudantes, comerciantes, sacerdotes...” (Relatório do internúncio Macchi ao secretário de Estado do Vaticano, cardeal Rampolla, de 26 de setembro de 1898; Arquivo Secreto Vaticano, *fondo “Nunz. Brasile” busta 84, fasc. 617*; original em italiano).

Um ano antes de sua morte, em 1915, outro não era o juízo que dele fazia o núncio apostólico de então, Dom Aversa: *“Ainda jovem, completados os estudos primários, foi estudar Direito na faculdade jurídica de São Paulo, onde teve como companheiros muitos dos atuais homens públicos mais evidentes, entre os quais o atual presidente da República, com quem ainda hoje mantém cordiais relações de amizade. Tendo feito o doutorado em leis, tornou-se advogado, lançando-se na política; e tanto no foro como nas assembléias políticas muito se distinguiu por sua eloqüência brilhante. Até então, era um católico somente de nome, ignorante, como a grande maioria dos leigos que desconhecem as verdades da religião católica. A leitura de não sei que livro levou-o a estudar a verdade da nossa religião e, pouco a pouco, de indiferente que era, tornou-se um católico praticante e defensor da doutrina católica. Em conferências públicas, na presença do próprio imperador Dom Pedro II, causava impressão a palavra do jovem advogado, ardorosa, eloqüente e fascinante, sobretudo quando se tratava de assuntos relacionados com os direitos da Igreja e da religião”*. Com a viuvez, continua o relatório do núncio, ordenou-se sacerdote: *“Imediatamente dedicou-se à pregação, ou, para ser mais exato, às conferências de*

caráter social-religioso nas igrejas. Honrado com o título de missionário apostólico, percorreu as principais cidades do Brasil, do extremo sul ao extremo norte, fazendo conferências, sempre precedido e seguido por aplausos. [...] Este ano retomou as mesmas conferências na catedral [do Rio de Janeiro], duas vezes por semana. À primeira conferência assistiu com o cardeal [Arcoverde] também o presidente da República. A igreja é lotadíssima, sempre, e demasiado pequena para conter a multidão de advogados, engenheiros, políticos, senadores e deputados”. (Relatório do nuncio Aversa ao secretário de Estado do Vaticano, cardeal Gasparri, de 6 de março de 1915; Arquivo Secreto Vaticano, fondo “Nunz. Brasile”, busta 146, fasc. 1079; original em italiano).

E, mesmo após a morte, esse era o elogio que dele fazia a memória fúnebre, distribuída na missa de sétimo dia: *“Já como padre secular havia percorrido os estados do Norte e do Sul, e em toda parte o seu verbo eloqüente, a elevação, a originalidade, a firmeza de suas idéias impressionavam profundamente o nosso meio intelectual. [...] um dos brasileiros mais notáveis pelos altos dotes oratórios e pelo caráter social e verdadeiramente superior de seu fecundo apostolado”.* (Arquivo do Convento Redentorista do Rio de Janeiro, “*Personalia*”, fundo “Pe. Júlio Maria”).

Pode-se afirmar, sem erro, que Júlio Maria contribuiu para enraizar no Brasil o pensamento social do grande pontífice Leão XIII, o Papa da encíclica *Rerum novarum* sobre a questão operária. Dirigindo-se a uma Igreja recém-saída da proteção asfíxiante do Império, e atônita com a nova República de inspiração positivista, ele conseguiu encorajá-la

a viver a sua liberdade diante do Estado, consciente, porém, de ser proclamadora de uma mensagem que necessariamente devia repercutir no tecido social da nação, questionando-a nas suas contradições e fazendo emergir os seus melhores valores. Neste sentido, é correto considerar o padre Júlio Maria um dos precursores da caminhada atual da Igreja em nossa pátria.

Isto explica por que a pessoa e a obra do padre Júlio Maria nunca deixaram de despertar interesse, já durante a sua vida, mas, sobretudo, após a sua morte (cf. a ampla bibliografia, embora incompleta, que publiquei há algum tempo: “Notas bibliográficas”, em *Boletim do CEPEHIB*, nº 26, [1985], p. 19-21).

No entanto, seja por causa da proximidade dos fatos, seja porque a totalidade dos seus escritos nunca chegou a ser recolhida organicamente, os estudos sempre se mantiveram setoriais, ao menos no tocante à documentação de base sobre a qual se apoiavam. Devendo elaborar minha tese doutoral em Teologia, resolvi dedicar-me a esta figura de escol da Igreja no Brasil, mais ainda porque uniam-se a ela alguns laços espirituais: a pertença à mesma congregação religiosa e, nesta, à mesma província do Rio de Janeiro, e, não menos importante para mim, a ligação que ambos tínhamos com a arquidiocese do Rio de Janeiro, tendo sido ambos colaboradores de seus arcebispos. Uma minuciosa pesquisa levada a efeito no Brasil, com a desinteressada colaboração de tantos, logrou completar uma coleta inicial de documentação e de escritos que fora iniciada, anos antes, pelos historiadores e sacerdotes Oscar Beozzo e João Fagundes Hauck. A seguir, em Roma e na Holanda, sede da

província redentorista que, há cem anos, iniciou a presença da Congregação no Brasil, pude recolher pessoalmente o restante da documentação, da qual se beneficiou minha tese de Teologia, ainda inédita por várias razões alheias à minha vontade, e que foi defendida perante a Academia Alfonsiana, da Pontifícia Universidade do Latrão, em Roma, no ano de 1989, tendo como título: *O homem, a Igreja e a sociedade no pensamento do padre Júlio Maria, C.SS.R.*

O professor Antonio Luiz Porto e Albuquerque insere-se, agora, neste caminho, apresentando, em forma de livro, a contribuição de sua pesquisa, que, entre tantos outros, possui o mérito de ter ampliado o conhecimento dos escritos de Júlio Maria quando ainda era Júlio César, o combativo estudante das Arcadas paulistas. São inúmeras as perspectivas originais que o seu estudo abre para o conhecimento de Júlio Maria, entre elas a abordagem do seu pensamento, do ponto de vista da filosofia da história. Se, até agora, foi a cultura eclesial quem se interessou primordialmente pelo pensamento do grande apologeta e pregador, vejo com satisfação que a intelectualidade acadêmica volta-se com renovada curiosidade para a figura deste grande brasileiro, dando continuidade ao trabalho já inicialmente empreendido pela professora Anna Maria Moog Rodrigues, ao editar com o título *A Igreja e a República* (Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981) o juliomariano *Memória histórica*, de 1900, primeira tentativa de uma história da Igreja em terras brasileiras.



Se posso formular um voto e um augúrio, sejam eles no sentido de que o seu livro desperte, especialmente na juventude universitária brasileira e no ambiente das universidades em geral, um desejo de conhecer melhor Júlio Maria. Que se criem, no Brasil, as condições para a retomada dos estudos juliomarianos. E que, finalmente, seja possível a publicação da sua *opera omnia*, sobre a qual tanto conversamos e com a qual tanto sonhamos, em perfeita sintonia de sentimentos.

Caro professor Porto, parabéns por seu livro.

Pe. Fernando José Guimarães, C.S.S.R.

Roma, 12 de novembro de 1994.

INTRODUÇÃO

A guerra do Paraguai chegava ao fim em 1º de março de 1870. Ao mesmo tempo desenhava-se um quadro novo na vida nacional. O abolicionismo tomava impulso com os debates que resultariam na Lei Rio Branco (do Ventre Livre) no ano seguinte. O exército tomara consciência de que tinha importância maior do que a que lhe fora atribuída nas décadas anteriores, muito embora seus efetivos voltassem a ser drasticamente reduzidos. A divisão do Partido Liberal resultou numa radicalização de idéias, originando o Manifesto Republicano de 1871. O processo de industrialização acelerou-se, com a instalação, sobretudo, das fábricas têxteis. A imigração de estrangeiros teve impulso, buscando resolver o problema da inelasticidade da oferta da mão-de-obra cativa. A urbanização cresceu, e nesse processo incorporaram-se tecnologias novas visando ao conforto da população do Império.

Restava difícil, porém, o problema da participação política, do alto índice de marginalização quanto ao efetivo exercício da cidadania. Idéias novas brotavam aqui e acolá, agitando os pensamentos, em busca da ação.

Nesse ambiente, varando a transição dos séculos XIX/XX, elaborou-se uma proposta utópica, desenvolvida ao longo de quatro fases, para dar resposta à crise social. Liberdade, igualdade e justiça foram as primeiras palavras mágicas que encantaram um jovem que se afirmava em estudos acadêmicos.



Júlio César de Moraes Carneiro nasceu em 20 de agosto de 1850, em Angra dos Reis, na então província fluminense, filho de Firmino Júlio de Moraes Carneiro (natural do Rio de Janeiro) e de Maria Angélica de Moraes Carneiro (natural de Angra dos Reis). Seus avós paternos eram Firmino José de Moraes Carneiro, português, e Luísa Leonida de Moraes Carneiro, carioca; os avós maternos eram Diogo Eugênio de Matos, português, e Carlota Carolina Jesuína da Cunha, mineira. Foi batizado aos 24 de novembro de 1850, na matriz de Angra dos Reis, pelo padre Francisco Porfírio do Rosário, sendo padrinhos Manoel Lobo Salgado e Luísa Josefina de Oliveira. Júlio César começava, assim, uma trajetória de vida onde se dava a simbiose do homem político com o homem religioso, num país e numa época em que as possibilidades de exercício futuro da cidadania começavam, necessariamente, na pia batismal. Tal exigência, decorrente da união do Estado com a Igreja, mediante a eleição da religião católica como religião oficial, acabava por gerar maus católicos, constrangidos a uma adesão puramente formal a uma fé que não tinham, não aceitavam e até repeliam. Essa adesão constrangida, compulsória, fez do Brasil, desde a chegada dos europeus, um país de dominância católica. Essas razões, de caráter histórico, não deixaram de ser invocadas pelos bispos brasileiros na carta-pastoral coletiva endereçada ao “clero e fiéis da Igreja do Brasil”, em 19 de março de 1890, ao deplorarem a liberdade de culto garantida pelo Decreto de 7 de janeiro de 1890, do Governo Provisório.

Nessas condições, cresceu Júlio César. Como um moço

de seu tempo, viveu os conflitos entre a Igreja e a sociedade liberal. Optou pelo anticlericalismo e pela pregação em favor da liberdade e da igualdade, enquanto direitos naturais do homem, e que, na vida política, fazem dele um cidadão. Esse foi o tom de seu discurso na época acadêmica que inaugurou em 1870, ao matricular-se no 1º ano da Faculdade de Direito do Largo de São Francisco, em São Paulo. Lá terminou o 5º ano em 1874, e doutorou-se no ano seguinte, defendendo as teses propostas e uma dissertação, que abordou tema do liberalismo econômico.

Os primeiros registros encontrados do pensamento de Júlio César datam de 1871, publicados na *Imprensa Acadêmica*, “jornal dos estudantes de S. Paulo”. Escreveu numa coluna “Folhetim” e publicou poesias e outros artigos. Fundou, também, em São Paulo, em 1873, o jornal *O Tribuno*, do qual foi redator junto com os acadêmicos Rodolfo Dantas e Martinho Campos. Ali foi veemente em suas convicções anticlericais, ao opor-se aos bispos na célebre questão religiosa. Seus escritos políticos dos tempos de estudante de Direito registram temas como oposição à censura, sensibilidade para com a questão servil, etc...

Pode-se, portanto, assumir o ano de 1871 como o início da 1ª fase do pensamento de Júlio César, a qual vai até 1884, quando publicou uma circular aos eleitores do 9º Distrito de Minas Gerais, lançando-se candidato à Assembléia Geral para a legislatura de 1885; já então tinha como plataforma a oposição ao abolicionismo.

Nessa fase, Júlio César apresenta inicialmente um acentuado caráter democrático, para quem a idéia de liberdade foi tomada à *outrance*, cujas conseqüências deviam

ir além do que se podia constatar pela práxis liberal do período, no que concerne à vida social. Fica aí o registro da distinção entre a ideologia liberal e a sociologia do liberalismo: a idéia fascinante da liberdade não encontrou correspondência plena na organização da sociedade no século XIX. Jovem e suscetível aos apelos da justiça social, Júlio César deixou-se influenciar por liberais e democratas, mais ou menos radicais, a ponto de ser qualificado como de tendência socialista. Edouard de Laboulaye, Pierre Pelletan, Jules Simon e Étienne Vacherot foram os primeiros nomes citados nessa fase. Júlio César inseria-se na conjuntura de renovação que agitou o Brasil, e que teria reflexos na estrutura econômica do país, qual seja a decadência das lavouras tradicionais em favor do café, decaindo o Norte em favor do florescimento do Centro-Sul.

Entende-se sua sensibilidade em relação a um mundo de transformações rápidas. As décadas precedentes registraram grande impulso econômico, sobretudo na Europa; a infra-estrutura da economia renovara-se com bancos e investimentos; as comunicações transnacionais ampliaram-se em larga escala; cresceu enormemente o desenvolvimento da indústria, do comércio e da agricultura, esta última com a ajuda de ferramentas e equipamentos industriais. Nesse quadro, os movimentos sociais agitaram-se face à expansão do capital, e fundou-se a Primeira Internacional Operária, em Londres, em 1864. O liberalismo revelava suas contradições e encontrava suas críticas.

Em meio a esse clima, o Barão de Ketteler, também bispo de Mogúncia, estudava as questões operárias, elaborando as bases da doutrina social católica, favorecendo

a organização sindical dos operários sob a luz da Igreja. Começava o catolicismo social. Ketteler, porém, seria ignorado por Júlio César até os anos 90, e a tônica da preocupação social corrente e da idéia democrática era avessa à Igreja, ao cristianismo, ou, pelo menos, ao catolicismo. Já em 1849, Richard Wagner, um revolucionário além de músico, lamentara, em *A arte e a revolução*, a situação das fábricas no que concerne à dignidade humana, ferida pelas aviltantes condições de trabalho. E ainda criticara o cristianismo, que, no seu modo de pensar, propunha a resignação em vez da reação.

Esse era o espírito do tempo, partilhado pelos que falavam em nome dos operários, atacando a religião e o espírito religioso, como também pelos liberais e racionalistas. O individualismo, a primazia da razão, o horror ao dogma, a aversão a uma verdade absoluta, dentre outros itens, tornaram o ambiente intelectual fortemente anticlerical no Ocidente. Aceitava-se a religião, mas não se aceitava a Igreja. Acatavam-se princípios evangélicos, mas refutava-se o catolicismo.

A Igreja pôs-se na defensiva, com Gregório XVI e Pio IX. As encíclicas *Mirari vos* (1832) e *Quanta cura* (1864), esta acompanhada de um catálogo de 80 teses condenadas, sob o título *Syllabus errorum*, são exemplos da reação da Igreja no período.

Ainda nesta primeira fase de seu pensamento, quando se doutorou em Direito, Júlio César afastou-se das teses democráticas e pôs-se como um liberal mais moderado. Defendeu princípios básicos do liberalismo corrente, sobretudo no que concerne à economia, sublinhando este

aspecto em sua dissertação de doutoramento. Mudando-se para Mar de Espanha, Minas Gerais, onde se tornou promotor público a partir de 1876, filiou-se ao Partido Liberal, e pôs em prática esse ideário. Em 1878, representou os lavradores de sua região no Congresso Agrícola no Rio de Janeiro, quando revelou um traço racista, menosprezando *chins* e *coolies* em favor de imigrantes das raças consideradas civilizadas da Europa.

Nesse mesmo ano, publicou um manifesto, em Mar de Espanha, denunciando contradições do Partido Liberal, formalizando seu desligamento dele, e declarando-se “nas fileiras da oposição conservadora”. Na verdade, isso pouco ou nada significava em termos ideológicos, senão em termos políticos de abrangência interna, mineira, no quadro partidário. Essa questão dos partidos, na verdade, era problemática. Já em 1866, José de Alencar denunciara que não existia no Brasil “um partido capaz de granjear a confiança plena da opinião, e arrebatá-la aos entusiasmos nacionais”(1). Embora admitisse que os Partidos Liberal e Conservador renasciam, opunha-se a um terceiro partido, no caso o Progressista, de data recente.

Como já apontado acima, Júlio César estava amortecendo os ímpetus liberais; mas, filiando-se ao Partido Conservador, reconhecia nele “mais liberalismo real”, patenteando o paradoxo político oitocentista brasileiro.

Nessa fase, passou ainda pelo evolucionismo, abraçando as idéias do darwinismo social, como mais tarde viria a declarar. Nisso seguia o comportamento intelectual no Brasil, pois, como lembra Cruz costa, “os nossos letrados e *filosofantes* seguiram-no como o seguiu boa parte dos

européus da época”(2).

Àquela altura, Júlio César havia muito deixara os arroubos da juventude, com posições radicais. Moderava-se. Chegava-se ao catolicismo. Em 1882, mostrou isso, ao publicar *Pensamentos e reflexões*. “Daí à tempestade a renovação, daí ao homem Jesus Cristo; e vós fareis de duas coisas horrendas, a anarquia da natureza e a anarquia da razão, as duas mais belas coisas do mundo – a ordem e a fé”(3).

Em 27 de abril de 1884, ensaiava a despedida dessa primeira fase, enaltecendo Lacordaire, e apoiando o bispo do Pará numa importante iniciativa missionária, publicando seu artigo “A Amazônia e o Cristóforo”, no nº 12 de *A Nova Phase*, jornal que fundou a dirigiu em Mar de Espanha. Abraçava o liberalismo católico, também conhecido como “liberalismo mitigado”. Estava a um passo do tradicionalismo.

Em 15 de novembro do mesmo ano, dirigiu-se aos eleitores do 9º Distrito de Minas Gerais, lançando-se candidato a deputado à Assembléia Geral. Opunha-se ao abolicionismo. Não sendo eleito, abandonou a política, deixando de lado essa via em que tanto labutara para transformar a sociedade, oferecendo-lhe sua contribuição. Começou aí a segunda fase da elaboração de sua utopia.

O Brasil vivia os momentos agitados e gloriosos da campanha abolicionista. Em 1883, Joaquim Nabuco havia publicado *O Abolicionismo*. Ali enumerara de modo objetivo as razões pelas quais se queria acabar com a escravidão, lembrando o quanto esse regime entravava o progresso material do País. Rui Barbosa dava também sua contribuição.

Macedo Soares, engajado na campanha jurídica pela abolição, recusou a idéia de que o escravo fosse uma propriedade: haveria apenas direito de uso ou gozo dos serviços forçados por parte do senhor.

As idéias de reformas mais ou menos radicais tomavam força. Amigos da família imperial, como André Rebouças, queriam ir além da Abolição. Rebouças propunha a reforma agrária: “Haverá coisa mais justa, mais eqüitativa e mais moral do que pertencer a terra a quem nela trabalha?”(4). E o mesmo Nabuco, em 1889, defendia no Parlamento a sustentação da Monarquia “por meio de reformas nacionais como foi a Abolição”(5).

Fazendo eco a essas propostas, a imperador D. Pedro II abriu a 4ª sessão da 20ª legislatura do Império, em 3 de maio de 1889, propondo a reforma do ensino, com a criação de “escolas técnicas adaptadas às condições e conveniências locais” e duas universidades; propunha também a reforma agrária, pelo fortalecimento da imigração, a facilitação da aquisição e cultura das terras devolutas e a desapropriação de terras não aproveitadas pelos proprietários para núcleos de colonos(6). Essas medidas – e outras – eram propostas pelos reformistas democráticos. Fixando-se o homem à terra, evitar-se-iam as violências contra escravos libertos, substituídos por imigrantes, como anotou Rebouças (7).

Júlio César estava alheio a tudo isso: opusera-se à Abolição, embora reconhecesse a injustiça do regime escravista, e meteu-se na contramão da História, abraçando o tradicionalismo. Perdeu, assim, a oportunidade de engajar-se no mesmo movimento reformista democrático, só vindo a interessar-se pela questão social cerca de 10 anos depois.

Convertendo-se ao catolicismo, e julgando o mundo pervertido, Júlio César juntou-se àqueles que acreditavam que só na Igreja Católica seria encontrado a antídoto eficaz para os males daquele tempo. Chegou a propor o Estado teocrático como solução política, publicando em 1885 suas *Apóstrofes*. Nessa obra, sugeriu a catolização do Brasil como solução para todos os problemas nacionais, muito particularmente os de caráter político e social. Sua utopia aí assumiu contornos perigosos, de caráter totalizante. Deixou-se influenciar por De Maistre, De Bonald, Ventura de Raulica, Donoso Cortez e Chateaubriand, principalmente.

Depois de enviuar pela segunda vez, Júlio César decidiu ordenar-se presbítero, o que fez em 1891, em Mariana, Minas Gerais. Passou, desde 1890, a chamar-se Júlio Maria. Marcava, assim, a grande guinada de sua vida.

A partir daí, mudou seu pensamento. Foi fortemente influenciado pela encíclica *Rerum novarum*, de Leão XIII, publicada naquele mesmo ano. Além de tratar da questão da propriedade, cujo abuso era condenado, o papa voltava-se para a questão operária. Até então, a religião era tida como coisa para os patrões, a ser imposta aos operários em favor daqueles, em busca, certamente, de paz e de ordem, sem contestações. Na verdade, a ordem capitalista se firmou durante o século XIX, numa oportunidade em que a Igreja estava na defensiva, incapaz de influir decisivamente em favor da nova classe operária.

A Igreja buscava amenizar os problemas sociais graves trazidos pelo industrialismo e tentava corrigir os erros decorrentes do liberalismo econômico. O padre Júlio Maria entusiasmou-se grandemente com as perspectivas que se

abriam. Entendeu perfeitamente a gravidade da questão social. No Brasil, propostas como a de Demétrio Ribeiro, de 1889, de procurar soluções para “a incorporação do proletariado à sociedade”, não haviam tido êxito. Também o projeto de Benjamin Constant, perante o Governo Provisório, regulando o trabalho, férias, descanso semanal, aposentadoria, etc... não logrou aprovação. Avançava a contestação anarquista e socialista à ordem liberal. Na virada do século, greves prolongadas em São Paulo ameaçavam a “paz” social. Júlio Maria viu tudo isso com apreensão. Temeu pelo conflito que se avizinhava, ou melhor, que já se revelava. A polarização riqueza-miséria era profundamente inquietante. Sobravam poucas esperanças para o proletariado na ordem liberal.

Por isso, desde meados dos anos 90, o padre Júlio Maria vinha tentando compatibilizar a democracia com a Igreja, e mostrar a urgência da questão social. Seu primeiro grande momento foi o das *Conferências da Assunção*, de 1897, no Rio de Janeiro. Já começara sua pregação de caráter social três anos antes. Resultou daí grande polêmica, que o pôs na defensiva com uma série de artigos publicados em 1898, intitulada *A Igreja e o povo*. Essa foi sua 3ª fase, quando, tendo deixado as trevas do tradicionalismo, viu a Igreja como o lugar de participação do povo. Se a Igreja estivesse unida ao povo, e o povo fosse Igreja, o Estado deveria constituir-se segundo normas cristãs, pois teria que conformar-se à Nação, ao povo-Igreja. Deixava assim a idéia do Estado teocrático para mostrar sua convicção no Estado democrático, que podia ter conformação segundo os ensinamentos do Evangelho. Tratava-se, evidentemente, de

uma nova proposta utópica. Prevalencia aí o interesse em abalar e transformar totalmente a ordem das coisas, como referiu-se Mannheim às orientações que classificou como utópicas (8). Júlio Maria percebeu que o tecido social estava prestes a sofrer trágica ruptura (na verdade já se fragmentara), e que era preciso oferecer participação política aos marginalizados para resolver a questão social. A utopia que concebeu significava justamente a busca da unidade renovada, unidade que, no caso, dar-se-ia em torno da palavra e em virtude do corpo do Cristo, na eucaristia. Essa idéia da utopia como resposta à fragmentação da vida política, cultural e religiosa foi desenvolvida por sociólogos alemães de fins do século XIX, como Ferdinand Tönnies, que criou a categoria sociológica a que chamou *Gemeinschaft*, significando uma ordem social congregada por uma unidade de vontades. Resultaria da elaboração utópica de Júlio Maria um significativo resultado na vida social, uma vez que, mais do que apenas promover reformas, ela orientaria sua implementação segundo uma orientação conhecida: a da doutrina social da Igreja.

É bem provável que a conjuntura política também tenha influenciado fortemente Júlio Maria no começo de sua pregação. A guerra civil iniciada em 1893 no Rio Grande do Sul, seguida pela Revolta da Armada, assumiu grandes proporções. O Rio de Janeiro foi bombardeado, parte da população que residia no litoral mudou-se temporariamente para bairros e subúrbios mais afastados; houve intervenção estrangeira e operações de guerra na Baía de Guanabara, inclusive um desembarque à força na Ponta da Armação, em Niterói. No Paraná e em Santa Catarina, fuzilamentos tiveram

lugar. Feridas profundas estavam abertas no tecido social brasileiro. Os monarquistas sofreram duros ataques; os jacobinos dominaram a cena política; o militarismo tornou-se fenômeno temível e temido, de ação devastadora. Tal era o ímpeto de conservação do regime republicano, que mesmo partidários de Rui Barbosa (aliás feito general no Governo Provisório) chegaram a aceitar a “soberania militar” como de direito e legítima, enquanto se consolidava o novo regime (9).

Aceitava-se, assim, a exceção, para que se firmasse o caminho da República, inaugurando-se uma época de pronunciamentos, de quarteladas, de intervenções.

Júlio Maria assistiu, inquieto, a tudo isso. Justamente em meio a grande crise de Canudos em 1897, ele pronunciou a 1ª série das *Conferências da Assunção*, expressamente dedicadas aos grandes temas sociais dos tempos modernos, tratando do lado social do cristianismo.

Juntamente com essa preocupação, Júlio Maria deu vigor novo à pregação católica, traçando um retrato viril da religião cristã. “Não seria mais uma religião de crianças e senhoras, mas uma religião que um homem culto podia adotar” (10). Tal opinião, de João Camilo de Oliveira Torres, foi partilhada por Murilo Mendes, que conviveu com Júlio Maria com certa assiduidade, quando adolescente em Juiz de fora: “não topo o culto de São Luís Gonzaga, modelo suave demais proposto aos alunos; de resto o padre Júlio Maria já me imunizara contra a pieguice e o sentimentalismo” (11); (tal observação o poeta fez a propósito dos “pensamentos libidinosos” que o assaltavam na adolescência).

Essa 3ª fase do pensamento júlio-mariano englobou

também pregações e polêmicas sustentadas pelo Brasil a fora. Maria pregou em Minas, de 1892 a 1894. Nesse último ano, pregou em São Paulo. Em 1896, percorreu Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. De 1897 a 1900, pronunciou no Rio de Janeiro as *Conferências da Assunção*. Entre 1901 e 1903, viajou pelos estados do Norte.

Estava na Bahia, em agosto de 1901, gerando grande polêmica com o Dr. Virgílio de Lemos, diretor da Faculdade de Direito, e foi defendido pelo padre Ângelo Bruno, reitor do Seminário Arquidiocesano. Até uma bomba se jogou na catedral durante a pregação de Júlio Maria.

Em julho de 1902, Júlio Maria estava no Pará, onde fez 15 conferências em duas séries. Na primeira destas, falou contra o positivismo, suscitando violenta reação do major Gomes de Castro, que contestou o padre pela imprensa, usando de argumentação e termos deselegantes. Em socorro de Júlio Maria veio o filósofo Farias Brito, recém-chegado a Belém do Pará, onde morou entre 1902 e 1909. Farias Brito, mesmo não sendo católico, repreendeu Gomes de Castro, participando da discussão a partir de 13 de agosto, vindo a publicar, ainda em 1902, um opúsculo em que reuniu seus artigos em defesa do missionário. A certa altura anotou que os positivistas, quando em discussão, uma vez vencidos pela lógica, queriam convencer à ponta de espada, “o argumento positivo por excelência (12). Jônatas Serrano comenta: “A maneira por que Farias Brito entrou na polêmica é admirável de elevação moral e de habilidade dialética” (13).

A atitude de Júlio Maria, em geral, nessa fase, foi a de abrir-se na linha de Leão XIII, sumo pontífice de seu tempo, a quem não se cansou de elogiar; tornava-se um pregador crítico

e analista social.

Não vendo, porém, os resultados pretendidos, da utopia que julgava possível, Júlio Maria abateu-se. Em 1905, ingressou na Congregação do Santíssimo Redentor, tornando-se o único brasileiro no meio de confrades holandeses. Os desencontros foram inevitáveis. O discurso júlio-mariano tendeu à amargura e ao pessimismo. Vendo o mundo em cores carregadas, elaborou a etapa final de sua utopia: aproximava-se a segunda vinda de Cristo, e com Ele a instauração do Reino de Deus. De caráter milenarista, essa idéia revelou a convicção de que só no Reino de Deus haveria solução. Ora, o Reino não é deste mundo; é o bom lugar que aqui não tem lugar; é, portanto, utópico no entendimento radical da palavra. Júlio Maria, como disse Murilo Mendes, tornou-se “o *speaker* do Apocalipse” (14). No ocaso do século XIX, ele não estava só em crer que o fim dos tempos se aproximava: não faltou quem aguardasse para breve o fim dos reinos deste mundo e da chegada do Reino Milenar de Cristo (15). Fritz Heinemann, escrevendo sobre filosofia da História, falou da “penetração da *civitas Dei*, vencendo todos os obstáculos, através da desordem mundana da *civitas terrena*, com a perspectiva da irrupção do juízo final” (16).

Só que algumas concepções da História no século XIX não admitiam instância acima do devir histórico, como a escatológica, o que não era o caso de Júlio Maria. A consumação de sua utopia, na verdade, seria o Reino de Deus instaurando-se na terra renovada.

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.

NOTAS

- (1) ALENCAR, José de. *Os partidos*. Rio de Janeiro: Typ. de Quirino e Simão, 1866, p. 2.
- (2) COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967, p. 280.
- (3) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *Pensamentos e reflexões*. Rio de Janeiro: Typ. Central, de Evaristo R. da Costa, 1882, p. 8.
- (4) Apud SANTOS, Sydney M.G. dos. *André Rebouças e seu tempo*. Rio de Janeiro: Sydney M. G. dos Santos, 1985, p. 538.
- (5) Apud NABUCO, Carolina. *A vida de Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958, p. 243.
- (6) Cf. BRASIL Assembléia Geral – Câmara dos Deputados. *Fallas do throno desde o anno de 1823 até o anno de 1889* acompanhadas dos respectivos votos de graças da Camara Temporaria. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1889, p. 969-873.
- (7) Cf. REBOUÇAS, André. *Diário e notas autobiográficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938, p. 330.
- (8) Cf. MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. 4 ed. Tradução de Sérgio Magalhães Santeiro. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986, p. 216.
- (9) O MILITARISMO e a consolidação da República. Bahia: Imprensa Econômica, 1893, p. 14 e 15.
- (10) TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 179.

- (11) MENDES, Murilo. *A idade do serrote*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968, p. 53. Ver ainda outras observações do poeta sobre Júlio Maria no capítulo IV.
- (12) BRITO, Raimundo de Farias. O positivismo do snr. major Gomes de Castro e as conferências do padre dr. Júlio Maria. In _____. *Inéditos e dispersos*. São Paulo: Grijalbo, 1966, p. 132.
- (13) SERRANO, Jonathas. *Farias Brito: o homem e a obra*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1939, p. 154-155. Nesse livro consta toda a programação do padre Júlio Maria no Pará e dão-se informações documentadas da polêmica que então ocorreu a propósito do positivismo (p. 150-161).
- (14) MENDES, Murilo. Ob. cit., p. 46.
- (15) Cf. SCHWARTZ, Hillel. *Fim de século*. Tradução de Virgílio Freire. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1992, p. 240.
- (16) HEINEMANN, Fritz. *A filosofia no século XX*. 3 ed. Tradução de Alexandre F. Morujão. Lisboa: Gulbenkian, 1983, p. 467.

A TRANSIÇÃO LIBERAL (1871-1884)

A idéia da democracia

Apesar de os liberais clássicos haverem introduzido e desenvolvido o tema *democracia* junto com o *libertarismo* (1) no pensamento liberal, a palavra *democracia* não estava relacionada à ordem liberal, no correr dos anos oitocentos. Entretanto, ela teve sua importância naquele século. Já em 1835, Alexis de Tocqueville havia publicado a primeira parte de seu trabalho *A democracia na América*, que causara grande sensação; nele o autor enfatizou especialmente a igualdade das condições, “fato essencial” na sociedade norte-americana, conforme fez questão de escrever em sua “Introdução” (2). Entre 1848 e 1850, haviam já ocorrido na Europa as chamadas “revoluções democrático-burguesas”, que reagiram fortemente contra o conservadorismo que freara avanços da Revolução Francesa e reprimira anseios liberais e nacionalistas. Em meio a esses movimentos, em 1849, Wagner escreveu *A arte e a revolução*, e *A obra de arte do futuro*; no primeiro desses trabalhos, denunciou a não satisfação do assalariado com a atividade que praticava, enquanto “escravo da indústria”; daí sua diferença fundamental em relação ao artista, que tem prazer na prática criativa e na manipulação dos materiais (3); defendia, então, a revolução. Wagner sofrera forte influência de Proudhon, pois estava em Paris quando foi publicado o célebre opúsculo *Qu’ est-ce que la propriété?* (1840), e sorvera, por toda a vida, o pensamento proudhoniano, com reflexos tanto em seus escritos doutrinários quanto nos temas de sua dramaturgia.

O que parece, porém, um referencial básico da

distinção entre democracia e liberalismo em meados do século XIX é o livro de Étienne Vacherot (1809-1897): *La démocratie*. Este e *La liberté*, de Jules Simon, também de 1859, compõem as duas bíblias do liberalismo de esquerda na época (4). É importante compreender a idéia central de Vacherot. Porque ele e outros liberais constam da primeira citação de Júlio César de Moraes Carneiro, aos 20 anos, em seus escritos mais antigos publicados, e ainda existentes, na *Imprensa Acadêmica*, em 7 de maio de 1871, na coluna “Folhetim”. Nesse artigo, Júlio César, então aluno do 2º ano da Faculdade de Direito em São Paulo, menciona a “excelência da doutrina dos Laboulaye, Pelletan, Simon, Vacherot, sobre a dos Hobbes, Luís XIV, De Maistre, V. de Raulica” (5). Na fase a estudar mais adiante, Ventura de Raulica e Joseph De Maistre estarão firmemente consolidados na “solução tradicionalista” da utopia júlio-mariana. Na primeira fase, porém, Júlio César vive sua mocidade em busca de um mundo a construir-se segundo uma orientação liberal e democrática, muito embora essas opções se excluam mutuamente conforme certa corrente intelectual de meados do século. Tendo citado “a excelência” da doutrina de Vacherot, pode-se entender o quanto este deve ter influenciado Júlio César em seus verdes anos, ressurgindo mais tarde essa influência na ênfase que o então padre Júlio Maria deu à idéia de democracia.

Para Vacherot, o traço essencial da democracia era a liberdade. Se essa era também a palavra-força da ideologia liberal, a maneira como era entendida e praticada pôs em campos opostos liberais e democratas, levando estes a contestarem e a combaterem a ordem liberal em meados do século XIX. As convicções radicalmente democráticas de

Vacherot, publicadas em 1859, fizeram dele um “estranho no ninho”, na França imperial. Suas idéias caracterizavam-no à esquerda do liberalismo, e apresentavam pontos discordantes com os resultados do liberalismo clássico. Publicado o livro, deu-se a condenação do autor, do editor e do impressor, por delito de ataque aos direitos e à autoridade do imperador, com prisão e multa para os dois primeiros e apenas multa para o último. A 2ª edição do livro fez-se na Bélgica, em 1860, com algumas alterações e a publicação das sentenças condenatórias.

Vacherot contava com a retomada da frente do movimento democrático europeu pela França, sua pátria. Diz ele, no entanto: “Mas, com ela ou sem ela, esse movimento chegará ao fim, porque a ele tendem a civilização moderna e a grande revolução que transforma todas as sociedades no século XIX” (6). E ainda esperava que a Europa tivesse seus estados unidos num futuro mais ou menos próximo. Queixou-se de que seu livro foi injustamente tratado como um panfleto que atacasse a ordem social e a propriedade, e sujeitou-se à opinião das pessoas honestas de todas as nacionalidades. lamentou e denunciou que a França vivia uma época de restrições à liberdade de opinião, justamente o que era considerado como inaceitável por Júlio César.

No confronto de entendimentos do que fosse a liberdade e sua prática estava a linha divisória entre o pensamento de Vacherot e parte do ideário liberal de seu tempo. Certamente que Tocqueville já se preocupara com a preferência dos norte-americanos pela igualdade em relação à liberdade. Constatara, porém, que, na América, a igualdade sofria sérias restrições quanto aos negros, mesmo nos estados do Norte, onde a escravidão já havia sido abolida. Entretanto, igualdade e

liberdade eram princípios da revolução que encerrara o século XVIII em França e que deixara como fruto a grande promessa democrática, fato reconhecido, segundo Vacherot, tanto pelos que temiam como pelos que aplaudiam a democracia.

Se a inclinação liberal de Júlio César, fundamentada em Locke e Montesquieu, atenuar-se-ia a certa altura da evolução de seu pensamento, a força do ideário democrático retornaria multiplicada, após enterrarem-se ilusões liberais na década de 1880, e passada a tempestade tradicionalista que o assolou.

A primeira idéia a ser considerada no entusiasmo juvenil de Júlio César, em prol da construção de um mundo novo, é o de democracia, eivada de uma preocupação social que se revela claramente já no primeiro de seus escritos ainda remanescentes. Em meio a suas atenções para com os temas “poesia”, “mocidade”, “mulher”, “amor” e “liberdade”, constantes de sua produção literária no começo dos anos 70, Júlio César evocou o nome de Luís Ramos Figueira, antigo redator-chefe da *Imprensa Acadêmica* em 1964, “tradição gloriosa” para sua geração, pois que lutara pela causa da liberdade, da civilização e do progresso, insistindo junto às autoridades públicas pelo desenvolvimento do ensino (7).

Preocupações dessa ordem seriam as do grupo reformista que cercava D. Pedro II, cujas propostas foram alijadas pelo golpe republicano de 1889 (8).

A sensibilidade de Júlio César, para a questão social nessa primeira fase, não parece decorrer, porém, da influência do socialismo, cuja lei de progresso, esperava-se, poria a sociedade no caminho de maior felicidade e mais justiça. Esta, porém, sendo igualitária, levaria à repartição dos bens terrestres, tendo como principal obstáculo a

propriedade privada. Nessa corrente estava Saint-Simon, um dos socialistas utópicos do período, cujo pensamento filosófico, sempre centrado no problema social, sublinhava o princípio da justiça, segundo o qual, “a cada um segundo sua capacidade; a cada capacidade segundo suas obras” (9). Não faltou quem apontasse a influência socialista no pensamento de Júlio César, que teria sido revelada no discurso que proferiu, por ocasião da colação de grau de doutor, na Faculdade de Direito, em 1875. Teria então sustentado a doutrina socialista, gerando escândalo, segundo avaliou Almeida Nogueira, que ainda lhe atribuiu “o influxo do Evangelho”, para justificar-lhe a posição (10). Se a influência fosse de Saint-Simon, isso não seria de todo impossível, pois que este último acatava o preceito evangélico do amor ao próximo como núcleo permanente do cristianismo, e certamente fundamento de uma renovação social que remeteria aos tempos primitivos da religião cristã, quando tudo era repartido entre todos conforme a necessidade de cada um. Deve haver engano, porém. As idéias democráticas também agasalhavam indignação com a injustiça social e registravam o crescente descontentamento com os rumos que tinha tomando a “idade industrial”, plena de rigores para com o proletariado. Daí alguns pontos de contacto com o socialismo utópico, que procurava denunciar contradições e propor soluções para a questão social, segundo modelos diversos de organização da sociedade, sendo compreensível que, inadvertidamente ou não, liberais avançados e democratas fossem rotulados daquela maneira. Veja-se, por exemplo, que Vacherot, um democrata, foi acusado injustamente de ser contra a propriedade privada, o que negou, defendendo-se de seus acusadores.

No Brasil, toda essa discussão era oportuna, pois que o Império tentava superar as expectativas dos que nele viam um futuro apenas agrário, como denunciara Giacomo Raja-Gabaglia em seu relatório da Exposição Internacional de Londres, de 1855 (11). Os problemas deixavam de ser pertinentes apenas à lavoura e ao trabalho cativo, pois nos primeiros anos da década de 1870 começavam as reivindicações industrialistas, em busca de proteção. Em 1881, a recém-fundada Associação Industrial faria seu "manifesto", exortando a providências progressistas e à proteção da indústria nacional face à concorrência estrangeira. A nova ordem, pois, que se afigurava, vinha já prenhe de manifestações no campo das idéias, reflexo do que no exterior se passava. Não faltaria aí o crescimento do positivismo, que teve no Brasil grande influência.

Retomando, porém, a posição anterior do próprio Júlio César de Moraes Carneiro, vemo-lo entusiasmado também com Laboulaye (Edouard-René Lefebvre de Laboulaye, 1811-1883), da segunda geração liberal francesa, que teve condições menos favoráveis do que a primeira para se desenvolver, posto que viveu sob o II Império (Napoleão III), uma época de recaída autoritária. Laboulaye é de tendência republicana bastante moderada, considerado de centro-esquerda, empenhado na defesa das liberdades.

Insistira ele no modelo norte-americano (*Paris en Amérique*, 1863), e foi um dos protagonistas da oposição liberal ao II Império. Segundo Laboulaye, porém, as nações deveriam evitar as revoluções e proceder a uma transformação gradual de suas instituições. Esta sua última posição valeu-lhe incompreensão e repulsa dos seus partidários, quando do fim

do regime bonapartista (1870), mas teria, a seu tempo, a adesão de Júlio César.

E ainda Pelletan (Pierre-Clément-Eugène Pelletan, 1813-1884), que tratou de tema de interesse de Júlio César: o progresso. Em *Profession de foi du XIXe siècle* (Paris, 1852), expôs eloqüentemente uma teoria nova do progresso, o qual não teria começo nem fim; a natureza teria sido seu primeiro agente, enquanto nos tempos posteriores (notadamente no século XIX) seria a humanidade. Deputado e senador, ocupou-se sobretudo das questões relativas à imprensa, ao ensino e à religião reformada. Também publicou livros sobre o trabalho e a mulher. Seu filho, Charles-Camille Pelletan, nascido em 1846, também fez oposição ao II Império como deputado de extrema-esquerda, e escreveu sobre associações de trabalhadores e história.

Cabe ainda mencionar Jules Simon (Jules François Simon Suisse, 1814-1896), filósofo e político, interessado em temas religiosos e sociais, que escreveu, dentre outros assuntos, sobre a liberdade, a escola, o trabalho e a religião natural. Teve grande influência na cultura brasileira no século XIX. Tanto Simon como Vacherot foram considerados filósofos ecléticos, influenciados por Victor Cousin (1792-1867).

Dessa primeira documentação de Júlio César, porém, o que mais vai marcar sua busca por um mundo novo, no ardor de sua juventude, é a idéia de democracia, fundada na liberdade, na igualdade e na justiça, segundo pensava Étienne Vacherot. A democracia seria um grande tema, unido à questão social, na fase mais brilhante de Júlio Maria, quando afirmou ser missão do clero brasileiro “convidar francamente, sem

hipocrisia política, nem covardia religiosa, a democracia ao banquete social do Evangelho” (12).

Escrevendo na *Imprensa Acadêmica*, em 21 de maio de 1871, sobre o tema “A liberdade de imprensa”, Júlio César afirmava que a liberdade de pensamento era um princípio indiscutível e que não se podia pôr limites à liberdade de sua propagação. Por isso, a liberdade de imprensa era incompatível com a autorização prévia, a censura e todas as medidas preventivas com que se procurasse impedir o amplo desenvolvimento da opinião.

Júlio César considerava a liberdade de imprensa como uma das “liberdades necessárias” a serem exigidas de todas as formas de governo, não comportando restrições, nem mesmo se provocasse o povo à revolta.

E se explica:

O espírito revolucionário, quando as leis baseiam-se na equidade, não pode ter conseqüências destrutivas da ordem pública, pois se, como dizem, esse espírito não é o sentir da nação, nem o país está convencido de semelhantes doutrinas, a revolta é impossível.

Conseqüentemente, qualquer limite à liberdade de imprensa, em matéria política, implica temor, não das opiniões individuais do jornalismo, mas das que a nação, por intermédio deste, pode manifestar (13).

Lavrava, assim, um protesto contra os que estavam receosos do “movimento democrático” que o jornalismo desenvolvia em nosso país. E não faltava a Júlio César respaldo do pensamento mais esclarecido na Europa, como o do economista Dupont-White (1807-1878). Esse autor contestava a proposição de que a opinião seria uma força perigosa, podendo gerar violências e revoluções, pois seria

melhor deixar as idéias serem manifestadas claramente do que serem reduzidas com o risco de interpretações duvidosas (14).

Júlio César, na fase em que tendeu a uma posição mais conservadora, em fins da década de 1870, abandonaria essas convicções democráticas, e chegaria ao ponto de, publicamente, justificar a manutenção do regime escravocrata. Em 1874, porém, quando ainda era fortemente influenciado pelo ideário democrático, afirmava que a questão servil envolvia toda a imprensa e chegava à academia, e denunciava os protestos dos escravocratas, que não aceitavam o caráter emancipador da época.

O catolicismo e a ideologia liberal

Consciente do abuso da palavra democracia, Vacherot propôs-se defini-la conforme seu entendimento, procurando dirimir dúvidas, e, mais do que isso, afastar os conceitos que tinha como errados. Dentre estes, desde logo citou dois: um, segundo o qual a simples abolição dos privilégios da nobreza e a supressão das instituições feudais já tornariam democrática uma sociedade em cujo seio antes houvesse tais privilégios e instituições; o outro, que fazia da igualdade política o verdadeiro princípio da democracia. Também preocupou-se Vacherot em relacionar a democracia com o catolicismo, entendendo ambos como incompatíveis, segundo as idéias vigentes no século XIX. Esse autor chega a afirmar que “o catolicismo e o despotismo são irmãos”, havendo entre eles mais do que uma aliança oficial avalizada pela política: haveria afinidade de natureza, pois Vacherot entendia a consciência como escrava da religião católica.

Ora, para um homem que pugnava pelas liberdades, e dentre estas a liberdade de imprensa, também para Júlio César o catolicismo mostrava-se opressor e alheio ao movimento libertário do século. Em 1832, o papa Gregório XVI tratou da liberdade da imprensa, “nunca condenada suficientemente, se por ela se entende o direito de trazer-se à baila toda espécie de escritos, liberdade que é por muitos desejada e promovida” (15).

Referia-se implicitamente a Lammenais e seu periódico *L’Avenir*, condenando-lhe também as teses de legitimidade da revolução, da separação entre a Igreja e o Estado, e da liberdade religiosa. O sumo pontífice reagia à “rebelião dos ímpios”, lamentava os males de seu tempo, reafirmava seu dever de corrigi-los, defendia o celibato clerical e o matrimônio cristão, condenava o indiferentismo religioso, o “delírio da liberdade de consciência” e a “rebeldia contra as legítimas autoridades”.

Em 1873, ainda estudante de direito, Júlio César fundou o jornal *O Tribuno*, sendo dele redator, junto com seus colegas Rodolfo Dantas e Martinho Campos. Nesse periódico, a 19 de junho de 1873, escreveu atacando fortemente o clero, associando a religião ao despotismo, afirmando que a monarquia absoluta encontrara sempre apoio eficaz no partido ultramontano (16), e que naquele regime os interesses e as ambições do clero encontravam sua garantia (17).

E ainda, mais adiante, mostrando-se fortemente hostil aos jesuítas:

Privados de suas tão queridas pensões, de suas tão zeladas propriedades eclesiásticas, de seus escandalosos privilégios, esses

degenerados discípulos de Loyola fizeram do púlpito uma arma mesquinha, hedionda; anarquizaram os departamentos da França, dividiram as famílias, puseram em ação todos os instrumentos do fanatismo, e, depois de tão satânicos esforços, contemplaram com prazer a luta fratricida e sanguinolenta, que foi a triste consequência da política religiosa. (18)

Não é de espantar essa posição de Júlio César: fazia eco a um movimento intelectual de seu tempo, no qual estava plenamente imerso. Cabe por isso menção à grande celeuma motivada nos meios liberais, vale dizer em vastos segmentos da sociedade, pelo Concílio Vaticano, convocado pro Pio IX em 20 de junho de 1867 pela bula *Aeterni Patris*, e que se reuniu em Roma de 8 de dezembro de 1869 a 20 de outubro de 1870, quando foi suspenso *sine die* pelo papa, face à ocupação da Cidade Eterna pelos italianos. Em meio a grandes discussões, o Concílio definiu o dogma da infabilidade papal, cujo texto provisório tivera 451 votos positivos (*placet*), 88 negativos (*non placet*) e 62 positivos com reservas (*iuxta modum*); dentre estes,

a minoria, na esperança de que o volume dessa oposição deveria por fim dar o que pensar, tentou uma última gestão junto a Pio IX, com o fim de conseguir que ao menos se suprimisse no cânon uma expressão discutida relativa ao primado pontifício, e que se introduzissem na definição da infabilidade do papa algumas palavras que implicassem na estreita colaboração do papa com a Igreja universal. (19)

Por fim o texto definitivo foi aprovado solenemente, em 18 de julho de 1870, quase por unanimidade. Para a mentalidade liberal, isso era um horror. Logo surgiram os inconformados, como os *velhos católicos* na Alemanha, e

apareceram os livros de oposição. Já em 1869, Johann von Döllinger escreveu uma série de artigos, que foram reunidos em livro sob o título *O papa e o concílio*, cuja tradução brasileira, a cargo de Rui Barbosa, apareceu em 1877 (20). Também pode-se citar Gladstone, que referia-se “à doutrina monstruosa da autoridade papal” (21), e cuja tradução francesa surgira naquele mesmo ano. Era, enfim, o movimento do século contra a Igreja de Roma, movimento esse que no Brasil teve tantos adeptos.

Entre nós, a reação ao ultramontanismo começou antes mesmo da publicação da encíclica *Quanta cura* (1864) e do *Syllabus errorum* que lhe veio anexo. Este era um catálogo de 80 teses condenadas como inadmissíveis.

Nele o papa condenava o panteísmo e o racionalismo; o indiferentismo que confere igual valor a todas as religiões; o socialismo que nega o direito de propriedade e subordina a família ao Estado; as idéias errôneas sobre o matrimônio cristão; a franco-maçonaria; o repúdio ao poder temporal do papa; o galicanismo, que quer que o exercício da autoridade eclesiástica seja dependente da autorização pelo poder civil; o estatismo, que insiste no monopólio do ensino e suprime as ordens religiosas; o naturalismo, que considera como progresso o fato de as sociedades humanas não estimarem a religião e que postula como ideal a laicização das instituições; a separação entre a Igreja e o Estado; e a absoluta liberdade religiosa e de imprensa. (22)

Já em 1862, Tavares Bastos (Aureliano Cândido Tavares Bastos, 1839-1875) publicou suas *Cartas do solitário*, em que condenava o “espírito clerical”, “cadáver do passado”, “inimigo invisível” (23). Adotava ele as teses liberais e criticava acerbamente o clero. Era um empolgado com o futuro, e acreditava que a liberdade traria em seu bojo as

soluções para o Brasil: era preciso, portanto, aderir às reformas liberais. Reivindicava-se a liberdade de ensino, enquanto temia-se que bispos inteiramente fiéis à Santa Sé perturbassem a tranqüilidade do Império.

Uma das penas mais virulentas a serviço das teses liberais contra a Igreja nessa época foi a de Saldanha Marinho (Joaquim Saldanha Marinho, 1816-1895). Provavelmente era a ele que Júlio César iria referir-se na quinta de suas apóstrofes, em 1885, quando, já assolado pelo tradicionalismo, escrevia: “uma pena herética, um escritor ímpio [...] surgiu na imprensa [...] e deu novo grito de guerra contra o catolicismo” (24). No calor da questão religiosa (1872-1875), que resultou na prisão de dois bispos (de Olinda e do Pará), Saldanha Marinho publicou, nos anos de 1874 e 1875, três séries de artigos, reunidos sob o título *A Igreja e o Estado*, tidos como

o tratado paradigmático do anticlericalismo brasileiro, só comparável, em importância e autoridade, ao imenso ensaio introdutório com que Rui Barbosa acompanhou a sua tradução de *O papa e o concílio* (1877). (25)

Também no Brasil, portanto, o ambiente liberal era francamente hostil à Igreja Católica, no período de formação e amadurecimento do pensamento político de Júlio César de Moraes Carneiro em sua primeira fase.

Em Portugal, Antero de Quental (1842-1891) reagiria de modo coerente e terrível à ofensiva da Igreja contra o liberalismo. Escreveu *Defesa da carta encíclica de Sua Santidade Pio IX contra a chamada opinião liberal. Considerações sobre este documento* (26). Ali, com palavras impressionantes, registrou o embate entre o século e a Igreja;

entre o que ele entendeu ser a liberdade e a autoridade, a revelação e a razão, a imobilidade e o progresso. Anna Maria Moog Rodrigues diz que Antero, rompido com a Igreja, revelava então o respeito que tinha pela coerência de atitudes, pois reconhecia que, “no meio da imensa confusão de idéias que reina no século, a voz de Pio IX é a única lúcida porque absolutamente coerente”. (27)

Ressaltando oposições entre a Igreja e o mundo, Antero reconheceu a coerência do ponto de vista da Igreja, e desistiu da possibilidade de um católico ser liberal. Havia uma luta em que não era possível ficar dos dois lados ao mesmo tempo. E concluiu:

Faz justamente cem anos que Voltaire escrevia, no frontão do templo da filosofia, este mote fatídico – *écrasons l'infame!* Pois bem: o século XIX é, pela lei do tempo, filho e herdeiro do século de Voltaire – tem de lhe aceitar a herança.

Écrasons l'infame! e sob o livre céu da história, à grande luz de consciência humana, se jogará a sorte deste último combate”

De cima, Deus, pelo órgão do tempo, julgue e pronuncie. (28)

Mover-se em semelhante terreno, a lutar contra o catolicismo, afirmando-se anticlerical, significava buscar a liberdade enquanto *remoção de constrangimento*, como também pensou Merquior ao empregar a palavra *liberty*, não sinônima de *freedom*, que significaria *ausência de constrangimento*, traduzida como *autonomia* (29). Destruir, pois, as amarras, livrar-se dos constrangimentos, das coerções, era libertar-se, justamente o que buscava o jovem Júlio César de Moraes Carneiro, debatendo-se contra obstáculos de seu tempo, procurando a construção de um mundo novo.

Construir um mundo novo dependia de idéias novas. Estas explodiram no Brasil na década de 1870: “um bando de idéias novas esvoaçou sobre nós de todos os pontos do horizonte”, afirmou Silvio Romero (30). Esse movimento correspondeu ao fim da Guerra do Paraguai, à campanha abolicionista e à cisão do Partido Liberal, radicalizando-se no ideal republicano. Antes de 70, porém, já essas idéias mexiam com muitas cabeças. Vinham na crista da chamada “maré democrática”. No campo político, os *liberais moderados* uniram-se aos *conservadores vermelhos* para formar o Partido Progressista, cujo programa pedia, dentre 19 itens, “a realização prática da liberdade individual em todas as suas relações”, restringindo a tutela do Estado, como exceção, onde fosse imprescindível. Essa mesma “maré democrática” contestou o chamado “poder pessoal” do imperador, expresso no exercício do poder moderador; Júlio César faria essa crítica, como mostrado mais adiante. Já em 1866, José de Alencar protestara contra o que entendera como poder despótico da Coroa, em seu opúsculo *Ao povo: cartas políticas de Erasmo*. Reclamava-se também a liberdade de indústria e de comércio; pedia-se a extinção dos monopólios; requeria-se a descentralização administrativa. Disso tudo resultaria um tal impulso, que o País seria outro ao fim de algumas décadas, muito embora a questão social permanecesse à deriva. O espírito crítico era adotado nos círculos intelectuais de todo o país, acompanhado de idéias que alimentavam o inconformismo, aceitando-se por isso os mais diversos autores.

Lembrando outra vez Antero, não se pode esquecer que também em Portugal a chamada *Geração de 70*, de Coimbra, ansiava pelo progresso e pela liberdade. Faziam parte dela,

dentre tantos outros, o próprio Antero, Eça de Queiroz e Teófilo Braga. Tinham eles projetos arrojados para tirar Portugal do marasmo e integrá-lo no movimento do século XIX.

Os estudantes de Coimbra queriam também justiça e liberdade, deixando de sofrer o jugo do que consideravam ser um processo inquisitorial. Por isso, Antero de Quental redigiu o *Manifesto dos estudantes da Universidade de Coimbra*, dirigido “à opinião ilustrada do país” (1862-1863), subscrito por 314 assinaturas; terminava assim:

Que querem os estudantes da Universidade?

Justiça! Um olhar de pai desse Portugal, velho que por todos os lados se remoça, e só teima em esquecer no frio esmirrador da Meia-Idade ... quem? os melhores dos seus filhos!

Justiça! Um raio de sol também para nós, desse sol da liberdade e progresso que luz para todo o século e só a nós nos deixa nas trevas do passado. Um lugar no banquete das garantias liberais, que nos é devido, porque essa liberdade custou o sangue de nossos pais, o nosso sangue! Garantias para quem quer ser livre, digno e justo; auxílio a estes escravos que querem, um dia, ser homens e cidadãos. (31)

Tudo isso tinha, como visto, paralelo no Brasil. Punha-se a questão da liberdade, enquanto *remoção de constrangimentos*. Queria-se a liberação do indivíduo de todas as formas de coação social, deixando-se que ele participasse da vontade geral, gozando então dos frutos da liberdade.

Muito embora o pensamento de Rousseau tenha fundamentado o ideário democrático, o conceito de *vontade geral* sustentou movimentos totalitários, como aconteceu durante a Revolução Francesa, e comprometeu a liberdade.

No futuro, Júlio César encontraria no Cristo essa liberdade, e aderiria inteiramente à fé católica, percorrendo lento caminho. Em 1871, porém, queria a liberdade que Vacherot definira como essencial à democracia, eleita então como o objetivo de sua vida pública.

A questão da igualdade na democracia

Outros elementos, porém, seriam trazidos à consideração do jovem estudante de Direito, que o marcariam para sua terceira fase, a mais brilhante, da elaboração de sua utopia. Nela, Júlio Maria revelar-se-ia profundamente tocado pela sede de justiça, com aguda preocupação social, querendo ao mesmo tempo a prática da democracia à luz do Evangelho. Seria sua fase de combate. Ainda aí não se pode deixar de crer na influência de Vacherot, para quem o melhor governo é aquele que é a expressão mais completa da justiça. Esta seria a única verdade na política. Este autor encontra a justiça na democracia e apenas nela. Note-se que se entende democracia como república. Sobre isso, porém, um pensador do período havia já definido com clareza a distinção. Trata-se de Henry Brougham (1778-1868), político e pensador inglês, que de tal forma entusiasmou-se com a revolução de 1848, que pediu a cidadania francesa, candidatando-se mesmo a uma cadeira de deputado na Assembléia Nacional, do que acabou por desistir, uma vez que não quis renunciar a sua pátria de origem, a Escócia, e à cidadania britânica. *Lord* Brougham definiu claramente:

A democracia é, como o nome indica, o governo do povo e da

universalidade do povo; este nome é preferível ao de república; pois uma república pode ser aristocrática, como a república romana, a maior parte das repúblicas italianas, e algumas das repúblicas suíças; pode também ser monárquica, como dentre os espartanos e os poloneses; a palavra democracia, porém, implica numa constituição que dê o poder supremo à universalidade dos cidadãos, sem repartir esse poder com um príncipe ou conferi-lo a um grupo escolhido, do qual seriam excluídos os demais cidadãos. (32)

Sob este aspecto, Kant havia complicado a questão, pois, classificando as formas de um Estado segundo a diferença das pessoas que possuem o supremo poder (forma de *soberania*), definiu-as como *autocracia* (soberania possuída por um só), *aristocracia* (possuída por alguns) e *democracia* (possuída por *todos* conjuntamente, formando a sociedade civil). E sobre essas três formas de Estado, Kant afirmara que:

A democracia é, no sentido próprio da palavra, necessariamente um despotismo, porque funda um poder executivo em que todos decidem sobre e, em todo o caso, também contra um (que, por conseguinte, não dá o seu consentimento), portanto, todos, sem no entanto serem todos, decidem – o que é uma contradição da vontade geral consigo mesma e com a liberdade. (33)

Seria possível, na utopia julio-mariana, obter-se a unanimidade, para preservar a liberdade? Ele bem que lutou nesse sentido, desejando, em sua segunda fase, que no Brasil tudo e todos se transformassem “catolizando-se” livremente, isto é, universalizando-se na fé cristã herdada dos apóstolos (34). Teoricamente, no plano político, se poderia ter, então, o governo da “universalidade do povo”, como definiu *Lord Brougham*, e a democracia não seria um despotismo como

apontou Kant. Esse objetivo utópico, transferido para a luta da terceira fase, cederia lugar ao milenarismo da quarta fase de Júlio César/Júlio Maria. Por enquanto, porém, nos anos 70, pode-se examinar a semente da idéia de justiça que lhe deixara Vacherot em seu discurso sobre a democracia. Isso se faria muito antes que a Igreja, por Leão XIII, apontasse oficialmente o caminho da *justiça social* através da encíclica *Rerum novarum*, de 1891. Estamos 20 anos antes do tempo, e Júlio César apenas aguçava sua sensibilidade, que se amorteceria ao fim da primeira fase da construção de sua utopia, e haveria de reflorescer com pleno viço na terceira fase, quando ousaria dizer que “o padre é um reformador social”. (35)

Enquanto cursava a Faculdade de Direito, Júlio César era ainda um democrata. E, se apreciava e elogiava Vacherot, não é demais lembrar que esse autor comenta que *igualdade* parece ser termo mais preciso do que *justiça* para definir democracia, e pode até mesmo parecer melhor do que *liberdade* para o mesmo fim. Afinal não parece que toda sociedade livre seja necessariamente democrática. É perigoso, porém, definir-se democracia pela igualdade, posto que uma sociedade pode ser igualitária na servidão, o que quer dizer tirania para Vacherot. Democracia, em boa linguagem, sempre significou o governo do povo por si mesmo, ou seja: igualdade na liberdade. “A igualdade é uma triste fórmula democrática quando se afasta da liberdade” (36), diz Vacherot, que considera a igualdade uma condição essencial da democracia, mas como consequência rigorosa da liberdade.

O que é de fato a igualdade, senão a liberdade igual para todos?

[...] A igualdade só se torna fórmula de justiça e da democracia enquanto atributo da liberdade. A verdadeira democracia é o regime político onde a liberdade completa, civil e política, é o direito comum. Nesse sentido, é verdadeiro dizer-se que ela é o único governo livre, no sentido absoluto da palavra. (37)

Toda essa discussão envolvendo a “igualdade” visava aos reacionários, contra quem voltara-se Vacherot e também voltava-se Júlio César. Explica-se. Não se pode negar a influência de Tocqueville sobre Vacherot, e, portanto, indiretamente, sobre Júlio César. Tocqueville refere-se ao problema das relações na democracia americana, mencionando seu ‘derradeiro limite’.

Ao fim do século passado, ousados aventureiros começaram a penetrar nos vales do Mississipi. Foi como se ocorresse um novo descobrimento da América: em breve, uma grande corrente de imigração dirigiu-se para ali; viram-se, então, sociedades desconhecidas erigirem-se de repente no deserto. Estados cujos próprios nomes não existiam alguns anos antes passaram a figurar na União americana. Foi no Oeste que se pôde observar a democracia chegar ao seu derradeiro limite. Naqueles estados, improvisados de certa maneira pela sorte, os habitantes chegaram ainda ontem ao solo que ocupam. Mal se conhecem uns aos outros, e cada um ignora a história de seu vizinho mais próximo. Naquela parte do continente americano, pois, a população escapa não somente à influência dos grandes nomes e das grandes riquezas, mas dessa aristocracia natural que tem por fundamentos o saber e a virtude. Ali ninguém exerce esse respeitável poder que os homens dão à lembrança de uma vida inteira ocupada em fazer o bem ante os seus olhos. Os novos estados do Oeste já têm habitantes; a sociedade ainda não existe. (38)

Veja-se aí a palavra *influência*, sobre a qual Pierre Manent elabora todo um raciocínio muito lúcido para explicar

os diferentes entendimentos das conseqüências sociais da igualdade na democracia. Ele diz que as sociedades

só se mantêm unidas pela influência, pela ação que eles (os homens) exercem uns sobre os outros. Quanto mais viva e diversificada é essa influência, essa ação, mais a sociedade é civilizada, mais o homem desenvolve suas faculdades. Ora, a democracia, por pretender construir-se a partir de indivíduos iguais, ou seja, que não dão ordens uns aos outros e até não se influenciam mutuamente – pois toda influência tende naturalmente a se transformar numa ordem – separa os homens entre si, situa uns ao lado dos outros sem um elo comum. Tende a “dissolver a sociedade”. (39)

Ora, esse temo era comum na França na primeira metade do século XIX, particularmente no meio aristocrático-reacionário. Não deixava de ser uma percepção lúcida, mas era considerada de modo diverso pelos liberais. Vale a pena retomar o texto de Manent:

Os liberais eram menos sensíveis do que os reacionários a esse perigo: pensavam, como Constant ou antes como Montesquieu, que o comércio unido à liberdade de imprensa asseguraria entre os homens suficientes relações de interesse e de opinião para que se preservasse a consistência social, ou, como Guizot, que o fim dos privilégios aristocráticos deixaria às desigualdades ou às “superioridades” naturais espaço para se manifestarem e, portanto, para se unirem à sociedade. (40)

A consolidação do ideário liberal

É diante do comentário de Pierre Manent que se reconhece a coerência de Júlio César ao revelar-se um liberal na ocasião de seu doutoramento. Já foi dito que deve ter

havido engano na interpretação de que o discurso do jovem doutorando tivesse caráter socialista. Veja-se, entretanto, que ele se encaixa muito bem na argumentação de Pierre Manent quando, ao contrário, declara-se um liberal em 1875, ao doutorar-se em direito. Essa declaração está em dissertação de doutoramento, em que exalta o liberalismo econômico no favorecimento do comércio enquanto fonte de riqueza para as nações. Essa sua posição, associada à liberdade de imprensa que já defendera ardorosamente, em 1871, cai como uma luva no entendimento de Manent. Que antes estava mais apegado às idéias democráticas, prova-o sua declaração de abjuração à maçonaria, que fez e assinou em Mariana, aos 29 de novembro de 1890. Nela diz que, quando acadêmico em São Paulo, ingressou na Loja América “impelido por motivos políticos e desejoso de fazer discursos democráticos” (41), mas que desde 1874 não teve “relações de espécie alguma” com associações maçônicas. Aliás, em 1873, em editorial no nº 3 de *O Tribuno*, jornal que fundou em São Paulo com Rodolfo Dantas e Martinho Campos, Júlio César elogiava a “nobre instituição” da maçonaria, “sustentáculo da caridade do amor e de virtude evangélica” enquanto violentamente atacava os bispos e o clero “ultramontanos”. (42)

Voltando ao caráter liberal de seu pensamento a partir de 1875, Júlio César fez o elogio da letra de câmbio por sua função econômica, ativando o crédito e ampliando as relações comerciais, aproximando as nações. (43)

Falando das restrições de nosso Código Comercial, de 1859 (inspirado no Código francês), sobre a letra de câmbio, lembrava que ele não satisfazia os princípios proclamados pelos comercialistas modernos, porque não garantia completas

liberdades ao movimento econômico. Em sua dissertação, Júlio César aceita a modernidade e apropria-se de conceitos modernos. A certa altura, sublinha mais enfaticamente a liberdade de comércio, condenando as restrições a ela impostas.

Eis aí a virada liberal de Júlio César: a liberdade de imprensa e a de comércio manteriam os laços sociais, e a *igualdade na liberdade*, como dissera Vacherot, não dissolveria a sociedade. Valiam os postulados liberais. A idéia de igualdade, porém, desvanecer-se-ia, à medida em que, nos dez anos que se seguiram, Júlio César, mantendo-se liberal, moderou-se.

Em 1876, Júlio César foi nomeado promotor público em mar de Espanha, Minas Gerais, já filiado ao Partido Liberal, então na oposição. Ele esperava, como ponto central de suas convicções, a queda do chamado *poder pessoal* do imperador, designação um tanto forte para o poder moderador, definido no artigo 98 da Constituição de 1824:

O poder moderador é a chave de toda a organização política, e é delegado privativamente ao imperador, como chefe supremo da Nação, e seu primeiro representante, para que incessantemente vele sobre a manutenção da independência, equilíbrio e harmonia dos demais poderes políticos.

Mas o artigo 101 da mesma Constituição relacionava as atribuições específicas do poder moderador, e aí Júlio César achava haver exorbitâncias, pois nomear e demitir livremente os ministros permitia ao monarca dispor-se contra a representação nacional na Câmara dos Deputados. Isso se vê em seus numerosos escritos de oposição ao Partido Liberal,

então no poder, publicados periodicamente no jornal que fundou, em 1884, *A Nova Phase*, e reunidos posteriormente no livro *Questões políticas*, editado em 1883. Ali chama o poder pessoal de “monstro que tanto amedrontava o Partido Liberal”. (44) Este foi um tema que mobilizou bastante a opinião política no Império. Júlio César também queria as eleições diretas para a Assembléia Geral do Império, método mais democrático, mas que em vão foi proposto pelo Partido Liberal e por este abandonado, e que Júlio César identificava como “idéia mãe” protelada e nunca realizada.

Ora, Júlio César era um liberal. Acolhera generosamente o programa do partido ao aderir a ele em 1875. Vendo-o no poder, porém, a partir de 5 de janeiro de 1878, com o Visconde de Sinumbu à frente do governo, desiludiu-se. Percebeu que as reformas não saíam, o que, segundo o próprio brado liberal, abria caminho à revolução. Contra esta Júlio César declarar-se-ia em outras oportunidades, especialmente nas *Apóstrofes*, de 1885, dando continuidade, então, a influência que sofrera de Laboulaye, o qual, porém, em 1879, já julgava ser “espírito eminentemente radical”.

Como liberal, Júlio César deveria ter um particular respeito pela propriedade.

Locke afirmara claramente o direito à propriedade, muito embora dissesse que foi o trabalho que, a princípio, proporcionou esse direito. Georges Burdeau esclarece mais:

Note-se que nem de Locke nem no pensamento liberal posterior o caráter natural da propriedade fica limitado aos bens cujo consumo ou utilização imediata são necessários ao homem. Estende-se a tudo aquilo de que o homem pode legalmente apropriar-se: abrange tanto o entesouramento como os meios de

produção. (45)

Ora, sendo o escravo um meio de produção numa sociedade como a brasileira, desde o século XVI, pode ter sido este o ponto de suporte real para a posição escravocrata de Júlio César, a qual começa a tornar-se explícita no Congresso Agrícola de 1878 no Rio de Janeiro, e que se põe claríssima na carta-circular que dirigiu aos eleitores do 9º Distrito de Minas Gerais em 1884, comentada mais adiante.

A 8 de julho de 1878, abriu-se o Congresso Agrícola, convocado pelo governo liberal presidido por João Luís Vieira Cansansão de Sinimbu. Nele tomaram parte representantes dos lavradores (como se chamava à época os fazendeiros) das províncias do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo. O governo prestigiava, assim, “os interesses da grande lavoura, a qual, na situação atual, é ainda a base da riqueza e prosperidade nacionais”. (46) O governo levantou sete questões, que propôs aos congressistas, das quais três referiam-se diretamente à mão-de-obra, e duas aos capitais e ao crédito para a produção. Nesse Congresso, Júlio César representava os lavradores de Mar de Espanha, e sua intervenção em 27 de junho, na reunião dos fazendeiros daquela região, foi de aplauso à iniciativa do governo, que, convocando o encontro, “se propõe atender, pelo menos, às mais urgentes necessidades da indústria agrícola, entre os quais avultam a falta de braços e carência de capitais”. (47)

Nesse Congresso, foram abundantes as referências racistas, sob influência do conde de Gobineau. Á elas não se furtou Júlio César; na ata da 4ª sessão, de 11 de julho, consta:

O orador [J.C.M.C.] entende que a colonização de que precisa a lavoura é, ao a de africanos e de chins, como alguns querem, mas a das raças civilizadas da Europa. [...] Para atender de pronto, tanto às necessidades presentes da lavoura, como ao futuro do país, precisa-se de raças civilizadas. (48)

Júlio César lembrou a ociosidade de muitos braços de “agregados”, ou antes *espoletas* eleitorais, que poderiam engajar-se na lavoura. Mas a intervenção mais forte de Júlio César deu-se ainda na 4ª sessão citada, por meio de uma declaração formal registrada em ata, votando contra a idéia de os lavradores pedirem ao Governo medidas visando à imigração de asiáticos para o Brasil, “porque entende que a imigração quer de chins quer de coolies importará entre nós o estabelecimento de uma raça inferior, corrompida e degradada”. (49) Finalmente, naquela mesma oportunidade, Júlio César manifestava sua opinião de que facilmente a lavoura obteria os braços de que necessitava se pagasse maiores salários, o que dependia de que se lhe desse “remédio para seu primeiro e grande mal, isto é, a falta da capital”. (50) Desligou-se, então, da comissão de lavradores das províncias do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo, que elaborara o parecer contra o qual votara.

Naquele ano de 1878, porém, Júlio César esperava por reformas políticas e econômicas, nas quais ainda acreditava. Por isso, desiludido da prática política do Partido Liberal, aderiu ao Partido Conservador em longo manifesto datado de Mar de Espanha, em 28 de outubro de 1878.

A opção conservadora e a questão servil

Declarar-se membro do Partido Conservador, como fez Júlio César, não o tornava necessariamente um conservador de idéias, mas somente de partido. Ao abordar a “ilusão dos partidos”, Vicente Licínio Cardoso mostrou justamente essa inconsistência ideológica, referindo-se à luta sem tréguas por posições de mando depois de 1860, “quando os partidos, sem programas definidos, perdem a significação de agremiações políticas, reduzidos tão-somente a partidos do *governo* e da *oposição*”. (51) Alcântara Machado comenta o vasto leque de contrastes que se abrigava, por exemplo, no Partido Liberal: livres-pensadores como Silveira Martins, católicos como Zacarias, Carlos de Laet e Brasília Machado; abolicionistas extremados como Joaquim Nabuco, e escravocratas como Martinho Campos. (52) Também João Camilo de Oliveira Torres diz que “a legislação eleitoral ignorava a existência dos partidos, que não existiam senão como correntes da opinião pública”. (53) O mesmo autor, porém, esboçando em largos traços o desenvolvimento histórico desses partidos, lembra o predomínio dos conservadores nos governos da Monarquia; não se interessavam eles pela reforma das instituições, tirando delas as melhores vantagens para o país.

Além disso, o mesmo Vicente Licínio Cardoso lembrou “haverem se fartado os conservadores de realizar o programa dos liberais [...]”. (54) E ainda João Camilo conclui:

Se desejarmos sintetizar em duas fórmulas a ação dos partidos, diremos que aos conservadores se deve a preservação da unidade nacional e aos liberais a permanência de nossa continuidade democrática. (55)

O próprio Júlio César reconhecia essa impropriedade da

designação dos partidos, depois explicada por João Camilo de Oliveira Torres. Em um artigo seu de 1880, intitulado *Burla*, lamentou o preconceito político inoculado no povo, segundo o qual “a escola conservadora é incompatível com a liberdade e o progresso e infensa às aspirações da democracia”. (56) Explicava que a denominação dos partidos nem sempre definiam com precisão suas ideais e tendências, e que era um contra-senso afirmar que o Partido Conservador era um obstáculo às manifestações da liberdade ou que impedisse “a grande lei providencial do progresso”. Ainda nesse mesmo artigo, Júlio César sustentava que “a doutrina conservadora não tem senão por fim, em sua síntese, manter a unidade política e social da Constituição”, sendo essa unidade compatível com as variadas manifestações do progresso. Por isso, sustentava a idéia de “unidade múltipla” do corpo social, que “contém em si próprio a lei eterna do progresso e da liberdade”. Portanto, “conservar” não era impedir os progressos sociais, mas dirigir-lhe o desenvolvimento regular e harmônico através da unidade da Constituição, a “lei das leis”. Assim, “*conservar* não significava proscrever o progresso, nem o *liberalismo* é sinônimo de perfectibilidade”. E se explicava com clareza, dizendo que enquanto

a esterilidade tem sido o resultado de todos os governos liberais, a oportunidade tem sido o único limite ou obstáculo oposto pelo Partido Conservador às reformas; limite que não é senão uma condição de proficuidade para toda e qualquer reforma [...](57)

O Partido Conservador pretendia, portanto, uma evolução segura, evitando saltos:

a doutrina conservadora é a única admissível como governo normal das sociedades; e não passa de *burla liberal* esse preconceito político que tem pretendido fazer ver o Partido Conservador como partido que deseja tudo *conservar*, até mesmo aquilo que pela lei invariável da circulação da matéria, se decompõe e transforma”...(58)

No citado manifesto de 1878, Júlio César declarou-se partidário da monarquia constitucional representativa. Não quis, portanto, a reforma da instituição monárquica como tal, assumindo posição diferente dos radicais do Partido Liberal, que, depois de lançarem um manifesto extremado em 1870, formaram o Partido Republicano. Aspirava, porém, à regeneração do sistema representativo, descurado pelos conservadores de então, que apenas lograram conseguir a *lei do terço*, tida como defeituosa por Júlio César. O Partido Liberal pretendia reformar tal legislação. Mas o partido era incoerente, a seu ver:

Esquecendo as promessas com que durante dez anos o lisonjeou [o eleitorado]; violando os compromissos de que na oposição fez armas para reconquistar o poder; fazendo da incoerência seu invariável procedimento político; invertendo as boas normas do sistema representativo, que se propôs regenerar, e que mais tem abastado com a feitura da Câmara e assembleias unânimes; afrontando audaz as regalias parlamentares, o Partido Liberal, em dois anos de governo, além de males à causa pública, não tem feito mais do que alhear mui firmes e dedicadas simpatias. (59)

Ao longo de seus artigos de 1879 e 1880, Júlio César retomou sempre suas contundentes críticas à política executada pelo Partido Liberal e denunciou a demagogia de seus correligionários, uma vez que o “liberalismo” deles era

“um verdadeiro logro imposto ao país por certos homens ávidos de popularidade”. (60) Os *liberais* sustentavam a prerrogativa imperial de demitir gabinetes e dissolver a Câmara, impediam a elegibilidade dos não católicos, pretendiam cercear a garantia do habeas-corpus, sustentavam o nepotismo, etc... o que, no entender de Júlio César, era contra os princípios do governo do povo pelo povo, da liberdade religiosa, da liberdade individual em toda sua amplitude e da igualdade, entre outros. Por isso, quando Júlio César se referia ao partido Liberal como “órgão democrático”, fazia-o ironicamente.

Em 1880, que é o ano em que foi escrita a maior parte dos artigos aqui referidos, Júlio César dedicou particular atenção ao problema agrícola. Fê-lo por meio de seis artigos, o primeiro dos quais refere-se diretamente ao já citado Congresso Agrícola de 1878, sob o título “Um congresso célebre”; os outros cinco intitulam-se “A lavoura e a política liberal”; estes devem ter sido pelo menos sete com o mesmo título, mas foram publicados no livro *Questões políticas* apenas os de números I., II, III, VI e VII, faltando os de números IV e V.

No primeiro deles, comentou a realização do Congresso Agrícola fazendo pouco caso daquela iniciativa do governo liberal. O problema se resumia, para Júlio César, em falta de dinheiro, na verdade braços e capitais, mas serviu de oportunidade eleitoreira, sem gerar soluções. Nos demais artigos, o tema principal é o do trabalho cativo e sua transição para o trabalho livre. Júlio César reconheceu que a Lei de 28 de setembro de 1871 (do *Ventre Livre*), embora “satisfazendo de modo sábio e previdente a uma aspiração do espírito

público, foi, não obstante, um golpe profundo na indústria agrícola”. (61) Lembrava que a questão do trabalho na agricultura era questão de vida ou morte, e que aquela lei, obra do governo conservador, levaria a uma extinção da escravatura de modo gradual. Deplora, porém, o projeto emancipacionista de Joaquim Nabuco, que, segundo ele, se ainda não abolira o trabalho cativo, alarmou a propriedade agrícola. Tal posição de Júlio César aos 30 anos era bem diferente de 9 anos antes, quando escrevia na *Tribuna Acadêmica* enaltecendo o “prurido emancipador destes tempos”, como já referido. Em 1880, ele acreditava que se devia “nulificar a propaganda emancipadora, demonstrando-a anti-econômica, inoportuna e funesta ao estado atual do país”. (62)

No fundo, Júlio César estava convencido de que a escravidão tinha que acabar, e disse-o ainda mais tarde, mas achava que seria um desastre econômico se houvesse uma reforma radical, com a abolição feita abruptamente. Pensava em sua região agrícola, nos entornos do Vale do Paraíba, região àquela altura já decadente na produção cafeeira, principal item da riqueza nacional. Bastava a Lei de 28 de setembro, à qual já se sujeitara a lavoura “com nobre patriotismo”. Ir além poderia gerar graves problemas:

Nestas condições o princípio emancipador não exigiu nem podia exigir mais, a menos que se não transformasse uma lei que devia ser de paz e de amor em facho de guerra civil; a menos que se não abalasse até aos fundamentos o edifício social cuja base econômica desde sua organização é precisamente a indústria agrícola; a menos, finalmente, que a política conservadora, mentindo à sua índole e às suas tradições, não convertesse a obra paciente, meritória e cristã que por si só a imortalizou no Brasil, em profundo abismo de calamidades. (63)

Júlio César argumentava a propósito da questão fundamental: a falta de braços para a lavoura. Dizia então que, mesmo que não fosse ruim a situação da fazenda pública, e se pudesse indenizar os fazendeiros no caso da abolição do trabalho escravo (a idéia de indenização reforça o entendimento do direito à propriedade), ainda assim a situação da lavoura seria calamitosa, porque não havia braço livre como substituto para o braço escravo: os negros, uma vez libertos, buscavam viver na cidade, longe dos constrangimentos pelos quais tinham passado: os que se chamavam *agregados* eram em parte afastados do contacto com a população agrícola e viviam entregues unicamente à subsistência. O trabalho livre ainda estava por se organizar no Brasil, e, enquanto não estivesse organizado, a colonização seria apenas uma “aspiração generosa”, e o lavrador não poderia contar com os seus *agregados*, que exigiam elevados salários adiantados e ainda sumiam sem prestar o serviço, por julgarem o trabalho agrícola aviltado pelo braço escravo.

O terceiro elemento que poderia servir à lavoura, na falta d braço cativo, era o colono imigrante. Júlio César, porém, notava a pouca quantidade de imigrantes chegados ao Brasil, sobretudo se comparada à imigração nos Estados Unidos da América ou mesmo em outros países americanos. Esse fracasso tinha que ser superado, especialmente afastando-se o Estado enquanto empresário da colonização, e estimulando a imigração espontânea como nos EUA. De fato, a imigração somente daria um grande salto a partir de 1887, quando entraram no Brasil 130.056 estrangeiros, enquanto em 1886 o número foi 33.486; em 1888, seriam 133.253 os

imigrantes. (64) Iludir os imigrantes com promessas que não seriam cumpridas, como se fazia, desmoralizava a imigração, e ainda resultava em importar o que chamou “a escória da população européia”. Júlio César procurava dar-se uma posição pragmática, que deve ter posto em ebulição sua inteligência, e, mais do que isso, sua consciência. Não se pode negar um traço racista nítido, muito próprio de sua época, nas considerações que fez a propósito da possível imigração de asiáticos. Não se deve, porém, deixar de ver que havia certo consenso no que concerne à má qualidade do trabalho dos *coolies* e mesmo dos *chins*. No Congresso Agrícola de 1878 essa posição foi comum. Ali, um dos lavradores deixou de modo contundente sua opinião:

Nem como máquinas de trabalho e esgotados que sejam todos os recursos que ainda nos restam nos naturais do país e na colonização européia, podemos admitir a aquisição do homem asiático conhecido com o nome de *coolie*. Fracos e indolentes por natureza, alquebrados pela depravação dos costumes e hábitos que desde o berço adquirem, narcotizados física e moralmente pelo ópio, não poderão nunca no Brasil suportar o árduo e penoso trabalho da cultura do café. (65)

E, considerando-os ainda como raça inferior:

Não serei eu, como profissional e homem prático na ciência do velho de Cós, que vá com o meu voto procurar abastardar mais do que está a nossa população jornalreira e laboriosa, inoculando em suas veias um sangue pobre e degenerado, tóxico e nocivo às grandes leis do cruzamento de raças. Bastam as ações climatéricas do nosso país, a educação, a alimentação, o sangue impuro do africano, e a pouca ou acanhada civilização que nos foi imposta pelos primeiros possuidores deste Império, que degradavam para sua colônia, com o fim de povoar, os malfeitores e criminosos

como iniciadores das primeiras povoações. (66)

E ainda temos, dentre outras, a posição dos representantes dos lavradores da região de Juiz de Fora e Paraíba do Sul (Cristiano Benedito Otoni, o Visconde de Prados, Antonio José Barbosa de Andrade e Laurindo Rodrigues de Andrade), que repeliam fortemente os *coolies*, entendendo-os como elementos dissolventes da ordem e do bem estar dos agricultores.

Darwinismo social e conversão ao catolicismo

Vê-se que a posição de Júlio César não era tão extremada. Por que deveria estar ele próximo de algum desconforto em sua consciência? Porque por volta de 1882, quando publicou *Pensamentos e reflexões*, estava abandonando o ceticismo e aderindo à fé em Jesus Cristo. Estava em transição. Lenta. A certa altura deve ter sido levado pela graça a uma decisão definitiva e radical, o que fez Alceu Amoroso Lima (67) e Anna Maria Moog Rodrigues (68) pensarem numa conversão fulminante, interpretando o que disse o próprio Júlio César ao escrever suas *Apóstrofes* (69), que publicou pela primeira vez em 1885. César estaria a caminho do constrangimento, porque sua posição racista e escravocrata, ainda que um tanto mitigada, tornar-se-ia incompatível com uma adesão plena à fé cristã e com o entendimento da Igreja como tal, implicando num compromisso de comunhão, ou seja, de união comum, portanto de caráter social, no qual não teria cabimento uns serem iguais na servidão, outros na liberdade. A denúncia de Vacherot, o autor admirado na mocidade,

haveria de ficar subjacente na consciência de Júlio César. Mas o padre Fernando Guimarães explica muito bem, ao tecer comentários sobre o livro citado, *Pensamentos e reflexões*.

O livro esgota-se, no entanto, em uma visão intimista da fé. Não por acaso a Igreja é totalmente ausente da reflexão: o Cristo não é ainda percebido em suas conseqüências sociais, embora algumas sentenças cheguem a unir fé e moral como realidades conexas. (70)

Esse intimismo não deixava Júlio César ver os laços mais graves de compromisso que deveriam uni-lo à causa abolicionista e que deveriam ainda apagar-lhe completamente as idéias racistas. Sobre essa visão dominavam o interesse econômico e o direito à propriedade, entendendo que os proprietários de escravos faziam jus à indenização. Veja-se que, mesmo em relação aos europeus, que qualificada de “raças civilizadas”, fazia a restrição quanto à “escória da população européia”.

Júlio César estava afetado pelo darwinismo social. Ele lera e relera Darwin, cujos erros refutaria mais tarde, mas cujas idéias, que seguira, deviam estar presentes em seu pensamento no fim dos anos 70. Afinal, William Graham Summer (1840-1910) definira o darwinismo social de modo bem objetivo:

Fique bem claro que não se pode sair desta alternativa: liberdade, desigualdade, sobrevivência do mais apto; não liberdade, igualdade, sobrevivência do menos apto. O primeiro termo da alternativa leva a sociedade adiante e favorece todos os seus melhores membros; o segundo leva a sociedade para trás e favorece seus piores membros. (71)

O evolucionismo empolgara expressivos setores da sociedade brasileira e esteve presente na transição republicana. Pode-se dizer mesmo que, por toda a parte, havia idéias evolucionistas na segunda metade do século XIX. Não se pode deixar de lembrar Tobias Barreto (Tobias Barreto de Menezes, 1839-1889), fundador da *Escola do Recife*, que combateu o espiritualismo e o positivismo. Também sofreu influência de Darwin. Achava que “as regularidades e leis observáveis na natureza estabeleceram-se através de lutas, choques, abalos e catástrofes”. (72) No Brasil, viveu longamente um notável darwinista alemão, Fritz Müller, um dos fundadores de Blumenau (Santa Catarina), que publicou na Alemanha um livro sob o título *Für Darwin* (a favor de Darwin), que o próprio cientista britânico fez traduzir para o inglês em 1869. A obra de Müller, porém, só foi publicada no Brasil em 1990. E, como vivesse o tempo todo no Sul, embora se correspondesse com Darwin até a morte deste em 1882, não deve ter tido influência em nosso meio acadêmico.

Achava-se que não se devia perder tempo nem dinheiro com os menos aptos, nem deles esperar-se grande coisa. Que amargassem sua miséria, sua “inferioridade”, seu destino cruel! Valia a “concorrência”, que premiaria os mais capazes e deixaria pelas margens do caminho os mais fracos. Assim, africanos e asiáticos não teriam vez no projeto de sociedade que se delineara em muitas cabeças, como resultado de uma transposição da teoria evolucionista de Darwin:

O homem só pode agir em função dos caracteres externos e visíveis; a Natureza [...] não leva em conta as aparências, senão

enquanto são úteis para qualquer ser. [...] O homem seleciona só o que é bom para si; a Natureza, somente aquilo que for bom para o ser de que ela cuida. (73)

Era recomendável, pois, apenas escolher e aceitar aqueles que pareciam os melhores e mais aptos. Estes, sendo livres e desiguais, disputariam entre si na desenfreada concorrência, tão própria do capitalismo liberal: sobressair-se-iam os mais preparados, os campeões. Era isso que se queria. Os demais, podiam ser iguais na servidão, na infelicidade...

Não foi apenas Charles Darwin (1809-1882) que impressionou Júlio César e lhe moldou o pensamento. Augusto Comte (1797-1857), Emile Littré (1801-1881) e Ludwig Büchner (1824-1899) foram lidos e relidos por Júlio César, conforme declarou explicitamente. Não apenas leu, mas aprendeu e professou as idéias daqueles filósofos. E, nessa miscelânea, Júlio César buscava alguma coerência. Isso lhe caracterizada a busca da verdade, pela qual, vê-se interessava-se vivamente.

Comte anunciara o objetivo industrial do novo sistema social, por contraposição ao que chamou de objetivo militar do antigo sistema. A sociedade deveria estar organizada, então, para agir sobre a natureza e transformá-la em benefício do homem. Esta era uma ação boa; a outra, do objetivo militar, era má porque consistia em uma ação violenta sobre o resto da humanidade.

Para o objetivo industrial, portanto, da maneira como a sociedade vinha se organizando, não parecia mau, aos olhos dos evolucionistas, estimular a concorrência, selecionar os mais aptos, e deixar a grande massa nas conhecidas condições

subumanas próprias da época da Revolução Industrial.

A simplificação de Comte nos dois objetivos citados foi criticada por Bertrand de Jouvenel, que viu pelo menos um terceiro objetivo: a ação não violenta sobre nossos semelhantes, o esforço destinado a instruí-los”. (74) Esse terceiro objetivo seria capaz de habilitar os marginalizados, por meio do ensino, considerado fator de libertação.

Dinheiro e instrução emancipavam as pessoas. Isso tudo, é claro, não tem nada a ver com o cristianismo. Mas se Júlio César estava às voltas também com Littré e Büchner, teria razões suficientes para eliminar quaisquer incursões no campo da transcendência e deixar de lado escrúpulos cristãos em seu modo de pensar a sociedade. Como ele mesmo disse, aprendera em Büchner que todas as coisas são constituídas por força ou matéria, ou melhor dizendo, de força-matéria, uma vez que seriam dois aspectos de uma mesma realidade. A força seria o movimento da matéria; e como o movimento é a natureza da força, o movimento (material) pode ser considerado a realidade fundamental. Toda matéria seria “ativa”, ou seja, estaria em movimento. Daí o ser, ou realidade fundamental (matéria ou força), estar sempre em evolução que pode ser biológica (Darwin), ou cultural, mas não deixa de ser material. Para os jesuítas Klimke e Colomer, Büchner poderia levar “à persuasão de que o materialismo é a única conclusão legítima da ciência”. (75)

Para Júlio César, porém, não era bem assim que as coisas se passavam. Acima falou-se na ebulição de sua inteligência. Àquela altura, misturavam-se as influências a que se sujeitava, e, como se disse, voltava-se ele para o Cristo. E ainda se debatia na busca de soluções práticas para os

problemas do País.

Em 27 de abril de 1884, no nº 12 de seu jornal *A Nova Phase*, na primeira página, Júlio César escreveu um artigo sob o título “A Amazônia e o Cristóforo”. Comentava ali uma conferência do bispo do Pará, pronunciada na Assembléia Provincial em 21 de março do ano anterior (76), e publicada no *Jornal do Commercio* de 17 de abril de 1884. O bispo propusera a construção de um navio-igreja chamado *Cristóforo* (ou *Christophoro* na grafia original), que percorreria o Vale Amazônico em todos os sentidos, evangelizando e instruindo as populações. Júlio César apaixonou-se pela idéia, pois que o *Cristóforo* seria uma missão permanente, que levaria

a todas as paragens do Vale Amazônico os ensinamentos regeneradores que hão de transformar tantas tribos embrutecidas em populações moralizadas e cristãs.

[...] Sem dúvida alguma, uma das maiores glórias do apostolado cristão é isso que uma das bocas mais eloqüentes que têm aparecido no púlpito, Lacordaire, chamava – *o serviço gratuito e popular da educação e do ensino*. (77)

E, para enviar a palavra regeneradora, o articulista recomendava:

Não conhecemos melhor meio do que o sugerido pelo bispo do Pará. O seu projeto, é preciso dizê-lo (já que hoje tem-se tanto horror à propaganda católica), não é um empreendimento somente cristão, mas também eminentemente político e eminentemente econômico. Resolve até certo ponto, e numa imensa área do País, o problema da colonização nacional, que já não pode ser desprezado, tantos e tão repetidos nos têm sido os malogros da

imigração. (78)

Mencionar Lacordaire, àquela altura, era registrar mudanças sérias que se processavam no modo de pensar de Júlio César. É certo que estavam longe os dias do entusiasmo democrático da mocidade, mas não completamente mortas as sementes que, então, haviam sido plantadas. Depois, a adesão à ideologia liberal dera-lhe uma postura mais individualista, que ele deixou transparecer até no despontar e no crescimento de sua fé religiosa, já referida como intimista. No plano social, fez prevalecer os interesses da propriedade (do indivíduo) sobre a questão maior da liberdade e da regeneração social dos escravos. Agora, citando Lacordaire parece que se abria para o *liberalismo católico*, também chamado de *liberalismo mitigado*, onde o aspecto social surge com novos contornos de importância.

O padre Henri Lacordaire (1802-1861) trabalhara com Lamennais, e com ele fundara o jornal *L'Avenir*, já citado. Depois que o papa Gregório XVI condenou implicitamente aquela publicação, Lacordaire deixou-a e ingressou na Ordem dos Frades Pregadores (dominicanos). Combateu as idéias de Lamennais (já condenadas pela Igreja) e repudiou o individualismo, reconhecendo as necessidades de ordem social. Colaborou com Frederico Ozanam, um dos precursores da democracia cristã, tema a que o papa Leão XIII dedicaria sua encíclica *Graves de communi*, de 18 de janeiro de 1901.

A evolução no pensamento de Júlio César, no entanto, é lenta. Aderiu pouco a pouco a outras idéias do século, no mesmo movimento de sua conversão. Naquele ano de 1884, em 17 de setembro, redigiria uma circular destinada aos eleitores

do 9º Distrito de Minas Gerais. Publicou-a no nº 40 de *A Nova Phase*, de 15 de novembro do mesmo ano. Ali dirigiu-se aos eleitores, declarando-se candidato a deputado à Assembléia Geral na legislatura que haveria de se seguir. A base de sua campanha foi a sustentação da escravatura. A eleição que se preparava deveria definir a questão servil: far-se-ia ou não a abolição do trabalho cativo? E Júlio César era claro, dizendo-se francamente oposto ao abolicionismo. Como ele mesmo dizia, ou se era abolicionista ou escravocrata. E se explicava:

É preciso que todos se convençam de que hoje no Brasil não se pode combater vantajosamente o abolicionismo senão opondo-se franqueza à franqueza, coragem à coragem, e que quem não quiser ser abolicionista deve ser escravocrata.

Eu entendo que não pode ainda libertar os negros um país onde a ignorância, o ceticismo, a impiedade, o ensino pagão, o despotismo autoritário, a empregomania, o território relativamente despovoado e inculto, a imigração enormemente desproporcional às suas necessidades e às despesas com ela feitas, a colonização nacional impossibilitada por causas complexas ainda não destruídas, o trabalho livre não organizado, a despesa improdutiva, o imposto excessivo, o “déficit” crescente, o orçamento frauduloso, o desequilíbrio financeiro, a bancarrota disfarçada, a fiscalização parlamentar nula simbolizam a múltipla escravidão dos brancos. (79)

E dizia ainda que os abolicionistas tinham consigo “a filosofia, a opinião do século, os desejos dos outros povos, a filantropia”, mas que era possível estar contra tudo isso ficando a favor da pátria. Admitia poder estar incorrendo em

erro, mas tranqüilizava a própria consciência lembrando que a Igreja nunca condenara formalmente a escravidão, e que seus maiores gênios a explicavam e toleravam: São Paulo, Santo Agostinho, São Tomás, Bossuet...

Júlio César ainda se fechava. Seria longo e penoso o caminho até a grande abertura que haveria de revelar nele mesmo um homem avante de seu tempo. Parece que para chegar lá, convertendo-se antes à fé católica, teria que mergulhar em profundidades de pouca luz. Teria que experimentar um freio, um elemento que contivesse a velocidade de sua trajetória. Esse mergulho, ele o fez no tradicionalismo. Era uma espécie de negação de sua mocidade. Era como se enterrasse aquilo que, sob o solo, germinaria mais tarde com toda a força: a semente da liberdade e da justiça.

NOTAS

(1) Doutrina do *libertário* (do inglês *libertarian*), ou seja, do que defende a idéia da liberdade da vontade. Segundo Nicola Abbagnano, o mesmo que *anarquismo*, preferindo o termo *libertarianismo* (do inglês *libertarianism*). (In: *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Mestre Jou, 1970, p. 584. Para André Lalande, tem esse mesmo significado, derivado de *libertário*, ou seja, partidário da *doutrina* anarquista, no sentido teórico e especulativo; impropriamente seria sinônimo de *liberal*, em qualquer sentido desta palavra. In: *Vocabulário – técnico e crítico – da Filosofia*. Porto: Rés Editora, [19__], v. II, p. 34.

(2) TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. 2 ed. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1977, p. 11.

(3) Cf. WAGNER, Richard. *A arte e a revolução*. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1990, p. 71-72.

(4) Cf. MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno*.

Tradução de Henrique de A. Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p. 155. Merquior diz que para Vacherot democracia significava a república, significado aliás difundido na segunda metade do século XIX, inclusive no Brasil, onde se revelou um erro. A esse significado se opunha Lord Brougham, comentado adiante.

(5) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Folhetim. In: *Imprensa Acadêmica*. São Paulo, 07 mai. 1871, p. 2.

(6) VACHEROT, Étienne. *La démocratie*. 2 ed. Bruxelas: A. Lacroix, Van Meenen et Cie., 1860, p. V.

(7) Cf. CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Folhetim. In: *Imprensa Acadêmica*. 30 abr. 1871, p. 1.

(8) Ver Introdução. Ao tempo em que Júlio César esteve revestido de convicções tradicionalistas, um grupo reformista tentou construir a Nação, considerando já como acabado o trabalho de construir e consolidar o Estado.

(9) Apud URDANOZ, Teofilo. *Historia de la Filosofía*. Madrid: La Editorial Católica (B.A.C.), p. 9.

(10) Cf. NOGUEIRA, José Luiz de Almeida. *A Academia de S. Paulo – tradições e reminiscências – estudantes, estudantões e estudantadas*, 2ª série. São Paulo: Typ. “A Editora”, 1907, p. 332. Ver também SERRANO, Jonathas. *Júlio Maria*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, [1924], p. 38.

(11) RAJA GABAGLIA, Giacomo. Relatório sobre a Exposição Universal da Indústria (Londres, 1855). In: *Revista Brasileira; jornal de ciencias, letras e artes*. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1857, tomo II, p. 1 a 55 e 145 a 187.

(12) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. A religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes no Brasil – Memória. In: *Livro do Centenário: 1500-1900*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900, t. I, p. 125.

(13) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. A liberdade de imprensa. In: *Imprensa Acadêmica*, São Paulo, 21 mai. 1871, p. 2.

(14) DUPONT-WHITE, Charles Brook. *La liberté politique dans ses rapports avec l'administration locale*. Paris: Guillaumin et Cie., 1864, p. 307-308.

(15) GREGÓRIO XVI, papa. *Mirari vos*, n. 11. Petrópolis: Vozes, 1963, p. 11.

(16) Do latim *ultra montes*, isto é, para lá dos Alpes, de quem olhava da França em direção à Itália. O ultramontanismo era uma doutrina que sustentava a

jurisdição de Roma (do papa) sobre toda a Igreja universal, não admitindo a independência das igrejas nacionais (especialmente referente à França: galicanismo). Eram chamados ultramontanos todos os que se alinhavam em torno do sumo pontífice e acatavam seus ensinamentos. Ver especialmente JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1978, t. VII, p. 893-991.

(17) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Trono e Altar. In: *O Tribuno*. São Paulo: Typ. do *Correio Paulistano*, 1873, 1ª série, nº 3, 19 jun. 1873, p. 1. Embora esse artigo não esteja assinado, atribuo-o a Júlio César pelo estilo, pelas idéias e até pelo emprego de sinais gráficos de pontuação, que conservou por toda a vida, como: ?!

(18) Idem, *ibidem*.

(19) JEDIN, Hubert. Ob. cit., p. 1010.

(20) JANUS [Johann Joseph Ignaz von Döllinger]. *O papa e o concílio*. Tradução de Rui Barbosa. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977. 2 v. Em 1919, Rui Barbosa foi convidado a fazer uma segunda edição desse livro polêmico, mas recusou, alegando ter sido aquilo coisa do passado, e que não queria mais envolver-se em discussões religiosas.

(21) GLADSTONE, W. E. *Rome et le Pape devant la conscience et l'histoire*. Tradução de Victor Oger. Paris: Librairie Sandoz et Fischbacher, 1877, p. 166.

(22) JEDIN, Híbert. Ob. cit., p. 963-4.

(23) BASTOS, A. C. Tavares. *Cartas do solitário*. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 93.

(24) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *Apóstrofes*. 2 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935, p. 42.

(25) MARTINS, Wilson. Ob. cit., p. 451.

(26) Ver a íntegra em: QUENTAL, Antero de. *Prosas da época de Coimbra*. Lisboa: Sá da Costa, 1973, p. 205-226.

(27) RODRIGUES, Anna Maria Moog. *Anteno de Quental: símbolo dos valores da cultura portuguesa*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983, p. 64. Tese de doutorado.

(28) QUENTAL, Antero. Ob. cit., p. 225-226.

(29) Cf. MERQUIOR, José Guilherme. Ob. cit., p. 21.

- (30) Apud PAIM, Antonio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Convívio; [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984, p. 375.
- (31) QUENTAL, Antero. Ob. cit., p. 149.
- (32) BROUGHAM, Lord Henri. *De la démocratie et des gouvernements mixtes*. Tradução de Louis Regis. Paris: A. Sauton, Libraire-Éditeur, 1872, p. 2.
- (33) KANT, Immanuel. A paz perpétua. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 130.
- (34) Ver Apóstrofes, discutidas no capítulo II.
- (35) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Ob. cit. em 12, p. 127.
- (36) VACHEROT, Étienne. Ob. cit., p. 36.
- (37) Idem, p. 36-37.
- (38) TOCQUEVILLE, Alexis de. Ob. cit., p. 48.
- (39) MANENT. Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1990, p. 161.
- (40) Idem. ibidem.
- (41) Abjuração da maçonaria. Apud GUIMARÃES, C.S.S.R., Fernando José. *Homem, Igreja e sociedade no pensamento do padre Júlio Maria, C.S.S.R.* Roma: Pontifícia Universidade Lateranense, 1988, p. 21. Tese de doutorado.
- (42) Ver notas 16 e 17.
- (43) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *Theses e dissertação que para obter o grau de doutor em Direito sustentou perante a Faculdade de São Paulo Júlio César de Moraes Carneiro, bacharel formado pela mesma Faculdade*. São Paulo: Typ. do *Diário*, 1875, p. 1-2.
- (44) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *Questões políticas*. Rio de Janeiro: Typografia Montenegro, 1883, p. 44.
- (45) BURDEAU. Georges. *O liberalismo*. Tradução de J. Ferreira. Lisboa: Publicações Europa-América, [19__], p. 69.
- (46) CONGRESSO AGRÍCOLA Rio de Janeiro, 1878 – *Collecção de documentos*. Rio de Janeiro: Typografia Nacional, 1878, p. 1.

(47) Idem, p. 20 (ata da reunião, relatando o discurso de Júlio César de Moraes Carneiro).

(48) Idem, p. 147.

(49) Idem, p. 184.

(50) Idem, ibidem.

(51) CARDOSO, Vicente Licínio. *À margem da História do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1933, p. 173-174.

(52) Cf. MACHADO, Antonio Alcântara. *Brasílio Machado (1848-1919)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937, p. 34. Brasílio Machado (Brasílio Augusto Machado de Oliveira) declarava abertamente seu fervor religioso, era liberal e opunha-se às medidas que ofendiam sua religião. Foi fundador da revista *Pátria*, órgão da Federação Católica de São Paulo, que daria ampla cobertura ao, mais tarde, padre Júlio Maria.

(53) TORRES, João Camilo de Oliveira. *A democracia coroada*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957, p. 328.

(54) CARDOSO, Vicente Licínio. Ob. cit., p. 173.

(55) TORRES, João Camilo de Oliveira. Ob. cit., p. 133.

(56) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit. em 44, p. 102.

(57) Idem, p. 104.

(58) Idem. p. 105.

(59) Idem, p. 7.

(60) Idem, p. 60.

(61) Idem, p. 105.

(62) Idem, p. 108.

(63) Idem, p. 109.

(64) Cf. ÁVILA, S.J., Fernando Bastos de. *L'immigration au Brésil*. Rio de Janeiro: Agir, 1956, p. 53.

(65) Ob. cit. em 46, p. 39; voto de Eduardo A. Pereira de Abreu.

(66) Idem, ibidem.

(67) LIMA, Alceu Amoroso (Tristão de Athayde). Prefácio. In: CARNEIRO,

Júlio César de Moraes. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950, p. 9.

(68) RODRIGUES, Anna Maria Moog. Prefácio. In: CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *A Igreja e a República*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981, p. 4.

(69) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *Apóstrofes*. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935, p. 22. Diz aí o autor: “[...] caí, como S. Paulo, do meu cavalo, e encontrei, depois de um golpe vertiginoso e louco, o meu *caminho de Damasco*”. Toda a documentação prova que sua conversão foi paulatina. Ver GUIMARÃES, C.S.S.R., Fernando José. Obra citada, p. 22-24 e 143-146.

(70) GUIMARÃES, C.S.S.R., Fernando José. Ob. cit., p. 146.

(71) Apud MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, v. 4, p. 713.

(72) PAIM, Antonio, Ob. cit., p. 385.

(73) DARWIN, Charles. *The origin of species by means of natural selection*. London: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952, p. 41.

(74) JOUVENEL, Bertrand de. *As origens do Estado moderno*. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 280.

(75) KLIMKE, S.J., Federico e COLOMER, S.J.; Eusébio. *História de la Filosofia*. Barcelona: Editorial Labor, 1953, p. 647.

(76) Em seu artigo, Júlio César diz que o bispo do Pará fez a conferência na Assembléia Provincial em 21/03/1883. É pouco provável que o *Jornal do Commercio* demorasse um ano para dar a notícia. Deve ser erro de imprensa. A conferência deve ter ocorrido mesmo em 1884.

(77) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. A Amazônia e o Christophoro. In: *A Nova Phase*. Mar de Espanha: Typographia da Nova Phase, 1884, nº 12, 27 abr. 1884, p. 1.

(78) Idem. *ibidem*.

(79) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Circular dirigida aos srs. eleitores. In: *A Nova Phase*, nº 40, 15 nov. 1884.

A SOLUÇÃO TRADICIONALISTA (1884-1891)

A conversão à fé católica e o tradicionalismo

Durante mais de uma década, Júlio César de Moraes Carneiro percorreu os caminhos liberais numa direção conservadora. Em sua mocidade, professara vivamente os postulados da Revolução Francesa. Convertido a posições avançadas do ideário liberal, teve na liberdade, na igualdade e na justiça os pontos fundamentais de sua crença política e social. Sua trajetória, porém, fora sensivelmente desviada para a direita, de tal forma que, nos anos oitenta, seria impossível vislumbrar qualquer impressão de influências socialistas em seu pensamento.

O ímpeto revolucionário arrefecera. Júlio César parecia desistir de ver o mundo transformar-se segundo a utopia liberal, racionalista, libertária, anti-clerical, individualista, igualitária...

O que se passava com Júlio César? Que proposta teria a oferecer para transformar o mundo, e particularmente o Brasil? Sim, transformar, porque desde moço, até o fim de sua vida, Júlio César pensou nessas questões, preocupou-se com os rumos da sociedade de seu tempo, propôs caminhos, deu sua interpretação. Nunca abandonou o barco das idéias. Nunca pensou apenas em si, em seus problemas pessoais. Homem arrebatado e arrebatador, desde os vinte anos há provas evidentes de um envolvimento apaixonado de Júlio César com o mundo. Não apenas nas idéias, mas também na ação. Negar que ele não estivesse interessado em transformação, em mudança, seria recusar ou desconhecer o sentido de suas

palavras sempre candentes, destinadas a mover mentes e corações. Por isso Júlio César sempre procurou a imprensa, a tribuna e, mais tarde, o púlpito: para publicar, ou seja, tornar públicas, suas idéias, suas convicções a respeito de como a sociedade deveria viver.

O fim dos anos 70 e o começo dos anos 80 do século XIX mostram um Júlio César quase em hibernação. A impressão que se tem é de que ele apenas se acomodou a uma vivência liberal-conservadora sem muitas novidades. Teria abandonado uma visão utópica? Ter-se-ia deixado conduzir pelo pragmatismo, enquanto chefe de família, esposo e pai? Que novidades se pode encontrar perscrutando a intimidade da alma de Júlio César?

O exame superficial de seu pensamento seria decepcionante. Uma atenção mais demorada, porém, unindo seus escritos ao estudo de sua vida nesse período de transição das décadas 1970/80, mostra o homem em mudanças profundas, que formariam o quadro propício da busca da solução tradicionalista para os problemas políticos e sociais. A visão utópica voltaria então fortalecida, agressiva, aprofundando no rumo que tomara anos antes: o da direita.

A primeira questão que se põe é saber a razão de tornar-se tradicionalista.

Júlio César casara-se em 1877, tendo logo uma filha. Após um ano, enviuvou. Algum tempo depois (1879) casou-se novamente, ainda em Minas Gerais. Enviuvou outra vez em 1889, tendo perdido uma filha no começo desse segundo casamento. Nesse meio tempo, enlutado a partir de 1878, voltou-se para a transcendência, buscando sentido para o sofrimento. Esse deve ter sido o caminho de sua conversão.

Caminho doloroso e lento. Por ele converteu-se, e, enquanto o trilhava, desiludido das glórias do mundo, fez a opção radical pela ordenação como presbítero.

É no processo de conversão ao catolicismo que está a raiz da mudança ideológica. Júlio César convenceu-se de que, para ser coerente com sua fé, deveria abandonar completamente os princípios revolucionários antes professados ardorosamente. A enunciação clara, definida, de sua nova postura está nas *Apóstrofes*, que escreveu em 1885. Nelas, sob nova formulação, pretende que se estabeleça uma sociedade nova inteiramente convertida ao catolicismo, que encontraria aí a solução de todos os problemas. Referia-se particularmente ao Brasil, e, nas suas vinte apóstrofes, terminava invariavelmente afirmando que a via da solução estava em “catolizar o Brasil!” (1)

Tal idéia estava enraizada no tradicionalismo, principalmente em De Bonald e De Maistre. Imerso nessa corrente de pensamento, foi aí que Júlio César mostrou mais acentuadamente suas convicções, na década de 1880, sem deixar vestígios de influências do ecletismo, cujo caminho foi aberto entre nós por Silvestre Pinheiro Ferreira, e tão bem sucedido na consolidação do Império. Embora esperando um líder regenerador para o Brasil e lamentando a decadência moral que decorreu da Revolução Francesa, Júlio César não chegou ao extremo de propor um regime absolutista.

Em suas *Apóstrofes*, não há qualquer citação dos pensadores tradicionalistas brasileiros, estudados e conhecidos em nossos meios acadêmicos. Dentre essas ausências poderiam ser consideradas como muito importantes as de D. Romualdo Seixas (D. Romualdo Antonio de Seixas, Marquês de Santa

Cruz e arcebispo Primaz do Brasil, 1787-1860), e a de José Soriano de Souza (1833-1895).

D. Romualdo empenhou-se bastante em contrapor-se ao ecletismo de Victor Cousin, assim como ao protestantismo e às teses da Revolução Francesa. Mostrou simpatias pela monarquia absoluta, mas acabou por sustentar seu apoio à monarquia constitucional, solidarizando-se com as instituições brasileiras, participando da construção de seu edifício político. Opôs-se, contudo, ao regalismo, enquanto hegemonia do estado sobre a Igreja, preferindo “uma Igreja livre num Estado religioso”, muito embora aceitasse o que há havia de construção regalista, no Brasil, limitada às concessões já feitas pela Igreja ou aos dispositivos constitucionais vigentes, que consagraram a união entre a Igreja e o Estado, e faziam da religião católica a religião do Estado.

Quanto a Soriano de Souza, a ausência também é de sentir-se, posto que esse filósofo dedicou bastante atenção à vertente política do tradicionalismo, tendo publicado obras como *A religião do Estado e a liberdade dos cultos* (1867), *O liberalismo nas constituições e a reforma eleitoral* (1873), *Ensaio de programa para o partido católico* (1874), dentre outras.

O repúdio à Revolução

De entusiasta que foi da Revolução de 1789, Júlio César passa a considerá-la como um “crime”, ou uma “medonha catástrofe”, e mesmo “o corolário remoto, mas legítimo e rigoroso, do movimento anti-religioso que começou com a *Renascença*”; e ainda sobre a persistência de seus princípios:

“a revolução que há quase um século mistifica e infelicita o mundo”. (2)

Foi assim que Júlio César entrou no movimento tradicionalista: pela porta de sua conversão ao catolicismo. Assistia-lhe alguma razão, pois que a Revolução gerara uma terrível “onda descristianizadora” revelada por medidas numerosas contra a Igreja, atingindo o clero, o culto, a toponímia (laicizando o espaço à guisa de afastar a “superstição”), as propriedades eclesiásticas, o calendário, etc... além de trabalhar fortemente contra a fé, por meio de um ativismo descristianizador. A supressão do clero secular e sua reorganização em 1790, por meio da *Constituição Civil do Clero*, criou um regime novo, gerando na França uma Igreja nacional, desvinculada de Roma. A exigência de juramento à Constituição do Reino, ainda em 1790, e, portanto, também à Constituição Civil a ela incorporada, dividiu o clero em *juramentado* ou *constitucional* e *refratário*. Essa medida levou a violências posteriores determinadas pela Assembléia Legislativa e a Comuna, em 1792, como o internamento e a deportação dos padres refratários, a interdição de procissões e cerimônias exteriores do culto, a dissolução das congregações existentes, a renovação de proibição de os ministros do culto envergarem hábitos eclesiásticos fora do exercício das funções, além da ruptura entre a Igreja e o Estado. Pouco depois, os sinos, a prataria e os bens das administrações das paróquias seriam postos à venda. O ódio ao cristianismo e as suas tradições chegaram, enfim, ao extremo.

Ora, percebe-se claramente que, em processo de conversão, Júlio César ficou fortemente chocado com o contraste entre a adesão à fé católica e os fundamentos

históricos do ideário que professara na mocidade, no qual vira a força transformadora do mundo. Ter elogiado a Revolução, ter assumido publicamente seus postulados, passava a ser uma lembrança incômoda. Como crescer na fé cristã, convencido da necessidade de fazer sua apologia, e contemporizar com a Revolução que tomara tão violentas medidas de descristianização, apesar dos erros políticos aí embutidos? Era preciso reparar o desastre imenso de que estava convencido: a cruz e a roseta tricolor haviam se tornado símbolos incompatíveis para milhões de europeus em fins de 1793. Passados cerca de 90 anos, Júlio César tinha que optar radicalmente por um deles: fê-lo pela cruz.

A partir daí, tudo deveria transformar-se através da cruz. Por isso começou cada uma de suas vinte apóstrofes com uma frase de Lamennais, sempre repetida:

Povo! Povo! Deus imprimiu na vossa frente o selo misterioso da Cruz; a Cruz é o martírio, mas a Cruz é a liberdade. (3)

A liberdade, a religião e o espírito do século

A idéia de liberdade para Júlio César passou a estar intimamente ligada à religião: “Se esse país não tiver fé; se não acreditar na *cruz*, na verdade que dela choveu sobre a humanidade, ele não será livre”. E ainda: “A liberdade, forjou-a a *cruz*”. E, citando Ventura de Raulica: “A liberdade é uma invenção de Jesus Cristo”. (4)

O apelo a Lamennais em suas *Apóstrofes* mostra ainda certa dicotomia na alma de Júlio César: ele quer a liberdade. Essa liberdade, outrora, na juventude, seria conquistada até

mesmo pela revolta, e quiçá pela morte heróica, como o escravo das *Cartas persas*, de Montesquieu, que desse modo podia subtrair-se à autoridade de seu senhor: Era a *liberdade negadora*, que fazia a extrema remoção de constrangimento através da porta da morte. Em Lamennais (Hugo-Felicité-Robert de Lamennais, 1782-1854), Júlio César viu-se no meio do caminho, enredado nas idéias do *catolicismo liberal*, propagadas por quem fora inimigo acérrimo da soberania popular e passara a defensor das liberdades democráticas contra a tirania dos príncipes. Para Lamennais, a liberdade tinha seu princípio na lei fundamental do progresso dos povos, impondo-se uma aliança entre catolicismo e liberdade, pois um não podia salvar-se sem o outro. A mensagem cristã seria de liberação política, e para a Igreja, a emancipação devia fazer-se em relação ao padroado, separando-se do Estado, ao mesmo tempo que, em seu interior, os fiéis deveriam gozar de liberdade de pensamento e de consciência. As idéias desse presbítero católico acabaram condenadas por Gregório XVII na encíclica *Singulari nos*, de 1834. Ele deixou o ministério sacerdotal e rebelou-se abertamente contra a Igreja e a autoridade papal. Ora, se a conversão de Júlio César estivesse madura quando escreveu suas *Apóstrofes*, e se pretendia dar-lhes, como deu, um tom apologético, a simples citação de Lamennais deveria ter-lhe constrangido a consciência, pois tratava-se de um homem que morreu sem reconciliar-se com a Igreja, recusando os sacramentos e pedindo um sepultamento puramente civil.

Àquela altura, parece que Júlio César estava tão impressionado com o Senhor Jesus, do ponto de vista espiritual, quanto com uma certa obsessão pela ordem, pela

existência de uma sociedade aquietada. Fica a impressão de que, tendo-se decepcionado com a práxis liberal, com sua visão sociológica, tão diversa da visão ideológica que então tivera nos verdes anos, foi tomando cada vez mais celeremente o caminho da direita. O horror à revolução, à desordem, à subversão, fê-lo cair nas malhas do tradicionalismo, pois que aí conciliava ambas as coisas: a religião e a ordem. A esse propósito são esclarecedoras as próprias palavras de Júlio César:

Que espírito refletido e pensador, após tantos insucessos da liberdade política no mundo inteiro, pode acreditar na eficácia das leis eleitorais, ainda as mais engenhosas, para dar aos parlamentos pureza e moralidade?

A liberdade é um grande princípio; mas é um princípio, quando não dirigido, anárquico e desorganizador. A liberdade é qual um corcel feroso, que carece de freio para conter os passos precipitados, a marcha vertiginosa que, sem ela, leva o cavaleiro ao abismo. (5)

Nesse momento, Lamennais é uma encruzilhada, até porque esse autor percorreu o caminho inverso; era possível e talvez até necessário, encontrar nele seu espelho, com a imagem invertida: o que num era a direita, no outro passou a ser esquerda, e vice-versa.

Quanto a Ventura de Raulica (Joaquim Ventura de Raulica, 1792-1861), fora autor desprezado por Júlio César em sua mocidade acadêmica. Sendo, porém, um adepto do tradicionalismo, ainda que mitigado, tornou-se leitura de Júlio César, especialmente porque reagiu contra as correntes racionalistas. Estas eram as dos chamados tempos modernos, próprias do espírito do século. Mas Júlio César fazia-lhes

oposição:

[O espírito moderno] que ensangüentou a França em 1789; que tem produzido mil despotismos disfarçados na política, e mil heresias mortais na religião dos povos.

[...]

Eis o que vós chamais espírito moderno: é o espírito de Erasmo, o de Lutero, o de Voltaire, o da Enciclopédia, o da Revolução Francesa – essa catástrofe da razão humana enforcada nos patíbulo de 89. (6)

E sobre o século:

O século! É o sepulcro de que fala o Evangelho, branqueado por fora e dentro cheio de podridão; a podridão do realismo, do positivismo, do naturalismo, enfim.

O século! Na filosofia é Epicuro; na literatura é Horácio; na política é Catilina; na religião é Esculápio; no amor é Vênus; na amizade é Bruto.

O átomo, a sensualidade, a conspiração, o culto da matéria, a volúpia, a traição – eis o século, como vós o entendeis e aplaudis. mas o século é também a civilização verdadeira, que brotou no Calvário, e que é a esperança do povo. (7)

Teoria e prática da filosofia iluminista na Revolução

A Revolução que Júlio César passou a repudiar fortemente fora-lhe antes muito cara, e pusera em prática três importantes correntes do pensamento:

Montesquieu e o seu ideal de um governo aristocrático; Voltaire e os fisiocratas com a sua idéia de um despotismo esclarecido; Rousseau e as implicações democráticas e totalitárias da lei da vontade geral: todas estas teorias políticas foram postas à obra ao longo da revolução e suas seqüelas. (8)

Foi a aristocracia quem conduziu vitoriosamente a Revolução Francesa durante sua primeira fase. Nessa fase, a nobreza firmou posição para garantir o controle sobre o Estado. A vitória aristocrática expressou-se pela convocação dos Estados Gerais, para tratar da grave crise fiscal, na forma estabelecida em 1614, isto é, em três ordens: a nobreza, o clero e o terceiro estado, cada uma dispondo do mesmo número de representantes, pronunciando-se separadamente e possuindo o direito de veto, uma em relação às outras; a nobreza e o clero dominariam, portanto. Esse o triunfo da aristocracia. Essa vitória durou pouco, porque a pressão dos patriotas (grandes senhores liberais unidos à alta burguesia) conseguiu deter o avanço aristocrático, obtendo primeiramente que o terceiro estado conseguisse uma deputação cujo número fosse igual à soma dos representantes das outras duas ordens. Quando, depois de abertos os Estados Gerais, em maio de 1789, houve a tentativa do povo por ordem e não por cabeça, o terceiro estado rebelou-se. A partir daí é que se deu a tentativa de aplicar-se o despotismo esclarecido.

O terceiro estado, ameaçado na questão do voto, reuniu-se separadamente, embora convidando os demais deputados a juntarem-se a ele. E, considerando-se como representante da grande maioria da nação, o terceiro estado se proclamou Assembléia Nacional, sendo dele dependente a autorização de impostos. Nobres de talento apoiavam o terceiro estado. Dentre estes, o conde de Mirabeau, que fora eleito deputado pelo próprio terceiro estado; ele se tornou o campeão da independência política da Assembléia Nacional, não contra a Coroa, mas em relação à contra-revolução; opusera-se a que o

terceiro estado assumisse a soberania nacional; criticou a Declaração de Direitos e fez campanha em favor de um poder executivo forte. Conduzindo a segunda fase da Revolução, Mirabeau tentou conciliar monarquia constitucional e despotismo esclarecido. Tentava, assim, conter os excessos, que receava. Marchar-se-ia em direção às reformas, mas sob controle. Àquela altura (1790), por exemplo, não se pensava na separação entre a Igreja e o Estado, muito embora a decretação de confisco dos bens do clero tivesse criado a necessidade de uma reorganização da Igreja na França. Nesse âmbito está a Constituição Civil do Clero, elaborada e posta sob vigência mais como uma medida para adaptar a Igreja Galicana à nova estrutura administrativa criada pela Revolução. Não havia o propósito de mexer nos dogmas ou de alterar a religião em si. As investidas contra a religião viriam depois, atingindo seu extremo durante o outono de 1793, com uma verdadeira campanha de descristianização.

A fase em que Mirabeau exercia certa influência sobre a Assembléia estava por terminar. Ele preferiria a reforma a uma liberdade desenfreada. Tentara conciliar a abertura com mecanismos de controle que tinha por confiáveis. Aconselhara o rei a valer-se do apoio popular para livrar-se da tutela da Assembléia burguesa. Seu esforço não deu certo. Seu próprio passado pessoal e as ligações que mantinha com o rei (particularmente quanto ao recebimento de dinheiro) descreditaram-no, e ele morreu em abril de 1793 sem conseguir seu propósito. Naquele ano, a Constituição que se promulgou estabeleceu a monarquia ilimitada. No ano seguinte ela foi abolida, e a república, proclamada.

Chegou, assim, o tempo em que se poriam em prática as

teorias de Rousseau. Os filósofos haviam contribuído para o enfraquecimento dos princípios monárquicos, discutindo as questões da soberania e da autoridade.

Fracassada a tentativa de moderação, e começada a guerra externa de 1792, cresceu o prestígio de Robespierre e aumentou a pressão popular. Os franceses estavam *levés en masse*. Massacres já haviam ocorrido. Luís XVI foi finalmente guilhotinado em janeiro de 1793. Os gravíssimos problemas postos nas mãos da Convenção nacional (a nova Assembléia) e o crescente impulso popular fizeram desfechar o Terror em fins de 1793. Ele foi devidamente aprovado pela Convenção, e tomou três formas:

um terror político, dirigido contra os agentes do federalismo e da contra-revolução; um terror econômico destinado a eliminar os manipuladores do dinheiro e os monopolistas de alimentos; e um terror religioso, que os hebertistas lançaram contra o cristianismo organizado. (9)

O Terror era, entretanto, justificado por Robespierre, presidente da Convenção, que julgava que o governo revolucionário só poderia dar lugar à legalidade constitucional quando a Revolução tivesse acabado, e todos os seus inimigos tivessem sido derrotados. Para alcançar esse resultado, era preciso lançar mão do terror, considerado, então, como inevitável. Cerca de 40.000 pessoas foram mortas, além de, estima-se, meio milhão presas. Dentre os que perderam a vida na guilhotina, estava o Marquês de Condorcet (1743-1794), que, no auge do Terror, expôs suas convicções sobre a perfectibilidade humana, com sua obra mais celebrada: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit*

humain. Foi assim que manifestou-se *in extremis* a vontade popular expressa pela Convenção: alcançando a totalidade do território francês e das pessoas; levando a guerra (a princípio defensiva) ao exterior para ampliar o alcance das propostas revolucionárias; penetrando no âmago da vida das pessoas, restringindo-lhes o comportamento, constringendo as idéias. Desse modo entendeu-se a vontade geral manifestada nessa terceira fase da aplicação das teorias filosóficas à prática revolucionária em França.

A Revolução e a utopia comunista

Essa grande conflagração pôs o terceiro estado contra a nobreza e o clero; a cidade contra o campo; os pobres contra os ricos. Sobre este último e particular aspecto do conflito, Alfred Cobban, um grande especialista no assunto, fez uma acurada observação quanto aos resultados:

Podemos bem suspeitar [...] da existência silenciosa e submersa de um proletariado que não possuía nada. Contra ele os diversos níveis de detenção da propriedade [...] sempre se fechariam caso tentasse ameaçar seus interesses. Durante o período revolucionário e napoleônico há pouca evidência de que isso tenha acontecido. Na cidade, assim como no campo, se for possível dar-se um veredito sobre os acontecimentos sociais dessa época, seria o de que eles consolidaram os reclamos dos proprietários contra os que nada possuíam, e os dos ricos, em todos os níveis, contra os mais pobres. (10)

Nesse campo, que depois tanto sensibilizaria Júlio

César de Moraes Carneiro em sua terceira fase, já como padre Júlio Maria, a Revolução Francesa teve pouca expressão. Os hebertistas propunham apenas medidas sociais mais efetivas para aliviar o sofrimento dos pobres. Não pediam o estabelecimento de uma ordem social diferente. No período pré-revolucionário, porém, diversos utopistas pouco conhecidos revelaram em seus escritos análises de conflitos de classe e aspirações de igualdade econômica e social. Frank e Fritzie Manuel estudaram esses precursores que viveram no século das luzes e contam que Friedrich Engels põe dois deles como pensadores comunistas: Mably e Morelly(11). O primeiro (Gabriel Bonnot de Mably, 1709-1785) era um cristão moralista que pregava contra o luxo e considerava a propriedade privada como corrompida, associada à queda do homem do Paraíso ou do estado natural; devia assim ser redimida num novo tipo de comunidade. Suas concepções, porém, faziam parte de um ideal platônico e “nada o horrorizaria mais do que ser classificado como um revolucionário incendiário”. (12) Já Morelly, cujo prenome não se conhece, foi tido por Bouillet como socialista utópico, em meados do século XIX:

Completo em 1755 a exposição de sua doutrina em seu *Code de la nature*, honrado pelos comunistas de nosso tempo; ele dá ali, como fundamento da sociedade, a comunidade dos bens. (13)

Efetivamente, Morelly tem uma concepção naturalista do homem e o entende como naturalmente bom, mas pervertido pela catastrófica invenção das leis que estabeleceram a propriedade privada. Suprimindo-se esse

direito, o homem voltaria a seu estado natural.

Esses outros, como Linguet, Brissot de Warville, Meslier, Deschamps, Restif de la Bretonne, desenvolveram temas novos de igualitarismo utópico.

Os novos conceitos culminaram com o *Manifesto dos Iguais*, de Babeuf, um documento que inaugurou a era moderna de utopias de ação radical. Enquanto as visões comunistas do fim do século XVIII atraíram apenas um número limitado de adeptos em seu tempo, no século XIX esses escritos foram reconhecidos como uma fonte primária para a teoria comunista [...] e Engels chegou mesmo a pensar em traduzir alguns deles para o alemão como parte de uma biblioteca comunista. (14)

Saint-Just (Louis-Antoine-Léon de Saint-Just de Richebourg, 1767-1794) e Babeuf (François-Noël, depois Gracchus Babeuf, 1760-1797) foram as duas maiores expressões do pensamento utópico radical da Revolução Francesa.

A sociedade ideal de Saint-Just, tal como ele propõe em seus apontamentos *Fragments sur les institutions républicaines*, seria composta de camponeses, artesãos e uns poucos pequenos comerciantes, tal como seria a França oitocentista depois que tivessem desaparecido os expoentes do sistema bancário, da indústria, do comércio, da aristocracia e da Igreja. Providências diversas seriam tomadas de modo a satisfazer o povo comum em suas necessidades, cabendo à república prover esses bens necessários em quantidade suficiente para a sobrevivência. Considerando que a *sansculotterie* jacobina de Paris incluía pequenos comerciantes, artesãos e gente de profissões mais pobres, ela se opunha à economia capitalista e, portanto, à grande

burguesia, mas não à propriedade privada em si, até porque muitos dentro os *sans-culottes* a tinham individualmente. Olhava-se para cima com ressentimento, mas era desejável que cada um tivesse uma parcela de propriedade. Saint-Just queria que as terras dos grandes senhores (os não patriotas) fossem repartidas entre os *sans-culottes* em pequenas glebas. Saint-Just não era, portanto, um igualitário comunista, embora se opusesse fortemente aos grandes burgueses e aristocratas.

Saint-Just é um dos primeiros teóricos do terror como via necessária para a utopia, no caso de quaisquer obstáculos surgirem no caminho de uma república que tem a virtude como princípio norteador. Esse conceito remonta a Marat mais cedo, em 1770, mas a honra duvidosa de introduzi-lo no vocabulário político geral dos tempos modernos pertence a Saint-Just e Robespierre trabalhando em conjunto. (15)

Propondo ainda métodos educacionais e detestando uma economia comercial de larga escala assim como o dinheiro, que considerava como responsáveis pelos males sociais, Saint-Just construiu sua utopia revolucionária, onde havia lugar para a propriedade particular e mesmo a privacidade da vida familiar. Na vida privada residiria a liberdade das pessoas, e a família era a fonte do poder nacional.

Diversa da de Saint-Just era a utopia comunista de Babeuf. Expulso de casa enquanto era adolescente, Babeuf cresceu em meio a dificuldades materiais e à repugnância pelo trabalho que teve que exercer como uma espécie de notário, pesquisando títulos que garantiam direitos feudais a senhores aristocratas. Tendo lido Rousseau, e fortemente influenciado por idéias sociais radicais (especialmente para a extirpação da

miséria) por um tal de Dubois de Fosseus, e ainda, como se admite mais fortemente, inspirado pelo já citado *Code de la nature*, de Morelly, Babeuf tornou-se um ativista revolucionário *enragé*: incendiou arquivos aristocráticos, panfletou, participou de movimentos populares contra o pagamento de impostos. Nos primeiros anos da Revolução alternou sua presença entre Paris e as províncias; sempre que possível agindo de tal modo que se tornava um herói local. Sua experiência de liderança com as massas fez com que tivesse, desde cedo em sua carreira, a idéia da ditadura de uma elite revolucionária. Foi preso mais de uma vez no decurso da Revolução, mas libertado como um patriota. Admirava Rousseau vivamente, escreveu suas *Confissões* e falava intensamente de si mesmo. Usou de seu jornal *Tribun du Peuple* para os fins revolucionários. Babeuf odiava a ordem social em que vivia, e que lhe valera humilhações. Como notário ele conhecera os arquivos aristocráticos e sabia das falcatruas de nobres que falsificavam documentos para obterem direitos feudais aos quais não faziam jus. Com a Revolução, ele percebeu que poderia ser um ativista revolucionário, um publicista também interessado em leis. Passou da teoria à ação.

O ano de 1795 estava sendo extremamente difícil para a França. Dificuldades na produção e na distribuição dos produtos agrícolas, a guerra civil, a falta de crédito, tudo isso gerara imensa miséria e comoção social. O Diretório (junta governativa) instalou-se no fim daquele ano. Dificuldades políticas, econômicas e administrativas geraram enorme descontentamento. A esquerda revolucionária pôs-se em movimento:

Entretanto, a ação revolucionária revestiu-se desta vez de uma característica nova, porque Babeuf e Buonarroti assumiram-lhe a direção. Eles pretendiam realizar uma igualdade de fato; daí o complô levar o nome de *Conspiração dos Iguais* e, assim, o socialismo, que até então era utopia literária, entrou na história política. Esses dois homens estavam imbuídos do comunismo, moralizante e muitas vezes ascético, que seduziu diversos escritores do século XVIII. (16)

Também Soboul, outro grande historiador da Revolução Francesa, lembra que a proposta da Conspiração, contida no *Manifesto dos Iguais*, encontrada nos papéis de Babeuf, mas provavelmente escrita por seu amigo Sylvain Maréchal alterava as ideologias jacobina e *sans-culotte*, ambas caracterizadas pelo vínculo à pequena propriedade fundada no trabalho pessoal. O *Manifesto* propunha a comunidade dos bens e do trabalho. “Pelo babeuvismo, o comunismo, até ali um sonho utópico, estava erigido em sistema ideológico”. (17)

Frank e Fritie Manuel, em seu alentado *Utopian thought in the western world*, já referido, mostram como o *Manifesto dos Iguais* deu forma revolucionária ao plano de comunismo agrário do *Code de la nature*, de Morelly. Esses autores estudam a antiqüíssima aspiração pela igualdade enquanto parte integrante das utopias ocidentais, e mostram as opções dos conspiradores do grupo de Babeuf para o estabelecimento da nova ordem, quando consideraram a hipótese de se estabelecer a propriedade individual igual, mas acabando por optar pela comunidade de bens. Os babeuvistas estavam convencidos de que a fonte das desgraças sociais era a desigualdade na distribuição dos bens. Embora se reconhecessem os direitos individuais, o direito à propriedade

seria substituído pelo direito a uma existência tão feliz como a de todos os outros membros do corpo social.

Um delator levou à prisão de Babeuf e Buonarroti. Este escapou, mas Babeuf, como acontecera com Saint-Just em 1794, foi guilhotinado em 1797.

Eis aí uma síntese de tudo quanto horrorizou Júlio César de Moraes Carneiro durante seu processo de conversão à fé católica, no que concerne à Revolução Francesa. Não era pouca coisa. Na quarta de suas apóstrofes, ele expõe o avesso do movimento revolucionário havido em França, cujas idéias gerais professara na juventude. Ali, falando do Senhor Jesus, diz:

Foi Ele quem libertou os povos; e vós proclamais a sua doutrina como uma doutrina de intolerância e opressão! Foi Ele quem quebrou o grilhão de todos os despotismos – o que pesava sobre a família, o que pesava sobre o Estado; e vós o pintais como um verdugo imposto às consciências por seus discípulos! Ele consolou a pobreza, encheu de alívio os aflitos, aconselhou aos homens a humildade, pregou às nações *obediência ativa, resistência passiva*; e vós proclamais com os comunistas que a todos deve caber igual porção dos bens da terra; com os socialistas que todos devem ser ricos; com os demagogos, que a anarquia vale mais do que a hierarquia das classes; com os niilistas, que a obediência é um opróbrio, a revolta um direito, a onipotência das massas a verdadeira soberania. (18)

O que se vê é que Júlio César estava de tal modo empenhado em anular a herança revolucionária, que apontou o Cristo como o verdadeiro agente de muito daquilo que os *filósofos* pregaram e a Revolução se propôs fazer (a liberdade, a tolerância, o fim da tirania e da opressão, a promoção dos pobres), e invectivou contra os que aderiram à essência de

importantíssimos, embora fugazes, momentos revolucionários, sobretudo os inspirados em Rousseau e, por extensão, em Saint-Just e Babeuf.

O romantismo contra a razão

As *Apóstrofes* são o centro dessa nova fase de Júlio César. Nelas estão demolidas todas as expressões da antiga utopia literária, á mortíça em meados dos anos 70. O alvo maior do autor era o racionalismo e, com ele, o materialismo. Combatia assim as esperanças da Revolução na Idade da Razão, e regozijava-se com o fracasso (por ele entendido) da aplicação prática das teorias filosóficas do Iluminismo.

O apagar, ainda que lento, de toda uma visão utópica não poderia fazer-se, em Júlio César, sem algum tipo de substituição. Ele tinha um temperamento combativo, era um apaixonado pelo que fazia, era um lutador. Ficaria sem uma *raison d'être*? Nunca! Quando Júlio César entrou em processo de mudança radical, o romantismo inundava-lhe a alma e, por essa via, o tradicionalismo, pois o romantismo tinha como uma de suas propostas a volta à tradição e a defesa de seus valores. Esta foi, seguramente, uma metamorfose complicada, que lhe permitiu o grito utópico: “Catolizar o Brasil”.

Embora tenha percorrido caminhos aparentemente tortos, poder-se-á concluir, ao fim do estudo de seu pensamento, que Júlio César/Júlio Maria seguiu uma linha de coerência. Sua trajetória foi firme, e tinha um objetivo final. A adesão à fé católica foi o grande salto qualitativo gerador da mais drástica das guinadas em seu pensamento e em sua ação.

Ora, voltando à Revolução Francesa, tão fundada nas

expressões racionalistas, diz um estudioso:

Não se pode negar que poderosas forças irracionais, até então sustentadas pela sociedade hierarquizada do passado, foram liberadas pela revolução, um punhado de acontecimentos que os românticos, críticos como eram dos excessos de racionalismo, não podiam ver senão de modo auspicioso. Em certo sentido, deve-se dizer que a irrupção de impulsos irracionais ou subscientes que caracterizaram tantos aspectos da Revolução Francesa foi um sinal para a batalha romântica contra a razão. (19)

Um dos autores celebrados por Júlio César para contrariar o *espírito do século* é Chateaubriand (François-Auguste, Visconde de Chateaubriand, 1768-1848). Parece, pois, razoável crer que Júlio César foi influenciado pela mais célebre obra desse escritor romântico e político francês: *Le génie du christianisme*, cuja primeira edição saíra em 1802, ao tempo do Consulado, sob Napoleão Bonaparte. Poucos anos antes, em 1797, Chateaubriand publicara em Londres seu *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapport avec la Révolution française*, vivendo um ceticismo em relação à monarquia e à religião. Naquela obra mostrou algum desencanto com a natureza humana e mostrou que as revoluções não valem o que elas custam. expando-se a humanidade às alternativas de dúvida, desencanto e despotismo. No ano seguinte da publicação desse ensaio, deu-se uma grande mudança no espírito do autor, que tem certo paralelismo com o que aconteceu a Júlio César.

Embora cristão batizado, Chateaubriand afastara-se da prática religiosa. Dedicara-se à ambição literária e às viagens. Numa dessas, tendo pretendido explorar a famosa Passagem

Noroeste, partiu da França na primavera de 1791, em plena Revolução, com destino aos Estados Unidos da América. Pouco lhe interessava a política, então. Ainda assim, visitou George Washington e depois pôs-se a viajar por Nova Iorque, Boston, o Rio Hudson, os lagos do Canadá, a Flórida; caçou búfalos, esteve entre os índios norte-americanos. Quando, porém, soube da prisão de Luís XVI, desistiu da aventura da Passagem Noroeste e regressou atribuladamente à França, para pôr-se a serviço de seu rei. Chegou em mau momento: sua família já emigrara, e os direitos feudais estavam abolidos, o que o deixou em má situação financeira. Acabou ele mesmo emigrando em meados de 1792. Lutando na Bélgica, quase morreu em combate. Passou a Inglaterra. Conheceu dias de miséria. Viu parentes seus, irmão e cunhada, subirem ao cadafalso, ou serem postos na prisão (irmã, esposa e mãe). Pouco depois morreu-lhe outra irmã. Finalmente, morreu-lhe a mãe, longe, mas que lhe recomendou, por uma amiga comum, que voltasse aos princípios (católicos) em que havia sido criado. Quando lhe chegou às mãos a carta dessa amiga, Madame de Farcy, datada de 1º de julho de 1798, também ela havia morrido. Essa sucessão de sofrimentos, especialmente a morte de sua mãe e a de Madame de Farcy, tocaram-lhe fundo a alma, operando-lhe grande mudança: chorou e creu.

A grande obra que se segue, *Le génie du christianisme*, é, no dizer de Crane Brinton, a revelação do quanto o impressionou a religião católica, além da fé a que aderira:

O que mexeu com ele [Chateaubriand], e o que ele pensava que impressionaria sua geração, era a beleza do cristianismo, a qualidade emocionante de sua liturgia, a sempre presente sustentação de seu passado gótico. (20)

Sem fazer pouco da sinceridade da conversão (sempre um processo) de Chateaubriand, Crane Brinton parece ter razão. O grande escritor francês estava interessado em

demonstrar que a religião cristã, a mais prática, a mais humana, a mais favorável à liberdade, às letras e às artes de quantas tenham existido; que não há nada mais divino do que sua moral, nada mais amável do que seus dogmas, suas doutrinas e seu culto. (21)

Chateaubriand tranquilizava-se após um período difícilimo, extremamente conturbado, demolidor e, poder-se-ia dizer que, para seu espírito aristocrático refinado, fora até esteticamente desolador: barricadas, desordem, guerra, cadafalso, destruição, morte. Seu espírito, portanto, enchia-se de nostalgia, e o lado belo da vida fazia-lhe falta. Por isso, escreveu no prefácio de *Le génie du christianisme*, composto para a edição de 1828:

Repleto de lembranças de nossos antigos costumes, da glória e dos monumentos de nossos reis, o *Génie du christianisme* respirava inteiramente a antiga monarquia: o herdeiro legítimo estava, por assim dizer, escondido no fundo do santuário cujo véu eu levantava, e a coroa de São Luís, suspensa sobre o altar do Deus de São Luís. Os franceses aprenderam a olhar para o passado com tristeza: os caminhos para o futuro estavam preparados, e as esperanças quase extintas se reanimaram. (22)

Faz sentido. Unira-se o restabelecimento da ordem ao ressurgimento da religião em França. E o principal agente disso tudo, ou pelo menos o símbolo maior, foi Napoleão Bonaparte. Desde que este líder partira para o Egito no primeiro semestre de 1798, a administração do Diretório fora

desastrosa: a guerra civil voltara, as conquistas na Itália se perderam, o povo desprezava o governo. Regressando a Paris no ano seguinte, depois de vitorioso no Egito, Bonaparte tornou-se Primeiro Cônsul com o golpe do 18 Brumário (9 de novembro de 1799). Começou a partir dali um sistema novo de governo em França: o Consulado. Em 1802, Bonaparte tornou-se cônsul vitalício. Malgrado todas as dificuldades, desde o Brumário, a França recebeu um governo firme, libertando-se do jacobinismo pela ação do exército; fecharam-se os clubes revolucionários e deportaram-se seus membros mais ativos.

1802. Justamente o ano da primeira edição de *Le génie du christianisme*, cujo prefácio terminava com uma alusão ao primeiro cônsul, comparado a Ciro, rei dos persas, ordenando ao príncipe dos sacerdotes a reconstrução do templo de Jerusalém. Era o tributo que Chateaubriand pagava a Bonaparte, que se tornaria imperador dos franceses em 1804. Chateaubriand ligou-se ao Consulado e ao Império, e deveu à intervenção de Napoleão sua entrada na Academia em 1811.

Diante do caos em que pensava encontrar-se o Brasil, Júlio César também desejava um Bonaparte. Esperava que a religião ainda poderia salvar a pátria,

se um braço possante, um grande reformador, um grande estadista, desses que impõem ao seu país uma nova evolução, sustentar esta bandeira: catolizar o Brasil. (23)

E não seria preciso mudar a forma monárquica de governo:

A transformação radical de que o país precisa, certo, não é a de sua forma de governo, compatível com todos os progressos

verdadeiros e benéficos a que um povo possa aspirar. (24)

E, dizendo em suas *Apóstrofes* que “o mal do Brasil é o mal da França em 1789”, cita longamente Napoleão, elogiando-o pelo discurso perante o clero de Milão em 1800, sublinhando que aquelas “belas palavras” do então primeiro cônsul, que davam “mais glória à sua espada, têm inteira aplicação ao nosso estado social”.

Ora, Bonaparte fizera justamente o papel de restabelecer a ordem associando-a à religião católica. Para ele a religião sustentava o Estado. Fez então uma concordata com a Santa Sé, agradando aos conservadores, assim como ofereceu aos cidadãos em geral a glória e o poder nacionais, enquanto atendia aos burgueses garantindo-lhes a imprescindível estabilidade para fazerem prosperar seus negócios; estimulou os soldados, garantidores de seu sistema, e criou uma nobreza nova.

Bonaparte é, portanto, uma referência obrigatória para o tradicionalismo, pois que é, do ponto de vista histórico, o marco de partida daquela corrente filosófica em França. Napoleão, embora chegando ao poder na crista da Revolução, e consolidando muitas de suas conquistas, tornou possível a difusão das idéias tradicionalistas, e em parte as realizou.

O tradicionalismo combateu a autoridade inquestionável da razão e a liberdade individual absoluta, pregando a necessidade de subordinar-se a ordem social a um princípio transcendente. Opunha-se frontalmente à Revolução.

Seria inteiramente errado crer que a França aderira completamente à filosofia racionalista e que abraçou sem restrições os princípios revolucionários. Não foi assim. E, por

não ter sido, o tradicionalismo não encontrou por lá um campo hostil. Não era difícil compreender que a nação era cristã e que, cansada de toda a experiência extenuante da última década do *século das luzes*, ansiava pela ordem. Com simplicidade, Daniel Mornet dá uma aplicação objetiva:

Na realidade, ela [a filosofia] avança através de um país passivamente hostil, que lhe opõe resistências formidáveis de tradições poderosas e tenazes. Ela deve lutar, como um rio em solo difícil, contra obstáculos imóveis e aparentemente inabaláveis de um terreno levantado contra ele. É essa resistência jamais vencida que faz compreender todo o futuro. Seguramente houve a Revolução, os padres guilhotinados, as abadias devastadas, as igrejas voltadas ao culto da deusa Razão. Mas houve também a Concordata, a Restauração, o Segundo Império e essa burguesia acomodada ou rica em continuou a encher as igrejas, a permanecer fiel à fé de seus países. (25)

As fontes do pensamento contra-revolucionário

As idéias, pois, que tomaram conta de Júlio César na década de 80 são as da contra-revolução. Esse movimento em França teve suas fontes ao longo de todo o século XVIII, com raízes no século XVIII. Estão elas distribuídas segundo três correntes de pensamento que são: o conservantismo histórico ou doutrina dos direitos históricos; a doutrina do despotismo esclarecido; e a doutrina do absolutismo integral. (26)

Quanto à primeira corrente, do conservantismo histórico, seus principais teóricos viveram entre fins do século XVIII e princípios do XVIII: Fénelon (François de Salignac de Lamothe-Fénelon, 1651-1715), Boulainvilliers (Henri, conde de Boulainvilliers, 1658-1722) e Saint-Simon (Louis de

Rouvroy, Duque de Saint-Simon, 1675-1755). Todos os três publicaram obras diversas, e, em seus escritos, propunham o retorno da França às instituições antigas.

Um dos principais livros de Fénelon foi *Les aventures de Télémaque* (1699), que mostra um ambiente utópico, uma cidade-modelo, governada por um príncipe. escreveu também outras obras nas quais alude sempre à “constituição do reino”, que ele entende ser uma constituição não escrita, que reúne as tradições do reino, os costumes antigos. O passado, portanto não pode ser desprezado. Isso de alguma maneira inspirou mais tarde Louis de Bonald (1754-1840), tradicionalista que entusiasmou Júlio César de Moraes Carneiro. Apesar de crer que essa antiga constituição limitava o poder do rei, Fénelon de modo algum tem traços democráticos: ele sustenta uma sociedade hierarquizada em ordens, como então estava em vigor.

A justificativa para manterem-se as três ordens que Fénelon quis conservar foi dada por Boulainvilliers, em suas *Lettres sur les anciens parlements de France qu'on nomme États Généraux* (1727). Ali o autor conta a razão histórica da existência das ordens e dos privilégios gozados pelas duas primeiras delas, a partir da conquista dos gauleses pelos francos. Essa conquista fez-se pelos nobres, que conquistaram as terras e passaram a ter direitos senhoriais. Esses direitos deviam ser mantidos, porque foram pagos à nobreza pelos camponeses, como preço por sua libertação (do estado de servidão) entre os séculos XII e XIII. E, como descendentes dos vencedores, os nobres (*noblesse d'épée*) deviam participar do governo do Estado, do qual àquela altura (século XVIII) já estavam apartados, em favor de uma burguesia nobilitada

(*noblesse de robe*).

O Duque de Saint-Simon pensava de modo semelhante, e mostrou isso através de suas *Memoires*, publicadas integralmente em primeira edição autêntica em 21 volumes, apenas entre 1829 e 1831. Após a morte de Luís XIV (1715), o Duque de Saint-Simon esteve dentre os que insistiram para que a direção do Estado fosse entregue à nobreza de espada. Não dando certo essa tentativa, a administração do reino voltou à nobreza togada. Os membros desta última argumentavam que também eles e seus ancestrais prestaram serviços ao reino e não deviam ser afastados.

O mais ilustre dos defensores dessa nobreza togada foi Montesquieu, ele mesmo tendo sido presidente do Parlamento de Bordéus, e, portanto um *noble de robe*. Embora Montesquieu tenha feito a apologia da monarquia, ele a propôs limitada, apresentando de certa forma, um espírito liberal. Imaginou três poderes: o legislativo, o executivo do Estado, e o poder de julgar.

Ora, os Parlamentos eram, no *Ancien Régime*, as cortes soberanas que administravam a justiça em última instância em nome do rei. Havia Parlamentos diversos, nas principais cidades da França.

Montesquieu inspirava-se em Locke nessa questão da divisão dos poderes. Mas, revelando esse lado liberal, e não satisfazendo a idéia de que “a justiça, o direito, a legislação, a hierarquia social, a ciência do governo, tudo isto é produto da verdade *teocrática*”(27), Montesquieu pé censurado por Júlio César, o qual diz que aquele e outros filósofos não conseguiram criticar o *direito divino*. Aquele pensador teve imensa aceitação na França, e, por agasalhar também uma

doutrina moderadamente conservadora, influenciou na estruturação das instituições napoleônicas. Assim tem ele lugar de primeira ordem no desenvolvimento de doutrinas tanto revolucionárias como contra-revolucionárias.

A segunda corrente de pensamento fonte da contra-revolução foi a do despotismo esclarecido. Dessa corrente participaram os enciclopedistas de maneira geral, e Voltaire em particular, que, aliás, foi amigo e conselheiro de Frederico II, o Grande, rei da Prússia, célebre déspota esclarecido. Voltaire chegou mesmo a replicar Montesquieu com o seu *Commentaire de l'esprit des lois*. Um dos mais notáveis adeptos dessa corrente foi Calonne (Charles-Alexandre de Calonne, 173-1802), ministro das Finanças de Luís XVI, que propôs reformas que considerava imperiosas para evitar-se a revolução em França: propôs que o rei, com sua autoridade, redigisse uma constituição estabelecendo um regime no qual ele mesmo conservaria grande parte de seus poderes e cederia um tanto de sua faculdade legislativa a duas câmaras, como já se fazia na Grã-Bretanha, uma de senhores, outra de comuns; os privilégios fiscais seriam abolidos, e as câmaras votariam livremente os impostos. Tendo apresentado sua proposta perante um assembléia de nobres e clérigos, justamente numa época em que a aristocracia revoltava-se contra o rei buscando reforçar sua própria posição e manter seus privilégios, Calonne não teve êxito, e emigrou para a Inglaterra antes que a Revolução tomasse impulso.

Um grupo importante que aderiu ao despotismo esclarecido foram os fisiocratas. Estes, partindo das concepções de ordem natural e ordem providencial, propunham o despotismo monárquico como forma de governo.

Poder absoluto não significa, na acepção fisiocrática, poder arbitrário. O soberano não deve *fazer* as leis, mas, sim, apenas torná-las conhecidas em função da ordem natural, ou melhor, declará-las, fazendo com que sejam respeitadas. Trata-se, portanto, de um despotismo *legal*, decorrente da *evidência* da ordem natural e que por isso mesmo se contrapõe ao despotismo arbitrário.(28)

Isso significa que o despotismo não é capricho, uma vez que o rei deve agir de acordo com as leis naturais que pode perceber pela evidência.

A terceira corrente de pensamento fonte da contra-revolução é a da doutrina do absolutismo integral. O mais ilustre membro dessa corrente foi Bossuet (Jacques-Bénigne Bossuet, 1627-1704), que fez a apologia do absolutismo tal como ele foi exercido sob Luís XIV, em seus *Discours sur l'histoire universelle* (1681). Bossuet sustentou que as Sagradas Escrituras e os dogmas da Igreja estão fora de discussão e fundamental todas as doutrinas políticas. Em sua *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, ao tratar das características da realeza, em seu livro quarto, estabelece logo no artigo primeiro: “a autoridade real é absoluta”, o que logo a seguir sustenta com argumentos das Sagradas Escrituras. (29) Também Moreau (Jacob-Nicolas Moreau, 1717-1804) foi, como Bossuet, um defensor do absolutismo monárquico integral, e também encontrava nas Sagradas Escrituras o fundamento das doutrinas políticas. Ele acreditava que o poder real era limitado pela lei natural, que identificava com a lei divina, “essa que se pode tirar das Escrituras, é essa lei que ele chama a lei fundamental do

Estado”. (30)

Ora, Bossuet é admirado por Júlio César de Moraes Carneiro, que diversas vezes o cita em suas *Apóstrofes*. Numa de suas passagens, lembra que Bossuet ensinou ao Delfim (o príncipe herdeiro) a arte de governar, mas que o discípulo pouco aproveitou das lições do mestre; Mesmo se o discípulo pouco aproveitou, as lições de absolutismo integral, fundamentado nas Sagradas Escrituras, não deixaram de ser dadas. E, como francês, Bossuet apontou ao Delfim a ação da Providência na História, particularmente no caso da França e seus reis.

O que importava essencialmente para Júlio César àquela altura de sua vida era que a religião (vale dizer a Igreja Católica com sua doutrina) fundamentasse a filosofia política. Ele acreditava que o Evangelho traz solução para qualquer problema social ou político dos povos. E dá como exemplo a ser seguido Chateaubriand, assim como Donoso Cortez, e outros que buscaram no catolicismo a inspiração poética, ou concepções filosóficas, ou a intuição política. Até mesmo Guizot (François-Pierre-Guillaume Guizot, 1787-1874), historiador e estadista francês, embora protestante, merece elogios de Júlio César, porque enaltece a religião e sua relação com o que ele considera “princípios populares do nosso tempo, isto é, os direitos do homem, a liberdade, igualdade e fraternidade”. (31) Mas não se pode perder de vista que Guizot, enquanto político, passou de liberal a conservador, tendo reclamado de Luís XVIII, quando da Restauração, uma política liberal, mas apoiou incondicionalmente o reinado de Luís Felipe (1830-1848), opondo-se às aspirações democráticas e sustentando uma monarquia limitada por um

número limitado de burgueses. E ainda Guizot, enquanto historiador, reconhecia o brilho e o apogeu *político* da Igreja na Idade Média, como escreveu em 1826, no prefácio à primeira edição de sua *Histoire de la révolution d'Angleterre*:

A Igreja logo adquiriu na Europa inteira um poder prodigioso. A realeza nascente deu-lhe nova força, pedindo-lhe seu apoio. A preponderância passou das mãos da aristocracia conquistadora às mãos do clero. (32)

Evidentemente, em 1885, tudo isso encantava Júlio César de Moraes Carneiro. Ele se tornara um fervoroso adepto da contra-revolução, de cuja corrente de pensamento viram-se acima algumas fontes.

A doutrina contra-revolucionária

O primeiro grande doutrinador contra-revolucionário foi Edmundo Burke (1712-1796). Tendo sido um liberal (*whig*), apoiou o movimento dos colonos norte-americanos contra a Grã-Bretanha, por julgar que seus direitos, enquanto cidadãos ingleses, não estavam sendo respeitados. Mesmo eclodida a guerra dos colonos contra a Grã-Bretanha, na qual tiveram o apoio da França, da Espanha e da Holanda, Burke pensava na reconciliação das partes, desde que se fizesse justiça aos colonos. Era, porém, um homem prático; não queria saber de cogitações abstratas, metafísica... Tendo conhecido filósofos em Paris, desconfiou da filosofia do século XVIII. Quando invocava a razão, como em seus discursos parlamentares, fazia-o de modo diferente do dos filósofos, pois não invocava a razão metafísica, mas a experimental, ou seja, “a razão tirada

da experiência lentamente adquirida pela humanidade ao longo dos séculos”. (33)

Burke acreditava no grande valor da Constituição inglesa porque ela se fundava na história, na tradição, e não no contrato social, cuja existência negava. Dava ele, portanto, grande importância à conservação das instituições, que, entretanto, deveriam sofrer alterações paulatinas em seu desenvolvimento, que as aperfeiçoassem, mas nunca transformações abruptas, radicais. Não recusou, portanto, o valor e a necessidade de reformas, as quais ele julgava necessárias, até mesmo para a conservação do Estado.

Já em 1789, Burke percebeu a gravidade da Revolução Francesa e, diante da violência cometida contra o Rei Luís XVI, preparou-se para reagir, o que fez lançando em 1790 suas *Reflexões sobre a revolução em França*. Nesse livro, que teve grande êxito logo na Inglaterra, Burke critica os acontecimentos na França e ataca a *Sociedade da Revolução*, instituição britânica que tratava de fazer analogias entre a Revolução Francesa e a Revolução Gloriosa, de 1688. Burke negava essa analogia e, fazendo a dupla crítica em seu trabalho, dava à contra-revolução um programa sólido e coerente baseado na filosofia da história, coisa que os teóricos precursores contra-revolucionários ainda não haviam feito. Ele não se ateu a oferecer um programa apenas aos contra-revolucionários franceses, mas a todos os que se opunham à Revolução, na Europa e na América. Isso dava ao livro de Burke uma dimensão universal. Não se poderia desconhecer ou destruir o passado para construir uma sociedade meramente racional; nem se deveria estabelecer um Estado laico, ao qual a Igreja fosse subordinada. Ao contrário, crendo que o progresso

da civilização depende da ordem social, e que o Estado forte e autoritário devia estar amparado numa Igreja a ele associada. Assim, Burke não dava créditos à democracia, preferindo a monarquia:

Estou certo, entretanto, que em uma democracia, a maioria dos cidadãos é capaz de exercer, sobre a minoria, a mais cruel das opressões, todas as vezes que ocorram, o que pode ocorrer freqüentemente, grades divisões. Acredito, também, que essa dominação exercida sobre a minoria, se estenderá sobre um número maior de indivíduos e será conduzida com muito mais severidade do que, do modo geral, poderia ser esperado da dominação de uma só coroa. (34)

Essa postura anti-democrática manifestou a inconformidade de Thomas Paine, que a seguir publicou *Os direitos do homem* (1791), refutando Burke. Muito embora Edmund Burke não estivesse suficientemente informado sobre a Revolução Francesa e apresentasse em sua obra aspectos com que pretendia comover o público leitor, mais do que levá-lo a uma análise fria dos fatos e das idéias, fez escola, primeiro na Inglaterra e, depois, especialmente a partir de 1815, na França.

Outro importante contra-revolucionário não francês foi Mallet du Pan (Jacques Mallet du Pan, 1749-1800), protestante como Burke, mas nascido em Genebra. Também havia defendido os liberais na Revolução Americana, mas voltou-se contra a Revolução Francesa, muito embora tenha permanecido fiel à filosofia racionalista do século XVIII. Depois de viver dez anos na França, emigrou para a Suíça, onde escreveu *Considérations sur la nature de la Révolution de France*, publicadas em Bruxelas, em 1793. Sem rejeitar as

luzes do racionalismo. Mallet achava que a revolução social em andamento faria as multidões irresponsáveis tomarem o poder e todas as propriedades dos nobres e da burguesia, dividindo-as entre si. Segundo ele, a Revolução não resultava das idéias iluministas, mas era um processo em que o poder mudava rapidamente de mãos, uma vez que o rei o perdera: o Antigo Regime caía por si mesmo. Mallet temia que a Revolução levasse à guerra e a uma república militar, uma ditadura. As *Considérations* de Mallet tiveram pouca repercussão na França, quando foram publicadas, uma vez que havia guerra, mas tiveram grande influência na Alemanha, sobre Fichte e Kant.

Os contra-revolucionários teocráticos, porém, foram os que mais impressionaram Júlio César de Moraes Carneiro; eram eles: De Maistre (Joseph-Marie, Conde de Maistre, 1753-1821) e De Bonald (Louis-Gabriel-Ambroise, Visconde de Bonald, 1754-1840).

Malgrado as diferenças existentes entre esses dois pensadores, ambos desejavam uma sociedade enraizada na religião, dirigida por Deus. De Maistre era nascido na Sabóia (hoje Itália) e De Bonald era francês, do Languedoc, nascido em Millau. Ambos eram contra o protestantismo e a Revolução, defendendo intransigentemente o catolicismo, a monarquia absoluta e a primazia da família e da sociedade sobre o indivíduo. Ambos tiveram grande aceitação no período pós-revolucionária, sendo verdadeiros oráculos da Restauração, após 1815.

Apesar de ter sido maçom, De Maistre era católico devoto. Pertencia ele à corrente mística, católica e conservadora da franco-maçonomia como ela se encontrava às

vésperas da Revolução, e não à outra corrente universalista, reformadora e democrata. Em 1775, ele já considerava a religião como a verdadeira mola do Estado. Em 1784 mostrava certa influência de Montesquieu, ao afirmar a importância dos magistrados – ou seja dos Parlamentos – na vida dos Estados. Quando da eclosão da Revolução, em 1789, foi tomado de emoção e chegou mesmo a pensar que o tribunal de justiça de Sabóia poderia transformar-se em assembleia legislativa, idéia que logo abandonou. Quando se deu a declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (agosto de 1789), De Maistre viu que o Antigo Regime estava morto definitivamente e que não poderia ser restabelecido integralmente; ele deveria ser substituído por um outro que lhe fosse análogo, construído com mais solidez. De Maistre afastou, então, qualquer possível simpatia para com a Revolução e tornou-se seu inimigo declarado, chegando a realizar atividades contra-revolucionárias na Suíça. Ali, em 1797, publicou *Considérations sur la France*, em que desenvolveu suas idéias sobre o movimento revolucionário. Achava que não se devia mexer no pacto social, uma vez que os governos eram o resultado de um acordo tácito entre os homens vivendo em sociedade, como expressão de seu consentimento fundado no caráter dos povos. Portanto, as reformas a serem feitas não devem importar numa mudança completa das instituições, mas devem ater-se aos princípios internos nelas existentes, que é preciso descobrir na história. Esses princípios internos e escondidos é que formam a verdadeira constituição dos povos. Escrever uma constituição, não levando em conta esses princípios, é absurdo. Não seria preciso, pois, haver constituição escrita. Terminadas as guerras da Revolução,

esperava-se a paz, a qual, para ser durável, precisava de uma profunda restauração moral e religiosa. De Maistre propunha, então, um novo regime, de caráter *teocrático*, isto é, baseado na religião. Por isso mesmo detestava Locke, de quem dizia que seria “colocado unanimemente no número dos escritores que mais fizeram mal aos homens”. (35)

Sobre Joseph De Maistre e suas idéias políticas sintetizou o padre Fernando Bastos de Ávila, S.J.:

Poucos pensadores católicos conservaram tão clara ainda, como moldura de sua reflexão, a visão medieval universalista, segundo a qual, na Igreja se via a organização da salvação envolvendo toda a humanidade. Todos os homens eram supostos pertencer a seu organismo social, como instituição visível. Para desempenhar sua missão, a Igreja dispunha de instrumentos espirituais, mas, dada a primazia do sobrenatural, o poder temporal tinha por função servir ao espiritual, sempre que estivessem em jogo interesses sobrenaturais. O papa enfeixava em si tudo poder. Os reinos e impérios eram feudos cuja administração era confiada por ele aos príncipes terrenos. (36)

Quanto a Louis de Bonald, era inimigo instintivo da Revolução Francesa, apesar de no começo ter sido favorável a ela. O Pe. Ávila diz que, com ele, “a tradição encontra o seu filósofo” e considera-o “a figura mais importante do laicato católico francês, durante a restauração”. (37) Sua filosofia social teve a finalidade prática de fazer do homem um ser moral, social e religioso, proposta de oposição aberta ao liberalismo e às idéias revolucionárias. De Bonald considera que a soberania popular é um dogma ateu, pois põe o poder supremo sobre os homens nos próprios homens. Tal heresia está associada a outras, como crer que o homem fez sua

linguagem, seu pensamento, sua lei, a sociedade, etc... Tudo isso adviria do protestantismo, e seus resultados se vêem na Revolução Francesa; sua raiz e o orgulho, que entende que a natureza e o homem são independentes de Deus. De Bonald tinha a autoridade e a tradição como bases da sociedade. Julgava um erro supor que esta pudesse ser resultado de um contrato mútuo e voluntário dentre os membros do corpo social. Portanto, a constituição e as leis não dependem do povo e apenas dele; a tradição deve ser respeitada e nem todas as novidades são legítimas, mesmo que agradem ao povo. Para provar isso, De Bonald estabeleceu que

a sociedade, em vez de ser um fato arbitrário e convencional, como supunha Rousseau, é um fato necessário e primitivo. Toda forma social atual depende de uma forma social anterior da qual ela é continuação. Aquilo pelo qual a sociedade atual depende da anterior é a constituição, e o veículo graças ao qual a constituição social se transmite é a palavra. A criança aprende com seus pais as leis que eles mesmos receberam de seus ancestrais, e, se alguma coisa se acrescenta a esse capital primitivo, não se tem o direito de invertê-lo dos pés à cabeça. (38)

Em sua *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontrée par le raisonnement et par l'histoire*, publicada em 1796, De Bonald trata de quatro grandes temas: o papel da religião no Estado, a formação da sociedade, o lugar do indivíduo na sociedade, e o poder; Quanto à religião, ela domina tudo, e a verdade católica é que sustenta a união social; portanto, a Reforma protestante rompendo a sociedade religiosa, desorganizou a sociedade política, e está na origem da Revolução. Quanto à sociedade, tanto quanto para De Maistre, ela se constitui segundo a

história, a tradição, como acima já citado; não precisa, pois, de constituição escrita; a sociedade por excelência é a *sociedade real monárquica*. Quanto ao indivíduo, não tem direitos, mas apenas deveres para com a natureza humana, a sociedade e Deus; o povo não tem o direito de governar-se, mas de ser governado; o indivíduo faz parte de grupos sociais, que são as famílias. Quanto ao poder, ele reside no alto da sociedade; a monarquia real absoluta hereditária enfeixa todo o poder, que não pode ser dividido; embora o poder seja independente dos súditos, não o é das leis, para que não se torne despótico; o rei faz as leis com a ajuda de mediadores.

Diz o Pe. Ávila que:

Partindo de duas premissas metafísicas: todo o ser finito tem uma causa; toda causa gera um efeito através de uma mediação, De Bonald via a realidade social como um sistema coeso, no qual distinguia três subsistemas: o familiar, o político e o religioso. Cada subsistema é estruturado em níveis diferentes, que correspondem às três categorias fundamentais, causa, meio, efeito. O subsistema nuclear, original, típico, é o familiar, que se amplia no político, sob a inspiração do religioso, graças à revelação natural primitiva, origem da palavra e da idéia e fonte da ordem natural. (39)

Tem-se então o esquema proposto:

SISTEMA SOCIAL GLOBAL

| Subsistema familiar | | Subsistema político | Subsistema religioso |
|---------------------|-----|---------------------|----------------------|
| Causa | Pai | Poder soberano | Poder divino |

| | | | |
|--------|-------|-----------|------------|
| Meio | Mãe | Ministros | Sacerdócio |
| Efeito | Filho | Súditos | Fiéis |

Esses subsistemas são interdependentes. Por exemplo: a dissolubilidade da família repercute como instabilidade republicana e na forma dessacralizada do sacerdócio protestante.

Eis aí uma síntese de alguns aspectos da doutrina teocrática de De Bonald e De Maistre, os quais Isaiah Berlin chamou de “a águia bicéfala da Restauração católica”(40). Júlio César bebeu avidamente nessa fonte, e revelou nas *Apóstrofes* um pensamento fortemente impregnado da influência de ambos, muito particularmente de De Maistre.

Júlio César via o Brasil em meio a terríveis erros, mergulhado na corrupção moral, na apostasia, na decadência política. Denunciou o materialismo o espírito prático do século. Exortou o povo a voltar-se para a religião e ser fiel à Igreja, e lembrou que o respeito ao Estado estava relacionado ao amor à Igreja. Insistiu em associar a monarquia ao catolicismo para garantir o êxito político, sendo impossível contemporizar com a filosofia iluminista e a práxis liberal: entre estas duas a monarquia teria que escolher.

A monarquia escolha: ou colaborar com a *Igreja* na grande obra, cuja necessidade se impõe, da reconstrução católica do Brasil, ou afogar-se na onda do ceticismo anárquico que sobe desde a choupana até o palácio.

Já não é dado dissimular os perigos que ameaçam a realeza, que só é vigorosa, forte e respeitada nos países em que o espírito religioso sustenta e ampara as instituições políticas.

É inútil fingir que se não vê a mão deletéria que está minando os alicerces do trono, que pode ficar certo de que não conseguirá

jamais consorciar a majestade monárquica católica com as doutrinas anárquicas do *livre exame, da liberdade de cultos, da secularização do ensino, de independência do poder civil* e outras. (41)

Essa irreligiosidade, essa decadência, essa ruptura da ordem, eram fruto da Revolução Francesa, e duravam já 100 anos. Ou seja, até o Antigo Regime, com o Estado absolutista e a sociedade rigidamente hierarquizada em ordens estava tudo bem na evolução moral, malgrado a Reforma, de que a Revolução é tida como filha, através do enciclopedismo. A interrupção começou aí, com o *espírito moderno*, o da Revolução Francesa, que, nunca é demais lembrar, Júlio César considerava àquela altura (1885) como uma catástrofe da razão humana.

A religião devia, portanto, ocupar o centro da organização política, fazendo da religião um grande assunto de política, porque também fazia da política um grande assunto de religião. Tanto a justiça, como o direito, a legislação, a hierarquia social e a ciência do governo seriam produto da verdade *teocrática*. Seguindo esse raciocínio, Júlio César sustentou o *direito divino* da política, mostrando que nem Montesquieu, nem Voltaire, nem Guizot conseguiram criticá-lo verdadeiramente.

A religião devia ser, pois, a suprema lei dos Estados. Não sendo, ficam os povos sujeitos às convulsões sociais, sem que os governos tenham força moral, ou os povos reverência à autoridade. E, secundando De Maistre, Júlio César admitia que os povos deviam amar o poder, o que seria o mais sensato e prudente dos preceitos políticos. Tirar do Estado a influência da Igreja, seria fatal, porque tirar-se-ia o fundamento de ordem

e estabilidade. Era preciso, então, marchar para a teocracia:

Esta palavra – teocracia – [...] é o resumo de toda a civilização. Tirai-a da história, e a história será um caos, porque não foi a soberania dos imperadores, nem a soberania dos povos quem salvou o mundo do imenso naufrágio da barbaria, foi a soberania dos Pontífices! (42)

Assim falando, Júlio César mostrava desejar o estabelecimento de um sistema jurídico em que o papa teria poder direto sobre a ordem temporal, subordinando-se inteiramente o Estado à Igreja. É este o entendimento de teocracia. (43)

Nessa segunda fase de seu pensamento rico, multifacetado, utópico, de suas convicções radicais, Júlio César era, sem nenhuma dúvida, um tradicionalista. Nas Apóstrofes assumiu exatamente o conceito ternário de De Bonald para a organização da sociedade: família, Estado, Igreja. Na 18ª apóstrofe, afirmou claramente:

Família, Estado, Igreja, ou, por outra, sociedade doméstica, sociedade civil e sociedade religiosa – eis a tríplice esfera, assinalada pelo Criador à personalidade humana na terra. Assim como o *Estado* contém a *Família*, a *Igreja* contém o *Estado*; porque a sociedade doméstica está para a sociedade civil, como a sociedade civil está para a sociedade religiosa, isto é, na relação de menor para maior. (44)

Daí deduzir que o Estado é inteiramente dependente da Igreja, posto que está contido nela. O fenômeno religioso, portanto, não pode ser alheio ao Estado. Nesse ponto, Júlio César esta ainda de acordo com Donoso Cortez (Juan Donoso Cortez, 1809-1853), representante na Espanha do

tradicionalismo de De Maistre e De Bonald. Cortez também condenava a filosofia racionalista, e propunha a solução católica, que se contrapunha à civilização filosófica. Sua visão da história era eminentemente teológica e seguia o providencialismo de Santo Agostinho e Bossuet. Júlio César afinou-se também com Cortez, e, ao terminar a 20ª e última de suas apóstrofes, citou-o, lembrando a tensão dialética dos fenômenos históricos, conforme exposto em seu *Discurso sobre la dictadura*:

Só existem duas repressões, uma interna, outra externa, uma religiosa, outra política. E são elas de tal natureza que, se o termômetro religioso sobe, o termômetro da repressão política desce, e se daquele desce, este necessariamente sobe... de sorte que, quando o termômetro religioso chega abaixo de zero, uma de duas: ou aparece uma reação religiosa que salva o país, ou não aparece essa reação, e em tal caso não há governo que resista. (45)

E Júlio César concluiu:

Eis a situação do Brasil! O estado social é tal que é preciso, para que a monarquia resista, fazer subir o termômetro religioso e descer o termômetro da repressão política, antes que ele chegue ao seu último grau, que é ... a revolução". (46)

No caso do Brasil não foi exatamente assim. A monarquia caiu, mas não fruto de uma revolução, e sim de um movimento onde estiveram presentes conotações reacionárias, o qual se valeu de uma intervenção militar para firmar-se; e nem a forma republicana de governo ligou-se à Igreja; muito ao contrário. Havia mesmo uma corrente liberal democrática que propunha reformas avançadas, que poderiam ser um passo

à frente na consolidação da monarquia. Essa via afastava-se completamente da *solução tradicionalista*, acentuando-se seu caráter social. Anos depois, Júlio César, já então padre Júlio Maria, trilharia esse caminho, associando a fé à justiça social, abandonando completamente a corrente teocrática a que aderiu nos anos 80.

O aspecto totalizante da utopia tradicionalista

A adesão ao tradicionalismo implicou para Júlio César acreditar basicamente que “a revelação primitiva é o princípio de todo o conhecimento, a verdade só pode ser conhecida por tradição e especialmente pela tradição da Igreja”. (47) Tratava-se de, pela conversão, participar da *reação católica* a que se referiu Sílvio Romero. (48) Não cogitou nunca, porém, de integrar-se num *Partido Católico*, cuja existência foi sugerida por José Soriano de Souza (1833-1895), um dos notáveis pensadores tradicionalistas brasileiros. Cumpre notar, porém, que ao tempo em que Soriano de Souza lançou a idéia do *Partido Católico*, durante a questão religiosa, Júlio César era um jovem acadêmico liberal à esquerda. A idéia não floresceu, muito embora voltasse mais tarde na República, sem acolhimento por parte da liderança da Igreja no Brasil personalizada no cardeal D. Sebastião Leme da Silveira Sintra, arcebispo do Rio de Janeiro.

O que se viu já é suficiente para ter-se uma idéia do engajamento de Júlio César no tradicionalismo. Pode-se porém, precisar melhor o que consistia a síntese da solução que propunha. Essa solução, para todos os problemas brasileiros, e para a conservação da monarquia, era “catolizar

o Brasil”. Na primeira de suas apóstrofes, advertiu o imperador D. Pedro II para que começasse uma *grande reforma* que restaurasse completamente no país o espírito religioso. Na verdade, punha suas esperanças no terceiro reinado, na “princesa virtuosa e crente”, como se referiu a D. Isabel.

Não pedia a República, nem a queria. Lutava abertamente contra o positivismo, cujas “náuseas” apontava cruelmente:

A fome do dinheiro, o furor das posições, o frenesi do bem estar, eis as náuseas do *positivismo*, que perverte os homens, corrompe os costumes e vomita na vida pública, na vida privada, na sociedade, na família, na praça, no lar, por toda a parte, as fezes que o jornal, o romance, o folhetim, a comédia, a literatura erótica e a meia ciência ímpia há tanto tempo estão acumulando. (49)

O que se tem que dizer, porém, é que sua pretensão era utópica: uma sociedade inteiramente católica. Seria algo próximo da realização do Reino de Deus neste mundo. Necessariamente, era uma utopia totalizante, porque abrangia a todos em tudo: universalizava a fé, “catolizava” o país. Como resultado, não apenas a política, vale dizer o Estado, estaria subordinada à religião, ou seja, à Igreja; mas tudo se conformaria à verdade revelada, da qual a Igreja é depositária: a atitude e o comportamento das pessoas. Toda a obra humana estaria comprometida com a fé católica. É certo que em nenhum trecho de suas *Apóstrofes* Júlio César propôs constrangimentos ou fez a apologia da violência. Mas a proposta utópica que apresentou é preocupante, porque parece que não existiria um mundo em que a liberdade garantida por

Deus aos homens tornasse possível uma convivência frutuosa em favor do bem social, independente da fé católica. Entre o cristianismo e o mundo moderno parecia haver uma incompatibilidade radical.

Era o que estava acontecendo. Mais do que obscurecido, o vínculo histórico entre ambos parecia desfeito, e o quadro pintado por Júlio César era bastante sombrio. A questão da liberdade era de trato difícil naquele contexto. Exigia-se sua fundamentação na fé, não valendo o caminho inverso: a fé pressupondo a liberdade e provocando-a acima dos condicionamentos impostos a esta pela história e por outros fatores pessoais ou não. A didática tradicionalista não valia neste caso.

Esse aspecto inegavelmente impositivo da solução “catolizar o Brasil” buscava a uniformidade, pelo menos de crença, com suas decorrências morais e, apanágio do tradicionalismo de Júlio César, políticas. A esse respeito, conseqüências funestas poderiam advir. Cabe aí lembrar os temores de Isaiah Berlin: quando se pensa na sociedade perfeita (utópica) enquanto fantasia, não há problema; o perigo consiste em que, para sua criação, é preciso sacrificar-se muita coisa.

Tem cabimento, a essa altura, mencionar o excelente ensaio de Berlin sobre Joseph De Maistre, em que mostrou à sociedade que sua concepção de vida tinha “afinidade com o mundo paranóico do fascismo moderno, e é surpreendente que isso ocorra já no início do século XIX”(50). Nesse ensaio, Berlin chama a atenção para o quanto De Maistre acreditava na autoridade e no constrangimento que ela devia gerar sobre os homens.

A cada instante de suas vidas, eles devem ser lembrados do aterrador mistério que se encontra no centro da criação; eles devem ser purgados pelo sofrimento perpétuo, humilhados pela consciência de sua estupidez, malícia e impotência a todo instante. A guerra, a tortura e o sofrimento são o destino inevitável do ser humano; os homens devem suportá-lo o quanto puderem. Os senhores que lhes foram designados devem fazer com que eles cumpram a tarefa estabelecida pelo Criador (que estabeleceu uma ordem hierárquica na natureza) por meio da imposição implacável de regras – sem poupar a si mesmos – e do extermínio igualmente implacável do inimigo. (51)

E o inimigo eram todos os que procurassem subverter a ordem estabelecida: os protestantes, os judeus, os liberais, os democratas, os cientistas, os igualitários, os utilitaristas, os jornalistas, os advogados, e uma grande relação de outros; enfim, todos os que acreditassem na liberdade individual ou na organização racional da sociedade, reformadores e revolucionários; eram os que ele genericamente chamava de “*la secte*”. Enfim, diz Isaiah Berlin:

Esta é uma lista que desde então tornou-se familiar. Pela primeira vez, ela enumerava, e com precisão, os inimigos do grande movimento contra-revolucionário que culminou no fascismo. De Maistre tenta voltar contra a nova e satânica ordem que havia promovido a revolução fatal, primeiro na América, depois na Europa, toda a violência e o fanatismo que ele acreditava terem sido infligidos ao mundo pelos revolucionários. (52)

Malgrado essa terrível inspiração a que estava sujeito, Júlio César não deu sinais de que sofresse àquela altura seus efeitos em grande escala. É inegável que se opôs a todos os elementos revolucionários e traumatizadores da ordem; é certo

que aderiu a muitas das teses de De Maistre, como de De Bonald, conforme já mostrado; mas não chegou, então, a expressar suas convicções sobre a inevitabilidade e necessidade da guerra e da violência, por exemplo. Pode-se dizer que foi, até ali, um discípulo “atenuado” das idéias de seus mestres. Mais tarde, porém, quando a desesperança numa solução temporal para a crise do homem tomou-lhe o espírito, voltou às idéias de De Maistre, e creu que a guerra, por exemplo, além de inevitável e necessária, era divina. Então, quando tal aconteceu, Júlio Maria estava em 1915, a um passo da morte, que chegaria no ano seguinte.

NOTAS

(1) Cf. CARNEIRO, Júlio César de Moraes. *Apóstrofes*. 2 ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta. 1935.

(2) Expressões contidas em: CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p.66, 82 e 112.

(3) Apud CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 9 s.

(4) Idem, p. 15.

(5) Idem, p. 57.

(6) Idem, p. 29-30.

(7) Idem, p. 37.

(8) BRONOWSKI, J. e MAZLISCH, Bruce. *A tradição intelectual do Ocidente*. Tradução de Joaquim J. Braga Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 407.

(9) GOODWIN, Albert. *The French Revolution*. New York: Harper Torchbooks, 1962, p. 166. Os hebertistas eram os ultra-revolucionários

seguidores de Hébert, deputado radical da Comuna, que promovia pedidos de encarceramento de suspeitos, a reorganização do Tribunal Revolucionário, a aplicação do controle de preços, o estabelecimento de um exército revolucionário, e outras medidas extremistas.

(10) COBBAN, Alfred. *The social interpretation of the French Revolution*. Cambridge: University Press, 1964, p. 161.

(11) Cf. MANUEL, Frank E. e MANUEL, Fritzie P. *Utopian thought in the western world*. Cambridge [Massachusetts]: The Belknap Press, 1979, p. 556 s.

(12) Idem, p. 561.

(13) BOUILLET, Marie-Nicolas. *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie*. Paris: Librairie de L. Hachette et Cie., 1866, p. 1300 (verbete MORELLY).

(14) MANUEL, Frank E. e MANUEL, Fritzie P. Ob. cit., p. 557.

(15) Idem, p. 567.

(16) LEFEBVRE, Georges. *La Révolution Française*. 6 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 470-471.

(17) SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1964, p. 432.

(18) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 34 e 35.

(19) SCHENK, H. G. Revolutionary influences and conservatism in literature and thought. In: THE NEW Cambridge modern history. Cambridge: University Press, 1965, v. 9, p. 94.

(20) BRINTON, Crane. *Ideas and men: the story of western thought*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1955, p. 436.

(21) URDANOZ, Teófilo, *Historia de la filosofía*. Madrid: La Editorial Católica, 1975, v. 4, p. 573.

(22) CHATEAUBRIAND, François-Auguste, Vicomte de. *Le génie du christianisme*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1851, t. I, p. 2.

(23) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 30.

(24) Idem, p. 139.

(25) MORNET, Daniel. *Les origines intellectuelles de la Révolution Française*:

1715-1787. 6 ed. Paris: Armand Colin, 1967, p. 205.

(26) Cf. GODECHOT, Jacques. *La contre-révolution: doctrine et action*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, p. 7-21.

(27) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 76.

(28) HUGON, Paul. *História das doutrinas econômicas*. 12 ed. São Paulo: Editora Atlas, 1972, p. 105.

(29) BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Oeuvres choisies*. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1892, t. 2, p. 56 s.

(30) Idem. ibidem.

(31) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 107.

(32) GUIZOT, François-Pierre-Guillaume. *Histoire de la révolution d'Angleterre*. 4 ed. Paris: Victor Masson, 1850, p. VIII.

(33) GODECHOT, Jacques. Ob. cit., p. 62.

(34) BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Tradução de Renato de Assunção Faria et alii. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 135-136.

(35) MAISTRE, Joseph de. Comte. *Les soirées de Saint-Pétersbourg*. 7 ed. Paris: J. B. Pélagaud et Cie., 1854, t. 1, p. 432.

(36) ÁVILA, S.J., Fernando Bastos de. *O pensamento social cristão antes de Marx*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972, p. 17.

(37) Idem, p. 31 e 33.

(38) LA GRANDE encyclopédie. Paris: H. Lamirault, 1885-1891, t. 10, p. 241.

(39) ÁVILA, S.J., Fernando Bastos de. Ob. cit., p. 35.

(40) BERLIN, Isaiah. Joseph de Maistre e as origens do fascismo. In: *Limites da utopia*. Tradução de Henry Hardy. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 92.

(41) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 43.

(42) Idem, p. 143.

(43) Cf. CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre a Igreja e o Estado*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989, p. 74.

(44) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 149.

(45) Apud CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 172-173.

(46) Idem, p. 173.

(47) LALANDE, André. *Vocabulário – técnico e crítico – da Filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia et alii. Porto: Rés Editora, [19__]. v. 2, p. 641.

(48) ROMERO, Sílvio. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1969, p. 163.

(49) CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ob. cit., p. 13.

(50) BERLIN, Isaiah. Ob. cit., p. 99.

(51) Idem, p. 102.

(52) Idem, p. 103.

A IGREJA, A DEMOCRACIA E A QUESTÃO SOCIAL (1891-1905)

A denúncia da crise social

Depois das Apóstrofes, de 1885, Júlio César não deixou novos escritos de importância que registrassem alguma mudança em suas convicções tradicionalistas. Uma outra visão de mundo, porém, começaria a forjar-se.

Em setembro de 1889, faleceu-lhe a segunda esposa. No fim do ano, estava já em Mariana para começar estudos teológicos ortodoxos. Estudou e refletiu. Em novembro de 1891, foi ordenado presbítero. Um novo ponto de inflexão surgia em sua vida. Desde o ano anterior tornou pública uma decisão: mudaria de nome, passando a chamar-se Júlio Maria. Pretendeu assim marcar uma mudança profunda para exercer uma nova missão: a de sacerdote. Renunciava ao passado, naquilo que tivesse prejudicado o Reino de Deus em formação. Jônatas Serrano sintetizou: “Júlio César morrera, sepultara-se em vida. Redivivo da graça, ia ser agora, transposto o Rubicon da vocação, em marcha para novos triunfos: apenas Júlio Maria”(1). E assim foi.

O ano de 1891, portanto, pode ser considerado um novo marco na vida e no pensamento do agora padre Júlio Maria. Nessa nova e definitiva condição, a questão social começou a instigar-lhe mais profundamente a inteligência e a fé. E, muito particularmente, tocou-lhe a alma e renovou-lhe o vigor a carta-encíclica do papa Leão XIII, *Rerum novarum*, promulgada em 15 de maio daquele mesmo ano de 1891. Essa encíclica seria a base sobre a qual Júlio Maria tratou de construir sua proposta para a solução da crise social.

É preciso compreender primeiramente que os problemas sociais assumiram o primeiro plano das preocupações nas duas últimas décadas do século XIX e no começo do século XX na Europa. Tornou-se crescente a pressão social sobre as questões políticas em geral, evidenciando-se cada vez com maior clareza os contrastes entre a extrema riqueza e a extrema pobreza. As reivindicações do proletariado firmavam-se com grande força, encontrando nas propostas socialistas seu respaldo e mesmo sua força motriz. Os líderes socialistas entraram em cena para acelerar o processo de favorecimento das difíceis condições de vida dos proletários. Escrevendo no começo dos anos 30 deste século, disse o jesuíta Gabriel Robinot Marcy: “Devemos convir em que, direta ou indiretamente, foram eles [os socialistas] a causa de grande parte dos melhoramentos sociais realizados nestes últimos sessenta anos”. (2)

Essa situação de contrastes acentuados, verdadeira bomba-relógio de caráter social, deveu-se aos erros do liberalismo, especialmente quanto à concepção da propriedade privada e da liberdade, ambas sem maior compromisso com a responsabilidade social e fora de todo o controle, assim, como a repulsa à intervenção do Estado nas relações e nas decisões. Assim, crescia a insatisfação pelas condições excessivamente duras de trabalho, pela remuneração insuficiente, pela moradia precária, pelas dificuldades de acesso à instrução, aos recursos médicos, às benesses, enfim, que o progresso material oferecia aos grupos mais abastados da sociedade.

Nos países mais industrializados na Europa, floresceram movimentos cooperativos, de produtores e consumidores. Na França, por exemplo, o número de associações desse tipo subiu

de 100 para 450, entre 1880 e 1914(3). O mesmo se deu na Inglaterra, desde 1844, formando-se *The English Cooperative Whollesale Society* em 1863. A *Scottish Society* fundou-se cinco anos depois. Na Alemanha, o movimento foi tardio, surgindo em 1899 a *Produktion*, em Hamburgo, com a proposta de ambicioso e agressivo programa de reconstrução social. Nessa cooperativa alemã, assim como na *Wholesale Society*, reformulada em 1893, propunha-se a participação dos operários nos negócios. Tanto na produção agrícola como na industrial expandiu-se na Europa esse sistema de cooperativas como forma de ajuda aos pequenos produtores e proteção aos trabalhadores. Uma dessas cooperativas, a belga *Maison du Peuple*, que começou em 1881, em Bruxelas, alcançando a administração de estabelecimentos comerciais de pequena monta, tornou-se sede da Segunda Internacional (Segunda Associação Internacional de Trabalhadores) a partir de 1900, com o Escritório Internacional Socialista.

A par desse movimento cooperativista, que chegou também à Dinamarca, aos Países Baixos, à Itália, à Finlândia e à Irlanda, formaram-se e expandiram-se as *trade unions*, ou sejam, as organizações operárias que resistiam às pressões dos grandes empreendimentos capitalistas. Com a expansão industrial dos anos 70 na Europa Ocidental, o unionismo tomou força. Seu movimento já tinha raízes e tradições de luta desde fins do século XVIII, quando tais associações eram proibidas, e seus membros eram vítimas de violência. Em 1825, na Inglaterra houve restrição legal à intimidação e ao uso de violência contra as *trade unions* e aceitou-se a ação delas quanto à regulação de salários e horas de trabalho; mas isso apenas se deu depois de muitas greves e repressão

violenta. Somente em 1871, porém, as associações de trabalhadores tiveram pleno reconhecimento legal na Inglaterra, o mesmo se dando na Áustria desde 1870, na Espanha em 1881, na França em 1884 e na Alemanha após 1890. Até os anos 80, essas associações agrupavam normalmente os trabalhadores mais qualificados, tratando de oferecerem-lhes garantias e apoio mútuo quando de acidentes do trabalho, doença e morte, apenas esporadicamente envolvendo-se em greves para pressionar aumentos de salários, melhores condições de trabalho ou menor jornada. A tendência das *trade unions* foi no sentido de unirem-se aos movimentos liberais e de formarem com as cooperativas e outras organizações de apoio mútuo uma frente única em defesa dos operários em geral. Isso ficou patente no primeiro Congresso Trabalhista Francês, em Paris, em 1876. Já no III Congresso, de 1879, em Marselha, a influência marxista foi grande.

A partir de 1886, após um período de depressão econômica de 4 anos, surgiu um "novo unionismo" envolvendo também trabalhadores menos qualificados. Seguiu-se um período de greves prolongadas de carvoeiros, portuários, mineiros, etc... Esses movimentos grevistas violentos deram-se nos Estados Unidos da América, em 1886, com grande desordem e verdadeiras batalhas com forças policiais; na Bélgica (1886), com a intervenção de tropas e numerosas mortes; na Inglaterra e na Alemanha (1889), na França (1891-92) e na Rússia (1896). Essa nova massa de trabalhadores incorporou-se às *trade unions*, mudando-lhes as feições. Deu-se uma tríplice conseqüência: multiplicaram-se as associações de trabalhadores, as quais estreitaram ligações com organizações políticas; em cada país houve a tendência à

criação de associações de âmbito nacional, unificadas, para aumentar seu poder; e deu-se um esforço para ligar essas associações em âmbito internacional. Estava formado um novo e enorme movimento de massas. Foi assim que, na França, surgiu a *Confédération Générale du Travail* (C.G.T.), em 1895. Na Inglaterra, o *British Trades Union Congress*, de 1868, absorveu tanto as antigas como as novas associações e, em 1900, tinha meio milhão de membros. Nesse ano, ele se uniu a organizações socialistas formando o *Labour Representation Comitee*, que pôs quinze deputados no parlamento nas eleições gerais que as seguiram cinco meses após sua formação.

Essa nova realidade, o movimento operário articulado, tornou-se força viva no Ocidente. Com ele estava a chamada "democracia social", que na Alemanha formou, em 1875, o Partido Social Democrata, sob inspiração marxista, muito embora recusasse alguns postulados dessa corrente de idéias, como a revolução, que estaria superada pelo sufrágio universal. A "democracia social" foi uma fórmula moderada de socialismo existente na Europa, a partir dos anos 80. Entretanto, partidos marxistas cresceram em diversos países, liderando movimentos socialistas.

Nesse quadro de enormes tensões a Igreja deveria ter seu lugar. Faltava elaborar-se sua doutrina social, cujo sentido estaria na visão teológica da relação entre *Ecclesia* e *civitas*, ou seja entre a Igreja e o mundo.

A simpatia testemunhada à Igreja pela classe burguesa deixara-a comprometida, tornando-a suspeita ao povo, que a acusava de opor-se sistematicamente a suas reivindicações. Talvez por isso, quando apareceu a *Rerum novarum*, de 1891,

muitos acreditaram trata-se apenas de um esforço da Igreja para salvar a vida religiosa dos trabalhadores, de modo que, impelidos pela miséria, não caíssem nas malhas dos movimentos revolucionários, que lhes faziam promessas cativantes. Não se vislumbrava a justiça social como consequência da fé.

A encíclica, porém, chegava num momento próprio, extremamente difícil. Maurice Baumont sintetiza:

A democracia não salvou os deserdados; a aflição dos pobres e a insuficiência dos salários eram males patentes; em pleno fanatismo do progresso, perguntava-se como as massas podiam aceitar a repartição desigual dos lucros e das fortunas. Os oradores gostavam de comparar a ordem social a um rochedo contra o qual batia a onda que vinha do largo; a onda era o socialismo, com seus frêmitos de revolta. (4)

O papa Leão XIII encorajou a intervenção do Estado no processo econômico, com o sentido de resguardar os legítimos interesses sociais. Essa intervenção se deu, sobretudo, para regular as condições de trabalho. Uma política preventiva tomou impulso no sentido de diminuir as desigualdades sociais, sobretudo na Alemanha e na Inglaterra. Na Bélgica criou-se o Ministério do Trabalho em 1895, acontecendo o mesmo nos Estados Unidos da América em 1903, e na França em 1906. Em muitos outros países criaram-se organismos estatais com funções análogas. A par disso surgiram, na Europa, movimentos operários de inspiração cristã, inclusive sindicatos.

Em meio a essas transformações, cresciam os movimentos socialista e anarquista, acirrava-se a competição

entre as nações mais industrializadas, em busca de mercados e de presença em áreas coloniais ou de influência, e a crise social assumia contornos assustadores. A *belle époque* estava viva, bela apenas para os segmentos privilegiados das sociedades afluentes, com suas brilhantes manifestações artísticas e deslumbrantes resultados científicos. Cavava-se, porém, sua ruína num caminho mostrado décadas depois por Federico Fellini em *La nave va*.

O orgulho cientificista dera a tônica do século que se acabava, sem resolver os problemas sociais, que se acumulavam. Henri Bergson (1859-1942) reagiu forte e brilhantemente a tais tendências racionalistas e cientificistas, trazendo uma forte contribuição para destruir-se o materialismo, com uma visão filosófica onde está presente um Deus pessoa, transcendente, e onde se afirmam a imortalidade da alma e os valores da espiritualidade. Isso, porém, não era a corrente predominante de pensamento. Raïssa Maritain contou que era tão difícil sair da Sorbonne para ir ao Colégio de França, em Paris, bem em frente onde desde 1900 ensinava Bergson, como sair daquela universidade para ir à Igreja de Santa Genoveva, também próxima. Quis com isso mostrar que os preconceitos e a desconfiança dos filósofos da Sorbonne fechavam os caminhos para a aceitação das idéias de Bergson. No entanto, levados por Charles Péguy, Raïssa e Jacques Maritain encontraram naquele filósofo a abertura para aquilo que tão ansiosamente procuravam, uma vez que prefeririam morrer se fosse impossível viver segundo a verdade(5).

Eram os momentos de transição dos séculos XIX/XX. O orgulho intelectual, o anticlericalismo, o cientificismo, as

agitações sociais, a herança descristianizadora, tudo isso compunha o quadro da crise.

No Brasil, Raimundo de Farias Brito (1862-1917) haveria de denunciar como inadequadas as tentativas de solução para a crise social, das quais estudou as três principais: a da ditadura científica de Augusto Comte, a teoria naturalista de Herbert Spencer e o socialismo coletivista de Marx. Embora o positivismo estivesse ocupando largos espaços no Brasil, mais do que na França, Farias Brito a ele não se rendeu, embora reconhecesse a proposta comtista como a mais ambiciosa.

Esse filósofo, que publicou seu estudo *A filosofia moderna* pela primeira vez em 1899, demonstrou grande preocupação com a crise social, chegando a afirmar: "É uma verdade incontestável: no estado atual da civilização domina a mais feroz injustiça"(6). Reconhecia a terrível e fundamental divisão entre grandes e pequenos, poderosos e miseráveis. Disse claramente:

Uns, em pequeno número, dispõem de tudo, acumularam fortunas colossais, fizeram, por assim dizer, o monopólio da natureza e não precisam de trabalhar para viver. Outros são reduzidos a trabalhar como máquinas para poderem sustentar a si e aos seus, e neste trabalho insano a que são obrigados na indústria dos capitalistas, nem sequer dispõem de tempo, para extasiar-se também diante das maravilhas da natureza. Tornam-se por fim insensíveis aos gozos da arte e à inspiração da ciência e voltam à condição de brutos. Outros nem sequer encontram em que trabalhar e fazem-se ladrões ou morrem de fome. (7)

A reação de Farias Brito a esse estado de coisas foi extensa e eloqüente. Denunciou o interesse como único

princípio dominante que superara a amizade mais profunda, a afeição elevada. Tratava-se da disputa pelo lucro, pelos bens materiais. Diante da crise enorme, propunha a reforma da sociedade por meio da religião, de uma religião nova. Não desposava do ponto de vista dos socialistas, que, a seu ver, acreditava numa solução política para a questão social. Sua proposta era uma solução religiosa, por meio de "uma grande idéia, um grande princípio moral", porque era preciso uma reforma sobretudo moral. Farias Brito, porém, queria uma religião nova, porque considerava mortas todas as religiões de seu tempo, que seriam mantidas apenas como homenagem às tradições do passado, mas sem vida na consciência dos povos, nem força para fazer a paz entre as nações.

Antes de Bergson e de Farias Brito, mesmo sem ser filósofo, o padre Júlio Maria combateu o materialismo e denunciou a crise social. Em relação ao filósofo cearense, teve a diferença fundamental de crer que a religião católica estava pronta e aparelhada para propor a solução. Se havia dúvida quanto à empolgação religiosa das multidões, em relação à Igreja Católica, cumpria evangelizar eficazmente. Não seria preciso uma religião nova, mas fazer nova, ainda uma vez, a antiga religião.

A via religiosa para alcançar-se a paz, a tranqüilidade e a segurança nas nações, e entre elas, era uma proposta já antiga. Em 1864, surgira em França uma obra curiosa: *La civilisation universelle: union des peuples, des pontifes et des rois; congrès permanente*. Seu autor, guardando o anonimato, assinou-se apenas *um philosophe ami des hommes*. Propunha ele o estabelecimento de uma espécie de sociedade das nações, onde a presidência do conselho supremo seria dada ao papa,

"que é normalmente um ancião venerável por sua ciência, sua sabedoria, e seu conhecimento profundo dos princípios fundamentais da sociedade cristã"(8). Tolerância e fraternidade seriam sentimentos básicos para se alcançarem a paz, a felicidade e a prosperidade do mundo. E a religião era tida como extremamente importante, pois que unia a terra ao céu, e o homem a Deus, seu Criador.

Na nova proposta de Júlio Maria, porém, revelava-se a pureza da religião, o compromisso com a fé, de onde decorreriam as conseqüências desejadas para a solução da crise social, sem que o pontificado dos papas se comprometesse com política. A justiça social seria encarada como exigência evangélica. Evidentemente haveria a necessidade de reformulações na esfera política, particularmente no ordenamento do Estado, em suas leis e normas. Daí decorreriam seriíssimos embaraços para Júlio Maria, com pedido de censura contra sua palavra, uma vez que o padre foi tido como subversivo. Um homem insuspeito como o conde de Afonso Celso, assumiu-lhe a defesa póstuma, mostrando a insânia das acusações sobre os sermões, pois que, segundo ele, nada haveria ali de opositorista ou revolucionário. E afirmava que o único propósito de Júlio Maria era "cristianizar a República".

Em sua pregação arrojada, a um tempo religiosa e social, Júlio Maria teve os que o aplaudissem, mesmo sem aceitarem suas idéias. Um desses foi Vicente Licínio Cardoso, que, sem ser católico, reconhecia-o um grande padre brasileiro, interessado em construir, um homem preocupado com os problemas sociais do Brasil. Cardoso discordava da

idéia de “catolizar o Brasil”, mas aplaudia e admirava o que chamou “a grande obra de ação” empreendida por Júlio Maria.

Admiro o batalhador, o homem de ação que pregou em todos os estados e capitais do Brasil, com exceção de duas unidades apenas da Federação; aplaudo a coragem cívica do padre que, compreendendo a função social moderna da religião abandonou a vida cômoda do convento para dizer ao país inteiro o seu pensamento doutrinário e sua crença no Brasil. (9)

Cardoso elogiou ainda a lucidez de Júlio Maria ao ver a situação do clero; sua coragem moral e perspicácia mental em animar o clero à combatividade, mesmo com a separação ente a Igreja e o Estado; prestou-lhe homenagem por seus artigos da série *A Igreja e o povo*, com sua proposta social; reconheceu em Júlio Maria a encarnação da reação católica ao positivismo.

Vicente Licínio Cardoso fez, enfim, um admirável resumo enaltecedor do pensamento júlio-mariano, e entendeu que “a obra de Júlio Maria poderá ser por si mesma uma bandeira de ordem, uma orientação de forças até então mal dirigidas, uma centralização, em suma, de energias dispersas no país”. (10) E Jonathas Serrano, ao escrever sobre *O clero e a república*, afirmou que:

Quaisquer que sejam as nossas convicções religiosas e políticas, não nos é lícito esquecer ou amesquinhar [...] a poderosa ação de Júlio Maria na patriótica empresa de encaminhar os espíritos militantes na política a harmonizarem com a Igreja as novas instituições. (11)

A questão fora posta. Júlio Maria estava por percorrer, a partir de 1891, o trecho mais luminoso de seu caminho.

O desvanecimento das convicções tradicionalistas

Em maio de 1892, Júlio Maria pregou em Juiz de fora, onde passou a residir. Fez 12 conferências, das quais, infelizmente, reconhecem-se apenas os títulos, que sugerem temas predominantemente religiosos.

Em 1894, durante a Quaresma, pregou em Ouro Preto, então capital de Minas Gerais, ali fazendo vinte conferências. Delas sabe-se o que informou o próprio autor, em artigo publicado pouco depois de seu regresso a Juiz de Fora, em *O Pharol*, de 5 de abril de 1894. Diante de grande público, expôs o pensamento católico diante dos problemas científicos, políticos e sociais do Brasil. Certamente que o conteúdo dessas vinte conferências contribuiria muito para entender a transição que se vinha dando no pensamento júlio-mariano.

Ainda em 1894, entre julho e agosto, Júlio Maria fez 13 conferências em São Paulo, no entorno da festa de N. Sra. do Carmo. A imprensa paulista e mineira publicou resumos considerados fiéis pelo autor, segundo um programa que mostrava que o conferencista desatava os laços do tradicionalismo.

Os resumos publicados confirmam essa impressão. Reproduzindo os jornais de São Paulo, *O Pharol*, de Juiz de Fora, deu as notícias e fez os comentários. Júlio Maria falou sobre o progresso, lembrando que a Igreja aplaudia as descobertas da ciência em favor do homem. Tratou ainda do grande desenvolvimento comercial, industrial e literário do

século XIX. Disse que a Igreja não temia a luz, mas o incêndio; não temia a eletricidade, mas a faísca elétrica. Quis com essas metáforas significar as reservas com os exageros e as radicalizações passíveis de erro. Condenou o utilitarismo desenfreado e a busca vertiginosa pelo lucro.

Vê-se que desapareceram vestígios de hostilidade para com o progresso, a ciência, a tecnologia, comuns no tradicionalismo antes professado por Júlio Maria mostrou aceitar o progresso científico e tecnológico como resultado da razão individual; progresso esse que sua geração viu alterar completamente a organização social pelas novas relações econômicas que engendrou, e até mesmo pela “revolução” que provocou no modo de viver. A transformação da energia térmica em trabalho mecânico, a geração e o emprego da eletricidade, os novos meios de transporte e de comunicações, e tantos outros campos do desenvolvimento científico e tecnológico da chamada Segunda Revolução Industrial levaram à ruína alguns postulados tradicionalistas.

A segunda conferência versou sobre o racionalismo. Ali mais uma vez desvanecia-se o tradicionalismo outrora abraçado pelo orador. Enalteceu a razão como o mais precioso dom de Deus aos homens.

A última conferência da 1ª série teve como tema a política. Naquela oportunidade, disse que a felicidade do povo depende da ordem e da paz em regime de liberdade, e que a religião é que estabeleceu a verdadeira igualdade entre os homens.

Vê-se o tom conciliador de Júlio Maria, tão diferente das *Apóstrofes* de 1885! Nas conferências, buscou convencer suavemente. Já não foi tão peremptório em ser contra, embora

tenha feito as necessárias distinções de conceitos e ressalvasse o que entendeu ser a posição da Igreja. Guardou ainda, porém, alguns conceitos já expressos nas mesmas *Apóstrofes*, especialmente de restrições ao liberalismo, ao racionalismo e ao filosofismo. Afirmou também que o esquecimento das “normas divinas de governo”, causariam tiranias e revoltas, responsabilizando os encarregados do governo, e não penalizando o povo. Ao enfatizar a liberdade política, reconheceu a importância da participação do povo nos negócios públicos. É esse o sentido de liberdade política, ou liberdade de ação política, que é apontado por Bertrand de Juvenel, ao analisar a transição revolucionária de fins do século XVIII em França: a exclusão de participação na vida pública é uma indignidade. Esse aspecto, evidentemente, reforça a abertura de Júlio Maria em relação aos conceitos tradicionalistas mais rígidos. Até porque ele reconheceu que:

A Igreja proclama que todo poder vem de Deus; mas as formas de governo são obras dos homens, e com todas elas procura viver em paz; porque assim como no espaço há lugar para todos os astros, assim também em seu seio há lugar para todas as sociedades. (12)

Abria, assim, espaço para a aceitação da República, coisa impensável no tradicionalismo a que aderira Júlio César.

Quanto ao comentário sobre o liberalismo, quando disse não ser ele a liberdade, isso se deveu à constatação da realidade, feita anos antes. Nos anos 90, já sensibilizado pela questão social, como mostraria na nona conferência, não podia mesmo proclamar-se um liberal *tout court*, nem podia solidarizar-se incondicionalmente com aquela ideologia, que tantas impossibilidades práticas deixou para a vivência de uma

liberdade real por parte de um grande contingente humano. Assim entendera Júlio Maria, fazendo, aliás, eco à voz da Igreja.

Ao fim da conferência sobre política, segundo o mesmo resumo publicado no *Pátria*, “demonstrou [...] que a verdadeira liberdade não pode existir sem religião” e “convidou os verdadeiros patriotas a trabalharem pela catolização do país”. (13) Vê-se que persiste o lema antigo, “catolizar o Brasil”, mas de modo diferente. Os novos elementos introduzidos na argumentação júlio-mariana fazem do lema um apelo à conversão, mas não se trata mais de estabelecer a teocracia, nem de esperar um messias político; também não se trata de sustentar a forma monárquica de governo, nem de recusar a soberania popular. Também não supõe a fé para haver liberdade, pois reconheceu, logo no início de sua conferência, que “depois da razão, a liberdade é o mais insigne dom de Deus, que deu ao homem razão para conhecê-lo, vontade para desejá-lo e liberdade para amá-lo”. (14) Então, não supõe a revelação, exclusivamente, mas também a razão, para chegar ao conhecimento de Deus. Vale, portanto, o critério interno de verdade, desprezado pelos tradicionalistas, que buscavam um critério externo na Revelação, na Tradição e no consentimento universal.

Na 2ª série de conferências, Júlio Maria opôs o catolicismo ao positivismo, falando de Deus, do homem e da religião. Disse que “o ateísmo é um erro velho, e o positivismo não é senão uma forma nova, científica, do mesmo erro pagão. O positivismo é o ateísmo transformado em religião”. (15)

A propósito da última conferência da 2ª série, sobre a religião, o *Diário Popular* de 13 de julho fez um resumo que

se lê repetido n' *O Pharol*, de Juiz de Fora. Ali o orador apelou para o consenso registrado na história em favor da idéia de Deus.

O liberalismo, o socialismo e a questão operária

O curioso dessa 2^a série de conferências é ter despertado o entendimento da relação entre o anarquismo e o positivismo. O anarquismo grassava já na Europa e nos Estados Unidos da América, fazendo vítimas famosas: chefes de Estado, cabeças coroadas, parlamentares. Os anarquistas faziam a propaganda pela ação, e seus agentes eram, comumente, pessoas desempregadas, vivendo em condições subhumanas, verdadeiros marginais da sociedade. Pois no número do semanário *Pátria*, que comenta as três conferências da 2^a série, apareceu um artigo dirigido ao padre Júlio Maria, lembrando a questão operária, que as escolas anticatólicas exploravam. Considerava que essa questão só poderia ser estudada à luz da religião. O anarquismo foi ali considerado fruto da falta de religião; portanto, para remediar o mal seria preciso aproximar seus militantes do Evangelho, uma vez que eles estavam abandonados a uma ciência sem fé, ou seja, ao positivismo. Este, porém, era incapaz de conter o anarquismo, segundo o articulista. O que se pretendia demonstrar é que a religião dominaria os ânimos, aplacaria a vontade, daria conformidade aos espíritos e evitaria a desordem social trazida pelo anarquismo. O positivismo teria tirado dos pobres anarquistas sua esperança, deixando-os vitimados pela justiça pública, vencidos pelas dificuldades da vida natural. Então, o positivismo era culpado. Este era o pensamento exposto. A

questão operária, supunha-se, estaria resolvida *passivamente* pela adesão dos proletários à Igreja, pois lê-se:

Os proletários católicos não incomodam aos poderes constituídos, porque não são anarquistas. A Igreja é um elemento poderoso de ordem sempre que influi nas classes sociais. O trabalho não é uma maldição, mas uma condição de todo homem, uma força divina que preserva, uma lei que reabilita, um meio prático que felicita. (16)

A questão, porém, era ter o trabalho; e em que condições?! O artigo em causa era resultado do que se ouviu nas citadas conferências da 2ª série. Ora, o articulista sustentou a idéia de uma sociedade cuja ordem seria garantida pela religião, e não propôs uma solução *ativa* para a questão operária. A religião atuaria sobre os operários para acomodá-los, ou melhor, para que não incomodassem os poderes constituídos. Não se mencionou o resultado que uma vida de fé poderia ter, da parte da elite dirigente e proprietária, para com o proletariado. Ou seja, não se discutiu a justiça social como exigência evangélica. A religião foi apresentada como via de mão unida na questão operária. Não seria bem assim a posição do padre Júlio Maria, conforme exporia na 3ª série das *Conferências do Carmo* e, mais tarde, em 1897, na 1ª série das *Conferências da Assunção*.

No dia 15 de julho, teve lugar a sétima conferência, primeira da 3ª série. O tema foi Jesus Cristo. O orador tratou principalmente de mostrar a divindade do Senhor Jesus e de apontar sua missão salvadora, trazendo aos homens a Boa Nova.

A conferência seguinte tratou do liberalismo. Mostrou-o

como uma conseqüência da heresia racionalista, combatendo-o nessa condição. Disse Júlio Maria que a Igreja condenava o liberalismo do modo como ele era compreendido modernamente. Condenava-o como ao racionalismo, pois um representava a falsa liberdade, e o outro, a falsa razão. Entendia que o liberalismo tinha por fim secularizar a sociedade. Não sendo forma nem sistema de governo, excluía toda norma divina de direção da sociedade. Significava a revolução; portanto, a destruição e também a restauração do paganismo antigo. Lembrava, por fim, que somente a Igreja praticava verdadeiramente a liberdade, a igualdade e a fraternidade, embora não fosse Jesus um modelo de revolucionário.

A 9ª conferência, terceira da 3ª série, abordou tema candente: o socialismo. Nela fez Júlio Maria o prólogo de suas inquietações com a questão social, que o havia de ocupar nesses anos de sua maturidade enquanto homem e presbítero.

O primeiro ponto abordado foi o da contraposição riqueza e pobreza:

A religião sempre sustentou a desigualdade de classe, porque é uma conseqüência da natureza humana; sujeitou entretanto ricos e pobres a um amparo recíproco.

Não podia a religião ser contra a riqueza, porque a riqueza é uma boa coisa, dá o conforto pelas satisfações materiais legítimas; a riqueza é de origem divina e constitui-se pelas parcelas do grande conjunto que pertence a Deus. (17)

O não reconhecimento dessa doutrina, que recebe indistintamente pobres e ricos, levava alguns a ora adular o capital, ora o trabalho. Foi a teoria de que todos tendem para a

riqueza, e portanto devem ser esforçar nesse sentido, que teria levado à desorganização da sociedade, gerando em todos os corações ambições desmedidas. Essa teoria da economia política era considerada cruel, porque levou a complicações com que então estavam às voltas os governos. Essas complicações eram as do conflito entre capital e trabalho. Mas Júlio Maria, em cujo espírito renasciam sob nova luz as preocupações com a justiça, germinadas nos ideais da mocidade, reconhecia que o centro da questão era o problema do operário, que precisava ser resolvido. As queixas dos trabalhadores eram justas e deviam ser reconhecidas e atendidas. O operário não podia continuar a ser encarado como se fosse uma máquina, um simples elemento de produção e consumo. Essa perspectiva é que, no entender de Júlio Maria, levou ao orgulho do capital e aos desgostos do trabalho.

Constatando o problema, Júlio Maria comentou três escolas que propuseram-lhe diferentes soluções: a escola econômica socialista, a liberal e a intervencionista. Descartou as três, propondo que somente princípios religiosos resolveriam a questão. Propunha ao rico que exercesse a verdadeira caridade, e ao pobre que se conformasse com sua sorte, esforçando-se, pelo trabalho, a melhorar sua posição. O ponto de vista de Júlio Maria parece que antecipava, de certa forma, aspectos da encíclica *Graves de communi*, de Leão XIII, promulgada em 18 de janeiro de 1901. Nesse documento, o sumo pontífice distinguia *democracia social* de *democracia cristã*, e dissertava detalhadamente sobre esta última. O ensinamento pontifício condenava a *democracia social*, a qual era levada pelos que a professavam “a tal grau de perversidade que nada estima acima das coisas humanas”(18). Procurava os

bens do corpo e os exteriores fazendo residir neles a felicidade do homem.

Por este motivo quer que no Estado o poder pertença ao povo, de tal modo que, sendo suprimidas as classes sociais, e os cidadãos tornados iguais, se caminhe para a igualdade das fortunas. Por isso, também, querem que o direito de propriedade seja abolido, e que todas as riquezas que pertencem a particulares, mesmo os instrumentos de produção, sejam considerados bens comuns. (19)

Já a *democracia cristã*, segundo a mesma encíclica, não tem nenhum sentido político, sem outra significação “a não ser a ação beneficente e cristã para com o povo”. Por isso, na *democracia cristã* “as intenções e a ação dos católicos que trabalham em promover o bem dos proletários não podem jamais ter por alvo a substituição e preferências de um regime político por outro”. A *democracia cristã*, pois, baseando-se na fé divina, interessava-se pela sorte dos pequenos, encaminhando-os para a perfeição. Por isso importa-lhe

que nada lhe seja mais sagrado do que a justiça que prescreve a manutenção integral do direito de propriedade e de posse; que defenda a distinção de classes que sem contradição são próprias de um Estado bem constituído; enfim que queira dar à comunidade humana uma forma e um caráter conformes àqueles que o Deus Criador estabeleceu. (20)

A *democracia cristã*, portanto, busca promover os mais pobres e indefesos, sem ânimo de oposição, de inveja, de ódio ou de vingança contra as chamadas “classes superiores”. Isso se garantia pela observância da verdadeira caridade. Diz, então, o pontífice:

Da mesma maneira, é necessário afastar da democracia cristã outra acusação: a de que consagra os seus cuidados de tal modo aos interesses das classes inferiores, que parece pôr de lado as classes superiores que não são menos úteis para a conservação e melhoramento da sociedade. (21)

O Santo Padre enfatizou a ordem social e a obediência devida aos superiores legítimos, respeitando-se os que possuem autoridade no Estado, assim como o dever de conformar-se com as ordens justas. Procurava-se preservar o povo “da peste do socialismo”, fazendo com que “aqueles que ganham a sua vida pelo trabalho ou arte manual sejam chamados a uma situação mais tolerável e tenham algum meio de assegurar o seu futuro”. Lembrou ainda o sumo pontífice que a questão social não é apenas econômica, mas “é principalmente moral e religiosa”. Por isso, “este movimento de benevolência que atrai os católicos para os proletários” é digno de elogios, e, por exercer-se com o zelo ativo da caridade, é próprio da Igreja. O papa recomendava “que o povo trabalhador não seja ajudado só com socorros temporários, mas por um sistema de instituições permanentes”. No fim, o pontífice exortava os fiéis lembrando-lhes que “este cuidado ardente que os católicos têm de aliviar e erguer o povo é plenamente conforme o espírito da Igreja”. Quanto aos meios para tanto, eram considerados sinônimos os termos *ação cristã popular e democracia cristã*, desde que observados os ensinamentos pontifícios.

Ora, o padre Júlio Maria, em outras palavras, antecipara-se em diversos aspectos dessa encíclica *Graves de communi*. E o fizera também prevenindo o chamamento do socialismo, como Leão XIII. Por isso, o orador das

Conferências do Carmo terminou suas palavras do nono tema exortando os ricos para que exercessem em relação aos pobres “a mais bela e salutar das virtudes, a caridade em toda a sua plenitude”. E concluía, gravemente, advertindo para o perigo de uma grande convulsão social.

A idéia central de Júlio Maria parece ter sido prevenir a nova revolução, ou seja, evitar a desordem social, o caos. Não se configurava mais uma situação análoga à Revolução Francesa. Não estava em perigo a monarquia. Tratava-se de lidar com o problema novo do século XIX: o surgimento e o crescimento do proletariado industrial. Àquela altura do fim do século, a situação era muito delicada. A crítica socialista avolumara-se, e tudo parecia tomar o rumo de um conflito de grandes proporções entre classes sociais.

Na verdade, a sociedade liberal, em seu modelo oitocentista, estava próxima do esgotamento por suas múltiplas contradições internas. A Grande Guerra de 1914-18 seria a culminação de sua crise, e traria em seu bojo a Revolução Russa de 1917. A Igreja já percebera a tempestade que se armava. Júlio Maria esforçou-se o quanto pôde para denunciar o problema. O caminho que apontava era o da conversão dos corações: a prática da fé levaria todos a fazerem concessões baseadas na justiça. O caminho não era de mão única. No fundo, temia-se a comoção social. O limite da sobrevivência indicaria o quanto seria possível esperar.

“Do catolicismo depende a salvação do Brasil”

A 4ª série das *Conferências do Carmo* tratou de temas religiosos. O tema que encerrou o ciclo de conferências, o décimo-terceiro, foi: “Do catolicismo depende a salvação do Brasil”. O orador insistiu na religiosidade como elemento fundamental de um povo. Mesmo em países como os Estados Unidos da América, onde havia completa separação entre a política e a religião, esta era fortíssima dentre os cidadãos. Portanto, era um erro e um dano ao Brasil querer tirar Deus de nossa terra. Isto Júlio Maria atribuía aos republicanos pouco sinceros, pois já se manifestara sublinhando a importância da religião para o bom governo do País, e desejava que a República o fizesse.

Júlio Maria estava vivamente preocupado com a separação radical entre Estado e Igreja que a geração de republicanos racionalistas, deístas ou simplesmente ateus fizera constar da Constituição de 1891 e, antes dela, no combatido decreto de 7 de janeiro de 1890. Ele fazia coro com os bispos brasileiros na carta pastoral coletiva que endereçaram ao clero e aos fiéis em 19 de março de 1890. Os bispos deploravam esse novo regime e afirmavam que *independência* não queria dizer necessariamente *separação*. Louvavam a independência da Igreja em relação ao Estado, recordando que ela fora imensamente prejudicada pelo regime do padroado, quando vigia uma *união* que na verdade a oprimia. Mas o que os bispos reivindicavam era que o Estado se conformasse aos ensinamentos da Igreja, ou seja, que os princípios de sua constituição fossem princípios verdadeiramente cristãos; que, portanto, a legislação se inspirasse

na moral cristã. Não admitiam o Estado ateu, pagão, no qual nada refletisse a crença do povo de cuja existência ele depende, e que era um povo historicamente católico. Por isso, os bispos reclamavam também da liberdade de todos os cultos, segundo item da pastoral coletiva, tendo sido a Igreja Católica considerada no mesmo nível das outras seitas.

Nessa nova fase de sua vida e de seu pensamento, a idéia de Júlio Maria era fazer crescer a voz dos bispos com igual preocupação. Não lhe interessavam mais algumas antigas teses tradicionalistas: ele aceitou a República, a idéia do progresso científico e tecnológico, afastou a crença em um regime teocrático, conformou-se com a pluralidade das formas de governo, reconheceu a legitimidade de um Estado independente da Igreja. Importava-lhe crer que Deus é a fonte de toda a autoridade e que o homem e a sociedade devem agir segundo a vontade divina. Aí, a Revelação já não é mais reconhecida como única fonte inspiradora, mas a razão pode levar o homem a esse mesmo caminho, seguindo as leis naturais inscritas por Deus em seu coração. As antigas teses tradicionalistas desvaneciam-se.

Nessa mesma linha, Júlio Maria publicou n' *O Pharol*, de 17 de outubro de 1894, uma carta que escreveu na véspera, endereçada a um certo Dr. Francisco Bernardino. Ali, cumprimentava o destinatário, homem de notoriedade política em Juiz de Fora, porque enaltecera o valor da fé católica para o progresso da democracia. O missivista então recordou a irreligiosidade prática dos políticos da Monarquia, que fizeram da Igreja apenas um *instrumentum regni*, e sempre postergaram o elemento religioso em favor da cultura secular nas escolas. E dizia que a Monarquia adulara o espírito

revolucionário, liberal.

Ora, evidentemente o problema não era da Monarquia. Era da mentalidade da época; o problema tornou-se talvez mais agudo ainda na República Velha, quando estabeleceu-se um regime de oposição à Igreja, no qual o ensino católico foi banido das escolas, a assistência espiritual desapareceu dos hospitais públicos e das forças armadas, o nome de Deus foi banido da Constituição, etc... O que estava em questão não era o regime, muito embora se aceitasse a República, mais uma vez confundida com democracia. Disse então Júlio Maria ao Dr. Francisco Bernardino que, na verdade, o catolicismo abrangia a universalidade de todas as variantes da liberdade política, mas que o governo devia guardar inalterada a essência divina do poder público, não importando qual fosse a forma governativa. E advertia a República recente para que não seguisse os caminhos que aparentemente ia trilhar (e que trilhou) do ateísmo político. Procurava então comparar a situação com o desastre da Monarquia, com que de certa maneira os bispos se sentiram vingados, especialmente considerando-se que o redator da carta pastoral coletiva de 1890 foi D. Antonio de Macedo Costa, bispo do Pará, uma das vítimas da questão religiosa, que fora condenado e preso junto com D. Vital, bispo de Olinda. Júlio Maria então exortava:

Pois Deus que puniu, deixando-a esboroar-se num momento, essa Monarquia, que qual outro gigante bíblico, tinha na cabeça a coroa de uma Constituição católica, mas os pés firmados sobre o lodo do ateísmo político; não punirá também a jovem democracia, entregando-a, para sempre, se não se converter, às suas paixões de ignonímia?! *Regnum quod non servierit Deo peribit*: o povo, a nação, a pátria, diz a Escritura, que não glorificar a Deus será entregue à anarquia, à tirania, às revoluções, ao despotismo. (22)

Era justamente por essa experiência que o Brasil estava passando. O Marechal Deodoro da Fonseca, que governara discricionariamente o país de novembro de 1889 a fevereiro de 1891, quando se promulgou a Constituição republicana, fechou o Congresso a 3 de novembro desse ano. Ameaçado pela reação da Armada a esse golpe ditatorial, renunciou a 23 daquele mês. O Marechal Floriano Peixoto, vice-presidente eleito na chapa oposta à de Deodoro, na primeira eleição indireta da República, resolveu não convocar eleições para que um novo presidente terminasse o mandato. Obteve interpretação favorável do Congresso à sua pretensão, com o apoio da bancada paulista que o sustentava. Novamente reagiu a marinha, com a Revolta da Armada, comandada pelos Almirantes Saldanha da Gama e Custódio de Mello. Saldanha propôs a realização do plebiscito prometido e não feito, para que o povo escolhesse a forma de governo: monárquica ou republicana. O medo da restauração fez com que a consolidação republicana se desse a ferro e a fogo. A Armada foi desorganizada e humilhada; os gaúchos, em disputas de federalistas (de Silveira Martins) *versus* castilhistas, foram também profundamente atingidos, assim como catarinenses e paranaenses, pelas forças leais a Floriano atuando contra a Revolução Federalista. Prisões, fuzilamentos, levantes, revoltas, ameaças, desordens, suspensão de garantias constitucionais, arbítrio, erra era a coleção dos primeiros anos da República. Jogatina na bolsa e quebra geral (*encilhamento*), presença exorbitante dos militares na política, estes eram alguns frutos do novo regime. A tudo isso Júlio Maria estava assistindo com grande preocupação. Além do mais, a

irreligiosidade assumira a ordem nova. Deus não estava mais cogitado no regime “democrático” que fora instaurado pelo fio da espada. Talvez houvesse um caminho, certamente utópico àquela altura, mas que já não tinha o sabor inconfundível da fase tradicionalista. Esse caminho era a razão de ser da carta de Júlio Maria ao Dr. Bernardino, acima citada, parabenizando-o por reconhecer que a *democracia* brasileira devia inspirar-se na fé católica. O missivista asseverava ao destinatário o seu lema: “*do catolicismo depende a salvação do Brasil*”.

A democracia e a questão social

A religião e o povo

Na transição dos anos de 1894/1895, Júlio Maria pregou semanalmente na capela de São Sebastião, em Juiz de Fora, sobre o tema *A Graça*. Ali atribuiu os males sociais e políticos por que passava o Brasil à falta de fé e à irreligiosidade. O tema central de alguns trechos é o convite à conversão e à confiança na graça de Deus. Evidentemente, essa conversão dos corações à aceitação da Boa Nova Cristã levaria à correção dos erros, à busca da justiça, à convivência fraterna. Essa idéia era a razão de ser da pregação de Júlio Maria e de sua ordenação sacerdotal. Ele excluía quaisquer outras possibilidades. A reta razão, o comportamento moral irrepreensível estavam referidos ao catolicismo. E dirigia-se não apenas aos católicos frouxos, mas também aos presbíteros que não trabalhavam com afinco no proselitismo religioso, e aos que considerava maus padres. Os homens viviam sem a graça.

Atribuía a isso a desordem social e as calamidades que oprimiam a sociedade e lamentava a irreligiosidade em todas as camadas sociais. Assim, Júlio Maria observava com tristeza que nem operários, nem ricos, nem pobres, nem doutores, nem sábios freqüentavam os sacramentos nem tomavam parte sequer na assembléia eucarística. Quase apenas as mulheres freqüentavam as igrejas, conforme observava; não fossem elas, os templos poderiam ser fechados. O povo em geral só estava interessado na religião exterior: procissões e festas, sem participar dos sacramentos.

Nessa série de prédicas e em outros escritos posteriores, Júlio Maria criticou fortemente as festas religiosas populares, que, no seu entender, pouco tinham de religiosas e muito de festas. Em *O Deus desprezado*, série de 30 artigos publicados em Juiz de Fora durante o ano de 1895, essencialmente sobre a eucaristia, o culto ao Santíssimo Sacramento, e a situação do clero e dos fiéis, disse:

Percorrei as paróquias e vede ao que estão reduzidas a festas da Igreja: a verdadeiros espetáculos profanos, em que a multidão vai distrair-se, os meninos vão procurar confeitos, as moças exibir as suas “toilettes”, os rapazes esgotar as suas graçolas, alguns saborear a retórica dos panegíricos em que dos santos se diz tudo, exceto que eles se santificaram praticando a humildade, a penitência, o amor de Deus e do próximo [...](23)

E lamentava a degeneração do culto, o falseamento das devoções, o abandono do estudo da palavra divina, e criticava o clero:

[...] absorvida a maioria do clero ou por agitadas preocupações mundanas de posição, prazer e riqueza, ou pelas simples

exterioridades religiosas: que resta para a fé? (24)

E recomendava a todos os párocos que estudassem teologia e ensinassem a religião.

Em diversos outros trechos Júlio Maria fez observações duras sobre a ignorância da doutrina, sobre o descaso do clero, sobre o relaxamento dos fiéis.

José Oscar Beozzo fez reparos à intolerância de Júlio Maria para com as festas religiosas de caráter popular, que julgava destituídas de valor:

Num momento em que as transformações do capitalismo faziam do indivíduo o centro de tudo, da subjetividade o mais alto valor, em que o catolicismo movia-se para uma religião mais interiorizada e sisuda, mais consciente e intelectualizada, mas também mais clericalizada, desligada do social e do político, centrada na confissão, na comunhão e nos sacramentos, a religião popular com alto senso de movimento coletivo presente nas procissões, do enlace entre o sagrado, a festa e a vida social, apresenta-se aos olhos de Júlio Maria como pura exterioridade. (25)

Na verdade, Júlio Maria vinha falando e escrevendo para as classes dirigentes, para os cultos, para os que tinham poder de decisão. Ele tentava cooptar as elites para, por meio delas, renovar a sociedade brasileira. Os operários, os despossuídos, estavam até então em suas prédicas e artigos, mas como personagens de quem se fala, não a quem se fala. Em São Paulo, quando das *Conferências do Carmo* já comentadas, insistira na sustentação do ordenamento social conforme ele existia; lembrava e sublinhava a hierarquia social. Quando exortou o pobre a conformar-se com sua sorte e

o rico para que exercesse a caridade, não deixou explícito que, em qualquer circunstância, a verdadeira caridade supõe a justiça.

Até então, a dimensão social da religião na forma apresentada por Júlio Maria parece ser a de manter a paz social segundo a fórmula de Santo Agostinho: “a tranqüilidade na ordem”. Não havia um questionamento a respeito das estruturas sociais e nem estava levantada a questão sobre o que tinha a Igreja a fazer face a isso. No entanto, a realidade vista e sentida por Júlio Maria, no Brasil, em 1895, era deprimente. Observando com severidade a conjuntura, não se indagava sobre as estruturas. É o que se vê na pregação quaresmal em Ouro Preto, naquele ano, transformada no primeiro livro que editou depois da ordenação sacerdotal, sob o título: *A Paixão*. Ali falou que na política há impostura e perfídia; que o estadista, o sábio, o filósofo e o artista não faziam a humanidade feliz; que o século XIX estava cheio de falsos profetas e impostores, que era um século sensual. Faltava o amor à cruz de Cristo. E fez comentários extremamente duros, em particular com relação aos que detêm o poder (simbolizados nos reis e príncipes). Por onde olhava, via os protestantes como venenosos, os positivistas como pérfidos, os liberais racionalistas como perigosos; não viu, ou pelo menos não disse claramente, a possibilidade de existirem homens de boa vontade não-católicos com os quais fosse possível colaborar em busca de uma ordem social mais justa. Júlio Maria elogiava a religiosidade dos norte-americanos, que tanto impressionara Tocqueville e merecera referência de Vacherot. No entanto, eram protestantes. E cooperavam, com sua ética muito própria, para o desenvolvimento de seu país, em regime

de separação entre Estado e Igreja (no caso, protestante).

Mas o que estava em questão no Brasil era o peso da história, em que a Igreja Católica entrava e entra incontestavelmente em grande estilo. Se a conjuntura era péssima, conforme as cores das prédicas e dos artigos, até que ponto tivera êxito a missão da Igreja de evangelizar? Daí a pregação missionária (tornou-se *missionário apostólico* pela Santa Sé em 1895, com as franquias canônicas que esse título lhe conferia). Era preciso converter verdadeiramente à fé católica; entendeu plenamente que se encontrava em estado de missão. Ao lançar-se nela, visava especialmente aos que não estavam na prática católica. Desse modo, não atendia exatamente aos propósitos da Congregação do Santíssimo Redentor, depois que nela entrou em 1905, uma vez que ela estava empenhada nas chamadas missões populares, destinadas ao afervoramento dos fiéis.

Assim, Júlio Maria queria, sinceramente, converter o povo, mas povo aí são as elites principalmente, através das quais queria alterar a conjuntura. Quanto às estruturas, já dissera na conferência sobre o socialismo em São Paulo, a última da 3ª série, de 1894, lembrando que o ponto capital estava em que cada um aceitasse o lugar que lhe competisse no organismo social, e apresentou Deus Criador como modelo para os ricos e Deus Redentor como modelo para os pobres. Sobre essa posição, Beozzo comenta:

Ao insistir em que cada um aceite o lugar que lhe compete no organismo social, Júlio Maria oferece uma tese inteiramente aceitável para a elite dominante, mas inaceitável para um proletariado em luta para mudar sua condição. Ao oferecer Deus Criador como modelo ao rico, vai de encontro à imagem que o

capitalista faz de si mesmo: um deus criador do progresso e da técnica, das ciências e das artes. Oferecendo ao operário a imagem de Deus Redentor, queria propor-lhe o modelo de seu sofrimento e de sua paixão? (26)

E, como noticiou fartamente a imprensa, o orador era sempre aclamado, sendo que as três conferências dessa série citada arrebataram o auditório, e, na última, o orador foi aplaudido freneticamente.

O fundamento histórico do catolicismo no Brasil tornou-se uma das bases de sustentação da apologética de Júlio Maria. E aí residia o grande ponto de contradição: a realidade como ele a apreendia em 1895 não se conformava àquele fundamento.

Quando foi recebido como membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, em 8 de dezembro de 1899, quis deixar claros três pontos que justificavam sua posição de apologeta face ao fundamento histórico que invocava. Via seu ingresso no Instituto como:

harmonia do meu papel de propagandista da religião histórica do povo brasileiro com o mais elevado dos intuitos deste Instituto; resultado da posição que os meus precedentes e a minha vocação sacerdotal me deram no clero; conveniência, enfim, entre certos direitos que me assistem, em virtude da posição em que me tenho achado e os direitos da verdade histórica de que este Instituto é a guarda. (27)

Nesse discurso, o orador enfatizou diversas vezes o caráter histórico do catolicismo no Brasil. E a certa altura exclamou: “Se o intuito supremo do Instituto Histórico é *glorificar a Pátria revelando a sua história*, que fato da

história pátria glorifica mais o Brasil do que a religião de Jesus Cristo?” (28) Por esse caminho, parece que Júlio Maria pretendia assegurar *direitos adquiridos*, protestando junto às autoridades republicanas contra a laicização do Estado e a liberdade de cultos. Apoiava assim a voz dos bispos, na citada carta pastoral coletiva de 1890, na qual apelava-se para o argumento de que a maioria do povo era católica. Não estava posta em questão, porém, a qualidade desse catolicismo, vista a realidade já denunciada? Se, até a proclamação da República, ser católico era a única opção para se viverem plenamente os direitos da cidadania, esta pergunta era pertinente.

Ora, a conversão é um processo diuturno, e o historicismo e o “poder decisivo das maiorias” não são propriamente argumentos decisivos em favor da fé. O que se tinha que pôr em questão, e se pôs mais tarde, era a própria evangelização e, particularmente, a catequese.

No tempo das inequívocas convicções tradicionalistas, o leigo Júlio César esperava que o regime político, isto é, a monarquia, se empenhasse na religião para salvar-se. Vinculava o destino de um imperador pudesse favorecer a religiosidade do povo, aumentando-lhe as virtudes. Mas, o histórico exemplo da princesa imperial D. Isabel teria ajudado? Parece que não. Seguramente não estaria aí o principal desafio, mas, àquele tempo (1885), o então Júlio César insistia no ideal da simbiose Estado-Igreja.

O caminho, porém, era o da evangelização independente do Estado, quaisquer que fossem as circunstâncias: pregar oportuna e inoportuna a Boa Nova. O Evangelho teria que tomar o caminho do povo *sem passar pelo Estado*, e até

mesmo se houvesse oposição do Estado. E Júlio Maria reconhecia que, malgrado os erros da República, em matéria de religião, é certo que ela dera à Igreja a liberdade. Liberdade sobretudo em relação à burocratização do clero e da própria vida da Igreja, sujeita a toda ordem de ingerências por parte do poder civil, que lhe regulamentava até detalhes da liturgia. O regime de união entre a Igreja e o Estado, na forma da Constituição de 1824, estimulara arroubos de galicanismo, tal a ânsia de independência em relação a Roma, identificada como potência estrangeira. As bulas papais eram dependentes do *placet* do imperador para que vigorassem no Brasil. Havia, assim intromissões descabidas na vida da Igreja, fechando os noviciados (1855), dificultando a criação de dioceses e seminários, entravando, enfim, o crescimento da vida eclesial. Esse estado de coisas, porém, tinha contrapartidas. O clero era, praticamente, um corpo de funcionários do Estado, recebendo seu sustento dos cofres públicos (a cômputo); ficava também o Estado obrigado à manutenção do culto e dos prédios eclesiásticos. Se tal situação era prejudicial à liberdade da Igreja, por outro lado era cômoda para boa parte do clero, que a ela se acostumara. Júlio Maria criticou duramente esse setor do clero, que julgava monarquista, ao qual creditava dificuldades apostas contra sua pregação. Constatava-se, enfim, a liberdade de pregar, que, aliás, sempre houve. Fazê-lo, porém, em meio às injustiças e a dificuldades materiais insuperáveis era um obstáculo muito difícil para a Igreja. Maior do que os que houvera em função do regalismo. Este não impedira a Igreja de chegar-se ao povo.

A questão social, anarquistas e socialistas

O contacto mais extenso com a realidade nacional (uma vez que viajara longamente pelo país todo a pregar) e, certamente, uma reflexão mais profunda sobre os ensinamentos do sumo pontífice Leão XIII, e ainda o estudo das obras e realizações de eminentes figuras da hierarquia católica ligadas aos problemas sociais, como Ketteler (Wilhelm Emmanuel von Ketteler, bispo de Mogúncia, 1811-1877), Irelando (John Irelando, arcebispo de Saint Paul de Minnesota, 1838-1918), o cardeal Manning (Henry Edward Manning, arcebispo de Westminster, 1808-1892) e o cardeal Gibbons (James Gibbons, arcebispo de Baltimore, 1834-1921) levariam Júlio Maria a mudar o tom de sua pregação: voltar-se-ia de outro modo para a questão social. A partir de 29 de dezembro de 1895, publicou uma série de artigos n’*O Pharol*, de Juiz de Fora, sob o título geral “Apelos”, em que encarecia o exercício da caridade e exortava o público leitor a amparar os mais necessitados. Apelava em favor dos hospitais, dos asilos, das casas de beneficência, das obras de caridade, que deviam preceder os favores dos fiéis para com as festas religiosas. No quinto de seus “Apelos”, Júlio Maria chegava explicitamente ao ponto:

Muitos são devotados à nação e à religião do domingo; mas de todo ineptos nas batalhas do século.

Não é isso o que quer a Igreja; e Leão XIII, nosso chefe, já nos disse o que devemos fazer; cuidar também das massas, dos interesses sociais, das necessidades públicas, dos pobres, dos operários, dos doentes, dos órfãos, de todos os proletários, de todos os infelizes.

A religião do nosso tempo não deve consistir em rezas e cânticos no templo, vestidos os padres de seus paramentos, muito

contentes com o grupo de devotos que vêm ao seu lado; mas não vendo fora do templo a multidão que morre de inanição intelectual, moral e física.

Não basta também falar ao podo 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. (29)

É certo que Júlio Maria escrevia seus artigos numa conjuntura em que mobilizava-se a cidade em favor da Santa Casa e do Asilo de Juiz de Fora. Mas ele revelava muito mais do que apenas uma solicitação de esmola. Apontava a necessidade de *justiça social*. Voltavam-lhe, devidamente depuradas, amadurecidas e desenvolvidas, as preocupações que, na juventude, fizeram dele um liberal de esquerda. Punha-se, como dissera no artigo acima referido, o problema da “multidão que morre de inanição intelectual, moral e física”. Enraizava-se aí toda uma convicção que cresceria em favor da democracia social. Já Adam Smith afirmara que:

Nenhuma sociedade pode seguramente desenvolver-se e ser feliz, se a grande maioria de seus membros for pobre e miserável. Além disso, é uma questão de equidade, que aqueles que alimentam e vestem todo o povo, e ainda constroem suas casas, possam ter uma participação no produto de seu próprio trabalho, de modo que possam aceitavelmente alimentar-se, vestir-se e morar. (30)

Esse era um lado da questão. O outro, era o de abrir as portas da participação política a todos os membros do corpo social, para que apresentassem suas reivindicações e pressionassem legitimamente o governo para o atendimento de suas aspirações e necessidades em geral. John Stuart Mill já

manifestara preocupação nesse sentido lembrando que ninguém melhor do que o próprio trabalhador para defender seus interesses. E, em seu tempo, perguntava:

Entretanto, porventura o Parlamento ou qualquer de seus membros encara, por um momento, qualquer questão sob o ponto de vista do trabalhador? Quando se apresenta um assunto pelo qual se interessam os trabalhadores como tais, consideram-no de qualquer ponto de vista que não o dos empregadores? (31)

E tinha como muito boa a atividade reivindicatória, muito melhor do que a passividade face ao governo, pois reconhecia que devia-se o melhoramento dos negócios humanos às pessoas descontentes.

Bobbio, comentando Mill a propósito da necessidade da participação política, de modo que a educação para a democracia surgisse do próprio exercício da prática democrática, lembrava aquele pensador inglês dizendo que:

a participação eleitoral tem um grande valor educativo: é através da discussão política que o operário, cujo trabalho é repetitivo e concentrado no horizonte limitado da fábrica, consegue compreender a conexão existente entre eventos distantes e o seu interesse pessoal em estabelecer relações com cidadãos diversos daqueles com os quais mantém relações cotidianas, tornando-se assim membro consciente de uma comunidade. (32)

Toda essa questão impunha-se no momento próprio para Júlio Maria. O anarquismo estava chegando ao Brasil, encontrando um quadro de contradições sociais propício a suas idéias. E era reprimido *à outrance*, sem que os mecanismos de representação política estivessem convenientemente prontos para ouvir e dar curso a providências urgentes de correção das

distorções de que eram vítimas os trabalhadores da cidade e do campo. O anarquismo entrava no Brasil pela mesma porta dos imigrantes europeus, que, marginalizados em seus países de origem, e sofrendo grandes privações, demandavam terra nova onde pudesse reconstruir suas vidas. Sabe-se, porém, que houve problemas aqui, tendo o governo italiano, a certa altura (1902), alegado mau trato nas fazendas, vindo a proibir a emigração livre. Os italianos, aliás, constituíram a grande maioria dos 3.390.000 imigrantes chegados ao Brasil entre 1871 e 1920, considerados por nacionalidade de origem; 1.373.000 italianos, 901.000 portugueses e 500.000 espanhóis eram os mais numerosos.

Aqui instalados, os anarquistas criaram imprensa própria, até com título e texto em italiano, como *La Battaglia*, de São Paulo, além de outros em português. Tinham nos socialistas elementos que lutavam por motivos próximos aos seus, mas divergiam deles em questões importantes como a organização de sindicatos e o interesse em tomar o poder. Os anarquistas acreditavam que era mais importante atacar as instituições poderosas existentes, como o governo e a Igreja Católica, do que organizar os operários em sindicatos. Um dos mais notáveis anarquistas desse período, o português Neno Vasco (Gregório Nazianzeno Moreira de Queirós Vasconcelos), reputado como o mais culto dentre eles no Brasil, literato e teatrólogo, formado em Coimbra e filho de pai rico, contestou os socialistas afirmando que era “precisamente” o interesse dos socialistas em tomar o poder político que os separava dos anarquistas.

Essa fora a grande divergência surgida desde meados do século XIX, na Europa. Os primeiros socialistas, adeptos do

comunismo, pretendiam construir uma nova sociedade dentro da sociedade existente, uma comunidade de produtores imediatos associados, independente do mundo burguês. Com o desenvolvimento das instituições burguesas na ordem industrial, pareceu não ser possível fazer-se a reforma social sem a mudança política. Diz Przeworski que:

Mesmo se a ação política fosse verdadeiramente ineficaz em ocasionar a reforma social, as novas instituições políticas, uma vez estabelecidas, tinham de ser tratadas ou como um inimigo ou como um instrumento em potencial. A escolha passou a ser entre ação “direta” e ação “política”: em confronto direto entre o mundo dos trabalhadores e o mundo do capital ou uma luta via instituições políticas. Construir uma sociedade dentro da sociedade não bastava; fazia-se necessário a conquista do poder político. (33)

Marx expressou-se nesse sentido em 1864, no *Manifesto de Lançamento da Primeira Internacional*, afirmando “que os trabalhadores tinham de organizar-se em um partido político, e que esse partido deveria conquistar o poder na trajetória para o estabelecimento da sociedade socialista”. (34) A questão que se punha é se os trabalhadores deveriam usar os instrumentos já existentes para alcançar o poder político. Afinal, a democracia política, especificamente o voto, já era uma arma pronta, à disposição da classe trabalhadora; dever-se-ia usá-la no caminho entre a emancipação política e a emancipação social? A resposta dos anarquistas era veementemente negativa. Sua posição era tão radical, que nada aceitavam no âmbito da sociedade capitalista, nem mesmo a melhoria das condições de vida dos operários dentro dela, conforme a posição que firmaram na assembléia inaugural da Segunda

Internacional, em 1889. Os socialistas, porém, mantiveram as propostas iniciais não aceitas pelos anarquistas, e os partidos socialistas, fundados em sua maioria entre 1884 e 1892, adotaram os princípios da ação política e da autonomia dos proletários. Przeworski, porém, questiona:

A questão fundamental, jamais respondida pela história, porque não pode ser solucionada definitivamente, era se a burguesia respeitaria sua própria ordem legal no caso de uma vitória eleitoral do socialismo. Se os socialistas usassem a instituição do voto, estabelecida pela burguesia em sua luta contra o absolutismo, para vencer as eleições e criar na sociedade leis que conduzissem ao socialismo, não iria a burguesia reverter aos meios ilegais para defender seus interesses? (35)

Em meio a essas dificuldades, os socialistas entraram com cautela no processo eleitoral, certos de que pelo menos esse processo serviria para a propaganda em torno de sua causa e seria um “veículo para agitação”, conforme ficara explícito numa moção do Partido Social-Democrata dos Operários Suecos, em 1889.

No Brasil, creditou-se a Tobias Barreto a primeira ocasião em que um brasileiro teria feito referência a Karl Marx e a seu livro *O capital*, num discurso proferido em 1883. Entretanto, já em 1871, em Recife, o jornal *Seis de Março*, defensor da causa republicana, publicou em dois números um artigo sobre o marxismo, traduzido de um estudo publicado na Espanha. Em 1889, em Santos, Silvério Fontes fundou um círculo socialista e, em 1895, ele mesmo publicou um artigo em louvor a Marx com o propósito de apresentar o primeiro número de uma publicação quinzenária chamada *questão social*, de cunho socialista.

Enquanto Júlio Maria falava aos paulistas durante a Quaresma de 1894, nas *Conferências do Carmo*, já referidas, operários anarquistas e socialistas reuniram-se na cidade de São Paulo, aos 15 de abril, para deliberarem sobre a comemoração do Primeiro de Maio. A polícia interveio na reunião, prendeu e castigou fisicamente alguns de seus participantes. No ano seguinte, deu-se no Brasil a primeira celebração do Dia do Trabalho, em Santos, considerada um grande acontecimento, obra dos socialistas. Já em 1892, realizara-se, no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso Socialista Brasileiro, sem grandes repercussões, mas em 1895 criou-se nessa cidade o Partido Socialista Operário, de curta duração. Em 1902, dar-se-ia o Segundo Congresso Socialista Brasileiro, e a criação do Partido Socialista Coletivista, também efêmero.

O importante é entender como se formava o pano de fundo que vinha suscitar em Júlio Maria uma percepção aguda da questão social, na qual a Igreja deveria intervir. E deveria fazê-lo em favor do povo na forma como Beozzo muito bem explicou:

Quando Júlio Maria diz que a Igreja encontra-se longe do povo, quer mostrar que, encerrada dentro dos tempos e sacristias, está ausente dos lugares onde a sociedade se constrói, está distante de todas as classes sociais. (36)

Nesse caso, Júlio Maria jamais deixaria de falar a todos, até porque nunca foi um revolucionário, muito menos um incendiário, mas mostraria uma atenção muito especial para com os mais sofredores, os pequenos, os pobres, o proletariado, e chamaria enfaticamente a atenção das elites

para esse problema. Tornava-se este mais agudo, na medida em que se constatava a rejeição aos operários brasileiros de ascendência negra ou mestiça, considerados como inferiores aos europeus, tanto na raça quanto na cultura. Era a componente racista que já se viu demonstrada em segmentos da parcela mais influente e poderosa da sociedade brasileira. Se não se aceitasse a postura evolucionista face a esse problema, dos marginalizados, restava resgatá-los para integrarem-se na sociedade como cidadãos, participando dela política e economicamente. Entre nós, essa marginalização do proletariado brasileiro era aguda. Em 1900, cerca de 90 por cento da força industrial de São Paulo compunha-se de estrangeiros. Sheldon Maram explica que, embora não qualificados em sua grande maioria, “os imigrantes vieram para um meio já preparado para recebê-los como gente operosa e de confiança, dotada de aptidões especiais para as exigências da vida urbana”. (37) E conclui:

O trabalhador brasileiro estava condicionado ao fracasso pela sociedade, e o processo sócio-econômico o manteve acuado pela maior perseguição econômica já vista, esmagado por uma roda viva que Oscar Lewis denominou de cultura da pobreza. (38)

Numa época em que *civilizar-se* era sinônimo de *europeizar-se*, coube justamente a Júlio Maria, no seu âmbito de atividade enquanto presbítero, procurar resgatar essa gente, integrando-a na Igreja para, com a força desta, promovê-la. Esperava, assim, a solicitude da Igreja, enquanto mãe, para com seus filhos marginalizados. Em outras palavras, queria compatibilizar a Igreja com a democracia social.

O aspecto social do cristianismo

Quando, no quinto de seus “Apelos”, Júlio Maria afirmou que a religião não era apenas para a eternidade, mas também para o tempo, e que a felicidade era de se desejar também na vida terrena, mostrou estar definitivamente disposto a mostrar que a Igreja era solidária com todos os sofredores e mais fracos e, muito particularmente, dentro da estrutura social, com os proletários. Seu programa passou a ser o de mostrar que a Igreja Católica queria e podia reunir as dimensões humana (imane) e divina (transcendente) da questão social, não apenas anunciando o Evangelho, mas denunciando tudo o que a ele se opõe. E, neste caso, a Igreja, pela voz autorizada de Leão XIII na *Rerum novarum* (1891) abordava aquele importantíssimo tema, “porque a questão de que se trata é de tal natureza, que, a não se apelar para a religião e para a Igreja, é impossível encontrar-lhe uma solução eficaz”. Em nome da Igreja, dizia o pontífice desejar “ardentemente que todas as classes empreguem em comum as suas luzes e as suas forças para dar à questão operária a melhor solução possível”. Ricos e pobres não estavam chamados ao combate recíproco, e a Igreja queria “aproximar e reconciliar os ricos e os pobres, lembrando às duas classes os seus deveres mútuos e, primeiro que todos os outros, os que derivam da justiça”. E, falando francamente nesse documento admirável, Leão XIII tocava num ponto extremamente sensível nos plenos rigores do processo de industrialização, afirmando que o cristianismo “proíbe também aos patrões que imponham aos seus subordinados um trabalho superior às suas forças ou em desarmonia com a sua idade ou o seu sexo”. Esforçava-se o

pontífice pela amizade entre as classes, apontava o dever da esmola, e do justo salário, e afirmava claramente:

Nem se pense que a Igreja se deixa absorver de tal modo pelo cuidado das almas, que põe de parte o que se relaciona com a vida terrestre e mortal. Pelo que em particular diz respeito à classe dos trabalhadores, ela faz todos os esforços para os arrancar à miséria e procurar-lhes uma sorte melhor. E, certamente, não é um fraco apoio que ela dá a esta obra só pelo fato de trabalhar, por palavras e atos, para reconduzir os homens à virtude. (39)

Leão XIII dera a grande partida com a voz oficial da Igreja, tratando da condição dos operários, incentivando-os, inclusive, a formarem suas próprias associações, organizando-se no interesse comum. Buscava ocupar um espaço e oferecer um apoio, evitando que o operariado se voltasse para os apelos anticristãos de anarquistas e socialistas, que, ao ver da Igreja, não lhes garantiria solução para seus problemas.

À luz dessa nova situação, Júlio Maria se propunha, vê-se, fazer eco, no Brasil, às palavras do papa. E seria, por isso mesmo, um vanguardeiro, um precursor, sofrendo incompreensões, insultos, humilhações.

A manifestação inequívoca da disposição de Júlio Maria de mostrar largamente a face social do cristianismo está nas *Conferências da Assunção*, pronunciadas em quatro séries, nos anos de 1897, 1898, 1899 e 1900. À primeira série chamou *Preliminares*, envolvendo doze temas de caráter eminentemente político-social, cada um numa conferência.

A 2ª série tratou de *O dogma*; a terceira, de *A oral*; e a quarta e última, de *O culto*. No desenvolvimento do projeto utópico social de Júlio Maria, interessa particularmente a

primeira série, cujo propósito era o de demonstrar os equívocos e preconceitos, de ordem filosófica e de ordem política, opostos à harmonia da sociedade moderna com o catolicismo.

As notícias publicadas na imprensa, notadamente no *Jornal do Commercio*, dão conta do numeroso público que acorreu às conferências, composto tanto “das nossas primeiras classes sociais”, como de “crentes e incrédulos, operários e literatos”. A primeira série suscitou tal polêmica, no seio mesmo da Igreja, que as demais séries foram submetidas à censura prévia do padre Benjamim Frejat, professor de dogma do Seminário do Rio Comprido. O vivo interesse levou a entidade promotora das conferências, Sociedade de São Vicente de Paulo, a mandar estenografá-las para que ficassem à disposição do público, visto que o orador, em 1897, apenas fazia notas, que desenvolvia no correr da exposição.

Em 15 de agosto de 1897, inauguravam-se as conferências. Advertia logo o conferencista que ficasse bem claro, para orientação do auditório, que seu intuito era apenas a parte social do cristianismo. Se tantas instâncias na sociedade davam sua opinião a propósito da crise social brasileira, por que a Igreja não daria a sua?

Depois de explicar longamente que a religião tinha a ver com os problemas sociais, Júlio Maria concluiu que o catolicismo tem uma doutrina social e política que se devia conhecer. Tornou a condenar a revolução, referindo-se ao que no Brasil se dizia ela ser: o 15 de Novembro, o militarismo, o jacobinismo. E, mencionando a que houve em França, lembrou que a revolução não era a democracia e a liberdade triunfantes em 89, mas era a louca tentativa de descristianizar um povo, e,

se fosse possível, todas as nações. Já não se condenavam as conquistas democráticas, a aspiração à liberdade, mas o espírito revolucionário anticristão. Comparando os fatos, concluiu que nem o 15 de Novembro, nem o militarismo, nem o jacobinismo era a revolução no Brasil, porque aqui, disse ele, “a revolução não é política, é social”. Insistia que a religião tinha um lugar de ajuda à democracia, e ele, Júlio Maria, tinha a aspiração de ver a República entrelaçada com a religião de Jesus Cristo. Não se tratava, porém, da velha fórmula de união da Igreja com o Estado, mas a tentativa ou a proposta de uma solução da crise social com os princípios cristãos, que excluem o ódio entre as pessoas e as classes. Àquela altura, nota-se uma transformação em Júlio Maria. Superou seu pessimismo. Parece que encontrou na questão social um novo ânimo para o combate, mas para o combate construtivo. Faria propostas que não foram aceitas, porque consideradas até mesmo heréticas, pelo menos para o seu tempo. O fato é que via já com otimismo o século XIX, que tanto maldissera. Começou a segunda conferência perguntando se o século XIX seria um século anticristão. E respondeu que não. Ele identificava um secularismo incrédulo e um pessimismo religioso que pretendiam afastar a Igreja da sociedade moderna, mas orgulhava-se de ser um homem de seu tempo.

A partir daí condenou o pessimismo, o ceticismo político, ao qual creditava a origem do grave e complicado problema social. Esperava que o novo regime político oferecesse oportunidades para mudanças, uma vez que reconhecia tristes heranças do regime anterior, especialmente

o que entendia ser a desmoralização do sistema parlamentar. Era possível corrigir, era possível reformar, sem dar crédito ao pessimismo, que julgava tudo isso inútil. E dava um brado que se tornaria título de uma publicação “socialista e proletária” pouco depois (40):

Avante! cada um leve a sua pedra para a construção do edifício social, um grito pavoroso e sinistro ecoa por toda a parte, enervando todas as coragens, abatendo todos os espíritos, sufocando toda a energia patriótica: é o pessimismo político. (41)

Esse pessimismo era imobilista, desconfiava do progresso e da liberdade: não era cristão. Esse pessimismo imobilista impediria mudanças no edifício social. E a Igreja podia vencê-lo.

Para Júlio Maria, a Igreja era uma possibilidade, num país de marginais, para transformar a massa em povo, fazer de cada homem e cada mulher, um cidadão, uma cidadã. Para tanto, era preciso, primeiro, eliminar os preconceitos, derrubar as barreiras. Por isso, nas primeiras conferências, principalmente a segunda e a terceira, o orador quis mostrar a compatibilidade da Igreja com o século, sobretudo com o progresso, o comércio, o industrialismo e a ciência. Fez questão de ressaltar a importância da razão. E, na quarta conferência, mostrou abundantemente como a Igreja ocupava-se da condição material dos homens, a propósito dos problemas modernos do século, as chamadas *questões sociais*. Essa virada de Júlio Maria deveu-se, provavelmente, às novas leituras que fez, particularmente dos já citados cardeal Gibbons e arcebispo Ireland, a quem ele explicitamente se refere nessa quarta conferência.

Igreja, povo e democracia

O problema maior que se pôs para Júlio Maria foi o de mostrar a compatibilização da Igreja com o regime democrático. Essa conciliação não era fácil, pois a Igreja apenas abriu-se tardiamente e com prudência à idéia de democracia. Ele, porém, não podia admitir àquela altura que fosse diferente. E, supondo a democracia uma conquista definitiva, afirmava que a democracia não poderia retroceder, e que era erro supor que ela não se poderia harmonizar com a Igreja. Ao pensar assim, ele afirmava que “o pensamento fundamental da democracia, isto é, a dignidade do homem, os direitos do povo, a solicitude pelos pequenos, pelos pobres, pelo maior número” estava de acordo com o Evangelho. E como promover o maior número? Pela participação do governo. Por isso lembrava Lincoln, quanto à definição de “governo do povo, pelo povo e para o povo”, que julgava perfeitamente de acordo com a teologia de São Tomás de Aquino. E afirmava com ênfase que “quanto maior for a participação do povo no governo, mais democrático será este”. Isto estava de acordo com a Igreja, pensava Júlio Maria, porque “a descentralização do poder, com seu conseqüente aumento de iniciativa individual, é um pensamento cristão, copiado da Igreja”. Era legítimo também o interesse pelo maior número, pois que “no povo há classes que já chegaram a certa abastança, a certa felicidade, outras que não chegaram nem à instrução, nem à moralidade, nem à aquisição completa dos direitos civis e políticos”. Estes eram o maior número. Lembrava que “o povo também quer a instrução; o povo tem

também fibras que palpitam despertadas pela eloquência. Nesse quadro, cabia então o sufrágio universal, que “não é senão o instrumento pelo qual se torna efetivo o governo democrático”, sendo, pois, “uma coisa boa e cristã”, do qual a Igreja fazia e faz uso nas ordens religiosas.

Decorria daí uma outra missão para o clero nos novos tempos, objeto da sétima conferência. Essa missão era aceitar os tempos novos, ou seja:

os regimes democráticos, o sufrágio universal, a liberdade de imprensa, a liberdade de consciência e de cultos, a separação da Igreja do Estado [...]; que nos tempos novos o clero aceita, porque *pode e deve* aceitar todo esse complexo das liberdades modernas. (42)

Júlio Maria esforçou-se denodadamente para explicar a compatibilidade da Igreja com a democracia, e, portanto, com o que chamou de “tempos novos”. Ressalvou tudo o que de fato opunha-se aos ensinamentos cristãos. Liberdade de imprensa não queria dizer, licenciosidade, nem liberdade de culto ou de consciência implicava em renegar a verdade. Também lamentava a revolução, pelo que ela significava de descristianização, e não se afinava com o liberalismo naquilo que essa ideologia incorporava contra os princípios cristãos, y *comprise* sua realidade sociológica, que mostrou uma ordem social injusta, incompatível com a doutrina social cristã. Sobre esse último ponto, lembrando “a larga aspiração de justiça” que caracterizava a época em que vivia, o conferencista dedicou ao clero as últimas palavras de sua oração, concitando-o a aceitar os tempos novos no que eles tinham de essencial, porque tudo o que eles tinham de essencial era

cristão.

A apresentação corajosa e desassombrada de seus pontos de vista, uma novidade inquietante na Igreja no Brasil, não poupou os mais fortes aborrecimentos a Júlio Maria, muito embora lhe tenha também granjeado prestígio e popularidade. Desabou sobre ele uma tempestade que pretendia apagar-lhe a fama de pregador católico, esfriar-lhe o ânimo, afastá-lo do púlpito, rotulá-lo como herege. Diz o padre Fernando Guimarães, C.S.S.R.:

Infelizmente, porém, nem tudo foi aplauso. Enquanto de fora da Igreja tantos se sentiam atraídos e tocados, foi exatamente entre os eclesiais que surgiram os que não podiam aceitar o sucesso do colega e não eram capazes de se alegrarem com o bem da religião que o mesmo causava. De um clero demasiadamente apegado ao passado medíocre e acomodado, que Júlio Maria tinha descrito com cores irônicas em *O Deus Desprezado*, surgirá uma polêmica inglória que acompanhará, ano após ano, como a face sombria de um quadro luminoso, as séries das Conferências da Assunção, numa alternância de má-fé e inveja sacerdotal, vulgaridade e escândalo, em uma repetição que por fim se tornará enfadonha. (43)

A questão chegou a Roma. O padre Júlio Maria foi tido como sendo “espírito de tendências modernas”. O processo transitou com o interesse do governo brasileiro em seu acompanhamento. Por fim, Júlio Maria foi admoestado “paternalmente”, suas conferências foram submetidas à censura prévia, e ele deveria abster-se de pregar por algum tempo (pelo menos 6 meses). O principal opositor de Júlio Maria, Cônego Wolfenbüttel, foi intimado a calar-se em 1899, por D. Joaquim Arcoverde Cavalcanti de Albuquerque, arcebispo do Rio de Janeiro, com insistência nesse sentido por

parte da Internunciatura Apostólica. O mesmo arcebispo, em setembro de 1898, autorizou Júlio Maria a prosseguir em suas conferências, que já estavam começadas quando chegou de Roma a punição de *silêncio obsequioso*. Seria um escândalo interrompê-las, ao longo da segunda série.

Sentindo-se pressionado, Júlio Maria escreveu 12 artigos na *Gazeta de Notícias*, do Rio de Janeiro, entre 14 de março e 7 de maio de 1898, em que expandiu e mais fundamentou seu pensamento social, comprometendo-se definitivamente com a vanguarda da Igreja no Brasil. Essa impressionante série teve o título geral *A Igreja e o Povo*. É significativa a escolha da *Gazeta de Notícias*, jornal surgido em 1874, um dos títulos mais vendidos no Rio de Janeiro, e que reunia os melhores elementos das letras e do jornalismo brasileiro. Depois, quando tomou posse no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 8 de dezembro de 1899, fez profissão de fé pública e pediu que se lhe apontassem os erros, que deles abjuraria, submetendo-se inteiramente ao magistério da Igreja.

Voltando à correlação *Igreja e povo*, no pensamento de Júlio Maria, nessa importante fase da construção de sua utopia, tem-se que reconhecer que o tratamento que ele dá ao termo *Igreja* mostra seu entendimento como sendo apenas o de *hierarquia* ou, até mesmo, o do *clero*. Em seu tempo, “a idéia de chamar de Igreja de corpo de Cristo tinha ainda um sabor de protestantismo”(44), tal como era sentido pelos padres conciliares quando do Primeiro Concílio do Vaticano. Isso acontecera porque a idéia de *povo cristão* (*populus christianus*) e até mesmo o conceito de *res publica christiana* haviam adquirido uma proporção exagerada, fazendo do

cristianismo “uma realidade para a qual convergem todos os caminhos da política, da cultura e da religião”(45). Esse entendimento desenvolvera-se paralelamente à transformação do conceito de *corpo de Cristo*, como se dera a partir do século XIII, em relação ao qual o objetivo *místico* tornou-se cada vez mais importante. Chegou-se a falar mais em corpo místico da Igreja (*corpus ecclesiae mysticum*) do que em corpo místico de Cristo. A idéia de corpo, porém, tomara um sentido figurado, sempre mais referido à Igreja enquanto “corporação” dos cristãos. Por isso a Reforma, querendo mudar substancialmente o entendimento do termo, para apagar-lhe o sentido jurídico e até mesmo político, apresentou o conceito de *Igreja oculta*, ou seja, “no presente caso, o conceito de corpo de Cristo é empregado para designar o lado interno e invisível da Igreja”(46), o que parecia aos teólogos católicos uma expressão ambígua. Somente já no século XX, muito especialmente após a I Guerra Mundial, apareceu novamente a figura da Mãe Igreja, e esta acabou sendo definida como *o corpo místico do Senhor*. Esta definição foi se fortalecendo até que o magistério oficial da Igreja a confirmou com a encíclica *Mystici corporis*, de Pio XII, em 1943.

A questão, porém, não se esgotaria aí. No começo dos anos 40, alguns teólogos “fizeram notar que não se pode conceber a Igreja fundamentada sobre um conceito místico, pois deste modo não se salvaguardaria a sua parte visível”. (47) Dentre os que trabalharam novos conceitos, a partir dos Santos Padres, estava o depois cardeal Henri de Lubac, grande teólogo contemporâneo. Não se encontravam na Sagrada Escritura referências a uma união “mística” entre o indivíduo e a graça de Deus com seu povo, atingia primeiramente o todo e,

dentro deste, também o singular.

Com estas considerações, diz o cardeal Ratzinger:

deu-se novamente maior destaque ao conceito de povo de Deus, considerando-o como mais completo e mais próximo da realidade. A “mística” do conceito de corpo foi considerada um tanto suspeita, ou ao menos, não em condições de corresponder à realidade. Isto pôde ser observado mesmo nos estudos de teólogos que, embora não fossem discípulos de Belarmino e seguidores de uma teologia contra a Reforma, recebiam que o conceito de corpo de Cristo pudesse sugerir uma falsa glorificação da Igreja. Temiam também que a pobreza terrena da Igreja peregrina fosse asfixiada pelo esplendor de uma falsa auréola. Os conceitos de “povo de Deus” e de “corpo de Cristo” estavam, pois, novamente colocados um contra o outro, como dois conceitos opostos sobre a Igreja. (48)

O Segundo Concílio do Vaticano haveria de trazer luz nova sobre essa questão. E o Cardeal Ratzinger explica magistralmente, a partir do nome escolhido pela primeira comunidade de cristãos para designar-se a si mesma: *ecclesia*. Esse termo tem dupla referência histórica: tanto lembrava a assembléia dos gregos antigos, na qual a *polis* realizava-se como Estado, como era uma reminiscência da assembléia do povo de Israel. Enquanto na assembléia grega participavam apenas homens, na de Israel tomavam parte também mulheres e crianças. Enquanto na primeira decidia-se o que fazer, tomando-se a vontade dos participantes, na segunda escutava-se e aceitava-se o que Deus prescrevia: “A *ecclesia*, é, pois, a comunidade daqueles que crêm em Cristo. Ela é a reunião, a assembléia do Israel definitivo, para a qual Deus convoca o seu povo que está disseminado por todos os confins da terra”. (49) Dentre os cristãos primitivos, o termo *ecclesia* teve o

tríplice significado de assembléia de culto, comunidade local e Igreja universal. Esses significados interrelacionavam-se mutuamente no entendimento de um organismo único, a Igreja, o povo de Deus concretamente reunido neste mundo em múltiplas comunidades locais: uma só *ecclesia*. “Nesta assembléia todos comem do mesmo pão transformando-os em um só corpo. Nela, todos igualmente escutam a mesma palavra, sendo que esta tem o poder de uni-los em um só espírito”. (50) Também não há mais necessidade de que a reunião se faça num só templo de pedra, nem que haja laços de sangue para que se forme o povo, como outrora. É a unidade do único pão e da única palavra que faz a união do povo. Por isso, diz ainda Ratzinger:

Certamente podemos dizer que o vocábulo *ecclesia* se adapta perfeitamente à situação de Israel, o povo escolhido de Deus e que ela significa o mesmo que “povo de Deus”. Deve-se, porém, acentuar que este povo começou depois a viver do corpo de Cristo e da palavra de Cristo, tanto que o próprio povo chega a transformar-se em corpo de Cristo.

Nesta perspectiva, poder-se-ia definir a Igreja como *povo de Deus em virtude do corpo de Cristo*. (51)

Torna-se importantíssimo reconhecer o caráter essencial, fundamental, da eucaristia nesse conceito: “Como corpo de Cristo, a Igreja é entendida como a comunidade daqueles que celebram comunitariamente a ceia do Senhor”. (52) Aí se exprimem a internalidade e a externalidade da Igreja, inseparáveis. E a Igreja não se pode definir sem a eucaristia.

Quando Júlio Maria propõe a união da Igreja com o povo, é porque, evidentemente, refere-se a este como separado

daquela. Diz a certa altura: “O povo, porém, será o grande e devotado auxiliar da Igreja. O clero conhecerá melhor por isso mesmo as idéias, os sentimentos e os desejos do povo”. (53) Em outra passagem no primeiro de seus artigos da série *A Igreja e o povo*, começa afirmando: “Hoje, do ponto de vista social, só há duas forças no mundo: a Igreja e o povo”. Parece que Júlio Maria quer retomar o sentido antigo de *ecclesia*, nas reminiscências apontadas pelo cardeal Ratzinger. Ou seja: pretendendo uma *identificação* entre clero e povo, seria possível dar-se a desejada *união*, e o povo estaria *na* Igreja; daí para *ser* mais perfeitamente Igreja, dependeria da eucaristia, de Deus presente na comunidade, como parte dela, garantindo-lhe a *união* procurada. Dar-se-ia a comunhão-participação e todos viveriam na unidade eclesial. Em seu livro *O Deus desprezado*, Júlio Maria já dissera:

Mas, por mais livre que pareça a Igreja, uma unidade profunda, uma lei superior oculta-se sob todas essas diversidades do culto: a lei teológica que em todas as devoções da Igreja manifesta-lhe a vida interior.

A vida interior da Igreja reside em Jesus Cristo real, presente sob os véus eucarísticos. (54)

Aliás, esse livro é uma apologia do culto eucarístico. Se o povo *fosse* Igreja, enquanto *povo de Deus em virtude do corpo de Cristo*, como ensinou Ratzinger, e ainda considerando a devoção eucarística proposta e defendida por Júlio Maria, parece que se resolveria o problema que ele mesmo constatou. Porque não há sociedade mais participativa do que a Igreja, onde todos podem chegar plenamente ao fim comum proposto: a união com Deus, a santidade, a realização

do Reino de Deus. Esse Reino vai chegando a cada um que verdadeiramente o queira, e que, por isso, vai cumprindo os mandamentos de amor. Essa garantia foi dada pelo Senhor Jesus: “Se alguém me ama, guardará a minha palavra, e meu Pai o amará, e nós viremos a ele, e nele faremos a nossa morada”. (55)

Tendo, pois, a visão do todo, que antes lhe faltara, quando do início de sua conversão ao catolicismo, Júlio Maria passou a idealizar a Igreja como a solução integral não apenas para o indivíduo, mas para a sociedade. Ele certamente já percebera que o cristão isolado não existe. A participação no mesmo corpo (não apenas na “corporação”) de Cristo é fundamental. Na vivência integral dessa realidade, e não apenas como corolário dela, era razoável que a questão social adquirisse ênfase, e que a democracia, enquanto significasse participação política de todos e a devida consideração e o respeito pelos problemas de todos (e particularmente da maioria marginalizada), essa democracia teria que estar enfocada na Igreja, nos tempos novos, das “idéias novas”, referidas no primeiro dos artigos sobre *A Igreja e o povo*. Pois, referindo-se às “encíclicas democráticas” de Leão XIII, Júlio Maria lembrou o quanto os retardatários e os tímidos ficaram assustados quando aquele pontífice lançou a Igreja “no oceano agitado das idéias novas”.

Júlio Maria criticava, assim, os que, valendo-se do que ele dizia ser “a falsa teologia”, ligavam-se a fórmulas políticas envelhecidas e pregavam sobre o perigo em que a Igreja vivia, fazendo crer que “a liberdade é o demônio que agita o mundo”. O autor queria, assim, de um só golpe, derrubar duas idéias: a de que o religioso se opusesse ao político nos novos tempos, e

que seria possível sustentar a teologia política que vigorou à época da Restauração. Essa teologia não era legítima e nem poderia dar bons frutos: espantava-se com os movimentos do século, só se interessava pelos ritos.

Além de ter aderido inteiramente à doutrina social de Leão XIII, Júlio Maria leu Ketteler, Ireland, Manning, Gibbons, Ledeschi e outros autores da doutrina social de Igreja, e fez deles os pontos de referência da ampla defesa de suas próprias idéias, apresentadas nas *Conferências da Assunção*, de 1897. Seus artigos da série *A Igreja e o povo* não são outra coisa que sua própria defesa desassombrada e aguerrida.

Logo em seu segundo artigo, publicado em 17 de março de 1898, Júlio Maria mostrou a essência de seu pensamento, explicando o que entendia ser o novo movimento social que ele começa dizendo que é *da* Igreja e termina dizendo que é *na* Igreja: propõe ali, de um modo claro e direto, a conciliação com a democracia, a renúncia aos privilégios, o amor preferencial pelos pobres, o reconhecimento da dignidade dos operários e o despertar para a questão social.

Júlio Maria empenhava-se, com palavras fortes, no *aggiornamento* da Igreja no Brasil. Disse que o “vinho forte do Evangelho” não cabia mais no odre velho dos privilégios de famílias, do monopólio de classes, de aristocracias de poder, de riqueza e de sangue; mas que esse vinho forte do Evangelho “quer o vaso novo da democracia; ele encheu-o até a borda; e eis que a democracia no mundo inteiro se move e agita”. Já não se tratava simplesmente de uma confusão entre república e democracia, mas do entendimento desta como *participação ativa* de todos na vida política. Em seu quarto artigo, citava o

cardeal Manning, da Inglaterra, que dizia:

A autoridade passou das classes às massas; o futuro é da democracia; uma missão nova é imposta ao clero; a Igreja não tem mais que tratar com os parlamentares e os príncipes, mas com o povo; essa é a nossa obra; para cumpri-la precisamos de um espírito novo. (56)

Júlio Maria estava convencido de que

a reconstrução do edifício social deve começar pelos padres; que é preciso pôr o machado à raiz da árvore; que certo estado de coisas, bastante largo para a burguesia, é hoje muitíssimo estreito para a democracia, e que, se já produziu alguns frutos de vida, presentemente só produz frutos de morte. (57)

Era preciso, pois, fazer-se a reforma social. E Júlio Maria reconhece o quanto o clero estava despreparado para isso, pois vivia longe do povo, às voltas com superficialidades: luzes, velas, panegíricos. O clero não tinha, para ele, nenhum valor social, nem sua opinião pesava coisa alguma. Era preciso reagir: “dar a religião à pátria, a Igreja ao povo”.

Júlio Maria falou da “*luta pela vida* que assumiu na época presente as trágicas proporções de um martírio que, dia e noite, consome homens, mulheres e até crianças” e convenceu-se de que a Igreja, enquanto mãe, devia proteger seus filhos. Era preciso que o povo fosse verdadeiramente livre, que ascendesse “aos cumes da vida política”, sendo que de nada servia “reconhecerem *teoricamente* os direitos do povo todos aqueles que no Brasil *praticamente* não querem que a Igreja faça causa comum com a democracia e a liberdade”. (58)

Junto com a democracia, o autor recomendava a aceitação da República enquanto fato consumado, devendo-se combater-lhe os erros, mas não se podia “negar, direta ou indiretamente, ao regime democrático e à causa pública o nosso esforço e nosso trabalho, a nossa sincera e leal cooperação”. (59)

Júlio Maria reconheceu que os pobres tinham (ou deveriam ter) a opção preferencial da Igreja. Já falara disso nos artigos da série *A Igreja e o povo* e repetira, ainda em 1898, ao falar sobre *Dom Bosco e o pobre*, no Rio de Janeiro, que o pobre teria um lugar privilegiado na Igreja.

Era preciso, enfim, mudar as estruturas da sociedade. E ele reconhecia, como o cardeal Gibbons, que “o padre é um reformador social”. (60)

De todo esse discurso júlio-mariano, pode-se entender, como dito acima, que as reminiscências históricas do termo *ecclesia* tomariam novo vigor. A Igreja-povo seria o lugar de participação tanto para a cidade dos homens com para a cidade de Deus: nada mais democrático. Prevaleceria aí o conceito teológico mais tarde explicado magnificamente pelo cardeal Ratzinger:

A Igreja é de fato o corpo de Cristo, porque na ceia do Senhor ela recebe o próprio corpo de Cristo e continua viva graças a ele. Daí resulta que o “corpo de Cristo” não é um conceito de ordem mística, como se fosse para destacar a parte interna, invisível e misteriosa da Igreja, como, aliás, já se salientava em épocas passadas, mas esta definição dá a entender o *concretissimum* da própria Igreja, que é a celebração da ceia do Senhor. Como corpo de Cristo, a Igreja é entendida como a comunidade daqueles que celebram comunitariamente a ceia do Senhor. (61)

Júlio Maria queria exatamente isto. Que se chegasse a essa sociedade perfeita, de todos, unida, justa e livre. Sabia que isso era utópico, e já o dissera na sétima das *Conferências da Assunção*, 1ª série.

A elaboração da utopia júlio-mariana teve nos últimos anos do século XIX sua formulação mais arrojada, brilhante e precursora no Brasil. Em 1900, derradeiro ano daquele século, o padre Júlio Maria consolidou em sua “Memória”, no *Livro do centenário* já citado, suas convicções democráticas e sua confiança na solução da questão social por meio da Igreja. Na conclusão daquele texto ele retomou o cerne de sua mensagem já tornada pública na série *A Igreja e o povo*. Dali para frente iria pouco a pouco desesperançar-se. Um certo desalento tomou-lhe o espírito.

Quando, em 1905, deixou o estado secular e entrou para a Congregação do Santíssimo Redentor, Júlio Maria deu-se conta, paulatinamente, de que falava sozinho. Experimentando os duros embates da incompreensão e – por que não dizer? – até da rejeição, restou-lhe construir a última etapa de sua utopia.

NOTAS

(1) SERRANO, Jonathas. *Júlio Maria*. Rio de Janeiro, Centro D. Vital, [1924], p. 44.

(2) MARCY, S.J., Gabriel Robinot. *Os católicos e a questão social*. Tradução brasileira. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1936, p. 36.

(3) Cf. THOMPSON, David. *Europe since Napoleoni*. Harmondsworth:

Penguin Books, 1966, p. 385.

(4) BAUMONT, Maurice. *L'essor industriel et l'impérialisme colonial: 1878-1904*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965, p. 458.

(5) Cf. MARITAIN, Raïssa. *Les grandes amitiés*. 6ª ed. Bruges: Desclée, dDe Brouwer, 1949, p. 91-98. (Agradeço ao padre Pedro Guimarães Ferreira, S.J., a lembrança dessa passagem).

(6) BRITO, Raimundo de Farias. A filosofia moderna. In: *Finalidade do mundo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957, v. 2, p. 42

(7) Idem, ibidem.

(8) LA CIVILISATION universelle: union des peuples et des rois; congrès permanent: par un philosophe ami des hommes. Paris: Auguste Vaton, Libraire-éditeur, 1864, p. 284.

(9) CARDOSO, Vicente Licínio. *Figuras e conceitos*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, [1924], p. 178.

(10) Idem, p. 187.

(11) SERRANO, Jonathas. O clero e a República. In: CARDOSO, Vicente Licínio (org.). *À margem da história da República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, t. I, p. 67.

(12) CONFERÊNCIAS do Carmo. *Pátria*. São Paulo, 8 jul. 1894, p. 306.

(13) Idem. Ibidem.

(14) Idem. Ibidem.

(15) CONFERÊNCIAS do Carmo. *Pátria*. São Paulo, 15 jul. 1894, p. 314.

(16) O ÚLTIMO remédio. In: *Pátria*, São Paulo, 15 jul. 1894, p. 315.

(17) O SOCIALISMO. In: *O Pharol*, Juiz de Fora, 27 jul. 1894, p. 1; (reproduzindo o *Diário Popular*, de São Paulo, de 20 jul. 1894).

(18) Leão XIII, Papa. *Graves de communi*, nº 6. Petrópolis: Vozes, [1956], p. 6.

(19) Idem. Ibidem.

(20) Idem, nº 7, p. 6.

(21) Idem, nº 10, p. 7.

- (22) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. A Igreja e a democracia. In: *O Pharol*, Juiz de Fora, 17 out. 1894, p. 1.
- (23) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *O Deus desprezado*. Rio de Janeiro: C. Mendes Junior, 1932, p. 32-33.
- (24) Idem, p. 97.
- (25) BEOZZO, José Oscar. Pe. Júlio Maria: uma teologia liberal-republicana numa Igreja monarquista e conservadora. In: HISTÓRIA da teologia na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1981, p. 119.
- (26) BEOZZO, José Oscar. Ob. cit., p. 115-116.
- (27) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Discurso. In: *Revista trimensal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900, t. 62, parte II, p. 368.
- (28) Idem, p. 373.
- (29) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Religião – apelos. *O Pharol*, Juiz de Fora, 10 jan. 1896, p. 1.
- (30) SMITH, Adam. *Na inquiry into the nature and causes of the wealth os nations*. London: Longmann and Co; Edimburg: Adam and Charles Black, and William Tait, 1838, p. 36. (Agradeço ao Prof. Vicente Barreto a lembrança dessa passagem, que está também referida em HIMMELFARB, Gertrude. *The idea of poverty: England in the early industrial age*. London: Faber and Faber, 1985, p. 51).
- (31) MILL, John Stuart. *Considerações sobre o governo representativo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1964, p. 41.
- (32) BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Tradução de marco Aurélio Nogueira. 4ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, p. 32.
- (33) PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social democracia*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 20.
- (34) Idem, ibidem.
- (35) Idem. Ibidem.
- (36) BEOZZO, José Oscar. Ob. cit., p. 22.
- (37) MARAM, Sheldon Leslie. *Anarquistas, imigrantes e o movimento*

operário brasileiro: 1890-1920. Tradução de José Eduardo Ribeiro Moretzhon. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 15.

(38) Idem. Ibidem.

(39) Leão XIII, Papa. *Rerum novarum*. nº 42. Petrópolis: Vozes, 1961, p. 19.

(40) *Avanti!* título de uma importante publicação do movimento socialista em São Paulo, iniciada em 1901, redigida na sede da Liga Democrática Italiana.

(41) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *Conferências da Assunção*. Aparecida: Ed. Santuário, 1988, p. 97.

(42) Idem. p. 162.

(43) GUIMARÃES, C.S.S.R., Fernando José. Padre Júlio Maria e as conferências da Assunção. In: ob. cit. em 41, p. 25-26.

(44) RATZINGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Edições Paulinas, 1974, p. 91.

(45) Idem, p. 90.

(46) Idem, p. 90-91.

(47) Idem, p. 93.

(48) Idem, p. 93-94.

(49) Idem, p. 94-95.

(50) Idem, p. 95.

(51) Idem, p. 95-96.

(52) Idem, p. 96.

(53) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *A Igreja e o povo*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983, p. 39.

(54) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *O Deus desprezado*. Rio de Janeiro: C. Mendes Junior, 1932, p. 13-14.

(55) BÍBLIA N. T. João. *Evangelho segundo São João*, 14, 23.

(56) Apud ob. cit. em 53, p. 42-43.

(57) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Ob. cit. e, 53, p. 43.

(58) Idem, p. 50.

(59) *Idem*, p. 55.

(60) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. A religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes no Brasil: memória. In: ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *Livro do centenário*, 1500-1900. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1900, t. 1, p. 127.

(61) RATZINGER, Joseph. *Pb. cit.*, p. 96.

O ENCONTRO DO CÉU COM A TERRA (1905-1916)

O declínio da combatividade construtiva

Na virada do século, Júlio Maria ainda lutava pelas transformações que propusera. Estava convencido da nova missão do clero nos tempos novos. Denunciara o despreparo intelectual, a acomodação, e até o apego à situação anterior, do regime de união entre Estado e Igreja, que deixava o clero numa situação próxima à do funcionalismo público. A ruptura trazida pelo regime republicano foi entendida por Júlio Maria como uma oportunidade de ampliar a participação do povo na política através da Igreja, pois que o Estado deveria conformar-se aos anseios da nação; e era católica. Mas povo aí não eram mais as classes dirigentes; incluía todos os que precisavam de promoção social para deixarem a marginalidade e serem inseridos na nova *ecclesia*, fusão dos sentidos grego e judaico do termo. Para tanto, conclamara a união da Igreja com o povo, e sublinhara o entendimento democrático na comunidade eclesial. Era preciso mudar inteiramente a relação que até então havia entre ambos. Júlio Maria desejava que o povo fosse Igreja. Ora, a seu tempo não era isso o que acontecia. A separação em relação ao Estado não significou em si uma busca de novas alianças da Igreja em direção a outros grupos sociais. Júlio Maria foi provavelmente o primeiro a perceber isso, e talvez o único.

José Murilo de Carvalho explicou com muita clareza o quanto a República decepcionou por não ampliar devidamente os direitos da cidadania. Lembrou que: “Permanece o fato de que os republicanos não conseguiram a adesão do setor pobre da população, sobretudo dos negros”. (1) Negava-se a participação, que então se passou a tentar obter através da máquina governamental, especialmente enquanto parte do funcionalismo do Estado. A isso aquele autor chamou “estadania”. (2) Pois Júlio Maria, ao propor a união da Igreja com o povo, oferecia a este os canais eclesiásticos como via de participação. Esta foi sua formulação utópica, construtiva, preñe de esperanças. Sem pretender qualquer revolução, propunha uma fórmula que trazia em si força para mudar a realidade. Propunha uma democracia construída em bases cristãs. Era uma proposta positiva, empenhada na construção do futuro com o material de que dispunha no presente. A religião daria um sentido de unidade ao tecido social, que levaria ao sentimento de fraternidade. A decadência da religiosidade, como Júlio Maria denunciou, poderia ser sintoma justamente desse esgarçamento das malhas sociais. A riqueza da mensagem cristã, exigindo a realização da justiça, incorporaria todos numa unidade participativa.

Por diversos de seus títulos, o positivismo foi duramente criticado por Júlio Maria, que a tal mister dedicou três de suas *Conferências da Assunção*, em 1897. Negando os meios políticos para a conquista dos direitos sociais, aquela escola filosófica não podia contar com a boa vontade de quem se batia pelo aperfeiçoamento da democracia brasileira. Também empenhou-se em conter a maré socialista, sobrepondo a ela a proposta cristã na questão social. Ao tratar desse tema

na sexta das *Conferências da Assunção*, 1ª série (1897), afirmou:

Caridade sublime, sim; mas também protesto solene que mostra que não basta à Religião consolar os pobres, dizer aos operários que tenham paciência e resignação. Não; cumpre à religião proclamar bem alto os direitos do proletariado; cumpre-lhe proclamar bem alto que há nas suas reivindicações muita coisa justa, muitos desejos legítimos que devem ser satisfeitos. Cumpre-lhe compreender que na nossa época não basta o sermão de Bossuet sobre a *eminente dignidade dos pobres na Igreja*; é preciso, além desse, um outro sermão: *a divina igualdade dos operários na sociedade*. (3)

Assim falando e assim agindo, Júlio Maria pretendia também, à sua maneira, conciliar os tempos modernos com a Igreja, não abdicando dos dogmas, não fazendo concessões truncadoras do depósito da fé, não abandonando a venerável tradição, mas propondo a conversão livre e sincera dos espíritos. Por esse modo, não tinha nem de longe um entendimento puramente sociológico ou político da Igreja, mas estava convencido de que nela e por ela dar-se-ia a verdadeira libertação do homem, isto é a libertação do pecado.

Essa tentativa de reconciliação dos tempos modernos com a Igreja dava-se em meio à grande crise de relacionamento que entre eles havia. Mas Júlio Maria, que no Brasil era quem mais fazia eco ao pensamento do papa Leão XIII, tratava não apenas da questão social, mas também da aceitação da República por parte dos católicos, particularmente do clero. Esse fora o cuidado do Sumo Pontífice quando, em 16 de fevereiro de 1892, escreveu ao episcopado francês a carta *Au milieu des sollicitudes*,

recomendando aos católicos da França que aceitassem a forma republicana de governo, embora devessem recusar a república anticlerical.

Toda essa riquíssima fase de uma argumentação forte, aguda, pioneira, estava terminada no começo do século XX. Enquanto durou, em combate corajoso, em meio ao qual manteve uma postura construtiva, mas também teve que defender-se, Júlio Maria esvaiu-se. Chegara à formulação mais brilhante de seu pensamento utópico, presente sua dimensão religiosa. Nele realizava-se o que disse Miguel Abensour: “a utopia guarda vestígios da cidade celeste”. (4) Certamente. O esforço pregador do missionário apostólico não tivera outra direção: construir aqui uma sociedade próxima da cidade de Deus. Jamais Júlio Maria incitou marxistas; jamais pensou em dividir. Isso não impediu que denunciasse as violações aos preceitos evangélicos e as condenasse. Mas pregou a união. Queria todos no mesmo povo, na mesma Igreja, a Igreja que historicamente conformou o próprio povo. Para ele, decorria naturalmente daí que o Estado não se deveria organizar de modo alheio às convicções religiosas da Nação. Por isso, nas pregações quaresmais de 1907, na catedral do Rio de Janeiro, na 10ª conferência (*A religião e o Estado*), combateu o secularismo:

O secularismo não é uma forma de governo, não é um regime político, não é a monarquia nem a república; é a teoria de que se deve banir da vida política e social das nações, toda a influência religiosa, que de suas constituições, códigos e leis deve ser banido todo o elemento cristão; que o Estado deve ser separado quanto possível de Jesus Cristo. Eis a exigência dos sectários, diz o orador, que mostra como neste ponto se harmonizam todos os socialistas, materialistas e ateus. (5)

Essa conferência inseriu-se na primeira série das pregações quaresmais do padre Júlio Maria já como membro da Congregação do Santíssimo Redentor, para a qual entrou em 1905. Esta série, assim como as demais de 1908, 1909 e 1911, foi publicada em livro segundo os resumos da imprensa da época, sem revisão do autor. Dão, porém, indicação segura da evolução de seu pensamento.

Acabara-se o combate construtivo. Parece que não havia mais como fazer o bom lugar que ainda não tem lugar na história. (6)

Pouco antes de tornar-se redentorista, Júlio Maria iniciou, a 5 de fevereiro de 1905, uma série de três conferências destinadas aos jovens, que tiveram lugar na Associação dos Empregados do Comercio, de Juiz de Fora. O *Jornal do Commercio* daquela cidade, nos números dos dias 7, 21 e 22 de fevereiro, e 1º e 2 de março do mesmo ano, publicou resumos preparados por Décio Coutinho. Falando aos jovens, vê-se um Júlio Maria um tanto cáustico, a denunciar a corrupção do mundo. Embora o orador reconhecesse as maravilhas de seu tempo, no que concerne ao domínio do homem sobre a natureza, revelado principalmente nos progressos da Revolução Industrial, lamentava a “degradação do caráter”, tema a que se dedicou em primeiro lugar.

É certo que Júlio Maria nunca foi de pieguices. A esse propósito, Murilo Mendes deu seu testemunho pessoal. O padre freqüentava a casa de seu pai, de quem era amigo. O poeta, chegando à adolescência, saboreava a conversa. Mais tarde, escreveu:

Eu o admirava ainda obscuramente e o temia, não ousando confessar-me com ele. Aos domingos na igreja matriz de Juiz de Fora o padre Júlio Maria oficiava a missa; mal esta acabava, ainda revestido dos paramentos litúrgicos, dirigia-se às beatas que permaneciam ali a escandir o rosário, gritando-lhes energicamente: “Chega de reza, vão para casa trabalhar, vão tratar de seus maridos, de seus filhos, de quem precisar de assistência: esta é a melhor maneira de servir a Deus. Rezar quer dizer ajudar o próximo”. Quando vigário, proibiu as procissões na cidade devido à falta de respeito. “Perdeu-se o conceito antigo, dizia: quem se lembra hoje que procissão (processão) significa a saída do Filho, da casa do Pai? As procissões atuais assemelham-se a desfiles de fantoches”. (7)

Murilo Mendes conta sua excitada expectativa diante da notícia divulgada em Juiz de Fora de que Júlio Maria ia pregar contestando a existência do inferno. Diz o poeta:

Na tarde aprazada saí bem cedo para a matriz, ocupando um lugar perto do púlpito. Meu coração batia forte. Às dezoito horas, repleta a igreja, o padre Júlio Maria, solene, gigantesco, iniciou o sermão. É claro que não desmentiu a existência do inferno, antes acentuando que este dogma é uma idéia grave e profunda, merecedora de uma perene meditação no centro da nossa vida espiritual. Ridicularizou certos colegas seus “que falavam detalhadamente sobre o inferno como se lá tivessem passado longos anos e o conhecessem a fundo”. Acrescentou: “O inferno é uma potência criada por nós próprios; não só a criamos como a fazemos crescer, desafiando a paciência divina. Repito: somos nós mesmos, não Deus, que cavamos o inferno”. (8)

Murilo Mendes, entrando na adolescência (tinha doze anos), foi fortemente marcado por Júlio Maria. O padre mostrou-lhe um cristianismo impressionante. O poeta dá seu depoimento:

O sermão abriu um caminho de fogo no meu espírito: comecei a perceber a grandeza, a virilidade de uma religião que suscita ao longo da história as questões mais altas e dramáticas; formidável agulhão para a inteligência. O padre Júlio Maria servira-me o vinho forte, desmamando-me para sempre do leite de uma religião afeminada e frouxa. Comecei aos poucos a compreender que a fé não nos traz o descanso, mas sim uma inquietude que somente cessará no último dia. Ou quem sabe nos sobreviverá? (9)

Murilo Mendes reconhecia que o caminho de seu pai “inaugurava no Brasil o elenco de homens que através dos anos resumiriam a meus olhos a substância do cristianismo vivo”. E punha-o ao lado de Ismael Nery, dos abades beneditinos Dom Tomás Keller e Dom Martinho Michler e do padre Paulo Lecourieux. Cita ainda a influência que sofreu de Albert Béguin e do padre (depois cardeal) Henri de Lubac. E conclui:

Mas o padre Júlio Maria, a quem pude conhecer de perto num momento decisivo para a formação de meu espírito, na idade em que tudo se grava, foi o primeiro portador do fogo, o destruidor da imagem convencional do suave Nazareno e da lânguida Madona, o anunciador do catolicismo como força violenta destinada a subverter a nossa tranqüilidade e as próprias bases do mundo físico; o speaker do Apocalipse. (10)

Apocalíptico. Júlio Maria àquela altura (c. 1913). tornava-se apocalíptico. Antes, porém, enquanto falava aos jovens em 1905, amargurava-se por não ver os resultados da pregação a que se dedicara por tantos anos, quando sublinhara nela o caráter social. Na primeira conferência aludida, de 5 de fevereiro, o orador perguntou qual o resultado dos vícios e do gozo desordenado da vida pelas elites dirigentes, que

obrigavam os desfavorecidos à submissão, numa referência ao *Paraíso perdido*, de Milton, enquanto aquelas enriqueciam com a fraude. E respondeu que o resultado era “o gemido de um milhão de proletários, [...] o grito angustioso dos operários”. Mas, a propósito da reação dos proletários diante do gozo e do desperdício dos ricos, não endossava a violência, a apropriação pela força dos bens dos exploradores.

Tal situação seria fruto do orgulho, não só da inteligência, mas também da ambição de poder, não importando por que meios. Esse orgulho afastava o homem de Deus. Por isso, reconhecendo e enaltecendo a grandeza do homem, o orador concitava os jovens ao fortalecimento da fé, indicando-lhes os exemplos de Lineu, Newton, Dante, O’Connell e até de Napoleão, que, depois de ver apagada sua glória militar, reconheceu que maior vitória era a da fé.

Tendo começado sua primeira conferência conclamando os jovens a serem viris (*esto vir!*), e a segunda a portarem-se como homens (*virititer agite!*), Júlio Maria encerrou seu ciclo de palestras com uma advertência: se querem a vida, guardassem os mandamentos (*vis vitam? serva mandata*). Nessa terceira e última conferência, o exemplo apontado foi o de Jesus de Nazaré, que se preparou para a vida pública no trabalho manual, no serviço da oficina. Entretanto, quantos pretendiam, sem estudo e se trabalho, ou seja, sem esforço, ambicionar postos de mando na sociedade! Indicara, então, o cumprimento dos mandamentos, o amor a Deus e ao próximo, o domínio de si mesmos e a prática da castidade.

Com essas conferências, Júlio Maria despediu-se de Juiz de Fora, enquanto clérigo secular. Entende-se de sua pregação por que Murilo Mendes sensibilizou-se com o “vinho

forte” servido pelo pregador, que anunciava um cristianismo viril.

Não havia, porém, uma nova proposta. Júlio Maria procurava agora sustentar apenas alguns aspectos de seu modelo utópico anterior. Não falou mais da união da Igreja com o povo. Tentou, porém, confirmar a importância da religião católica enquanto elemento a ser considerado na construção do edifício político republicano.

A primeira grande polêmica envolvendo matéria constitucional, em torno da religião, em que Júlio Maria foi figura central, deu-se em abril de 1906. A 26 daquele mês, o Instituto da Ordem dos Advogados no Rio de Janeiro discutiu a proposta de reposição da imagem do Cristo crucificado no Tribunal do Júri. A questão repercutiu largamente na imprensa carioca, e seria debatida mais de uma vez, com a interferência negativa dos positivistas. A idéia partiu do advogado Deocleciano Mártir e foi duramente criticada sob o pretexto de violar a Constituição Federal. Osório Duque Estrada foi dos primeiros a protestar veementemente (11), ao lado de Miguel Lemos e vários outros. O juiz Saraiva Junior, daquele Tribunal, cuja autoridade à frente dele expirava em 230 de abril, foi quem decidiu pela reposição da imagem. *O Paiz*, do dia 27, lembrou que a cerimônia se daria no dia 29, e que não se sabia o que pensavam a esse respeito os juízes que o sucederiam. (12) O Instituto dos Advogados agitou-se, e não faltou quem acusasse o autor da proposta, “ainda há pouco jacobino e quase anarquista” (13), de apenas querer aparecer, ainda mais que o crucifixo seria transladado em procissão da igreja de Santo Antonio dos Pobres, onde se encontrava, até o Tribunal. O autor dessa denúncia, advogado Theodoro de

Magalhães, declarava-se católico apostólico romano e monarquista, portanto insuspeito. A discussão foi enorme. De forma geral, a imprensa foi contra a proposta, assim como o Instituto dos Advogados. Desembargadores, juízes, advogados e até o ministro do Interior foram envolvidos na polêmica. Este último, porém, lavou as mãos, remetendo o assunto à esfera judiciária. Ao fim, como noticiou a *Gazeta de Notícias* do dia 30 de abril, fez-se a procissão solene, a imagem do Cristo crucificado foi acolhida com toda reverência na sala do Tribunal do Júri em grande solenidade; participaram bandas de música do 22º Batalhão de Infantaria do exército, do Regimento de Cavalaria e do 2º Batalhão de Infantaria da força policial; não faltou, é claro, “grande massa de povo”.

A Igreja mostrava seu prestígio em época adversa. O cardeal D. Joaquim Arcoverde Cavalcanti de Albuquerque, arcebispo do Rio de Janeiro, tornado príncipe da Igreja no ano anterior, mostrava sua firmeza. Seria seguido anos depois por seu sucessor, o cardeal D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, capaz de promover grandes mobilizações populares para fazer ver ao governo a força da fé e o prestígio da religião. Na solenidade aludida só não se tolerou a fixação de uma placa comemorativa sob o crucifixo.

Júlio Maria foi o orador oficial da cerimônia. Em discurso interrompido várias vezes por aplausos, e terminado com aclamações e vivas ao orador pelo auditório em pé, o redentorista deu seu recado. Estava em ambiente que fora o seu ao tempo de leigo. Punha-se então como missionário e apóstolo para celebrar o que chamou de dois triunfos: um da democracia, outro do direito. Voltou a lembrar seus argumentos em prol da compatibilidade entre a democracia e o

cristianismo. E fazia questão de frisar que não engendrava “uma teoria mística ou nova afirmando a necessidade da religião para o governo das democracias” (14); reconhecia-se “homem de minha época, que não renego, inimigo de todos os fanatismos, quer o anti-religioso quer o religioso”; mas não negava, antes afirmava, a necessidade de uma regeneração moral inspirada na religião, e, sem mencionar o autor, referia-se a Donoso Cortez, em busca de uma reação religiosa. Não se tratava propriamente de uma recaída tradicionalista, mas da afirmação das relações em que acreditava, entre a fé católica e o caminhar histórico do povo brasileiro. Referia-se à dupla revolução, religiosa e jurídica, realizada pelo Cristo. Lembrava especialmente a inviolabilidade da pessoa humana e “a justiça para todos os oprimidos”. Chamava a atenção para o sentido da cruz como liberdade do homem, “porque de todas as escravidões a maior é a do pecado”, e na cruz o homem é libertado do pecado.

Os fantasmas do tradicionalismo

Júlio Maria centrava mais teologicamente seu discurso. E o núcleo de seu pensar era Jesus Cristo. Pouco a pouco tornou-se menos vibrante a abordagem da questão social.

As pregações quaresmais dos anos seguintes, já referidas, tiveram por temas:

1907, O decálogo

1908, Os pecados

1909, As virtudes

1911, A paixão

Nessas pregações não se encontra mais a ênfase da 3ª fase. Desfez-se a formulação da utopia como construída a partir de 1894. Prevaleram as sombras sobre as luzes na sociedade de seu tempo, conforme a sentia. A crise social, ele a tinha como profunda. Parece que Júlio Maria entrava em depressão. Onde estavam as transformações que propusera? Qual o movimento da Igreja em direção ao povo? Que resultados podia contabilizar a favor de tantos anos de pregação: Murilo Mendes é que tinha razão: Júlio Maria tornava-se apocalíptico. Não logrou no ambiente social a repercussão que lhe era devida. Se não mergulhava numa recaída tradicionalista, deixava-se novamente perturbar pelos fantasmas daquela corrente de pensamento. Há indicadores de que se armava no espírito do redentorista aquele quadro assustador pintado magistralmente por Isaiah Berlin, ao definir Joseph De Maistre como precursor do fascismo(15).

O desastre estava na mente de Júlio Maria. A crise social tinha esse aspecto. Por isso, já na 1ª conferência quaresmal de 1907, ressuscitou os mestres tradicionalista para denunciar os desmandos e a inevitabilidade do caos, face à recusa dos homens em aderir à mensagem cristã.

Não se tratava mais de propor um Estado teocrático, mas de seguir os ensinamentos de Jesus Cristo. Relacionou os erros de seu tempo, que desembocaram na crise, definida como “vacilação de todas as instituições, a instabilidade de todas as coisas; é finalmente a tristeza universal”. O racionalismo, o cientificismo, o materialismo, enfim, foram novamente apontados. Também a fundamentação do poder exclusivamente no povo foi criticada. A crise, enfim, tomava todas as dimensões da existência humana, porque o homem se afastava

de Deus. O orador negava que a instrução, espalhando-se escolas por toda a parte, fosse solução; o remédio para a crise seria a restauração da lei divina na família, na prática das coisas públicas e no governo. Por isso apontava o cumprimento do Decálogo, enquanto um dever.

Na 2ª conferência, Júlio Maria ainda parecia acreditar na democracia, mas insistia na necessidade da religião.

Na 3ª conferência, ao tratar do culto, não deixou de referir-se ao culto nacional a Deus, “porque Deus é o verdadeiro autor das sociedades políticas, que deixam de ser sociedades humanas e tornam-se simples aglomerações, quando repudiam o culto a Deus”. (16) Esses argumentos preparavam seu clamor final, para que a Constituição não ignorasse o nome de Deus e fosse um documento de inspiração cristã. Afinal, a experiência da polêmica em torno da imagem do Cristo crucificado no Tribunal do Júri mostrara as dimensões do que o orador entendia ser o materialismo político preponderante no Brasil.

Entende-se a razão pela qual essa pregação lhe custaria muito caro. Anos mais tarde, em 1927, o conde de Afonso Celso fez a defesa pública de Júlio Maria, no primeiro volume da *Revista de Cultura*. Ali comentou as mesquinhas e ensandecidas acusações que faziam ao ilustre pregador por conta das palestras que proferia do púlpito:

Em geral, predominava o elogio nas apreciações.

Não faltou, todavia, a suprema consagração das coisas belas e boas: a crítica acerba e parcial, o conceito malévol, a injustificada censura.

Entre os ataques desse gênero, destacou-se o seguinte: o padre Júlio Maria transforma o púlpito em tribuna política; faz

propaganda de idéias antagônicas às atuais instituições governamentais; analisa duramente a constituição em vigor, cuja reforma ou abrogação não hesita em aconselhar e promover.

[...]

Quanta insânia por parte dos que assim pensavam, quanta incompreensão dos próprios princípios de que se apregoavam prosélitos, e, sobretudo, quanta injustiça”. (17)

O conde de Afonso Celso lembrava, no mesmo artigo, que Júlio Maria não era um opositor nem um revolucionário. Era um republicano convicto que “declarava que seu único propósito consistia em querer batizar e cristianizar a República”. Contra ele, entretanto, pediu-se a censura, a intervenção oficial das autoridades. Mas o articulista defendeu a liberdade da palavra, mesmo vindo do púlpito, sendo o padre um cidadão. Ele tinha todo o direito de expor suas idéias, sem ser molestado.

Na 4ª conferência, Júlio Maria repetiu argumentações de suas palavras aos moços de Juiz de Fora em 1905. O ponto de gosto discutível naquela oportunidade foi começar falando aos jovens abordando a *degradação do caráter*. Aspecto um tanto negativo. Não deixou o pregador, porém, de apontar o ideal da perfeição, em 1907, e o caminho da penitência para reabilitação do homem.

A denúncia da irreligiosidade, a amargura da decepção, dão o tom das palavras de Júlio Maria, como na 5ª conferência, quanto tratou de *O culto a Deus e suas infrações*:

A apostaria nacional do Brasil é um fato e uma calamidade. Sua constituição, suas leis, seus códigos são ateístas; tudo isso é o repúdio oficial de Deus, como se o Brasil não fosse um país batizado e não o tivesse sido de um modo singular e belo, como nenhum outro nos apresenta a história, que mostra quando

navegadores ousados aportaram às plagas do Brasil, a primeira coisa que fizeram foi plantar no seu solo a cruz de Jesus Cristo, à cuja sombra se formou a nossa nacionalidade, podendo-se dizer que o ato inicial da Nação brasileira foi o sacrifício do calvário. (18)

O apelo às origens dá o sentido histórico dos anseios do pregador. Seria essa a via de legitimação? Seria a tradição? São os fantasmas a rondar Júlio Maria, o qual se põe a vaticinar o pior. Os políticos não queriam que Cristo reinasse. Então veio a ameaça:

- Pois bem, ele não reinará, mas cedo, quando a apostasia política chegar ao auge, quando o sangue brasileiro estiver de todo corrompido nas veias deste organismo pagão; quando esta aventura social estiver completa, a bandeira do Brasil não será sequer esse pedaço de pano: será a flâmula da anarquia, o estandarte da revolução. (19)

A revolução! Novamente a advertência estava feita. Então a Igreja não seria o lugar da participação, mas o pólo de sustentação da ordem (seria a ênfase, não a totalidade do sentido do discurso). Por isso o pregador lembrou o conde de Maistre: “é preciso que os povos amem o poder”; e o fez na 7ª conferência, *A paternidade*. O poder teria por fim “estabelecer a *unidade*, a *ordem* e a *paz*, coisas impossíveis sem o amor, o qual deixa de existir se não há respeito”. Não há aí mais vestígio da unidade pela comunhão da *ecclesia*. A unidade seria imposta pelo poder. E o “amor” depende do “respeito”. E amor, respeito e obediência “são virtudes eminentemente políticas, não místicas como se pensa”, advertiu o pregador. Sem elas os governos cairiam.

Ora, entende-se que Júlio Maria queria pregar a conversão dos corações a Jesus Cristo, com as conseqüências plenas dessa adesão na integralidade da vida das pessoas e da sociedade. Fugiu-lhe, porém, a proposta anterior: a Igreja enquanto povo de Deus, lugar de participação, de unidade, de comunhão, tendo como corolário um Estado que atendesse a esse povo em sua conformação necessariamente cristã. A Igreja ficou outra vez de fora, à qual, e não ao povo, devia atender o Estado. A invocação da origem cristã, do ponto de vista histórico, da sociedade, não tem aí nem a autoridade nem a beleza da proposta anterior. Seria argumento análogo ao da *noblesse d'epée* quando argüiu para si privilégios e a gerência do Estado na França: razões da participação histórica de seus antepassados na defesa do reino. A tradição seria a fonte da legitimidade; se não a única, a mais importante. Daí a recaída em De Maistre.

Concretamente, Júlio Maria não incitava à revolta, malgrado o que qualificava de “imensa apostasia nacional do Brasil”. E dizia:

Não; não pregarei a revolta. Mas, ouvi: Fora da Igreja, em relação ao despotismo político ou à tirania religiosa há duas teorias: a da resistência ativa e a da obediência passiva.

A resistência ativa é a revolução, que é um desastre e não faz senão mudar os homens, sem fazer a felicidade dos povos.

A obediência passiva é a entrega ao poder público não só da vida, mas da consciência e da fé.

Qual o ensino da Igreja? Nem resistência ativa, nem obediência passiva!

Resistir, mas passivamente, isto é, tolerando, sofrendo esperando. Obedecer, mas ativamente, isto é, obedecer protestando, reclamando, bradando a todos os ventos da Terra e do Céu que moral sem religião é uma monstruosidade; que o ensino separado

do dogma é uma calamidade; que o Brasil sem Jesus Cristo é uma apostasia nacional. (20)

Na oportunidade dessas primeiras pregações quaresmais como redentorista, em 1907, Júlio Maria estava numa encruzilhada. Não se haviam apagado de todo as convicções renovadoras, mas a decepção, a tristeza, a amargura invadiram-lhe a alma. O apelo aos mestres tradicionalistas, àquela altura já esqueletos dentro do armário, confundia-se com a recusa à “tirania religiosa” e a negação ao “despotismo político”. A convivência com a crítica socialista que se acerbava, assim como a pregação anarquista, e ainda a insegurança política de uma República que decepcionara as camadas populares, assustava Júlio Maria. O redentorista estava vendo os grupos sociais marginalizados permanecerem cada vez mais na periferia. Paralelamente, renovações urbanas transformavam a fisionomia de capitais, especialmente o Rio de Janeiro, revelando opulência e beleza. Cavava-se mais fundo o abismo social e político. Era pequeno o índice de participação na cidadania. Por exemplo, em 1894, na primeira eleição direta para presidente da República, votaram no Rio de Janeiro somente 7.857 pessoas, ou seja, apenas 1,3% da população. (21) Tal situação não melhoraria muito durante toda a República Velha: em 1930, no País inteiro, votaram 1.439.729 eleitores, ou sejam, 3,5% da população total, o que é pouco significativo. (22) Entre levar os marginalizados, despossuídos, proletarizados a, por conta própria, mudarem a situação, com o risco da revolta e da desordem, e apelar para a filantropia, ainda que acompanhada do apelo religioso, Júlio Maria teve seu dilema: “Eis [...] o ponto melindroso, o conflito

iminente, o duelo inevitável entre as classes altas e as classes inferiores. Que problema! Que terrível problema”(23)” Apelava então para o amor cristão. Mas, os corações não estavam endurecidos? O pregador lembrava as obras de misericórdia, especialmente aos ricos e, tentando evitar a reviravolta do edifício social, dizia que: “Não basta libertar as classes inferiores da miséria física. É preciso arrancar-lhes do coração o ódio, a inveja e a cobiça”.

Dessa vez não havia solução partindo *do povo*. O que não quer dizer que Júlio Maria desacreditasse de uma solução para a questão social a ser conduzida pela Igreja. Na última das conferências quaresmais daquele ano, o pregador dirigiu-se ao cardeal Arcoverde, presente dentre os ouvintes, e falou:

O que resta, Eminência, o que resta à sociedade moderna para salvar-se?

A Igreja. Sim, a Igreja que vai resolver no Brasil, como nos outros países, o problema social! (24)

Nos “outros países”, porém, o proletariado também se organizou em sindicatos cada vez mais fortes, em relação aos quais não faltou a desconfiança da Igreja, que tentou, em 1914, “condenar o sindicalismo cristão, denunciado pela *Civiltà Cattolica* como sendo ‘portador de vários elementos absolutamente contrários ao verdadeiro espírito do evangelho’”(25). Ali as classes médias também se defenderam, os direitos da cidadania estenderam-se a duras penas. Aqui, àquela altura, o redentorista esperava que a Igreja resolvesse o problema, mas... talvez sem o povo.

A caminho do Apocalipse

As conferências quaresmais de 1908, 1909 e 1911 (em 1910 Júlio Maria não pregou quaresmais), continuaram no rumo da denúncia do clima de decadência e desordem da sociedade.

Quando a pregação de 1908, o redentorista valeu-se de pontos candentes do momento para mostrar neles aspectos negativos. Desde 1903 estava resolvida a questão do Acre, então incorporado ao Brasil como território federal, outras questões diplomáticas haviam ocupado o governo atentamente, sob os cuidados do Barão do Rio Branco. A recente guerra russo-japonesa (1904-05) inspirara medidas de modernização da esquadra, com o programa naval de 1906. As relações com os Estados Unidos da América foram intensificadas, elevando-se as respectivas legações a nível de embaixadas; em Washington representava-nos o eminente Joaquim Nabuco. Aquele quadriênio (1902-06), com Rodrigues Alves à frente, apresentara largas demonstrações de progresso material e renovação urbana. Em 1907, Rui Barbosa defendeu, perante a Conferência de Haia, os países de menor expressão: os Estados igualavam-se juridicamente. Em 1908, centenário da abertura dos portos, inaugurava-se a exposição internacional, mostrando um país em crescimento, com indústrias protegidas por medidas alfandegárias.

Por ironia, a Conferência de Haia, convocada pelo czar da Rússia e destinada a promover a paz, alertou o Brasil para nossa importância militar, levando ao reaparecimento da marinha e do exército.

Politicamente, registrava-se o descontentamento e a decepção no meio militar com os rumos da República, que resultariam na eleição do marechal Hermes da Fonseca para a presidência em 1910, no bojo do *salvacionismo*. Externamente, acumulavam-se crises e incidentes, em meio ao andamento da grande corrida armamentista.

Abordando o tema da perda da noção do pecado, Júlio Maria pôs o dedo na ferida.

Qual o nosso dever presente? Alargar as nossas fronteiras?
Aumentar os nossos exércitos? Difundir escolas?

Não! Nem a diplomacia, nem as armas, nem as letras nos podem regenerar.

De que nos serviriam as conquistas da diplomacia se nossa unidade nacional enfraquece dia a dia, dissolvendo-se nos usos e costumes e até na língua?

De que serviria uma diplomacia sem Deus, senão para tratados comerciais e conferências inúteis?

Vede a de Haia. No momento histórico em que ela pretende presunçosamente, sem Deus, promover a paz universal, nações grandes e poderosas se preparam para combates de extermínio, ironia providencial contra tantas sessões para as quais tudo se julgou necessário, menos a representação e a bênção do papa.

Não, não é à diplomacia que devemos pedir a regeneração do Brasil.

Será as armas?

Mas de que nos serviriam as armas sem a religião, senão para maiores desvarios?

Será a difusão de escolas?

Mas de que nos serviria uma instrução mais difundida sem Deus?
(26)

Tinha-se que restabelecer a noção do pecado. Entretanto, o povo brasileiro buscava a riqueza, o prazer e o gozo, de modo tão vertiginoso.

que parece não pode ouvir esta voz de um cristão indignado, a voz do orador que lhe proclama bem alto a verdade que ele desconhece e lhe propõe com pertinácia a salvação que ele recusa! (27)

Eis que Júlio Maria sentia que pregava no vazio. Deprimia-se por não ver resultados encorajadores após tantos anos de pregação.

Na segunda conferência de 1908, ao tratar do tema *A origem de todos os males*, começou por atacar ferozmente a Revolução Francesa, “monstro formado de liberalismo, impiedade e sangue, não só corrompeu as virtudes cívicas da França como enfraqueceu todas as forças morais da humanidade”. (28) Àqueles olhos, nada havia de positivo no movimento revolucionária, uma vez que “sua louca tentativa política fora formar a sociedade fora do Evangelho, reconstruir o edifício sobre outros fundamentos que não as bases cristãs”.

Na Revolução Francesa estaria a raiz dos males, porque o mais falso e funesto de seus princípios levou à obliteração da noção do pecado. Tratava-se do princípio da bondade natural do homem, sendo o homem capaz de aperfeiçoar-se independentemente da religião.

Princípio falso, quer se aplique ao homem individual, quer ao homem social; princípio que, infelizmente, dominou os organizadores da nossa constituição democrática, na qual a liberdade religiosa e desastrosamente confundido com a faculdade dada ao homem e ao cidadão de não ter religião alguma. (29)

Daí o pregador dispôs-se a mostrar a maldade natural do homem em cores bem carregadas, de modo a refutar

cabalmente Rousseau. Disse Júlio Maria que o estado de pecado é transmissível, e por isso o homem devia buscar regeneração em Jesus Cristo. Caso contrário, o “demônio novo”, que vivia no Brasil disfarçado de patriotismo, levaria o país ao desastre. Era preciso restaurar o ensino católico, “cujas harmonias inspiraram poetas como Chateaubriand, cuja transcendência deslumbrou filósofos como De Maistre”. A oração da Igreja poderia libertar o Brasil desse demônio.

Depois de, nas 3ª e 4ª conferências, abordar o pecado nos homens de ciência e de letras, nas duas seguintes Júlio Maria tratou dos temas: *O pecado e os homens de Estado* e *O pecado e os sectários*. Na 5ª conferência, começou sua oração dizendo: “Não há hoje no mundo culto quem não veja e não tema a crise da democracia”(30). A crise, repetiu o orador, foi inspirada na Revolução. Entretanto, a democracia era justificável e aceitável perante o Evangelho.

A democracia cresceu, porque ela encerra o direito de todas as classes sociais.

Pode-se afirmar, portanto, que o princípio democrático vem das entranhas do Evangelho, independente das formas de governo.

Então, por que esta crise?

Porque a democracia está, principalmente no Brasil, colocada entre o protestantismo e o anarquismo. (31)

Faltavam a obediência e o respeito à autoridade. Protestantismo e anarquismo corroíam a energia cívica e esfacelavam a sociedade, no entender do pregador. E os homens de Estado, deixando isso acontecer, eram culpados, eram mesquinhos.

Há o intuito de paganizar a sociedade brasileira, e o móvel desse ato é a inveja que o Estado tem da Igreja. É preciso confessar que o estadista tem inveja do padre, e que o pequenino homem de Estado não pode suportar a afirmativa de que toda a soberania é limitada por Jesus. (32)

Esse tema foi ampliado na conferência seguinte, a sexta, onde Júlio Maria, não parece que por simples coincidência, retomou a terminologia de De Maistre, e chamou de *sectários* os materialistas, racionalistas e incrédulos, além dos protestantes, positivistas, espíritas, maços, etc...(33) cuja “injúria” a Deus tinha um caráter especial em seu pecado. (34) As seitas a que pertenciam só serviam para fragmentar a verdade, tentar destruir os dogmas da religião, os quais, segundo o conde De Maistre, citado pelo pregador, “têm suas raízes nas profundezas do coração humano”. Júlio Maria deu um sentido mais religioso à questão dos sectários, e ressaltou neles a possibilidade da boa fé. Recordou sua experiência pessoal, uma vez que na juventude também integrava *la secte* denunciada por De Maistre, bebendo “nas taças envenenadas a incredulidade, de que, entretanto, Deus o libertou na idade viril”. Assim, convidava todos a curarem-se no seio da Igreja, deixando de lado a incredulidade.

Não negligenciando, porém, a denúncia da questão social, Júlio Maria tratou desse tema nas 7^a, 8^a e 9^a conferências. Na primeira destas, o assunto foi *O pecado e os operários*. Ali, o pregador lembrou o direito dos operários a aspirarem ao bem estar, a uma vida higiênica e confortável, ao mesmo tempo em que apontou obstáculos a essa aspiração:

Os excessos do industrialismo, a desorganização do trabalho, a opressão do patronato, as omissões do Estado, suas despesas excessiva em obras de luxo e ostentação, o esbanjamento dos dinheiros públicos, o desperdício das rendas em oposição à miséria dos operários, a concentração dos capitais, o luxo insolente e escandaloso, a agiotagem, o trabalho excessivo das fábricas, o trabalho das mulheres e crianças, tudo isso que dá ao pauperismo uma forma tão triste exige que se proclame bem alto o direito do operário ao melhoramento de sua sorte, a reivindicação de tudo aquilo que de justiça lhe pertence. (35)

Júlio Maria disse ainda que “desde que [...] a economia política se emancipou do Evangelho, o trabalho foi considerado uma simples mercadoria e trabalhador foi considerado uma máquina de produção e consumo”. As soluções propostas para a questão operária não a tinham resolvido: uma revolucionária, socialista; outra liberal; uma terceira, intervencionista.

Quanto à solução socialista, falou o pregador:

Esse sistema é falso, porque todos os homens são iguais por natureza, mas desiguais pelo trabalho. A máxima do sistema, “a cada um conforme suas necessidades”, oposta à máxima da equidade, a cada um conforme as suas obras”, se prevalecesse daria ao operário negligente tanto ou mais do que ao operário trabalhador. A ‘divisão’ é uma utopia, porque é impossível novelarem-se as aptidões e qualidades pessoais. A “comunhão” é um absurdo, porque daria ao Estado a posse das fábricas, das indústrias, da riqueza, e substituiria o despotismo do proprietário pelo despotismo do Estado. (36)

Diante dessa solução, que reprovava, o orador foi eloquente na conferência seguinte, *O pecado e os capitalistas*, quando propôs que os ricos deixassem a avareza em favor da generosidade.

Urge fazê-lo, porque o socialismo agita o mundo... De toda a parte chegam os rumores sinistros, gritos pavorosos, clamores que exigem a solução do problema social. Se é detestável, o socialismo, nos atos a que se tem deixado arrastar, pelo movimento anárquico, ele contém, é certo, reivindicações justas, direitos legítimos que a Igreja reconhece e que devem ser atendidos, tanto quanto reprimidos devem ser a desordem, a barbárie, os furores do socialismo armado. (37)

Era preciso agir depressa, como um dever a cumprir, porque também no Brasil havia “no descontentamento das classes, nas necessidades do pauperismo, nos excessos do trabalho normal, os germens do socialismo”.

Quanto às outras duas propostas de solução para a questão social, a liberal e a intervencionista, disse o orador:

O sistema chamado econômico liberal pretende que o Estado deve limitar-se apenas a relações externas e às medidas de polícia, sem intervenção alguma nos regimes de trabalho, que deve ser libertado de toda lei e inspeção do poder público, deixando-se que os homens trabalhem e enriqueçam do modo que lhes for mais fácil. Este sistema [...] é um sistema repugnante e absurdo, porque transformou o mundo econômico num campo de batalha, em que os pobres são oprimidos pelos ricos, os proletários pelos capitalistas. A máxima do sistema, “enriqueça quem puder”, é a barbárie, porque é o trabalho de dia e de noite, imposto pelo patrão; é o trabalho da mulher e da criança; da própria mãe que deixa de amamentar o filho para trabalhar tanto quanto se lhe impuser; é a crueldade mais requintada sob as aparências de uma falsa liberdade.

O terceiro sistema é o sistema intervencionista, que admite e quer mesmo a proteção do Estado, garantindo o trabalho e a verdade dos contratos, impedindo a fraude, os danos, ao operário, protegendo as mulheres e as crianças. A intervenção, porém, ainda não é completa nem satisfatória. Ela é incompleta e só se tornaria satisfatória se o Estado adotasse os meios que a religião,

na monumental encíclica de Leão XIII [*Rerum novarum*] já ensinou como os unidos capazes de resolverem a questão operária: a associação, a corporação, a intervenção completa do Estado, a educação cristã, a prática dos deveres religiosos, isentas de todas as dificuldades por parte dos patrões, o trabalho moderado; enfim, a garantia do quinhão de felicidade terrestre a que o operário tem direito. (38)

Estava ainda viva no espírito de Júlio Maria a crítica democrática à sociedade liberal, conforme foi elaborada nos tempos de sua juventude. Vinham de longe também as observações de Wagner, Proudhon e tantos outros. Mais recentemente, os precursores da doutrina social da Igreja o haviam impressionado, consolidando-se sua posição de vanguarda a partir dos próprios ensinamentos, do sumo pontífice Leão XIII. A partir daí ele pregara e escrevera de modo tão arrebatado entre 1894 e 1899. Mas, como visto, o redentorista mostrou sinais de cansaço. Nas quaresmais de 1907 e 1908, embora Júlio Maria tenha revelado inequívocos sinais de sua desolação, não ousando mais propor nenhum modelo, nenhuma fórmula especial para a promoção do povo, a elevação dos desvalidos, a participação dos marginalizados, ele foi ainda capaz de apontar as graves injustiças pertinentes à sociedade liberal. Aceitou a “intervenção completa do Estado” no sentido de proteger o proletariado, mas não introduziu mais os mecanismos utópicos de conformação desse Estado a nação, ao povo, sendo este Igreja, como propusera na terceira fase. Não apenas Júlio Maria viu esvaír-se sua utopia, mas ainda deixou aflorarem aspectos tradicionalistas que já havia sepultado e, aparentemente, superado de todo. Tratava-se de arranhões tradicionalistas, pinceladas sobre uma tela de

cores sombrias, onde pintara a realidade de seu tempo. Nem de longe manifestou as convicções da década de 1880; mas sua vacilação, seu balançar, denunciavam um homem novamente em crise, debilitado pelo combate. Disparava em direções várias e debatia-se entre gestos oriundos das convicções antigas: ora da crítica democrática, ora das certezas tradicionalistas. A agulha de sua bússola parecia girar loucamente, como que tendo perdido o norte. Restava-lhe o eixo em torno do qual ela girava: era Jesus Cristo, Deus e homem, centro e objeto de sua crença. O papel empolgador da Igreja, porém, já não era tão claro na transformação do mundo, se para tanto se considerasse imprescindível a participação do povo. Ora, Deus não age sozinho: supõe a colaboração do homem na caminhada da História. Júlio Maria, porém, não via o homem disposto a colaborar.

Ao pregar sobre *O pecado e os industriais*, na nova conferência da Quaresma de 1908, ele aceitava o progresso; queria-o transformando o mundo, mas julgava que a tradição era coisa melhor; e nela, as páginas mais gloriosas eram as da civilização cristã. Renovada seu apelo para os créditos da tradição, a fim de que o Brasil se convertesse. Era uma postura romântica, da qual se afastara completamente o Júlio Maria combativo e construtor.

Os anos seguintes seriam de aprofundamento da depressão. Ao pregar às quaresmais de 1909, escolheu o tema geral *As virtudes*, fazendo um certo contraponto com a pregação do ano anterior. Viu então quase apagados na fisionomia do Brasil os traços do Evangelho, conforme declarou logo na palestra inaugural: *A fisionomia cristã do Brasil e seus traços*. Encontrava o País ferido “nestes dois

órgãos vitais de todo o povo civilizado e cristão: as crenças e os costumes”. (39) Crenças abaladas, costumes corrompidos. Júlio Maria recordou que longamente, em suas prédicas do passado, tentou também pacificar a política pela religião, e demonstrar a beleza da fé e dos dogmas. Os tempos, porém, eram outros. Passava então a outro *desideratum*, qual fosse o de reivindicar para a sociedade brasileira os princípios da moral católica, que se pretendia substituir por uma moral sem Deus. Essa mudança devia-se aos “traços da decadência cristã” na fisionomia do Brasil. Propunha, então, o exercício da virtude, e via aí elemento assegurador da paz ou quietude social, cada qual no seu lugar:

Se as classes superiores não dão às classes inferiores o exemplo da virtude, a lei da animalidade, que inflama o homem e arrasta os ovos a todos os excessos da revolta, a todos os desvarios da revolução, se efetua em catástrofes medonhas. Se, porém, as classes inferiores recebem das superiores a influência benéfica da virtude, infalivelmente a lei divina do Cristo pacifica as almas, os povos, e elas, as classes inferiores, subindo, de degrau em degrau, aos cumes da beleza moral, pela humildade, pela resignação, pelo sacrifício, aceitam a hierarquia social como um fato providencial e divino. (40)

Que diferença do Júlio Maria de 1897! Agora, em 1909, os “inferiores” poderiam subir aos cumes... da beleza moral, iluminados pela virtude dos “superiores”. Antes, ele reclamara a *igualdade dos operários na sociedade*, não bastando a *dignidade dos pobres!* Por mais que se entenda benevolmente o discurso de Júlio Maria, ele era substancialmente diferente nessa quarta fase de sua formulação.

Repita-se e sublinhe-se que, para ele, jamais mudou o entendimento da natureza da Igreja. Nunca a viu apenas a serviço da temporalidade, nem como uma instituição de caráter meramente social. Ao lembrar o papel dos padres na “batalha da libertação cristã do Brasil”, na última das conferências quaresmais de 1908, Júlio Maria disse que:

A Igreja não é uma forma política que o povo altera quando lhe apraz; não é um sistema filosófico, facilmente substituível por outro; não é uma escola literária, hoje em voga e amanhã fora de moda; não é um sistema científico. A Igreja é uma obra especial de Deus; e sua obra como Redentor; é uma criação d’Ele tão amada que, tendo-a feito, como que fascinado pela beleza da Igreja entrou nela, nela reside e perpetuamente residirá. (41)

O missionário não desistia de pregar. Insistia na conversão dos corações. Mostrava ainda uma grande inquietação com a disparidade entre ricos e pobres. O que ele abandonou foi o discurso social, em que a Igreja-povo seria o elemento fundamental de solução. Para entender concretamente a relação da proposta anterior (Igreja unida ao povo) com a dessa fase final de Júlio Maria, nessa ele parece não contar com o segundo termo da equação, que seria. Igreja + povo = força transformadora da sociedade. Contava, parece, apenas com a Igreja-hierarquia, Igreja-magistério. Antes, já exortava de modo contundente o clero a fim de que estivesse apto a exercer sua missão. Esta, porém, despira-se das características vibrantes dos últimos anos do século XIX: não se tratava mais da *reforma social* pelo modo então proposto.

A 20 de janeiro de 1910, deu-se um fato espantoso: na comemoração do aniversário da cidade do Rio de Janeiro, que

então tinha lugar no dia de seu padroeiro, São Sebastião, o prefeito incluiu uma missa na programação oficial. O celebrante foi o cardeal-arcebispo D. Joaquim Arcoverde Cavalcanti de Albuquerque; o pregador foi o Pe. Júlio Maria. A princípio, em sua prédica, o orador louvou o governo municipal por haver pedido a presença da Igreja (veja-se Igreja-hierarquia, Igreja-liturgia) na celebração, o que entendeu ser “um ato ao mesmo tempo de fidelidade histórica, de bom senso cristão e de justiça Pa Igreja”(42). De qualquer forma, o grande acontecimento era a *dimensão religiosa* da celebração, e dimensão católica. Se o povo, em sua maioria católico, batizado, se unisse em orações naquele dia, em ação de graças, a Igreja estaria presente, ainda que o governo municipal, por hipótese, não aceitasse a celebração eucarística como parte oficial da comemoração. Essa idéia de Igreja-povo exigindo concessões do Estado por meio de grandes pressões foi retomada mais tarde, como já referido, pelo cardeal D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, quando arcebispo do Rio de Janeiro, levando multidões a grandes manifestações religiosas, que impressionaram as autoridades condutoras do Estado, levando este à etapa de colaboração com a Igreja, na expressão de Thales de Azevedo, depois da fase que esse mesmo autor chamou de “separação completa da Igreja e Estado”. (43)

Entretanto, apesar de Júlio Maria começar com essa expressão de contentamento, não deixou de sintetizar acrememente o que era uma cidade, mostrando seus defeitos, suas misérias, o que só poderia ser removido se a cidade quisesse e aceitasse Deus. E como a Igreja não era indiferente em relação à sorte material do homem, mas preocupava-se também com

seu bem estar físico, ela se regozijava com a iniciativa do governo municipal. A cidade era ainda o direito, a justiça, a lei e a religião dos antepassados.

Acentuava-se o sentido da pregação de Júlio Maria: os sinais da sociedade sem Deus eram nítidos e temíveis; muito difícil era a adesão ao Evangelho. Assim não havendo conversão, o caos o sofrimento, os distúrbios de toda ordem, os baixos sentimentos, a insegurança, esses eram os frutos que se podiam colher. Vez por outra alguma oportunidade, como a da mencionada comemoração do aniversário da cidade, traziam algum alento. O comum, porém era ver fechar-se o tempo, escurecer-se o ambiente social.

Em 1911 ao pregar as quaresmais no Rio de Janeiro sob o título geral *A Paixão* Júlio Maria chegou ao grande ponto: na 6ª conferência. Anunciou a crise final da humanidade, o fim dos tempos e o próximo reinado do Anticristo. Esse momento estava mais próximo do que se supunha.

A época certa da fim do mundo não se podia precisar, mas seus sinais eram evidentes aos olhos de Júlio Maria, seria para breve. Para enfrentar os horrores que chegavam, recomendava a oração,

A situação no Brasil e no mundo era a mais sombria que se pode imaginar, conforme a via o pregador. Os homens haviam confundido o Estado leigo com o Estado ateu e, a partir daí, recusaram inteiramente a orientação da Igreja no ordenamento da sociedade. O anúncio da Boa Nova era visto com grande desconfiança e, mais do que o anúncio em si, o anunciante, isto é, o magistério da Igreja. Por isso Júlio Maria se angustiava tanto: via por toda parte ceticismo, orgulho, egoísmo, ignorância religiosa.

A realização da utopia

Em 1912, entre maio e junho, o Pe. Júlio Maria fez uma série de doze conferências na igreja matriz da Glória, no Rio de Janeiro. Nessa ocasião tornou completamente explícita, de modo inequívoco, sua convicção: os sinais que o mundo apresentava indicavam que o fim dos tempos estava próximo. Por isso, o título geral da série foi: *A segunda vinda de Jesus Cristo*. (44)

O tom dessa série é apocalíptico desde a epígrafe da 1ª conferência, onde se lê a exclamação: “Eu vi e ouvi a voz de uma águia que voa pelo meio do céu, exclamando em brados: Ai! ai! ai! dos habitantes da terra...! (45) Essa epígrafe abre as lamentações das conferências seguintes, onde sempre o Apocalipse de São João está referido, servindo como introdução ao desenrolar do pensamento do orador, que alertava para a existência de uma crise tremenda. Tais lamentações se antepunham a uma análise trágica da realidade de seu tempo, onde todo tipo de corrupção e decadência era denunciado. Em tal ambiente, o racionalismo, heresia síntese das confusões do mundo, propiciava o triunfo do Anticristo. Podia-se então saudar “o grande pensador e vidente, o conde De Maistre”, que tão brilhantemente se opusera ao racionalismo.

O pregador via claramente os sinais que prenunciavam a segunda vinda de Cristo “no sexto milênio, cujo fim é precisamente o nosso século”. E tais “grandes sinais” eram cinco: a apostasia das nações, a raridade da fé, a pregação universal do Evangelho, a conversão dos judeus (em grande

número desde o século XIX, segundo Júlio Maria) e o excesso de vida material.

Tais sinais eram sintomas de morte: “Como negar que a velhice do mundo tocou à decrepitude?!” A catástrofe final só poderia ser evitada em três hipóteses, irrealizáveis segundo o pregador: o rejuvenescimento do mundo, que seria um absurdo; a restauração cristã do mundo, que seria um milagre, na verdade uma quimera, a ser substituída pelo triunfo definitivo da Igreja, prometido com a segunda vinda de Cristo, ou a regeneração do mundo por uma nova religião, o que seria uma blasfêmia, no dizer do orador.

O mundo estava, portanto, perdido. Não havia mais proposta a fazer, porque não se vislumbrava nenhuma solução temporal. A solução da questão social só teria lugar no fim dos tempos. Júlio Maria disse de modo candente:

Não ouvis sair das entranhas do mundo um como que ruído imenso, prestes a tornar-se um brado colossal?! Mas já não é simplesmente um ruído; é um grito, o dos pequenos, e dos infelizes, o dos proletários, o de todas as vítimas desta barbaria do progresso material, que transformou o mundo numa prática, a riqueza num soberano, e o pauperismo num vassalo!

É o grito do socialismo, ao qual, entretanto, solidário como ele é com a desordem e a anarquia contemporâneas, eu não empresto os meus lábios. Empresto-os, porém, neste púlpito, e para que repercuta bem alto, e, se de mim dependesse, para que repercutisse pelo mundo inteiro; empresto, digo, os meus lábios ao brado que milhões de almas cristãs, em face de tantos e tão monstruosas iniquidades da nossa época, devem proferir, suplicando: Vinde, Jesus! (46)

Júlio Maria recusava a solução socialista, mas reconhecia a validade do clamor do socialismo enquanto

protesto contra as injustiças de seu tempo. Descrera já de qualquer outra solução. Apelara veementemente para a consciência e a vontade dos homens em busca da transformação da sociedade, encontrando, porém, uma surdez que entendeu ser definitiva. Na verdade, não acreditava numa solução a ser conduzida pelas elites. Também não queria a solução partida dos dominados, marginalizados e empobrecidos, porque resultaria em revolução, desordem, caos social. Não havia espaço para que o povo fosse Igreja, ou seja que se desse a união proposta por ele em fins do século XIX. A desesperança no tempo levou-o à esperança no fim do tempo: que chegasse o Reino de Deus, para instaurar-se definitivamente:

O reino de Deus não é uma autocracia, uma monarquia ou uma república, uma forma política ou social para proveito de uns com exclusão de outros, é um reino cujo chefe é Jesus Cristo, cuja lei é vontade de Deus, e cujos súditos são todos os homens. Todos porque Jesus Cristo convida para o seu reino todos os povos e todas as raças. O reino de Deus não tem fronteiras, desafia todas as nossas mesquinhas concepções do cosmopolitismo. É o reino universal, eterno, que tem começo desde já e desde já se desenvolve, mas que só encherá o universo no seu triunfo definitivo, isto é, na segunda vinda, quando, numa imensa palingenesia (47), a humanidade aclamar em Jesus Cristo o rei da criação. (48)

A evolução histórica a caminho do Reino de Deus estaria chegando ao fim, preenchendo o intervalo entre a primeira e a segunda vindas de Cristo. O longo mostrar dos sinais precursores seria seguido por um momento instantâneo, em que, ao aparecimento do Senhor Jesus, “se hão de suceder a renovação do universo, a ressurreição dos mortos, o juízo

final, o fim dos tempos, a realização completa do reino de Deus”.

Ficava postergada para o fim dos tempos a solução da crise social. De nada valeram tantos esforços, tanta palavra, tantos dissabores, tanta incompreensão. Júlio Maria sofrera já imenso desgaste. Cansara-se. Buscara sempre, muito sinceramente, a transformação do mundo. Desde a década de 80 do século XIX, achara que o caminho seguro e bom dessa transformação seria a conversão dos corações à fé em Jesus Cristo. Nessa trilha, propôs algumas variantes, essencialmente diferentes entre si. A última convicção era a da transformação definitiva do mundo, na verdade o seu renascer, o seu recriar, em Jesus Cristo, de modo completo, na consumação dos tempos. Sua conclusão era tranqüila. Estava convencido de que, finalmente, encontrara a derradeira solução. Por isso, pôde afirmar:

O que quero, e o que tenho feito na plena e bem clara consciência de uma missão para a qual, estou certo, foi que Deus *especialmente* me fez padre; o que quero é pregar a proximidade da segunda vinda de Jesus Cristo; e dar o anúncio para o qual Deus me preparou, vinte e cinco anos, na oração, no estudo, na meditação, na penitência, e devo dizê-lo, em muitas e grandes humilhações. (49)

Sua ansiedade era tal, que esperava e queria a chegada do Reino de Deus, pela segunda vinda, para muito breve. Estava convencido disso. Afinal, não batalhou sempre por uma solução de justiça, pelo esgotamento da crise social? Esse anúncio, essa certeza, o missionário não expressava para criar nenhuma regra nova, nenhum mandamento extraordinário.

Julgava ter sido este o seu carisma, numa expectativa de realização das melhores aspirações do homem. Esperava, assim ter servido fielmente à Igreja e cumprido sua missão. Em 1912 podia dizer que as previsões dos que o antecederam estavam erradas, mas que a dele era correta:

Eis, pois, uma tradição formidável, que, não só demonstra o dever que temos de esperar no decurso deste século a segunda vinda de Jesus Cristo, como demonstra também que a esperança dessa vinda em época anterior à nossa não tinha base nem fundamento; não era a expressão da tradição e do ensino católico, como acontece presentemente, em que vô-la anuncio. Está prestes a realizar-se. Não tarda que Jesus Cristo apareça, triunfante e glorioso, na harmonia, na pompa e na justiça da segunda vinda. (50)

Júlio Maria não esperava mais um período de perfeição ainda dentro da época histórica. Gerou então a esperança apocalíptica para ver realizados os sonhos de uma sociedade melhor, num mundo perfeito. Sua visão chega a ser fantástica e poética, supondo que

o universo inteiro vai contemplar em Jesus Cristo, triunfante e glorioso, num fulgor que tudo apaga, uma fulguração que tudo esclarece, uma claridade sem fim; e como se as coisas inanimadas também tivessem inteligência, razão e liberdade, todas elas transfiguradas no homem, de um ao outro extremo do mundo, soltarão pela boca do homem, saudando a Jesus Cristo na segunda vinda, um brado imenso, cujo eco harmonioso já podemos perceber, é o Hino da Criação! (51)

Júlio Maria não esperava supremacia de uma raça, a vitória de uma ideologia, ou a glorificação de um sistema político. Ele esperava, sim, o reino dos santos, a descida à

terra de Jerusalém celeste, a visão definitiva da Igreja triunfante. Como, em geral, na tradição milenarista, expressa nas mais variadas formas, Júlio Maria também tinha a convicção de que uma fase catastrófica estava por acontecer. Embora de aspectos diferentes, até as propostas nazista e comunista deste século apresentariam esse traço, na interpretação de Norman Cohn: quer fazendo-se o “reino” milenar alemão ser precedido pelo engajamento de um vasto combate, quer o “paraíso” igualitário comunista sendo precedido pela precipitação da classe operária em abismos de pobreza e servidão. Nos anos de 1914 e 1915, Júlio Maria retomou suas pregações quaresmais na catedral metropolitana do Rio de Janeiro. A Grande Guerra se avizinhava, e haveria de se encaixar muito bem em sua visão apocalíptica. As propostas de paz e as tentativas de desarmamento foram completamente infrutíferas. A proximidade da terrível hecatombe prenunciava verdadeiramente, como veio a ocorrer, o fim da sociedade liberal, nos moldes em que estava constituída. Na verdade, o século XIX terminaria em 1918, se o considerarmos em seu conjunto social, político e econômico. Talvez também por isso, a percepção do pregador voltava-se ainda para a crise da humanidade. Dava seqüência ao discurso anterior.

A 29 de fevereiro de 1914, cinco meses apenas antes do início do grande conflito, Júlio Maria começava sua pregação: lembrava o não atendimento às justas reivindicações do pauperismo, o ameaçador fabrico de armas, as ilusões do pacifismo, as ambições nacionalistas e a preparação para a guerra.

A crise estava presente: na fé, no amor, no pensamento; a crise era humana; era “a crise dos povos que repudiaram todo contacto com Deus e a Igreja”. (53)

Novamente o pregador condenou a Revolução (de 1789), que transformou “um belo movimento democrático” numa carnificina. (54) O mundo moderno era fruto dela, e o Brasil também lhe devia a impiedade política.

Júlio Maria tornou a falar dos velhos temas, apontando as raízes da crise, que se sintetizavam na recusa à mensagem evangélica. Por isso, a Igreja era ainda a arca da salvação. Era preciso crer. Daí o título geral de suas pregações, *Credo*, por sugestão do cardeal Arcoverde.

O tema geral proposto e aceito, conscientemente ou não, preparava Júlio Maria para a reta final de sua peregrinação neste mundo. Desde o ano anterior, 1913, manifestaram-se os sinais da doença mortal: um câncer no esôfago. Isso não impedira que, naquele mesmo ano, o intrépido missionário viajasse a Minas Gerais e continuasse sua pregação, tanto lá quanto no Rio.

Chegada a Quaresma de 1914, Júlio Maria começou a fazer uma espécie de consolidação de suas últimas idéias em torno das graves e praticamente insanáveis dificuldades da sociedade moderna. O *Credo* de 1914 e 1915 é isto. Refutou erros, exortou os compatriotas. Falou da natureza da Igreja, lembrou que a religião não é monólogo, é diálogo necessário às almas e aos povos, e que, no Brasil, não haveria reerguimento sem a religião. E apelava compungido falando de seu papel:

Eu sou o missionário da paz, o portador das grandes e únicas verdades que salvam as nações. Nesse momento tristíssimo da sociedade brasileira, não sou eu, é Deus que pela minha boca fala ao Brasil, advertindo-o, estimulando-o a reconciliar-se com o Evangelho, a fazer penitência de seus pecados, a suplicar da Divina Providência que ainda uma vez o afaste do naufrágio e da morte!... (55)

Merece particular menção, porém, um trecho da 1ª conferência quaresmal de 1915. A Grande Guerra havia começado no ano anterior. Júlio Maria mencionou-a como

o primeiro dos três grandes e derradeiros flagelos com que o Apocalipse ameaça o mundo na sua crise final não se podendo, nem se devendo esperar, depois dele senão o *Anticristo* e o *fim dos tempos*. (56)

Espantoso porém, é perceber que Júlio Maria assumiu cada vez mais alguns aspectos do pensamento de De Maistre, exatamente como mais tarde Isaiah Berlin haveria de comentar de modo impressionante. (57) Júlio Maria passou a aceitar a guerra como uma necessidade e fez-lhe o elogio, tendo-a como *divina*:

Uma guerra não é senão um fenômeno da grande lei de destruição, que se impõe a todos os seres criados, todos os quais, sem exceção do homem, em todo o globo terráqueo, uns aos outros se destroem. Essa lei reina soberanamente em todas as esferas da criação; e não pára no homem, o qual não poupa nenhuma das coisas que vivem; mata para se nutrir, para se vestir, para se ornar, para se defender, para se instruir e até para se divertir! É principalmente na guerra que o homem satisfaz esse instinto, que o domina e subjuga em certos momentos, em que se diria que a terra reclama, suplica, exige sangue, e a vida de sangue, abre as suas entranhas para bebê-lo e oferecê-lo em holocausto pelos

pecados e iniquidades do mundo. Não; ninguém se espante de que a tribuna sagrada, mensageira do amor, faça o elogio da guerra. [...] A guerra é divina em si mesma; divina nas circunstâncias, que a produzem; nas conseqüências que dela ressaltam; nas ocasiões de salvação que proporciona a muitos; enfim divina na glória misteriosa que a envolve; sendo certo que em todas as épocas e para todos os povos, nenhuma glória maior nem fascinante que a glória que vem dos combates, não obstante o sangue derramado, o qual nunca impediu a humanidade de envolver de máximo prestígio os triunfos da guerra. (58)

Essas palavras de Júlio Maria são diretamente inspiradas na “Sétima conversação” de *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, do conde De Maistre. Ali, o *senador* diz ao *conde* e ao *cavaleiro*, respondendo à pergunta que ele mesmo propôs na “Quinta conversação” (*Et que dirons-nous de la guerre?*) (59):

A guerra é portanto divina por si mesma, porque é uma lei do mundo.

A guerra é divina por suas conseqüências de ordem sobrenatural, tanto geral como particulares, [...]

A guerra é divina na proteção dada aos grandes capitães, mesmo aos de menos sorte, que raramente são feridos em combate, e ainda assim quando sua fama já chegou ao máximo e sua missão está cumprida.

A guerra é divina na maneira como ela tem início. [...] No momento preciso suscitado pelos homens e prescrito pela justiça, Deus se apresenta para vingar a iniquidade que os habitantes do mundo cometeram contra ele. *A terra ávida de sangue [...] abre a boca para recebê-lo e guardá-lo em seu seio até o momento em que deverá devolvê-lo.* (60)

E De Maistre ainda apresenta outras razões pelas quais considerava a guerra como divina. Tudo isso diz, porém, depois de, nessa mesma “Sétima conversação”, fazer seu

personagem *senador* discorrer sobre a violência própria da natureza. Trata-se de um texto forte e muito impressionante, onde se procura mostrar que todos os seres vivem *in mutua funera*, isto é, a matarem-se uns aos outros. A certa altura, diz o *senador*:

O filósofo pode mesmo descobrir como a carnificina permanente está prevista e ordenada universalmente. Essa lei deixará de valer para o homem? Certamente que não. Entretanto, que ser exterminará este que a tudo extermina? Ele mesmo. É o homem que se encarrega de degolar o homem. Mas, como poderá ele cumprir tal lei, sendo um ser mora e misericordioso; ele que nasceu para amar; ele que chora pelos outros como por si mesmo [...]? É a guerra que cumprirá esse *decreto*. Não escutais a *terra* que clama e pede sangue? O sangue dos animais não lhe é suficiente, nem mesmo o dos culpados vertido pela espada da lei. [...] Assim se cumpre a grande lei da destruição violenta dos seres vivos. A terra inteira, continuamente embebida de sangue, é um imenso altar onde tudo o que vive deve ser imolado sem fim, sem medida e sem pausa, até a consumação das coisas, até a extinção do mal, até a morte da morte. (61)

Essa idéia da grande carnificina, mórbida por excelência, impressionou fortemente Júlio Maria, que a ela aderiu, pelo menos em parte, nos dias difíceis do término de sua caminhada.

É certo que a Grande Guerra, ao eclodir, encheu de entusiasmo as populações envolvidas. O nacionalismo era a força motora desse comportamento belicoso, com o qual as partes em conflito esperavam acertar com rapidez antigas desavenças e reordenar o andamento da história européia. Nem mesmo o grito de Jaurès, em favor da união dos proletários de todo o mundo contra a exploração capitalista, foi ouvido. O

operariado preferiu o orgulho nacional aos supostos interesses comuns de classe, e pôs-se no combate. Essa seria uma das perplexidades de Stanislav Andreski, ao admitir que, não sendo as guerras movidas por interesses solidários de nações inteiras, mas sim provocadas por interesses setoriais (comerciantes querendo mercados, oficiais querendo novos postos, capitalistas querendo oportunidades de investimentos, etc...), esses interesses sempre acabam reunindo grandes contingentes para lutarem por eles, o que requer explicação. (62)

Essa perplexidade é particularmente pertinente à eclosão da Grande Guerra, segundo algumas opiniões correntes, como a de Henry Brown, numa conferência na Universidade de Yale, em 1895, sobre *O século XX*, em que “se opunha ao socialismo e demonstrava temer que capital e trabalho fossem perigosamente irreconciliáveis”(63). Esse era exatamente o temor já revelado por HM, quando previa “o conflito iminente, o duelo inevitável entre as classes altas e as classes inferiores”.

Ainda em 1915, regressando do Velho Mundo, Miguel Clamon despertou o Brasil para o conflito, num discurso intitulado *As lições da guerra*. Criou-se em 1916 a *Liga da Defesa Nacional*, e muito se falou a favor do serviço militar obrigatório, instituído em 1915, a fim de dar condições ao País para defender-se. Pessoas ilustres opunham-se à neutralidade declarada do Brasil diante das hostilidades na Europa, dentre as quais Olavo Bilac, Afonso Arinos e Rui Barbosa. Este último, no discurso celebre de 17 de março de 1917. Em Petrópolis, chamou a atenção para a brutalidade da guerra.

Entretanto, malgrado todas as tragédias desde logo manifestadas, havia, de fato, quem admirasse a beleza do horror:

Se no começo a guerra, para grande parte dos alemães, era sinônimo de beleza, sua fúria sempre crescente foi considerada por muitos apenas uma intensificação de seu significado estático. Em outras palavras, enquanto sua destruição aumentava, a guerra continuava a ser proporcionalmente espiritualizada, ou internalizada. (64)

E esse enorme conflito, que se esperava ser breve e confinado à Europa, tomou tais proporções que ficou conhecido como Grande Guerra. A princípio, parecia ser uma guerra de movimento, face ao grande desenvolvimento tecnológico aplicado aos meios de destruição. Cedo, porém, o conflito estacionou em longas linhas de trincheiras, levando a grande mortandade a cada investida destinada a mover as posições.

Para os alemães em particular, a decepção foi chegando pouco a pouco:

Quando o mito da vitória inevitável se esfacelou, os fragmentos se tornaram novos mitos, até maiores, mais brilhantes. Num espasmo prolífico, a ilusão deu origem a uma pletora de ilusões. O horror foi transformado em realização espiritual. A guerra tornou-se paz. A morte, vida. O aniquilamento, liberdade. A máquina, poesia. A amoralidade, verdade. Mais de dezoito mil sinos de igreja e inúmeros tubos de órgão foram doados ao esforço de guerra para serem derretidos e usados na fabricação de armas e munições. Enquanto se intensificava o assalto às certezas físicas e sociais do mundo burguês do século XIX; difundia-se a sensação de crescente libertação de restrições, limites, formas. A promoção desta libertação continuou a ser o componente mais importante do

Pflicht(65). Esta associação da morte à vida foi uma nova representação, em escala aumentada, da seqüência do sacrifício em *Le sacre du printemps*. (66)

Pois bem: o Brasil, agredido, acabou por ter parte no imenso conflito. Antes, porém, que isso acontecesse, Júlio Maria fez o elogio da guerra, bem à moda de Joseph De Maistre. Curiosamente, escolheu a primeira conferência sobre a encarnação do Verbo de Deus para o enaltecimento desse fenômeno social, fruto predileto do pecado. O cardeal Arcoverde e o presidente da República Venceslau Brás, estavam presentes.

Que dizer diante disso? Apesar da vitalidade mental que ainda mostrava para sua atividade eminentemente apologética, Júlio Maria declinava psicologicamente, e deixava aflorar a reminiscência tradicionalista dos tempos idos. Estava vencido pelo peso de uma realidade que não agüentava em sua estrutura psicológica. Já em fevereiro, a mesma *Revista Social: órgão da mocidade*, reproduzia um artigo do redentorista antes publicado em outro lugar, em que se lê:

Não me seria difícil fazer, sob o ponto de vista católico, o elogio da guerra, nem mostrar o *quid divinum* que há nesta como em todas as conflagrações armadas da humanidade. Hoje, como no passado, o conflito sanguinolento dos povos que se degladiam é um fenômeno necessário da lei universal de destruição, que, em períodos determinados de um ciclo histórico providencial, força a terra a abrir as suas entranhas e a exigir o sangue que deve ser em holocausto tremendo, a compensação e o equilíbrio das iniquidades do mundo. (67)

E, mais adiante:

A guerra atual, legítima como expiação, divina como castigo, é, nesta hora histórica do gênero humano, uma fórmula adequada à imbecilidade dos espíritos, e ao vácuo dos corações. Sobre o abismo vertiginoso do sangue que presentemente substituiu a água na rega do globo, paira repelente e sinistra a imagem de um monstro nunca visto nas experiências mais tristes da heresia: a desagregação de todas as crenças. (68)

O discurso tornara-se mórbido, acompanhando seu estado de saúde declinante. Além do problema físico, Júlio Maria estava às voltas com delicadíssimo problema no seio de sua congregação religiosa, onde, por motivos vários, experimentava rejeição: era o unico brasileiro em meio a holandeses; sua pregação endereçava-se a outro público, que não o previsto nas atividades redentoristas; seu estilo era apenas tolerado pelos confrades, que dificultavam e mesmo impediam sua aproximação a sós em relação aos noviços. Suas relações com os demais redentoristas tornaram-se bastante tensas, sendo ele considerado como traidor por haver, muito provavelmente, escrito uma instrução pastoral assinada pelo cardeal Arcoverde, a qual foi entendida como crítica aos métodos de sua congregação. Ainda mais que Júlio Maria tornara-se amigo e íntimo colaborador do arcebispo. Essa triste situação levou o padre à presença do núncio apostólico, em março de 1915, com a interveniência do cardeal Arcoverde, para pedir-lhe dispensa da Congregação do Santíssimo Redentor, com o fim de ingressar na Ordem Franciscana. Foi-lhe dada autorização para ser padre secular. Recusou, porque não foi isto o que pedira. Em meio a todo esse sofrimento moral, a saúde deteriorou-se aceleradamente. Em dezembro de 1915 viajou a Aparecida, mas regressou ao Rio de Janeiro em

fevereiro seguinte, para que não morresse naquela cidade. Em 17 de março celebrou sua última missa. No dia 21 soube que sua doença não tinha cura, e que devia preparar-se para o encontro definitivo com o Senhor. A 2 de abril, pela manhã, pressentiu a morte. À noite ela o arrebatou.

Foi assim que Júlio Maria chegou ao fim da elaboração de sua utopia. Poucos dias antes de morrer, foi visitado pelo cardeal Arcoverde, que tanto o apoiou, protegeu e incentivou; e também por D. Sebastião Leme da Silveira Sintra, então bispo-auxiliar o qual, quando feito arcebispo de Olinda, naquele mesmo ano de 1916, lançaria a famosa carta-pastoral, com inspiração júlio-mariana. Seria o primeiro sinal de uma influência do redentorista, pelo menos no que tange à situação do clero e dos fiéis face à doutrina da Igreja. Muito se deveria ainda esperar para que a pregação de Júlio Maria encontrasse verdadeiramente eco no Brasil.

NOTAS

(1) CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 30.

(2) Idem, p. 65.

(3) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Conferências da Assunção – 1ª série, 1897. Aparecida: Editora Santuário, 1988, p. 153.

(4) ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. Tradução de Cláudio Stieltjes et alii. Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 181.

(5) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *O decálogo*. São João Nepomuceno: Editor: Padre Mário Mattos, [____], p. 69. Aqui trata-se de resumo publicado na imprensa, sem revisão do autor.

- (6) Cf. LIBÂNIO, S.J., João Batista. *Utopia e esperança cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 1989, p. 20-21. Aí o autor estuda a dupla composição da palavra *utopia*, como *ouk* + *topos* = não + lugar, e *eu* + *topos* = bom + lugar. A associação das duas formas etimológicas daria a utopia como “aquele lugar maravilhoso que ainda não tem lugar”.
- (7) MENDES, Murilo. *A idade do serrote*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968, p. 44. (Agradeço ao Prof. Silviano Santiago, que chamou minha atenção para as considerações de Murilo Mendes sobre Júlio Maria).
- (8) Idem, p. 44-45.
- (9) Idem, p. 45.
- (10) Idem, p. 46-47.
- (11) Cf. O Christo no Jury. In: *A Tribuna*, Rio de Janeiro, 27 abr. 1906.
- (12) Cf. O Christo no Jury. In: *O Paiz*, Rio de Janeiro, 29 abr. 1906.
- (13) A questão do Christo. In: *O Paiz*, Idem.
- (14) O discurso foi taquigrafado e está publicado na íntegra no *Jornal do Commercio*, Juiz de Fora, 3 mai. 1906.
- (15) Cf. BERLIN, Isaiah. Joseph de Maistre e as origens do fascismo. In: *Limites da utopia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 84 s.
- (16) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Ob. cit. em 5, p. 22.
- (17) AFONSO CELSO, Conde de. Liberdade de púlpito. In: *Revista de Cultura*, Rio de Janeiro, 1927, jan./jun., p. 7-8.
- (18) Ob. cit. em 5, p. 38.
- (19) Idem, p. 39.
- (20) Idem, ibidem.
- (21) Cf. CARVALHO, José Murilo de. Ob. cit., p. 85.
- (22) Cf. LIMA JUNIOR, Olavo Brasil (org.). *Sucessão e posse na República*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; Brasília: Senado Federal, 1991, p. 16.
- (23) ob. cit. em 5, p. 57.
- (24) Idem, p. 81.

- (25) RIBEIRO JUNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, 1989, p. 117.
- (26) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O Brasil e o senso cristão. In: *Conferencias do Revendíssimo Pe. Dr. Júlio de Maria sobre o pecado pronunciadas na cathedral do Rio de Janeiro durante a epocha quaresmal de 1908 (extrahidas do resumo publicado pelo Jornal do Commercio do Rio)*. Fortaleza: Secção de Obras do “Cruzeiro do Norte”, 1908, p. 12 e 13. Lembra-se que esses resumos não foram revistos pelo autor, o qual chegou a expressar seu desagrado com algumas distorções e declarou que tais resumos eram da responsabilidade de cada jornal (6ª conferência, p. 1).
- (27) Idem, p. 17.
- (28) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. A origem de todos os males. In: ob. cit. em 26, p. 2. (Nota: a cada conferência a numeração das páginas recomeça).
- (29) Idem, p. 4.
- (30) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O pecado e os homens de Estado. In: ob. cit. em 26, p. 1.
- (31) Idem, p. 2.
- (32) Idem, p. 12.
- (33) Ver comentário sobre “*la secte*” de De Maistre, no Capítulo II.
- (34) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O pecado e os sectários. In: ob. cit. em 26, p. 12 e 13.
- (35) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O pecado e os operários. In: ob. cit. em 26, p. 10 e 11.
- (36) Idem, p. 12 e 13. (O orador ampliou aqui argumentos de 1894, em São Paulo. Ver capítulo 3).
- (37) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O pecado e os capitalistas. In: ob. cit. em 26, p. 20.
- (38) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Ob. cit. em 35, p. 12-15.
- (39) Idem, *ibidem*.
- (40) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *As virtudes*. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1936, p. 14.

- (41) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O pecado e os padres. In: ob. cit. em 26, p. 15.
- (42) A cidade – prédica da missa campal. In: *O Paiz*, 24 jan. 1910.
- (43) AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Editora Ática, 1978, p. 82 e 83.
- (44) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *A segunda vinda de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Estabelecimento de Artes Gráficas – C. Mendes Junior, 1932.
- (45) BÍBLIA N.T. *Apocalipse*, 8, 13.
- (46) Idem, p. 75.
- (47) Renascimento do mundo. Cf. ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi et alii. São Paulo: Mestre Jou, 1970. p. 711. (verbete *palingênese*).
- (48) Ob. cit. em 44, p. 83 e 84.
- (49) Idem, p. 117.
- (50) Idem, p. 111.
- (51) Idem. p. 118-119.
- (52) Cf. COHN, Norman. *Les fanatiques de l'apocalypse*. Tradução de Simone Clémendot. Paris: Julliard, 1962, p. 293 s.
- (53) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. O Credo. In: *Revista social*, Rio de Janeiro, mar. 1914, p. 378.
- (54) Idem, p. 379.
- (55) Idem, p. 467 e 468.
- (56) Idem, fev./mar., 1915, p. 204.
- (57) Ver capítulo 2.
- (58) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. Ob. cit. em 53, p. 204 e 205.
- (59) MAISTRE, Conde Joseph de. *Les soirées de Saint-Peterbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence suivies d'un traité sur les sacrifices*. 7 ed. Paris: J.B. Pélagaud et Cie., 1854, t. 1, p. 336.
- (60) Idem, v. 2, p. 33-34.
- (61) Idem, p. 29-32.

(62) Cf. ANDRESKI, Stanislav. *Military organization and society*. Berkeley: University of California Press, 1971, p. 7 s.

(63) SCHARTZ, Hillel. *Fim de século*. Tradução de Virgílio Freire. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1992, p. 239.

(64) EKSTEINS, Modris. *A sagração da primavera: a Grande Guerra e o Nascimento da Era Moderna*. Tradução de Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 259.

(65) *Pflicht*: senso alemão do dever.

(66) EKSTEINS, Modris. Ob. cit., p. 259-260.

(67) CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. A guerra. In: *Revista social*, fev/1915, p. 201.

(68) Idem, p. 202.

CONCLUSÃO

Enquanto viveu, Júlio Maria percorreu uma longa e acidentada trajetória. Encontrando Deus em Jesus Cristo, procurou não apenas conciliar-se pessoalmente com Ele, mas também que a sociedade a que pertencia o fizesse. Desde jovem quis transformá-la, para que nela se vivesse melhor. Buscou, então, a liberdade, a igualdade e a justiça. No fim de toda uma luta, penosa e desgastante, achou que o Reino de Deus finalmente chegava. De fato, o Reino de Deus vai chegando a cada um que cumpre os mandamentos do Senhor, mas, começando aqui, não é deste mundo. É o “bom lugar”, mas, na terra, é o “não lugar”: nada mais utópico, no entendimento radical da palavra. Essa utopia, porém, tinha que realizar-se, não tanto para resolver a questão social, mas para dar a merecida paz a Júlio Maria, o grande formulador desse pensamento absolutamente singular no Brasil contemporâneo. Quanto ao grande missionário apologeta, ela realizou-se na noite de 2 de abril de 1916, quando se consumou o tempo para ele, alçado certamente ao Reino do Pai, onde passou a ter a vida plena, despojado de todo sofrimento, enxugadas todas as lágrimas. Quanto à sociedade e suas crises, inclusive a questão social, Júlio Maria deixou claro que neste mundo não há ideologia que lhe dê solução; não há outra utopia, senão o Reino que chegará ao fim dos tempos. Não adianta, pois, instrumentalizar a Igreja para tal fim, ou o que é pior, usá-la com tal propósito, qual seja o da construção da felicidade completa na terra, até porque, o que é felicidade para uns pode

não ser para outros, e a utopia construiria aí o melhor dos mundos para uns tantos, excluindo sempre os demais, que quereriam outros mundos. (1) Júlio Maria deixou claro: não se escamoteia o Reino que germina no coração de cada um, desde que se procure e se alcance a libertação do pecado. Ele nunca afirmou que as estruturas sociais novas, supostamente justas, resolveriam o problema da felicidade do homem, afastando dele todos os males. Essas estruturas sempre foram consideradas conseqüências do próprio pecado do homem, antes de serem causa de seu mal estar e sofrimento. Ele sempre recomendou a conversão dos corações e a busca da prática das virtudes como fonte de um convívio justo e fraterno na sociedade. O esforço de Júlio Maria em denunciar injustiças e lutar contra a crise social em todas as suas dimensões, nunca dispensou o prévio cuidado em preservar uma visão escatológica e um devir meta-histórico para o homem; ou seja, a justiça e a liberdade, que Júlio Maria buscou por modos diversos desde a juventude, enriqueceram-se, em sua maturidade, por um sentido religioso, que transcendeu as condições puramente sociais, econômicas e políticas existentes em seu tempo. Por outro lado, Júlio Maria tratou da crise social como um todo, não se atendo apenas a relações de dominação econômica e política. Ele apontou transgressões várias nos diversos segmentos sociais, transgressões que se traduziram por costumes e práticas condenáveis moralmente, explicitando o pecado individual das pessoas por meio da desordem estabelecida em suas relações com Deus e, a seguir, em suas relações com os homens.

Essas já seriam condições suficientes para afastar definitivamente a tentação de ver Júlio Maria como um

precursor da teologia da libertação, na forma como esta é definida enquanto

corrente de pensamento que [...] propõe uma interpretação inovadora do conteúdo da fé e da existência cristã, interpretação que se afasta gravemente da fé da Igreja, mais ainda, constitui uma negação prática dessa fé. (2)

Ademais, Júlio Maria não aplicou critérios marxistas como instrumento de análise social, deixando de propor ou mesmo aceitar a idéia de uma inevitável luta de classes, enquanto condição essencial do desenvolvimento histórico da sociedade humana. Menos ainda tais critérios se deixam perceber em sua reflexão teológica sobre a realidade social, acerca do que fez tão duras críticas.

Pode-se afirmar com segurança que Júlio Maria, depois de ordenado presbítero, jamais teve da história uma visão messiânica puramente temporal. Quando se desiludiu das possibilidades de aceitação de sua proposta de uma *ecclesia* universal, nos sentidos grego e judaico do termo, segundo a interpretação apresentada neste livro, o apologeta percebeu que somente a segunda vinda de Cristo e a instauração do Reino de Deus consumaria toda a realidade do seu tempo num mundo transformado. Sabia que, como na tradição judaica, Javé é o Deus vivo, e Deus da história. E esta, como afirma o cristianismo, é a preparação da humanidade para seu destino comum, de salvação oferecida ao gênero humano, que vive e se desenvolve no tempo. E, se Deus quis um decurso de tempo entre as duas vindas do Verbo encarnado, esse intervalo não seria vazio ou inútil: dá-se aí alguma coisa necessária ao cumprimento do plano divino de salvação. (3) Portanto, como

ensina Henri de Lubac, a salvação tomará a forma de uma história: a da penetração da humanidade pelo Cristo. (4) Isso foi o que tanto desejou Júlio Maria, com a ansiedade de ver a obra da salvação completamente acabada e concretamente resolvida. Por causa disso, incorreu em dois erros: o primeiro de ter desistido da crença em sua utopia na forma até então elaborada, por esperar transformações essenciais ainda em sua vida, o que não ocorreu, aliás, nem quando da peregrinação histórica do Senhor Jesus, cujo fim, numa visão puramente temporal, foi uma tragédia e um fracasso; o segundo erro foi decorrente do primeiro: esperou ansiosamente, e para breve, com certeza pessoal, a instauração do Reino de Deus, o fim da História e a palingênese do mundo. Júlio Maria quis apressar o fim da luta entre as duas cidades, a de Deus e a dos homens, deixando o tempo em busca da eternidade. Mais tarde, o jesuíta Henri Rondet lembraria que não nos cabe a escolha entre o tempo e a eternidade, porque, pela graça e existência da Igreja, “a eternidade está presente no tempo”, e porque, conforme São João, “o juízo de Deus está no mundo”. (5)

Júlio Maria foi um precursor. Foi um iluminado para sua época. Por isso sofreu tanto. Quando propôs a união da Igreja com o povo, quando quis, assim, que o povo fosse Igreja, teve, finalmente, a visão global, o sentido mais completo de sua fé que deixou o intimismo dos anos 80 do século XIX. O Senhor Jesus passou a ser o centro de sua vida, e a integridade de Seu corpo, o motivo de seus cuidados permanentes. Aí é que teve lugar sua preocupação com a questão social. Não foi um caso de inspiração puramente sociológica, mas, ao contrário, de origem teológica.

Se é certo que, de alguma forma Júlio Maria (então Júlio César) pretendeu absorver o tempo profano no tempo da Igreja, em sua fase tradicionalista (Estado teocrático, cristandade) também vislumbrou a dissolução do tempo da Igreja no tempo profano, quando pretendeu uma sociedade perfeita, revelando imensa dificuldade de conviver com a imperfeição do convívio entre os homens. Em nenhum momento, porém, o padre Júlio Maria deixou seu pensamento confundir-se com o messianismo político, característico, por exemplo, de nacionalistas do século XIX, como Fichte e Mazzini, que esperavam uma sociedade perfeita no tempo, sob a liderança de uma nação, a qual atuaria como o novo messias da humanidade.

É oportuno lembrar que, no auge da terceira fase de seu pensamento, quando elaborara a idéia da união da Igreja com o povo, como elemento determinante de uma nova era de participação democrática e de transformação da sociedade e do Estado segundo a inspiração cristã, Júlio Maria analisou a história do Brasil através de cortes temáticos, abordando principalmente o problema religioso. Ali escolheu como os fatos fundamentais e essenciais da religião no período colonial, a primeira missa (o maior dos sacrifícios em prol do Brasil, onde já se incluíam, para expiação, os pecados futuros), a posse divina da terra (segundo o rito religioso, como investidura que a fé dera ao rei) e o jesuíta. Quanto a este último, Júlio Maria ressaltou a idéia de constituição de um grande povo cristão, uma nação forte e laboriosa, a partir das tribos indígenas, trabalho a ser realizado pela Companhia de Jesus. Talvez fosse esse o embrião de um povo unido à Igreja,

de um povo-Igreja, mas nunca Júlio Maria pretendeu que ele atuasse messianicamente.

Ainda quanto ao Brasil, cabe uma observação importante. Mesmo declarando-se homem de seu tempo, aceitando a ciência e o progresso, Júlio Maria agiu como uma eloqüente trincheira contra o positivismo. Assim se mostrou principalmente a partir das *Conferências da Assunção*, de 1897. Vicente Licínio Cardoso diria que aquele missionário “encarna no país a reação católica ao positivismo”. Júlio Maria viu personalidades liberais aderirem à intervenção militar no processo político brasileiro e ao militarismo *tout court*. Enganavam-se, talvez, por apostarem na imagem de progresso vendida com a propaganda positivista. Ser general era condição para integrar o Governo Provisório; general de carreira ou honorário. Júlio Maria, na defesa intransigente da democracia, do aumento da participação político do povo, na elaboração de sua proposta de reconciliação da Igreja com a democracia, não se deixou enganar vendo nos militares de seu tempo tais agentes da modernização, porque esta, antes de tudo, deveria passar pelo povo, num processo simultâneo de libertação e educação. Certamente, esta foi uma de suas maiores glórias como patriota e homem do clero. Percebeu que os liberais ajudavam a chocar o ovo da serpente, que deu crias em toda a história da República. A utopia júlio-mariana talvez oferecesse uma resposta alternativa à questão da saída dos regimes autoritários ou da prevenção deles. A proposta de Júlio Maria foi a do alargamento da cidadania, a ser exercida em plenitude pela Igreja-povo. Assim, democracia e justiça social estariam juntas, e a recaída autoritária não seria mais

uma cogitação histórica: poderia dar-se finalmente a “institucionalização da estabilidade”. (8)

Com o edifício político esboçado a partir da utopia júlio-mariana, seu autor pareceu pelo menos tentado a aderir à idéia de leis ordenadoras que submetessem a Igreja a um devir histórico,

enquanto tais leis impõem a realização do Reino de Deus como reino terrestre, ou enquanto exigem para a sociedade humana, na sua realização final, os predicados do Reino de Deus. (9)

Porque nunca abdicou de um entendimento teológico da História, Júlio Maria percebeu que somente com a segunda vinda de Cristo veria a sociedade chegar finalmente onde pretendeu que ela chegasse: na consumação do Reino de Deus, isto é, numa Meta-História.

Seu desaparecimento deixou um enorme vácuo. Mas ficaram uma lembrança e uma lição: a lembrança de um lutador, um patriota e um dedicadíssimo filho da Igreja; a lição foi maior do que o mestre: tudo se deve entregar nas mãos de Deus, depois de com Ele colaborar sincera e diligentemente, embora como servos inúteis, para que Seu Reino chegue a cada um de nós e se realize segundo Sua vontade.

NOTAS

(1) Cf. NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado e utopia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991, p. 324-325.

- (2) SAGRADA Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 26.
- (3) Cf. MARROU, Henri-Iriné. *Théologie de l'histoire*. Paris: Éditions du Seuil, 1968, p. 39.
- (4) Cf. LUBAC, S.J., Henri de. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. 5. ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952, p. 110-111.
- (5) Cf. RONDET, S.J., Henri. *Fins do homem e fim do mundo: ensaio sobre o sentido e a formação da escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1968, p. 147.
- (6) Cf. CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 34-35.
- (7) CARDOSO, Vicente Licínio. *Figuras e conceitos*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil, [1924], p. 183.
- (8) SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Poder e política: crônica do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1978, p. 145.
- (9) VAZ, S.J., Henrique C. de Lima. *Escritos de Filosofia I*, São Paulo: Loyola, 1986, p. 292.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi et alii. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- ABENSOUR, Miguel. *O novo espírito utópico*. Tradução de Cláudio Stieltjes et alii. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.
- AFONSO CELSO, Conde de. Liberdade de púlpito. *Revista de Cultura*, Rio de Janeiro, v. 1, p. 7-8, jan./jun. 1927.
- ALBUQUERQUE, Antonio Luiz Porto e. *História do Brasil*. Rio de Janeiro. Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1985.
- _____. *História geral do Ocidente*. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação Geral da Marinha, 1985.
- ALENCAR, José de. *Os partidos*. Rio de Janeiro: Typ. de Quirino e Simão, 1866.
- ANDRESKI, Stanislav. *Military organization and society*. Berkeley: University of California Press, 1971.
- ATHAYDE, Tristão de. Ver LIMA, Alceu Amoroso.
- ÁVILA, S.J., Fernando Bastos de. *L'immigration au Brésil*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.
- _____. *O pensamento social cristão antes de Marx*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.
- _____. Pequena enciclopédia de doutrina social da Igreja. São Paulo: Loyola, 1991.
- AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Editora Ática, 1978.
- BARBOSA, Rui. *A grande guerra*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1988. (Obras completas de Rui Barbosa, v. 44, t. 1, 1917).
- _____. *O liberalismo e a Constituição de 1988: textos selecionados de Rui Barbosa; organização de Vicente Barreto*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

- BARROS, Roque Spencer Maciel de. Vida Religiosa. In: HISTÓRIA geral da civilização brasileira, São Paulo: Difel, [19__], t. 2, v. 4.
- _____. *O fenômeno totalitário*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1990.
- BASTOS, Aureliano Cândido Tavares. Ver BASTOS, Tavares.
- BASTOS, A. C. Tavares. *Cartas do solitário*. 3 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- BAUMONT, Maurice. *L'essor industriel et l'impérialisme colonial (1878-1904)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.
- BENAERTS, Pierre et alii. *Natiolalité et nationalisme (1860-1878)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: HISTÓRIA geral da civilização brasileira. São Paulo: Difel, [19__]. t. 3, v. 4.
- _____. Pe. Júlio Maria: uma teologia liberal-republicana numa Igreja monarquista e conservadora. In: HISTÓRIA da teologia na América Latina. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BERLIN, Isaiah. Entrevista. *Folha de S.Paulo*. São Paulo, 10 jan. 1992. Caderno Letras, p. 6-1 e 6-3.
- _____. Joseph de Maistre e as origens do fascismo. In: *Limites da utopia*. Tradução de Henry Hardy. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- BÍBLIA. N. T. *Apocalipse*.
- _____. N. T. *Atos dos Apóstolos*.
- _____. N. T. João. *Evangelho segundo S. João*.
- _____. N. T. Paulo. *Primeira Epístola aos Coríntios*.
- _____. N. T. Paulo. *Segunda Epístola a Timóteo*.
- BIGO, Pierre. *A doutrina social da Igreja*. São Paulo: Ed. Loyola, 1969.
- BOBBIO, Norberto. *O futuro da democracia: uma defesa das regras do jogo*. Tradução de marco Aurélio Nogueira. 4ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

- _____. *Thomas Hobbes*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1991.
- BOFFA, Massimo. Maistre. In: FURET, François, OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Tradução de Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.
- BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: L. Hachette, 1841.
- _____. *Oeuvres choisies*. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1892.
- BOUILLET, Marie-Nicolas. *Dictionnaire universal d'histoire et de géographie*. Paris: Hachette, 1866
- BOER, Nicolas. *Militarismo e clericalismo em mudança*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1980.
- BRASIL. Assembléia Geral – Câmara dos Deputados. *Fallas do throno desde o anno de 1823 até o anno de 1889*, acompanhadas dos respectivos votos de grações da Câmara Temporaria. Rio de Janeiro: Impr. Nacional, 1889.
- BRINTON, Crane. *Ideas and men: the story of western thought*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1955.
- BRITO, Raimundo de Farias. A filosofia como atividade permanente do espírito humano. In: _____. *Finalidade do Mundo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957, v. 1.
- _____. A Filosofia moderna. In: _____. *Finalidade do Mundo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1957, v. 2.
- _____. O positivismo do sr. major Gomes de Castro e as conferências do padre dr. Júlio Maria. In _____. *Inéditos e dispersos*. São Paulo: Grijalbo, 1966.
- BRONOWSKI, J. e MAZLISCH, Bruce. *A tradição intelectual do Ocidente*. Tradução de Joaquim J. Braga Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1988.
- BROUGHAM, Lord Henri. *De la démocratie et des gouvernements mixtes*. Traduction de Louis Regis. Paris: A. Sauton, Libraire-Éditeur, 1872.
- BURDEAU, Georges. *O liberalismo*. Tradução de J. Ferreira. Lisboa: Publ. Europa-América, [19__?].

- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Tradução de Renato de Assumpção Faria et alii. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1982.
- CALMON, Pedro. *História do Brasil*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1960, 6 v.
- CARDOSO, Vicente Licínio. *À margem da História do Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1933.
- _____. *Figuras e conceitos*. Rio de Janeiro: Anuario do Brasil [1924].
- CARNEIRO, Júlio César de Moraes. Ver CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes.
- CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. A Amazônia e o Christophoro. *A Nova Phase*, Mar de Espanha, 27 abr. 1884. p. 1.
- _____. *Apóstrofes*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935.
- _____. Circular dirigida aos srs. eleitores. *A Nova Phase*. Mar de Espanha, 15 nov. 1884.
- _____. Conferências. *Jornal do Commercio*, Juiz de Fora, 7 e 22 fev. 1905. p. 1.
- _____. *Conferências da Assunção – 1ª serie*, 1897. Aparecida: Ed. Santuário, 1988.
- _____. *Conferencias do Revendíssimo Pe. Dr. Júlio de Maria sobre o pecado pronunciadas na cathedral do Rio de Janeiro durante a epocha quaresmal de 1908 (extrahidas do resumo publicado pelo Jornal do Commercio do Rio)*. Fortaleza: Secção de Obras do “Cruzeiro do Norte”, 1908,
- _____. O credo. *Revista Social*, n. 69, p. 377-8. mar. 1914.
- _____. *O decálogo*. São João Nepomuceno: padre Mário Mattos [19__?]
- _____. *O Deus desprezado*. Rio de Janeiro: C. Mendes Junior, 1932.
- _____. Discurso. In: *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 62, pt. 2, 1900.
- _____. Folhetim. *Imprensa Acadêmica*, São Paulo, 30 abr., 7 maio; 9 jul. 1871.
- _____. *A graça*. 3 ed. Rio de Janeiro: ABC, [19__].

- _____. A guerra. *Revista Social*, n. 80, fev. 1915.
- _____. A Igreja e a democracia. *O Pharol*. Juiz de Fora, 17 de out. 1894.
- _____. A liberdade de imprensa. *Imprensa Acadêmica*, São Paulo, 21 maio 1871.
- _____. A minha pregação em São Paulo. *Pátria*, São Paulo, 14, 21, 28 out. 1894.
- _____. *A paixão*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1937.
- _____. *Pensamentos e reflexões*. Rio de Janeiro: Typ. Central, 1882.
- _____. A quaresma em Ouro Preto. *O Pharol*, Juiz de Fora, 5 de abr. 1894. p. 1.
- _____. *Questões políticas*. Rio de Janeiro: Typ. Montenegro, 1883.
- _____. A religião, ordens religiosas, instituições pias e beneficentes no Brasil: Memória. In: Associação do quarto centenário do descobrimento do Brasil. *Livro do Centenário: 1500-1900*. Rio de Janeiro: Impr. Nacional, 1900, t. I.
- _____. Religião – apelos. *O Pharol*. Juiz de Fora, 4, 10 jan. 1896. p. 1.
- _____. *A segunda vinda de Jesus Cristo*. Rio de Janeiro: Estabelecimento de Artes Gráficas – C. Mendes Junior, 1932.
- _____. *Theses e dissertação que para obter o grau de doutor em Direito sustentou perante a Faculdade de São Paulo Júlio Cesar de Moraes Carneiro, bacharel formado pela mesma Faculdade*. São Paulo: Typ. do Diário, 1875.
- _____. Trono e Altar. *O Tribuno*, São Paulo, 19 jun. 1873. p. 1.
- _____. *As virtudes*. Rio de Janeiro: Ed. ABC, 1936.
- CARONE, Edgar. *O pensamento industrial no Brasil (1880-1945)*. Rio de Janeiro: Difel, 1977.
- CARTA pastoral coletiva do episcopado brasileiro de 19 mar. 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

CARVALHO, José Murilo de. *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. A democracia e a questão social. *O Estado de S.Paulo*, 11 nov. 1989. Cad. Cultura.

CASTRO, Dinorah d'Araujo Berbert de. *O tradicionalismo em D. Romualdo Antônio de Seixas*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983.

CASTRO, Moacir Werneck de. *O sábio e a floresta: a extraordinária aventura do alemão Fritz Müller no trópico brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

CHACON, Vamireh. *História das idéias socialistas no Brasil*. 2 ed. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

CHANDLER, David G. *The campaigns of Napoleon*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1978.

CHATEAUBRIAND, François-Auguste, vicomte de. *Le génie du christianisme*. Paris: Libr. de Firmin Didot, 1851, t. I, p. 2.

CHÂTELET, François, PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *As concepções políticas do século XX*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Tradução de Lydia Christina. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1966.

O CRISTO no jury. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 28 abr. 1906.

O CRISTO no jury. *O Paiz*, 29 abr. 1906.

O CRISTO no jury. *A Tribuna*, Rio de Janeiro: 27 abr. 1906.

O CRISTO no jury – entrevistas com srs. ministro do Interior, desembargador Dias Lima, presidente da Corte de Appelação; Dr. Godofredo Cunha, juiz federal desta secção, e Dr. Moraes Sarmento, procurador geral do Districto. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 29 abr. 1906.

A CIDADE – prédica da missa campal. *O Paiz*, 24 jan. 1910.

CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações entre a Igreja e o Estado*. 2 ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1989.

LA CIVILISATION universelle: union des peuples et des rois; congrès

- permanent; par un philosophe ami des hommes. Paris: A. Vatou, 1864.
- COBBAN, Alfred. *The social interpretation of the French Revolution*. Cambridge: University Press, 1964.
- COHN, Norman. *Les fanatiques de l'apocalypse*. Tradução de Simone Clémendot. Paris: Julliard, 1962.
- CONFERÊNCIAS do Carmo. *Pátria*, São Paulo, 8; 15; 22 jul. 1894. p. 305.
- CONFERÊNCIAS religiosas. *O Pharol*, Juiz de Fora, 7; 13, 17 e 22 jul. 1894. p. 1.
- CONGRESSO AGRÍCOLA, Rio de Janeiro, 1878. *Collecção de documentos*. Rio de Janeiro: Typ. Nacional, 1878.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- DARWIN, Charles. *The origin of species by means of natural selection*. London: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- DENIS, Henri. *História do pensamento econômico*. 3 ed. Tradução de Antonio Borges Coelho. Lisboa: Livros Horizonte, 1978.
- O DIREITO, REVISTA MENSAL DE LEGISLAÇÃO, DOCTRINA E JURISPRUDÊNCIA. Rio de Janeiro, v. 20, 1876.
- DO catolicismo depende a salvação do Brasil. *O Pharol*, Juiz de Fora, 8 ago. 1894. p. 1.
- DREYFUS, François-G. *Le temps des révolutions. 1787-1870*. Paris: Larousse, 1969.
- DULLES, John W. Foster. *Anarquistas e comunistas no Brasil (1900-1935)*. Tradução de César Parreiras Horta. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- DUPONT-WHITE, Charles Brook. *La liberté politique dans ses rapports avec l'administration locale*. Paris: Guillaumin, 1864.
- EGRET, Jean. *La pré-révolution française (1787-1788)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- EKSTEINS, Modris. *A sagração da primavera: a grande guerra e o nascimento da era moderna*. Tradução de Rosaura Eichenberg. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

- ENCYCLOPAEDIA Britannica. Chicago: W. Benton, 1958.
- FALCON, Francisco J. Calazans, MOURA, Gerson. *Formação do mundo contemporâneo*. 6 ed. Rio de Janeiro: Campus, 1985.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. 2 ed. Porto Alegre: Globo; São Paulo: EDUSP, 1975, 2 v.
- FIORES, Stefano de, GOFFI, Tullo (org.). *Dicionário de espiritualidade*. Tradução de Augusto Guerra e Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989.
- FLORENZANO, Modesto. A Revolução Francesa: atualidades das interpretações de Burke e de Barnave. In: COGGIOLA, Oswaldo (org.). *A revolução Francesa e seu impacto na América Latina*. São Paulo: Nova Stella; Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1990.
- FONSECA, C.J., Leonel. *Noções de história da filosofia*. 21 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1973.
- GENGEMBRE, Gérard. Burke. In: FURET, François, OZOUF, Mona. *Dicionário crítico da Revolução Francesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989. p. 940.
- GERMINO, Dante. *Machiavelli to Marx: modern western political thought*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- GLADSTONE, W. E. *Rome et le Pape devant la conscience et l'histoire*. Traduction de Victor Oger. Paris: Libr. Sandoz et Fischbacher, 1877.
- GODECHOT, Jacques. *La contre-révolution: doctrine et action*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.
- GOODWIN, Albert. *The French Revolution*. New York: Harper Torchbooks, 1962.
- LA GRANDE encyclopédie. Paris: H. Lamirault, 1885-91.
- GREGÓRIO XVI, papa. *Mirari vos*. Petrópolis: Vozes, 1963.
- GUIMARÃES, C.S.S.R., Fernando José. *Homem, Igreja e sociedade no pensamento do padre Júlio Maria, C.S.S.R.* Roma: Pontifícia Universidade Lateranense, 1988. Tese de doutorado.

- _____. Padre Júlio Maria e as conferências da Assunção: ambiente e contexto histórico. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *Conferências da Assunção*. Aparecida: Ed. Santuário, 1988.
- GUIZOT, François-Pierre-Guillaume. *Histoire de la révolution d'Angleterre*. 4 ed. Paris: V. Masson, 1850.
- HAUCK, João Fagundes. Esboço histórico. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *A Igreja e o povo*. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1983.
- HEINEMANN, Fritz. *A filosofia no século XX*. Tradução de Alexandre F. Morujão. 3 ed. Lisboa: Gulbenkian, 1983.
- HIMMELFARB, Gertrude. *The idea of poverty: England in the early industrial age*. London: Faber and Faber, 1985.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- HUGON, Paul. *História das doutrinas econômicas*. 12 ed. São Paulo: Atlas, 1972.
- JANOTTI, Maria de Lourdes Mônaco. *Os subversivos da República*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- JANUS. *O papa e o concílio*. Tradução de Ruy Barbosa. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1977, 2 v.
- JEDIN, Hubert. *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder, 1978.
- JONES, R. Ben. *The French Revolution*. London: University of London Press, 1967.
- JOUVENEL, Bertrand de. *As origens do Estado moderno*. Tradução de Mamede de Souza Freitas. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- KANT, Immanuel. A paz perpétua. In: _____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- KLIMKE, Federico e COLOMER, Eusébio. *História de la Filosofía*. Barcelona: Editorial Labor, 1953.
- LACROIX, Desiré. *Historia de Napoleão*. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1904.

- LALANDE, André. *Vocabulário – técnico e crítico – da Filosofia*. Tradução de Fátima Sá Correia et alii. Porto: Rés Editora, [19__].
- LEÃO XIII, papa. *Graves de communi*. Petrópolis: Vozes, 1956.
- _____. *Rerum Novarum*. Petrópolis, Vozes, 1961.
- LEFEBVRE, Georges. *La Révolution Française*. 6 ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- LEONI, Elias Bartolomeu. *Catolizar o Brasil – a apologia do catolicismo em Júlio Maria e Jackson de Figueiredo*. Roma: Pontifícia Universidade Gregoriana, 1989. Dissertação de Mestrado.
- LEVITAS, Ruth. *The concept of utopia*. Londres: P. Allan, 1990.
- LIBANIO, S.J., João Batista. *Utopia e esperança cristã*. São Paulo: Ed. Loyola, 1989.
- LIEBERSOHN, Harry. *Fate and utopia in german sociology, 1870-1923*. Cambridge, NMss.: MIT Press, 1988.
- LIMA, Alceu Amoroso. Prefácio. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950.
- LIMA JUNIOR, Olavo Brasil (org.). *Sucessão e posse na República*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, Brasília: Senado Federal, 1991.
- LINS, Ivan. *História do positivismo no Brasil*. 2 ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1967.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução de Anoar Amieux e E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LUBAC, S.J., Henri de. *Catholicisme: les aspects sociaux du dogme*. 5 ed. Paris: Les Éditions du Cerf, 1952.
- _____. *Méditation sur l'Église*. Paris: Éditions Montaigne, 1953.
- LUZ, Nícia Vilela. As tentativas de industrialização no Brasil. In: HISTÓRIA geral da civilização brasileira. São Paulo: Difel, [19__], t. 2, v. 4.
- MACEDO, Ubiratan Borges de. Diferenças notáveis entre o tradicionalismo português e brasileiro. *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, v. 5, nº 16, p. 19, jan./mar. 1961.

- _____. *A liberdade no Império*. São Paulo: Convívio, 1977.
- _____. O pensamento católico no Segundo Reinado e a ação de Soriano de Souza. In: CRIPPA, Adolpho (coord.). *As idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Convívio, 1978, v. 1.
- MACHADO, Antônio Alcântara. *Brasília Machado (1848-1919)*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1937.
- MACPHERSON, C.B. *A democracia liberal: origens e evolução*. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MAIRET, Gerard. Libertad, igualdad. In: CHÂTELET, François (org.). *Historia de las ideologias*. Tradução de René Palacios More. Cidade do México: Premia, 1981, 3 v.
- MAISTRE, Joseph de. comte. *Les soirées de Saint-Petersburg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence suivres d'un traité sur les sacrifices*. 7 ed. Paris: J.B. Pélagaud, 1985, 2v.
- MANENT, Pierre. *História intelectual do liberalismo: dez lições*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Tradução de Sergio Magalhães Santeiro. 4 ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- MANUEL, Frank E., e MANUEL, Fritzie P. *Utopian thought in the western world*. Cambridge [Massachusetts]: The Belknap Press, 1979.
- MARAM, Sheldom Leslie. *Anarquistas, imigrantes e o movimento operário brasileiro: 1890-1920*. Tradução de José Eduardo Ribeiro Moretson. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 15.
- MARCY, S.J., Gabriel Robinot. *Os católicos e a questão social*. Rio de Janeiro: Ed. ABC, 1936.
- MARIA, Júlio, padre. Ver CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes.
- MARITAIN, Jacques. *A Igreja de Cristo: a pessoa da Igreja e seu pessoal*. Tradução da Abadia de Nossa Senhora das Graças, Rio de Janeiro: Agir, 1972.
- MARITAIN, Raissa. *Les grandes amitiés*. 6 ed. Bruges: Desclée, de Brouwer, 1949.

- MARTINS, Wilson. *História da inteligência brasileira*. São Paulo: Cultrix, 176-79, 7 v.
- MENDES, Murilo. *A idade do serrote*. Rio de Janeiro: Sabiá, 1968.
- MERQUIOR, José Guilherme. *O liberalismo antigo e moderno. Tradução de Henrique de A. Mesquita*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Ed. Bertrand Brasil, 1988.
- O MILITARISMO e a consolidação da República. Bahia: Impr. Econômica, 1893.
- MILL, John Stuart. *Considerações sobre o governo representativo*. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Ibrasa, 1964.
- MILLS, C. Wright. *As elites do poder*. Tradução por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1962.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, baron de. *O espírito das leis*. Tradução de Fernando Henrique Cardoso e Leôncio Martins Rodrigues. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de filosofia*. Madrid: Alianza Editorial, 1982.
- MORNET, Daniel. *Les origines intellectuelles de la révolution française*. 1715-1787. Paris: Armand Collin, 1967.
- MOSCA, Gaetano, BOUTHOU, Gaston. *Historia das doutrinas políticas desde a antiguidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- NABUCO, Carolina. *A vida de Joaquim Nabuco*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1958.
- NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- NISSET, Robert. *Os filósofos sociais*. Trad. de Yvete Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Ed. da Univ. de Brasília, 1982.
- NOGUEIRA, José Luiz de Almeida. *A Academia de S. Paulo – tradições e reminiscências – estudantes, estudantões e estudantadas*. São Paulo: Typ. “A Editora”, 1907.

- NOZICK, Robert. *Anarquia, estado e utopia*. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.
- OLIVEIRA, Lúcia Luppi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- OSÉS, José Maria. Introducción a la doctrina social de la Iglesia. In: CURSO de doctrina social católica. Madrid: Editorial Católica, 1967.
- PAIM, Antonio. *O estudo do pensamento filosófico brasileiro*. 2 ed. São Paulo: Campinas, 1985.
- _____. *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Convívio; [Brasília]: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1984.
- PENA, Afonso. [Discurso de doutoramento]. *Imprensa Acadêmica*, São Paulo, 29 ago. 1871. p. 2.
- PRÉLOT, Marcelo. *Histoire des idées politiques*. Paris: Dalloz, 1959.
- PRZEWORSKI, Adam. *Capitalismo e social-democracia*. Tradução de Laura Teixeira Motta. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.
- QUEIROZ, Suely Robles Reis de. *Os radicais da República*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- QUENTAL, Antero de. *Prosas da época de Coimbra*. Lisboa: Sá da Costa, 1973.
- A QUESTÃO do Christo. *O Paiz*, Rio de Janeiro, 29 abr. 1906.
- RAJA GABAGLIA, Giacomo. Relatório sobre a Exposição Universal da Indústria (Londres, 1855). *Revista Brasileira: Jornal de Ciências, Letras e Artes*, Rio de Janeiro, v. 2, 1857.
- RATZIGER, Joseph. *O novo povo de Deus*. Tradução de Clemente Raphael Mahl. São Paulo: Ed. Paulinas, 1974.
- _____. *La mort et l'au-delà*. Paris: Fayard, 1979.
- REBOUÇAS, André. *Diário e notas autobiográficas*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1938.
- REMOND, René. *O século XIX*. Tradução de Frederico Pessoa de Barros. 2 ed. São Paulo: Cultrix, 1981.

- RIBEIRO JUNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog. *Antero de Quental, símbolo dos valores da cultura portuguesa*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1983. Tese de doutorado.
- _____. A geração de 70. *Ciências Humanas*, v. 5, nº 16, p. 21, jan./maio 1981.
- _____. A pesquisa do tradicionalismo. *Ciências Humanas*, Rio de Janeiro, v. 4, n 12, p. 10-13, jan./mar. 1980.
- _____. Prefácio. In: CARNEIRO, Júlio Maria de Moraes. *A Igreja e a República*. Brasília: Ed. Univ. de Brasília, 1981. p. 4.
- ROGIER, L. J. et alii. *Nova historia da Igreja*. Tradução de Leonardo P. Smele. Petrópolis: Vozes, 1971.
- ROMERO, Sílvio. *Obra filosófica*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.
- Cf. RONDET, S.J., Henri. *Fins do homem e fim do mundo: ensaio sobre o sentido e a formação da escatologia cristã*. São Paulo: Herder, 1968.
- SAGRADA Congregação para a Doutrina da Fé. *Instrução sobre alguns aspectos da teologia da libertação*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- SANTOS, Sydney M. G. dos. *André Rebouças e seu tempo*. Rio de Janeiro, Ed. do autor, 1985.
- SANTOS, Wanderley Guilherme dos. *Dois escritos democráticos de José de Alencar*. Rio de Janeiro: Ed. da UFRJ, 1991.
- _____. *Poder e política: crônica do autoritarismo brasileiro*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1972.
- _____. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- SCHENK, H. G. Revolutionary influences and conservatism in litterature and throught. In: THE NEW Cambridge modern history. Cambridge: University Press, 1965, v. 9.
- SCHMITT, Carl. *The concept of the political*. New Jerseu: Rutgens Univ. Press, 1976.

- _____. *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge [Massachusetts]: The MIT Press, 1988.
- SCHWARTZ, Hillel. *Fim de século*. Trad. de Virgílio Freire. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1992.
- SERRANO, Jonathas. O clero e a República. In: CARDOSO, Vicente Licínio (org.). *À margem da história da República*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1981. t. 1.
- _____. *Farias Brito: o homem e a obra*. Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1939.
- _____. *Júlio Maria*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital. [1924].
- _____. Júlio Maria: novos documentos inéditos. *Revista de Cultura*, v. 1, p. 23-9, jan./jun. 1927.
- SMITH, Adam. *Na inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London: Longman; Edimburgo: Adam and Charles Black, W. Tait, 1838.
- SOARES, Antonio Joaquim Macedo. *Campanha jurídica pela libertação dos escravos (1867 a 1888)*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1938.
- SOBOUL, Albert. *A Revolução Francesa*. Tradução de Hélio Pólvora. Rio de Janeiro: Zahar, 1964.
- O SOCIALISMO. *O Pharol*, Juiz de Fora, 27 jul. 1894.
- SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1977.
- STAROBINSKI, Jean. *Montesquieu*. Tradução de Tomas Rosa Bueno. São Paulo, Schwarcz, 1990.
- THOMSON, David. *Europe since Napoleon*. Hamondsworth: Penguin Books, 1966.
- THONNARD, F. J. *Précis d'histoire de la philosophie*. Paris: Desclée, 1955.
- TOBIAS, José Antonio. *História das idéias no Brasil*. São Paulo: E.P.U., 1987.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. Tradução de Neil Ribeiro da Silva. 2 ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1977.

- TORRES, João Camilo de Oliveira. *A democracia coroada*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1957.
- _____. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- TUCHMAN, Barbara. *A torre do orgulho*. Tradução de João Pereira Bastos. Venda Nova: Ibis, 1969.
- O ÚLTIMO remédio. *Pátria*. São Paulo, nº 40, 15 jul. 1894. p. 315.
- URDANIZ, Teófilo. *História de la filosofía*. Madrid: La Editorial Católica, 1975.
- VACHEROT, Étienne. *La démocratie*. 2 ed. Bruxelas: A. Lacroix, 1860.
- VAZ, S.J., Henrique C. de Lima, *Escritos de filosofia*, 1. São Paulo: Loyola, 1986.
- VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- VILLAÇA, Antonio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
- VINCENT, Bernard. *Thomas Paine, o revolucionário da liberdade*. Tradução de Liení Maria Campos. São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- VOVELLE, Michel. *A revolução Francesa contra a Igreja: da razão ao Ser supremo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1989.
- WAGNER, Richard. *A arte e a revolução*. Tradução de José M. Justo. Lisboa: Antígona, 1990.
- WALSH, John. Religion: Church and State in Europe and the Americas. In: THE NEW Cambridge modern history. Cambridge University Press, 1965, v. 9.
- WATKINS, Fredrick M. *A idade da ideologia: o pensamento político de 1750 até o presente*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.
- WEBER, Max. *Economia y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1969, 2 v.
- WOORDRUFF, Douglas. A Igreja na idade do capitalismo. In: SAUDÉE, Jacques de Bivort de la. *Deus, o homem e o universo*. Tradução de Agostinho Veloso, S. J. Porto: T. Martins, 1959.