

**MEIOS DE COMUNICAÇÃO CATÓLICOS NA
CONSTRUÇÃO DE UMA ORDEM AUTORITÁRIA:
1907/1937**

Cláudio Aguiar Almeida

Tese apresentada como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História Social, junto ao Departamento de História da F.F.L.C.H., da Universidade de São Paulo, sob a orientação da Profa. Dra. Maria Helena Rolim Capelato.

**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MAIO DE 2002**

Banca examinadora:

RESUMO

Em *Meios de comunicação católicos na construção de uma ordem autoritária: 1907/1937* analisamos como alguns grupos católicos ligados à Ordem dos Franciscanos procuraram utilizar a imprensa, o cinema e outros meios de comunicação de massa como agentes de transformação das consciências do povo brasileiro entre 1907 e 1937.

A edição da revista *Vozes de Petrópolis* pela Ordem dos Franciscanos, em 1907, foi sucedida pela fundação do *Centro da Boa Imprensa*: associação formada majoritariamente por leigos que se encarregaria de promover a imprensa católica e combater as publicações de grupos adversários. Responsável pela edição do jornal *A União*, o *C. B. I.* também atuou na orientação e censura cinematográfica, através da revista *A Tela*. Os católicos de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* consolidaram um corpo de doutrinas autoritárias e rituais de condução das massas que foram posteriormente apropriados pelo Estado Novo.

ABSTRACT

"The use of Catholic communication media for the construction of an authoritarian order: 1907/1937" analyses how some Catholic groups related to the Franciscan Order used the press, the cinema and other mass media as transformation agents of the minds of the Brazilian people between 1907 and 1937.

The publication of the magazine *Vozes de Petrópolis* by the Franciscan Order in 1907 was followed by the foundation of *Centro da Boa Imprensa (CBI)*: an association composed mostly of layman, responsible for promoting the Catholic press and for fighting against the publications of opposing groups. In addition to being responsible for the publication of the newspaper *A União*, *CBI* also acted in the cinematographic orientation and censorship by means of the magazine *A Tela*. The Catholic people of *Vozes de Petrópolis* and *Centro da Boa Imprensa* consolidated a set of authoritarian doctrines and rituals to conduct the masses, which was later incorporated by the Estado Novo.

Agradecemos ao CNPq pela concessão da bolsa que permitiu a execução
dessa tese

AGRADECIMENTOS

Gostaríamos de agradecer a aqueles que nos ajudaram na realização desse trabalho. Em primeiro lugar a Adriana que, em meio ao desenvolvimento dos seus próprios trabalhos, teve de se tresdobrar cobrindo as ausências do pai e as solicitações do pesquisador. A ela e a meu filho Rodrigo essa tese é dedicada.

Em segundo lugar à nossa orientadora, Maria Helena Capelato, que vem nos acompanhando desde o mestrado. Mais do que uma orientadora, Maria Helena foi também uma amiga que muito contribuiu para o nosso crescimento intelectual, profissional e, até mesmo, pessoal.

Gostaríamos de agradecer também aos professores Roberto Romano e Arnaldo Daraya Contier, pelas sugestões feitas no exame de qualificação que muito enriqueceram esse trabalho, e a Frei Régis e Elizabeth por nos ter possibilitado o acesso aos arquivos de Frei Pedro Sinzig. Um agradecimento especial para Eduardo Victorio Morettin, companheiro sempre presente nas discussões sobre cinema e história. Não poderia esquecer também os amigos que nos acompanharam ao longo de todo este processo, nos dando o tão necessário incentivo para finalizá-lo: Marcos Napolitano, Mariana Villaça, Dora Shellard Correa, Maria Cecília Martinez, Maria Cristina Soto Santos, Antonio Duarte de Carvalho e Ival de Assis Cripa.

ÍNDICE

Introdução	1
Capítulo 1: A Igreja e as Imagens	6
1. Das proibições do Antigo Testamento a São Gregório Magno	5
2. A crise iconoclasta	12
3. O crescimento do culto às imagens e a Reforma	15
4. As imagens “aqueiropoietas”	20
5. A Igreja Católica e as “projeções luminosas”: a “câmara escura” e as “lanternas mágicas”	24
6. As reações da Igreja Católica às “Paixões de Cristo” no teatro, nos espetáculos de projeções luminosas fixas e no cinema	28
7. A Igreja Católica brasileira e a concorrência com o cinema	38
Capítulo 2: <i>Vozes de Petrópolis</i> e o <i>Centro da Boa Imprensa</i>	48
1. A crise da Igreja Católica e a fundação de <i>Vozes de Petrópolis</i>	48
2. A “questão social”	70
3. Teatro, quadros bíblicos, quadros vivos e cinema	80
Capítulo 3: A luta pelo controle do cinema	95
1. O anti-semitismo em <i>Vozes de Petrópolis</i>	95
2. Os católicos tentam disciplinar o cinema: <i>Vozes de Petrópolis</i> , <i>A Tela</i> e o jornal <i>A União</i>	101
2.1. O <i>Centro da Boa Imprensa</i> e a classificação dos filmes exibidos no mercado brasileiro	106
2.1.1. Os filmes “inofensivos” e os “especialmente recomendados”	107
2.1.2. Os filmes aprovados “com reservas” e os “prejudiciais”	116
2.2. O <i>Centro da Boa Imprensa</i> e as tentativas de substituir o Departamento de Polícia na censura teatral e cinematográfica	120
2.3. As relações do <i>Centro da Boa Imprensa</i> com as agências exibidoras ... 124	
Capítulo 4: <i>Vozes de Petrópolis</i> e o <i>Centro da Boa Imprensa</i> em luta contra Dom Sebastião Leme: O <i>Diário Católico</i>	134
1. Os esforços pela criação do <i>Diário Católico</i>	134
2. A luta pelo controle do <i>Diário Católico</i>	133
3. Dom Sebastião Leme x <i>Centro da Boa Imprensa</i> : diferentes alternativas para a recristianização da sociedade brasileira	166
Capítulo 5: A busca pelo Messias instaurador de uma ordem autoritária	176
1. <i>Vozes de Petrópolis</i> e a sedução exercida por líderes autoritários	176
2. Os católicos e o regime de Vargas: 1930/1934	185
2.1. A sagração de Nossa Sra. da Conceição Aparecida como a “Padroeira do Brasil”	185
2.2. Os católicos e a Revolução de 30	192
2.3. <i>Vozes de Petrópolis</i> e a reconciliação com Dom Sebastião Leme: a mobilização por uma nova Constituição e a “Liga Eleitoral Católica”	198
2.4. <i>Vozes de Petrópolis</i> e a <i>Ação Integralista Brasileira</i>	205

3. A luta pelo cinema.....	210
3.1. Igreja X Estado: diferentes projetos para o cinema brasileiro.....	210
3.2. Em busca da dracma perdida: a imagem de Deus contra a imagem do líder.....	221
4. Os católicos em luta contra os seus inimigos: nazistas, judeus e comunistas.....	231
4.1. A luta contra os nazistas	231
4.2. O inimigo judeu	239
4.3. Uma “cruzada” contra o comunismo	241
5. <i>Vozes de Petrópolis</i> e o golpe de novembro de 1937	248
Conclusão	251
Bibliografia	256

INTRODUÇÃO

A proposta inicial da pesquisa que resultou na elaboração dessa tese de doutorado era analisar as relações entre a Igreja Católica e o Cinema Brasileiro nas primeiras décadas do século XX. A quase inexistência de filmes produzidos neste período, no entanto, determinou uma série de modificações no projeto. Da condição de fontes para análise do discurso católico sobre o cinema, a revista *Vozes de Petrópolis* e outras publicações do *Centro da Boa Imprensa* se converteram nos principais objetos de nosso trabalho que, sem desconsiderar a proposta inicial, estendeu-se para a discussão de problemas e questões que não haviam sido previstos anteriormente.

Fundada em 1907 pela Ordem dos Franciscanos, a revista *Vozes de Petrópolis* destacou-se como um dos mais importantes periódicos católicos brasileiros, mantendo-se até hoje em circulação. Tomando essa revista como nosso principal objeto de análise, procuraremos demonstrar como, entre 1907 e 1937, os católicos de *Vozes de Petrópolis* ajudaram a consolidar um corpo de doutrinas e rituais de condução das massas que foram posteriormente apropriados pelo Estado Novo. Mais preocupados com o processo de construção dessas doutrinas, não trabalharemos o período compreendido entre 1938 e 1945 que já foi objeto de densas análises que, entre outros temas, discutiram este entrelaçamento entre o discurso religioso e o político no Estado Novo: *Sacralização da Política*, de Alcir Lenharo, e *Multidões em cena*, de Maria Helena Rolim Capelato.

Analisando o jornal O Estado de São Paulo, em *Os intérpretes da luzes*, Maria Helena Capelato já havia destacado a acirrada disputa pelo domínio das consciências que era travada, nos anos 20, entre jornais católicos e liberais. Reunidos numa frente de periódicos a que classificavam como a "Boa Imprensa", os católicos procuravam combater a propagação do ateísmo por periódicos liberais, socialistas ou anarquistas, responsabilizando-os "pela situação de 'anarquia', 'desgoverno', 'desobediência' imperantes no país desde

o advento da República”.¹ Frequentemente associada à fundação da revista *A Ordem*, em 1921, essa luta da “Boa Imprensa” contra a “Má Imprensa”, já se fazia presente no cenário editorial brasileiro desde, pelo menos, a fundação da revista *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa*.

Fundado em 1910, o *Centro da Boa Imprensa* tinha como meta combater não apenas a “Má Imprensa”, mas também novos instrumentos de diversão e difusão de imagens, como o cinema, que faziam grande concorrência à Igreja, ocupando um espaço até então preenchido pelas missas e pelas festas religiosas. Desempenhando um papel fundamental na guerra dos católicos com seus inimigos, as batalhas travadas pelo controle do cinema ocupam um lugar de destaque nesse trabalho, que procurou refletir sobre o papel das imagens nesta acirrada disputa pelo domínio das consciências.

Na apresentação de *Imagens de Ordem*, Roberto Romano estabelece uma ponte entre as estratégias de condução das massas adotadas pela Igreja Católica e por diversos regimes autoritários, afirmando que “os totalitarismos do século XX muito aprenderam com a sabedoria católica na manipulação de imagens”. Ao longo dos dois últimos séculos, a Igreja teria construído um legado que “pode, hoje, ser dirigido para os mais diversos fins no controle dos povos”.² Na tentativa de compreender esse “legado” a que se refere Roberto Romano, o primeiro capítulo de nossa tese procura discutir o milenar debate travado pelos católicos à respeito das imagens. Proibida pelo Antigo Testamento, a produção e a veneração das imagens foi revista pelos cristãos que consideraram que a encarnação de Jesus Cristo como um homem visível, tornava possível a representação de Deus através de imagens. Encontrando os seus defensores e os seus detratores no interior do catolicismo, as imagens foram alvo de uma intensa polêmica que dividiu os católicos. Sem a pretensão de fazer um histórico aprofundado do tema, pretendemos apontar as linhas gerais de uma polêmica que, entre outros pontos, nos ajudará a compreender a utilização do cinema como agente de propagação de “religiões políticas” e as reações da Igreja Católica a essa concorrência que lhe era imposta.

¹ Maria Helena Rolim Capelato, *Os Intérpretes das Luzes – Liberalismo e Imprensa Paulista: 1920/1945*, p. 80.

² Roberto Romano, In: Romualdo Dias, *Imagens de ordem*, p. 11.

Em “*Vozes de Petrópolis e o Centro da Boa Imprensa*”, segundo capítulo de nossa tese, pretendemos analisar como os franciscanos de *Vozes de Petrópolis* procuraram reorganizar a imprensa católica, disciplinar o cinema e propagar suas propostas de reordenamento da sociedade, contando com o auxílio de uma instituição formada majoritariamente por leigos: o *Centro da Boa Imprensa*. Junto com *Vozes de Petrópolis*, o *Centro da Boa Imprensa* destacou-se na luta contra os inimigos da Igreja, sobretudo depois de ter assumido a administração do jornal católico *A União*, em fins de 1916.

Ao final da Primeira Guerra Mundial as pautas de *Vozes de Petrópolis* e do jornal *A União* sofreram ligeiras alterações. Esses grupos passaram a atribuir uma importância cada vez maior ao cinema que, na sua opinião, havia se convertido num instrumento de destruição dos alicerces cristãos que sustentavam a sociedade ocidental. Associando judaísmo ao comunismo, os católicos vão se sentir tremendamente incomodados pela forte presença de empresários de origem judaica nas companhias cinematográficas norte-americanas que, nesse momento, consolidavam sua hegemonia no mercado mundial. Esta preocupação esteve na raiz da fundação da revista *A Tela* e de outros empreendimentos do grupo de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* que, entre 1919 e 1921, elegeu a disciplinarização do cinema como uma de suas principais prioridades. No terceiro capítulo de nossa tese, discutiremos essa mobilização dos católicos no campo do cinema a partir da análise das coleções do jornal *A União* e da revista *A Tela* depositados nos acervos da Biblioteca Nacional e na biblioteca do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, esperando que o trabalho aqui iniciado seja continuado por pesquisadores que possam ter acesso a coleções mais completas dos dois periódicos.

O quarto capítulo de nossa tese tratará das disputas travadas em torno de um Diário Católico do Rio de Janeiro que nunca chegou a ser fundado. Depois de inúmeras campanhas, o *Centro da Boa Imprensa* estava muito próximo de fundar um diário católico no Rio de Janeiro quando foi surpreendido pela nomeação de Dom Sebastião Leme como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Defendendo uma estratégia de aproximação com as autoridades leigas do regime republicano, Dom Sebastião Leme entrou em confronto direto

com o grupo de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* que, evocando o lema “Quem não é por mim, está contra mim”, descartavam qualquer possibilidade de estabelecimento de acordos com os “adversários” do catolicismo. Ao mesmo tempo em que recusava apoio ao “Diário Católico”, Dom Sebastião Leme incentivava a criação de uma nova associação de leigos que ocuparia um espaço até então preenchido pelo *Centro da Boa Imprensa*: o *Centro Dom Vital*.

O acesso ao “Arquivo Pedro Sinzig”, um dos principais editores e líderes de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* no período, nos permitiu acompanhar os bastidores de uma luta em que se destacaram dois guerreiros: Dom Sebastião Leme e Pedro Sinzig. Menos do que saciar a curiosidade de leitores interessados por intrigas travadas num microuniverso de relações pessoais, a discussão dos conflitos entre Dom Sebastião Leme e Pedro Sinzig tem por objetivo analisar o embate de dois projetos políticos distintos que, num momento específico, dividiram a Igreja Católica Brasileira. A partir do enfrentamento entre esses dois projetos consolidou-se a estratégia que norteou, nos anos subseqüentes, a aproximação da Igreja Católica com o regime de Vargas.

A ênfase na sugestão de alternativas autoritárias para o Brasil intensificou-se em *Vozes de Petrópolis* em meados dos anos 20. Completamente descrentes do liberalismo e da democracia, os editores da revista acompanhavam com enorme interesse e apreensão as ações de Mussolini, Hitler, Salazar e, em circunstâncias muito específicas, Lênin, que poderiam constituir a resposta adequada para os problemas enfrentados pelo Brasil e por outros países. Louvando esses líderes quando eles acenavam com a possibilidade de submeter-se à Igreja, ou condenando-os veementemente quando eles ameaçavam os interesses do catolicismo, os redatores de *Vozes de Petrópolis* iam aos poucos explicitando o seu modelo ideal de governo: um regime autoritário orientado por uma “moral católica”.

Depois de manifestar seu apoio à Revolução de 30, o grupo de *Vozes de Petrópolis* reconciliou-se com Dom Sebastião Leme quando este começou a colher os primeiros frutos de sua política de aproximação com as autoridades leigas da República, durante o governo Vargas. Engajando-se com entusiasmo

na Liga Eleitoral Católica, o grupo de *Vozes de Petrópolis* dividiu com o *Centro Dom Vital* e com Dom Sebastião os louros de uma vitória consagrada pela aprovação de diversos itens do interesse dos católicos na Constituição de 1934. O malogrado levante dos comunistas brasileiros, em 1935, e o início da Guerra Civil Espanhola, em 1936, radicalizou o discurso dos redatores de *Vozes de Petrópolis* contra o comunismo, cujo combate, no período citado, passou a ser designado como uma “cruzada”. Apregoando a necessidade de formação de uma “frente única da ordem” contra o comunismo, os católicos de *Vozes de Petrópolis* apoiaram a sucessão de medidas autoritárias que desembocariam no Golpe de 37 que foi arduamente saudado pela revista. Essa aliança mundial dos católicos contra o comunismo, só era ameaçada pelo nazismo que, ao tentar instaurar uma “religião nazista”, entrou em confronto direto com a Igreja Católica. Apoiando Adolf Hitler de forma um tanto o quanto tímida, no início seu governo, os redatores de *Vozes de Petrópolis* assumiram uma postura de total oposição ao líder alemão quando este tentou estabelecer-se como um novo Deus.

Na discussão dos temas anteriormente citados, realizada no último capítulo desse trabalho, demos especial ênfase ao papel desempenhado pelas imagens, e em especial pelo cinema na constituição e propagação das “religiões políticas” que se digladiaram no período. Assumindo um caráter “religioso”, o nazismo recorreu a estratégias de condução das massas que eram utilizadas, há séculos, pela Igreja Católica. Ocupando um papel central nos projetos de instauração e propagação dessas “religiões políticas”, o legado acumulado pela “sabedoria católica na manipulação de imagens” foi objeto de uma acirrada disputa em que os “discípulos” tentavam dar lições à sua “mestra”.

Mobilizando os católicos desde o advento de Jesus Cristo, a discussão sobre o papel da imagens como instrumentos de propagação de religiões e condução das massas nos parece fundamental à compreensão dos fascismo, nazismo, Estado Novo e outros regimes autoritários que ocuparam a cena política mundial nos anos 20, 30 e 40. Pretendemos com nosso trabalho analisar esta questão, contribuindo para a compreensão das relações entre Igreja e Estado nas chamadas “República Velha” e “República Nova”.

CAPÍTULO 1

“A IGREJA E AS IMAGENS”

1. Das proibições do Antigo Testamento a São Gregório Magno

Expressa em trechos como o Êxodo, XX, 4-6,¹ a interdição às imagens não significou um completo aniconismo na cultura judaica. Outros trechos do Antigo Testamento e evidências materiais recolhidas em escavações arqueológicas demonstram a presença de imagens entre os judeus.² Tolerando a utilização delas com fins pedagógicos bem como a sua produção destinada ao comércio com outros povos, a religião judaica, no entanto, proibia o culto às imagens e a sua veneração que era classificada como “Idolatria”.³

Ao lado das proibições à produção e ao culto de imagens de Deus, alguns trechos do Antigo Testamento sugerem a existência de uma imagem divina que é por vezes associada a uma figura humana, como no livro do Gênesis I, 26-27.⁴ Ela, no entanto, quase nunca é contemplada pelos profetas de Israel que diante do arco-íris, da tocha de fogo, da sarça ardente, do furacão e de outras epifanias que marcam a presença de Deus, portam-se sempre da mesma forma: cobrem o seu rosto e escutam.

O advento de Jesus Cristo colocou um novo dado à polêmica sobre as possibilidades da representação do divino através de imagens. Sendo não

¹ “Não farás para ti imagem de escultura, nem representação alguma do que há em cima, nos céus, nem embaixo, na terra (...). Não te inclinarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, o Eterno, teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais nos filhos, e faço misericórdia até mil gerações para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos”.

² Vide Alain Besançon, *A imagem proibida*, p. 121 a 127.

³ Alain Besançon enfatiza o caráter de “divindade falsa” expresso pelo termo idolatria que é derivado do grego *eidolon* (imagem) e *latreia* (culto). Sem essa insistência no caráter de “divindade falsa”, o termo “ídolo” perde sua especificidade significando simplesmente imagem e tomando-se “sinônimo de *eikôn*, de *omoiôma*, de *sêmeion*, de *imago*, de *species*”, que não tem a mesma carga pejorativa do termo “*eidolon*”. Alain Besançon, *op. cit.*, p. 110.

⁴ “Disse também Deus: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Que ele domine os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. E Deus criou o homem à sua imagem: fê-lo a imagem de Deus, e criou-os, macho e fêmea”.

apenas o filho de Deus, mas também Deus, Jesus Cristo havia encarnado como um homem visível que, pelo menos em teoria, podia ser representado através de imagens.⁵ A possibilidade de se reproduzir a figura de Cristo e, portanto a do próprio Deus, foi tema de um acirrado debate que mobilizaria os cristãos nos séculos seguintes.

A possibilidade de se representar Jesus Cristo, ou pelo menos a sua forma humana, através de imagens não produziu resultados imediatos. Como os judeus, também os cristãos buscaram diferenciar sua doutrina do paganismo, “manifestando uma clara oposição em relação às imagens utilizadas com fins rituais”.⁶ Essa recusa em prestar culto a imagens pagãs, como a de imperadores romanos, ocasionou perseguições que contribuíram para a insipidez da “arte cristã” nos primórdios da religião. Nos três primeiros séculos após o advento de Jesus Cristo, os cristãos se limitaram a produzir grafites, esboços e desenhos sumários de caráter simbólico que não exerciam o papel de imagens de culto: símbolos pagãos aos quais eram atribuídos significados novos, cenas do Antigo e do Novo Testamento e símbolos que, como o peixe, só podiam ser compreendidos por um pequeno número de iniciados. Quando presentes em monumentos funerários ou catacumbas, as representações de Jesus Cristo, da Virgem Maria e de outros santos não pretendiam retratar estes personagens, mas apenas “lembrar” ou “ilustrar” momentos de sua trajetória divina.

No início do século IV a conversão do imperador Constantino ao catolicismo, marcou uma nova fase do cristianismo. Livres das perseguições

⁵ Essa possibilidade parece ser sugerida em trechos como o de João, XIV, 5-11: “Disse-lhe Tomé: Senhor, nós não sabemos para onde tu vais: e como podemos nós saber o caminho? Respondeu-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim. Se vós me conhecêsseis a mim, certamente haveis de conhecer a meu Pai: mas conhecê-lo-eis bem cedo, e já o tendes visto. Disse-lhe Felipe: Senhor, mostra-nos o Pai, e isso nos basta. Respondeu-lhe Jesus: Há tanto tempo que estou convosco, e ainda me não tendes conhecido? Felipe, quem me vê a mim, vê também o Pai. Como dizes tu logo: Mostra-nos o Pai? Não credes que eu estou no Pai, e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo, não as digo de mim mesmo: mas o Pai que está em mim, esse é o que faz as obras. Não credes que estou no Pai, e que o Pai está em mim?”.

⁶ Daniele Menozzi, *Les Images, l'Église et les arts visuels*, p. 13/14.

que haviam recrudescido entre os anos 250 e 311,⁷ os cristãos conquistaram maior liberdade para produzir imagens que, a partir de então, deveriam agradar ao gosto das elites e do próprio imperador. O crescimento da produção de imagens cristãs, sobretudo depois da transferência da capital do Império para Bizâncio, resultou num intenso intercâmbio entre a arte cristã e a arte pagã imperial: o *adventus* (entrada triunfal dos soberanos) serviu de modelo para as representações imagéticas da entrada de Jesus Cristo em Jerusalém; o diadema, as vestes e as jóias das imperatrizes romanas passaram a cobrir também a Virgem Maria; os quadros do imperador e da imperatriz cercados pelos seus súditos inspiraram a criação de imagens do Cristo e da Virgem entre anjos e santos.

Essa apropriação de modelos da arte imperial pela arte cristã mudou, não apenas a forma e o estilo das imagens cristãs, mas também as funções que lhes eram atribuídas. Como destaca Alain Besançon, no mundo imperial a representação do imperador era aceita como “um substituto jurídico da presença do próprio imperador (...) Essa eficácia jurídica e religiosa da imagem (imperial) transfere-se naturalmente para as imagens cristãs”.⁸ Inicia-se a produção de imagens que, sem manter uma relação direta com narrativas das Escrituras, pretendiam não apenas retratar, mas também “substituir” Jesus Cristo, a Virgem Maria e outras divindades. Identificando nestas imagens a presença dos protótipos que elas representavam, os cristãos começaram a reservar-lhes práticas culturais que foram, muito rapidamente, condenadas como idolatria.⁹

Escrita entre 313 e 324, a *Carta de Eusébio de Cesaréia a Constância*, condenou a produção e a veneração das imagens de Jesus Cristo e outros santos.¹⁰ Da mesma forma o cânone 36 do Concílio de Elvira, datado de 313,

⁷ Sobre as perseguições aos cristãos na Roma Antiga ver August Franzen, *Breve História da Igreja*, p. 61 a 69.

⁸ Alain Besançon, *op. cit.*, p. 181.

⁹ Sobre este diálogo da arte cristã com a arte imperial consultar Jas Elsner, “Reflections on a Roman Revolution: A transformation in the image and conception of the Emperor” In: *Art and Roman Viewer*, p. 159 a 189.

¹⁰ Eusébio de Cesaréia manifesta uma maior indignação pelas tentativas de se representar a imagem de Jesus Cristo lembrando que Ele, sendo não apenas homem mas também Deus, não poderia ser nunca representado. Vide *Lettre d'Eusèbe de Césarée a Consantia*, In: Daniele Menozzi, *op. cit.*, p. 70 a 72.

proibia representar, nos muros das igrejas, as divindades que ali eram veneradas, exprimindo, segundo Daniele Menozzi, a preocupação com a idolatria que, malgrado as interdições, continuava a ser praticada.

O culto às relíquias, pedaços do corpo de um santo ou objeto com os quais estes teriam travado contato direto, contribuía para reforçar o culto às imagens que, como as relíquias, eram consideradas como portadoras de poderes taumatúrgicos e miraculosos.¹¹ Mesmo sem aceitar a veneração a essas imagens, pensadores da Igreja do Oriente e do Ocidente, começaram a manifestar, ainda no século IV, uma perspectiva mais otimista em relação às mesmas. À parte suas diferenças, a obra de Prudêncio e a dos Padres Capadocianos, Gregório de Nissa e Basílio, estabelecem um paralelo entre palavra e imagem, manifestando uma perspectiva otimista em relação a esta última.¹² Sem se limitar a ilustrar eventos históricos narrados pelos Evangelhos, as imagens tinham um poder de conversão superior ao das Escrituras podendo desempenhar um importante papel na propagação do cristianismo. Afirmando que “a honra prestada à imagem passa ao protótipo”¹³, Basílio procurava legitimar os rituais de veneração que, na sua opinião, não

¹¹ Segundo Alain Besançon, o culto das relíquias também estava diretamente ligado ao culto dos imperadores que “criara o hábito de se considerar como tendo valor sagrado não apenas suas imagens, mas tudo o que houvesse tido contato físico com eles: palácios, insígnias, escritos.” Alain Besançon, op. cit., p. 186. Sobre a relação entre relíquias e imagem consultar também Hans Belting, *Image et Culte: une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, p. 86 a 90.

¹² Este paralelo entre palavra e imagem, que tinham seu valor de culto ampliado a partir de sua relação com as relíquias, foi expresso na obra de Gregório de Nissa: “Os outros cadáveres são asquerosos a maior parte das pessoas e ninguém passa com prazer ao lado de uma tumba (...). Mas suponhamos que alguém chegue a um local em que, semelhante àquele onde se realiza hoje a nossa assembléia, se fazem presentes a recordação do justo e os restos de um santo. Desde o primeiro momento a sua alma é transportada pela grandeza do espetáculo, quando ele vê um edifício que é, como o templo de Deus, artisticamente trabalhado, esplêndido pelas dimensões de sua construção e pela beleza de seus adornos. (...) Tudo isso, ele (o artista) dispôs para nós como um livro dotado de uma fala que se expressa através de cores (...). Porque um desenho sabe, mesmo se calando, falar através dos muros e prestar importantes serviços; aquele que organiza os mosaicos transformou o solo em que pisamos em algo equivalente a um discurso. E aquele que tem a visão tão agradavelmente impressionada por esses artifícios sensíveis, deseja, a partir daí, aproximar-se do relicário, convencido que tocá-lo é santificar-se e recolher uma benção.” Gregório de Nissa, *Éloge de Saint Théodore*, APUD Daniele Menozzi, op. cit., p. 74/75.

¹³ APUD, Daniele Menozzi, op. cit., p. 18.

estavam direcionados às imagens em si, mas aos santos que elas representavam.

Contraopondo-se a Prudêncio e aos Padres Capadócios, os escritos de Epifânio de Salamina, produzidos no final do século IV, lembravam as interdições do Antigo Testamento à representação de Deus através de imagens destacando, como Eusébio de Cesaréia, que a natureza divina de Jesus Cristo e de outros santos católicos estava muito além da capacidade de apreensão dos homens que não teriam os talentos e os meios necessários para representá-los. Baseado nessas conclusões, Epifânio solicitou ao imperador Teodósio a retirada de esculturas, afrescos e mosaicos do interior das igrejas.

Alinhando-se entre os defensores da imagem, numa carta produzida entre 531 e 538, Hypathios de Efésio fez uma ardorosa defesa da utilização delas com fins didáticos, sobretudo no que se referia a educação dos "simples": um termo que se referia não apenas aos analfabetos, mas também aos "fracos de espírito" que, incapazes de apreender a verdade cristã através das Escrituras, podiam ser "alçados até o divino" através das imagens¹⁴. Esta defesa das imagens sobre bases didáticas seria retomada, em 600, pelo Papa Gregório que, numa carta ao bispo de Marselha, criticou-o por haver destruído imagens que haviam se tornado objeto de idolatria. A importância que a *Carta de São Gregório Magno a Serenus* assumiu nos séculos posteriores justifica a transcrição mais longa de um de seus trechos:

"Nos foi relatado que, inflamado por um zelo intempestivo, você (Serenus) teria destruído as imagens dos santos, sob o pretexto de que, supostamente, estas não deveriam ser adoradas. Nós aprovamos que você tenha proibido os fiéis de adorá-las, mas censuramos o fato de tê-las destruído. (...) Com efeito, uma coisa é adorar uma pintura, e outra aprender, por uma cena representada numa pintura, aquilo que se deve adorar. Porque aquilo que a palavra escrita oferece às pessoas alfabetizadas, as pinturas oferecem àqueles que não tem acesso às letras, de modo que as pinturas exercem o papel de um texto escrito, sobretudo entre os pagãos. É a isso que você deveria ter prestado atenção, sobretudo você que vive entre os pagãos, para evitar produzir o escândalo entre as almas bárbaras por este ardor de um zelo honesto, mas imprudente. Não se fazia, portanto, necessário destruir as imagens que não foram colocadas nas igrejas para ser adoradas, mas somente

¹⁴ Hypathios, "Sur le mobilier des édifices sacrés", In: Daniele Menozzi, op. cit. p. 86.

para instruir os espíritos dos ignorantes. E dado que a Antiguidade permitiu, não sem razões, pintar a história dos santos em locais veneráveis, se você houvesse utilizado de prudência e discrição teria podido obter, de forma sensata, o resultado visado fazendo o rebanho retornar da dispersão, ao invés de dispersar o rebanho reunido. Dessa maneira você teria se notabilizado, fazendo por merecer o nome de pastor, em lugar de carregar a pecha de divisor”.¹⁵

Ao condenar, com veemência, as medidas radicais adotadas pelo bispo de Marselha, Gregório sugere maior flexibilidade dos líderes eclesiásticos em relação à adoração das imagens que, malgrado as objeções de ordem teológica, atraíam os cristãos e os pagãos para o seio da Igreja. Embora condene a idolatria, a ênfase da *Carta de São Gregório Magnus a Serenus* recai sobre um ponto que para o dirigente da Igreja era essencial: a necessidade de não se “dispersar o rebanho”. Toleradas num estágio inicial, estas práticas idolátricas deveriam ser objeto de um intenso e cuidadoso trabalho que, sem afastar os fiéis da Igreja, as adequasse aos dogmas professados pela hierarquia.

Como já havíamos destacado anteriormente, a *Carta de São Gregório Magno a Serenus* tornou-se um documento fundamental nos debates sobre a legitimidade do uso das imagens pelos católicos. Malgrado o perigo da idolatria, as imagens possuíam um potencial pedagógico que justificava o seu uso. Como veremos a seguir, em séculos posteriores, este pragmatismo influenciaria o posicionamento da Igreja Católica diante de novos instrumentos de reprodução técnica das imagens.

¹⁵ Gregório, “Lettre de Saint Grégoire, le Grand”, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 75/76.

2. A crise iconoclasta

Entre os séculos VII e VIII, ao mesmo tempo em que a legitimação do uso pedagógico das imagens se expandia no Ocidente, a transformação da imagem em ícone se completava no Oriente. Considerando que os protótipos e suas representações partilhavam de uma mesma natureza¹⁶, os cristãos orientais afirmavam que estas divindades se faziam de alguma forma presentes em suas imagens que, encaradas agora como “ícones”¹⁷, eram, elas próprias, passíveis de veneração.

A veneração de ícones no Oriente foi alvo de uma intensa polêmica que atingiu o seu grau máximo quando, em 726, o imperador Leão III ordenou a destruição do Cristo de Calcedônia, que protegia a cidade de Constantinopla, dando início à crise iconoclasta.

No debate que se instaurou entre iconoclastas e iconodúlios, São João Damasceno destacou-se entre os defensores dos ícones. Para João Damasceno, as proibições bíblicas à veneração das imagens eram aplicáveis aos judeus, mas não aos cristãos. Lembrando que Jesus Cristo era, não apenas homem, mas também Deus, Damasceno afirmava que a encarnação tornara possível representar a imagem do Deus visível e que recusar esta possibilidade significava recusar a própria existência da encarnação.¹⁸

¹⁶ A crença na idéia de que os ícones e os protótipos compartilhavam de uma mesma natureza, nos ajudam a entender a lenda segundo a qual um ícone teria sangrado depois de ser ferido por um soldado durante a Querela das Imagens. Hans Belting, op. cit., p. 72. Daniele Menozzi associa esta perspectiva em relação à imagem à recepção cristã da filosofia platônica do Pseudo-Dionísio. Nessa filosofia, “Deus se reflete em todas as coisas do universo segundo uma harmoniosa hierarquia descendente que vai do divino às realidades do mundo. A contemplação da imagem, reflexo de Deus, permite assim ao homem refazer o percurso dessa hierarquia num sentido ascendente, partindo da esfera material para aceder a do espiritual. A imagem que constitui o traço de união entre os dois processos de descensão e ascensão, será muito rapidamente considerada como depositária de uma viva e perpétua presença do divino.” Daniele Menozzi, op. cit., p. 20/21.

¹⁷ Convém talvez destacar que, derivada do grego “icon”, o termo “ícone” não tem o mesmo sentido pejorativo de “imagem falsa”, atribuído ao termo “ídolo”.

¹⁸ São João alegou: “Antigamente, de um Deus sem corpo e sem contorno não se fazia nenhuma espécie de imagens. Mas, no presente, se Deus foi visto como carne e se misturou aos homens, eu posso fazer uma imagem daquilo que eu vi de Deus. Eu não me prosterno diante da carne, mais diante do Criador da carne que se transformou em carne por minha causa; aquele que aceitou habitar num corpo de carne por minha causa, que por meio da carne operou a minha salvação; eu não

Em meio às lutas que mobilizavam iconodúlios e iconoclastas, Leão III foi sucedido por Constantino V que convocou, no ano de 754, um concílio para examinar a questão. Partindo do pressuposto de que a natureza divina de Jesus Cristo era incircunscritível, o Concílio de Hieria afirmou que as tentativas de representá-lo através de imagens “infligiam duas blasfêmias à divindade: aquela de circunscrevê-la e aquela de confundi-la”. Os ícones separavam as naturezas divina e humana de Cristo (caindo no nestorianismo), ou as confundiam como uma coisa única (caindo então no monofisismo). Na perspectiva dos redatores da *Definição do Concílio de Hieria*, Jesus Cristo não compartilhava da mesma natureza de seus ícones e só era possível imaginar uma única e verdadeira representação do Nazareno: a Eucaristia, momento em que o pão e o vinho, feitos pelas mãos dos homens, transformavam-se em corpo e sangue do Senhor. Não só os ícones de Jesus Cristo, mas também aqueles da Virgem Maria e dos santos, estavam, por determinação do Concílio, proibidos.¹⁹

Sucessor de Constantino V, Leão IV assumiu a coroa do império em 775 morrendo em 780. Esposa de Leão IV, Irene assumiu a regência do Império, convocando um Concílio para reavaliar a questão dos ícones em 787. Retomando as teses de São João Damasceno, o Concílio de Nicéia II afirmou a possibilidade de se reproduzir a imagem de Jesus Cristo, destacando que “aquele que se prosterna diante do ícone, se prosterna diante da hipóstase daquele que está nele representado”. Estabelecendo uma diferenciação entre adoração (latreia), prestada somente a Deus, e veneração (proskinesis), o Concílio legitimava a veneração dos ícones uma vez que as honras a eles prestadas se dirigiam ao “protótipo”.²⁰

hesitarei em venerar a carne pelo meio da qual minha salvação foi alcançada”. São João Damasceno, *Discours sur les images*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 93.

¹⁹ A “Definição do Concílio de Hieria” determinava: “Aquele que ouse, a partir de agora, fabricar uma imagem, prosternar-se diante dela, colocá-la numa igreja ou numa casa particular, ou escondê-la, será considerado como um adversário dos mandamentos de Deus e inimigo da doutrina dos Pais. Se for bispo, padre ou diácono que seja ele destituído; se for monge ou laico, que seja ele alvo da justiça das leis do Império”. *Definition du Concile d’ Hieria*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 98.

²⁰ *Horos de Nicée II*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 100/101.

O Concílio de Nicéia foi motivo de polêmicas entre a Igreja Romana e a Igreja Franca. Travando contato com as decisões do Concílio por um através de uma documentação incorreta que lhe fora enviada pelo papa Adriano,²¹ Carlos Magno fê-lo examinar por um grupo de teólogos que, por volta de 792, produziu um documento que definiu a posição da Igreja franca em relação aos ícones. Retomando a *Carta de São Gregório Magno*, os *Livros Carolíngios* condenaram as teses iconoclastas do Concílio de 754 e as teses iconodúlias do Concílio de 787, reafirmando a vocação pedagógica e decorativa das imagens. Recusando a tese de que a honra prestada à imagem se transfere ao protótipo, os *Livros Carolíngios* sustentavam que as imagens não possuíam nenhum caráter sagrado não sendo, portanto, capazes de mediar qualquer relação dos fiéis com as divindades. Somente a Bíblia, produto da revelação divina e única depositária da verdade cristã, seria capaz de conduzir os cristãos a uma percepção espiritual de Deus, ficando as imagens restritas a função de “relembrar” trechos das Escrituras e embelezar as igrejas.²²

Nos anos que se seguiram, a distância entre as posições da Igreja Franca e da Igreja do Ocidente foram diminuindo. Em 794, um sínodo convocado por Carlos Magno amenizou as teses dos *Livros Carolíngios*, limitando-se a condenar a “concepção atribuída a Nicéia II, segundo a qual deve-se render às imagens dos santos o mesmo culto reservado à Trindade”.²³ Realizado em 825, o Sínodo de Paris resultou na afirmação de posições ambíguas que respondiam à ocorrência de manifestações iconoclastas no ocidente e à aproximação entre as igrejas franca e romana. Ao mesmo tempo em que retomava a posição intermediária entre iconoclastas e iconodúlios dos *Livros Carolíngios*, o sínodo fazia referência a um documento do século VIII que, citando uma carta do papa Gregório Magno a Secundinus, atribuía um poder quase mágico ao crucifixo sustentando que as imagens eram capazes de promover a passagem do mundo material ao mundo celeste. Estas tendências foram confirmadas por um sínodo convocado pelo papa Nicolau I, no ano de

²¹ Provavelmente esta versão latina traduzia os termos gregos “latreia” e “proskinesis” como “adoratio”, sem dar conta da distinção que o concílio estabelecia entre adoração e veneração.

²² Ver *Livros Carolins* In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 104 a 110.

²³ Daniele Menozzi, op. cit., p. 27.

863, que reafirmou a possibilidade dos fiéis acederem ao sobrenatural através das imagens, destacando a sua veneração como um meio de salvação para os fiéis.

Enquanto as igrejas franca e romana se aproximavam de um consenso em relação aos ícones, na Igreja do Oriente a questão continuava produzindo polêmicas. Em 815, um concílio convocado pelo imperador Leão V reafirmou as teses iconoclastas, condenando as decisões de Nicéia II. Em 843, por sua vez, a regente Teodora convocou um novo concílio que reafirmou as conclusões de Nicéia II, negando as teses do concílio de 815.

A polêmica entre iconoclastas e iconodúlios seria finalmente resolvida no IV Concílio de Constantinopla que reuniu representantes das igrejas do ocidente e do oriente. Realizado entre 869 e 870, o Concílio proclamou o caráter ecumênico de Nicéia II, além de certificar a carta doutrinária do sínodo romano de 863.

3. O crescimento do culto às imagens e a Reforma

Legitimada pelo sínodo de 863, a veneração às imagens, encaradas como meios de salvação, cresceu no ocidente no início do século XIII. Em 1216, depois da ocorrência de um milagre com uma Verônica conservada em São Pedro, o papa Inocêncio III compôs uma oração conferindo uma indulgência de dez dias aos fiéis que a recitassem em homenagem à imagem. Com um nome derivado de *vera icon* (ícone verdadeiro), as “Verônicas” incluem-se entre as chamadas imagens aqueiropoietas (que não foram feitas pela mão do homem) a que se atribuíam poderes especiais pelo fato de terem sido produzidas com elementos materiais a partir de um contato direto com Jesus Cristo: neste caso específico, o contato do rosto de Jesus Cristo com o manto de uma mulher, Verônica, que teria enxugado o Seu suor no caminho do Calvário.²⁴ A partir de 1216, multiplicaram-se as intervenções das autoridades

²⁴ Vide Hans Belting, *op. cit.*, p. 278/279. Voltaremos, ainda nesse capítulo, a tratar das imagens aqueiropoietas.

eclesiásticas estabelecendo indulgências para as práticas devocionistas realizadas diante das imagens. A derivação do significado do termo indulgência – que, de prática de diminuição de penitências, passou a ser encarada como fonte de remissão dos pecados – aumentou o prestígio das imagens reforçando a sua função de agentes de salvação.

O crescimento da importância das imagens, que passaram a ser decoradas com uma quantidade cada vez maior de pedras e metais preciosos, foi questionado por membros da Igreja. No início do século XII, São Bernardo criticou o luxo excessivo das igrejas romanas que, na sua opinião, interferiam negativamente na contemplação dos monges e desvirtuavam a utilização dos recursos desviados da caridade e dilapidados na produção de vitrais, quadros, relicários, crucifixos e outros objetos de culto.²⁵ As opiniões de São Bernardo eram combatidas por outros membros da Igreja como Suger que, afirmando que as imagens podiam facilitar a ascensão dos fiéis ao sobrenatural,²⁶ conduziu uma grande obra de restauração e embelezamento da igreja de Saint-Denis.

O debate sobre as imagens aprofundou-se no século XIII, com as intervenções de autores como São Boaventura e São Thomas de Aquino. Boaventura não se limitava a defender a utilização das imagens na formação dos “simples”, afirmando que as imagens tinham um poder retórico mais elevado do que a palavra.²⁷ Recuperando São João Damasceno e Boaventura,

²⁵ As críticas de São Bernardo foram incorporadas aos estatutos da ordem cisterciense à qual o monge pertencia. Em 1134 as esculturas e quadros foram proibidos nas igrejas cistercienses que também não deveriam possuir vitrais coloridos, ornamentados com figuras ou com a cruz. Em 1157 novas regras foram estabelecidas pelos cistercienses para a produção de cruces que não deveriam ser feitas com ouro ou prata e nem ser exageradamente grandes. Em 1251 estas regras eram lembradas aos membros da irmandade, provavelmente em face do seu descumprimento. Vide Daniele Menozzi, *op. cit.*, p. 117 e ss.

²⁶ Relatando as reformas executadas na catedral, Suger destaca a produção de um vitral que tinha como principal função “*incitar a ascensão das realidades materiais às imateriais*”. Suger, “*Mémoires de son administration*”, In: Daniele Menozzi, *op. cit.*, p. 125.

²⁷ “Com efeito, aquilo que nós vemos suscita nossa afeição num grau mais elevado do que aquilo que nós escutamos. Donde esses versos de Horácio: ‘Aquilo que é transmitido pelos ouvidos provoca menos as almas do que aquilo que é submetido aos olhos que não enganam e que são capazes de expor aos homens um discurso construído a partir do seu próprio olhar’ (*Ars poetica*, 108).” São Boaventura, “*Sur le culte des images*”, In: Daniele Menozzi, *op. cit.*, p. 132.

São Thomas de Aquino afirmava que a “honra prestada à imagem atinge o protótipo” defendendo a licitude do culto (do grego *douleía*) às imagens que deveria ser dividido em três gêneros de valor decrescente: *latría* (do grego *latreia*: adoração), reservado às imagens de Jesus Cristo e à cruz; *hyperdulia*, reservado às imagens de Maria; e *dulia*, reservado aos demais santos.

As críticas ao culto das imagens intensificaram-se no último quartel do século XIV. Em *De mandatis divinis*, produzido entre 1375 e 1376, Wycliff reconheceu a legitimidade da utilização das imagens na educação dos “simples”, recomendando, no entanto, prudência em relação ao seu uso. Alguns anos mais tarde, Wycliff radicalizou suas posições sugerindo que a abolição das imagens constituía um mal menor frente às manifestações de idolatria que, em função de sua ignorância, lhes reservavam os “simples”. As críticas de Wycliff à opulenta decoração das imagens foram radicalizadas pelos Lolardos que, por volta de 1380, sugeriram a destruição de imagens caracterizadas por uma grande ostentação.²⁸

A elevação do grau de proficiência técnica de pintores e escultores e a recuperação da cultura greco-romana durante o Renascimento, trouxeram novos problemas para os defensores das imagens. A produção de quadros e esculturas, que portavam uma semelhança crescente com os homens e com as coisas do mundo real, criava barreiras para a transferência das honras da imagem para o protótipo: um argumento central no discurso dos autores católicos que defendiam o culto às imagens. A nudez de Jesus Cristo na cruz, ou a beleza cativante das Madonas renascentistas, faziam com que os fiéis desviassem o seu pensamento dos protótipos para as próprias imagens que, a despeito do seu caráter sagrado, podiam incitar pensamentos lascivos e

²⁸ “Dado que essas imagens são livros dirigidos aos simples para guiá-los na meditação da Paixão do Cristo, e dado que elas transmitem erros patentes contra o Evangelho do Cristo, através daquilo que está pintado e futilmente preso a elas, que elas sejam queimadas ou destruídas como seria necessário fazer com os livros, se estes ensinassem que o Cristo estava pregado na cruz com a mesma quantidade de ouro, prata e tecidos preciosos que se fazem presentes numa tanga de ouro incrustada de pedras e prata, ou numa coroa sobrecarregada de preciosa joalheria...” *Sermon Lollard sur les images*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 149.

desejos carnis.²⁹ O redescobrimento da arte clássica pelos humanistas, por sua vez, refletia-se na produção de imagens cristãs que, ao tomar como modelo os deuses da Antiguidade, guardavam uma semelhança cada vez maior com os “ídolos do paganismo”.

Em seu testamento, elaborado por volta de 1450, o papa Nicolau V procurou rebater as críticas contra as imagens sacras renascentistas destacando, mais uma vez, o seu papel na educação dos “simples” que teriam suas convicções reforçadas ao travar contato com edifícios e obras que “pareciam ter sido feitas pelo próprio Deus”.³⁰ Estes argumentos, no entanto, não chegaram a convencer o dominicano Savonarola que, entre 1494 e 1496, produziu diversos sermões condenando imagens como a da Virgem Maria que, na sua opinião, era representada em “trajes de cortesã”.³¹

Alguns dos argumentos já presentes em São Bernardo, Wycliff e Savonarola foram recuperados pelos reformadores protestantes. Reconhecendo a licitude da utilização das imagens com fins pedagógicos, Martinho Lutero condenou a idolatria sem, no entanto, aderir às teses iconoclastas que já começavam a se manifestar em Wittenberg.³² Adotando uma postura mais radical do que a de Lutero, Calvino afirmava que as Escrituras haviam claramente condenado a adoração de imagens que deveriam ser banidas das igrejas. Citando Jeremias e Habacuc, Calvino rebateu os argumentos pedagógicos da *Carta de São Gregório Magno* destacando que “tudo o que os homens aprendem sobre Deus através das imagens é frívolo e, até mesmo, abusivo”. As diferenças entre os cultos de *latría*, *hyperdulía* e *dulía*, por sua vez, constituíam um subterfúgio que não

²⁹ Estes problemas são mencionados pelos seguidores da Devoção Moderna como J. Gerson, provável autor do *Tractatus pro devotis simplicibus*, que sugere um maior zelo da Igreja com relação a manutenção do pudor nas imagens religiosas.

³⁰ Nicolau V, *Testament*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 153.

³¹ Savonarola, *Extraits des sermons sur Amos et Zacharie (Sermon XVIII)*, Daniele Menozzi, op. cit., p. 157. Savonarola critica também os patrocinadores de obras sacras que as encomendavam mais para homenagear a si próprios que às divindades.

³² Lutero desautorizava as ações iconoclastas uma vez que, ante a impossibilidade de se penetrar no coração dos homens, muito dificilmente se poderia determinar se as honras que prestadas as imagens eram ou não idolátricas. Para aqueles casos em que a idolatria fosse claramente identificada, Lutero sugeria a destruição das imagens, desde que feita sob as ordens da autoridade. Vide *La troisième prédication, le mardi après le dimanche invocativ*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 164 a 166.

chegava a modificar a essência dessas práticas que Calvino considerava idolátricas.³³

As teses protestantes tiveram um grande impacto sobre os católicos que pareciam convencidos da necessidade de estabelecer limites às práticas devocionistas diante das imagens e resgatar a preeminência da Bíblia como agente de salvação. Segundo Daniele Menozzi, os católicos dividiram-se em duas tendências: enquanto os chamados “conservadores” continuavam a concordar com a utilização de imagens como ilustrações das prédicas, os “inovadores” defendiam o contato direto dos fiéis com versões simplificadas da bíblia escritas em línguas vulgares.

A posição oficial da Igreja em relação à polêmica foi definida no Concílio de Trento, instado a manifestar-se sobre a questão das imagens pelo cardeal de Guise. Enfrentando o iconoclasmo huguenote no território francês, o cardeal levou ao Concílio uma “sentença” dos teólogos da Sorbonne que serviu de modelo para o decreto tridentino. Contendo duras críticas aos protestantes, o decreto afirmou a licitude do culto às imagens e às relíquias reafirmando as decisões de Nicéia II, sobretudo no que dizia respeito à transferência das honras prestadas às imagens para os protótipos. Ao mesmo tempo em que incentivava a produção de imagens cristãs, que desempenhariam um relevante papel na luta contra os protestantes, o decreto tridentino insistia também na necessidade de se combater representações errôneas ou obscenas, estabelecendo uma série de regras para a produção, exposição e culto das imagens e relíquias que, sobretudo no caso das imagens “incomuns”, deveriam ser aprovadas pelos bispos ou, em casos mais polêmicos, pelo próprio papa.³⁴

Combatida pelos Reformadores e por monarcas cada vez mais interessados em diminuir-lhe a influência ou incorporar-lhe os bens, a Igreja ia

³³ João Calvino, *Qu'il n'est licite d'attribuer à Dieu aucune figure visible, et que tous ceux que se dressent des images se révoltent du vrai Dieu*, In: Daniele Menozzi, op. cit. p. 172 a 179.

³⁴ *Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes images (1563)*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 190 a 192. A necessidade dos católicos aperfeiçoarem os seus instrumentos de controle sobre as imagens, expressou-se, no final do século XVI, nas obras de J. Molanus e do bispo de Bolonha G. Paleotti, que procuraram fixar regras claras para a produção de obras sacras. Vide J. Molanus, *Histoire des images et peintures saintes* e G. Paleotti, *Discours sur les images*, In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 194 a 202.

aos poucos perdendo a hegemonia cultural que consolidara na Idade Média. No campo mais específico das artes, a conquista de uma maior autonomia pelos artistas durante o Renascimento,³⁵ também contribuiu para o declínio da arte sacra na segunda metade do século XVII. Sem abandonar os temas sacros, os artistas buscariam novas fontes de inspiração para a produção de obras que, num cômputo geral, tornaram-se cada vez mais laicizadas.³⁶

Num momento em que, em função da “decadência” da arte sacra, a discussão sobre as relações entre a Igreja e as imagens se divide numa infinidade de caminhos, priorizaremos aquele que tem relação mais direta com o nosso trabalho: as relações da Igreja Católica com novos artefatos reprodutores de imagens como a câmara escura, a lanterna mágica e o cinema. Antes de fazer isso, no entanto, gostaríamos de aprofundar a análise sobre imagens que, produzidas sem a intervenção de mãos humanas, possuíam características semelhantes àsquelas produzidas por instrumentos óticos e aparelhos de reprodução técnica da imagem.

4. As imagens “aqueiropoieta”

Com uma origem celeste ou produzidas através do contato direto das divindades com elementos materiais, as imagens aqueiropoieta eram dotadas de poderes que justificavam o lugar especial por elas ocupados entre outras imagens de culto. Essas imagens dividiam-se em dois grandes tipos: o retrato de Maria pintado pelo apóstolo Lucas, e os retratos de Jesus Cristo impressos pelo contato direto do Seu rosto com um tecido.

³⁵ Disputados por uma clientela engrossada por burgueses empenhados em legitimar a sua ascensão econômica e social, “os artistas puderam freqüentemente escolher a espécie de encomenda de que gostavam, e deixaram de precisar acomodar suas obras aos caprichos e fantasias de seus clientes”. Ernest Gombrich, *História da Arte*, p. 288.

³⁶ Essa decadência da arte religiosa é apontada por Daniele Menozzi, para quem malgrado “as polêmicas que sublinharam a importância das imagens, o século XVIII revelou a extensão do processo de decadência da arte religiosa”. (Daniele Menozzi, op. cit., p. 52) A mesma opinião é compartilhada por Marcel Pacaut para quem “passada a metade do século XVII, a arte religiosa tomba em descrédito”. (Marcel Pacaut, *L'iconographie chrétienne*, p. 20).

As origens da lenda sobre o retrato da Virgem Maria pintado por São Lucas são obscuras, podendo ser datadas de um período anterior ao final do Século VI em que as imagens da Mãe de Deus se tornam correntes.³⁷ Segundo esta lenda a Virgem Maria, juntamente com o filho, teria posado para o apóstolo que lhes pintou o retrato. O caráter especial do retrato derivaria não apenas do status superior do pintor mas também da crença segundo a qual ele teria sido finalizado pela Virgem Maria ou pelo Espírito Santo que, com essa intervenção, teriam assegurado uma maior semelhança entre as divindades e a sua representação pictórica.³⁸

As menções à produção de retratos milagrosos de Jesus Cristo, por sua vez, são encontradas em diversas fontes. Texto do século VI, a *Doctrinae d'Addai* relata a produção de um retrato de Jesus Cristo por iniciativa de Abgar, rei de Edessa. Enfermo, Abgar teria encomendado um retrato de Jesus Cristo a um artista que, ofuscado pelo “esplendor” que emanava do rosto do filho de Deus, não conseguia realizar o trabalho. Percebendo suas dificuldades, Jesus Cristo tomou a tela colocando-a sobre o seu próprio rosto que ficou impresso no tecido.³⁹

Cultuada em Constantinopla desde 574, uma imagem aqueiropoieta de Jesus Cristo era relacionada com uma lenda diferente da do retrato de Abgar. Uma camponesa da localidade de Camuliana, na Ásia Menor, recusava-se a acreditar na existência de Jesus Cristo uma vez que não conseguia vê-lo. Ao encontrar no poço do seu jardim um retrato impresso num tecido, a camponesa reconheceu-o imediatamente como o rosto de Jesus Cristo, uma vez que a peça ficou completamente seca tão logo ela foi retirada da água. O caráter especial do retrato seria ainda confirmado por outro milagre ainda mais impressionante: ao chegar em sua casa, a camponesa percebeu que a imagem

³⁷ A lenda parece ter sido acrescentada posteriormente a história da Igreja compilada por Teodoro o Leitor em 450. Ao final do Século VI as representações de Maria, que podem ter relação com o retrato de São Lucas, se tomam muito correntes. Vide Hans Belting, *op. cit.*, p. 84.

³⁸ Em momentos posteriores, a lenda do retrato de São Lucas disputaria espaço com a lenda segundo a qual o retrato original da Virgem Maria com Jesus Cristo em seus braços teria sido encomendada por um dos reis magos. A presença física da Virgem Maria e de seu filho conferia um caráter especial ao retrato que, reproduzindo a imagem “verdadeira” de Jesus Cristo e de sua mãe, diferenciava-se de obras em que essas imagens haviam sido imaginadas pelo pintor.

³⁹ Ver a respeito Hans Belting, *op. cit.* p. 279 a 282 e Danielle Menozzi, *op. cit.*, p..

havia se duplicado, imprimindo o rosto do Nazareno no vestido sob o qual ela a havia guardado. Tal qual o negativo de uma fotografia, algumas imagens aqueiropoietas eram capazes de gerar cópias em tudo idênticas ao original.

“Essa imagem era (...) o resultado de um milagre celeste ou de um contato direto com o corpo com o qual a imagem se impregnara. Assim a reprodução tornava-se relíquia de contato e, doravante, multiplicava-se a partir de cópias idênticas obtidas através dela. Não era mais o corpo, mas sua impressão autêntica que se multiplicava dessa maneira. O contato entre imagem e imagem, como dantes entre o corpo e a imagem, tornava-se uma prova retrospectiva da origem da primeira imagem. Essa cópia também herdava o poder sobrenatural da original, como as relíquias que continuavam a agir nos tecidos e nos líquidos com os quais elas haviam tido contato. Quando a imagem miraculosa se desdobrava por ela mesma, ela agia como o original: a vontade do Cristo em reproduzir o seu próprio retrato era também concedida a esta imagem quando ela engendrava uma cópia de si mesma.

A comparação com a fotografia aqui se impõe, visto tratar-se não de arte ou de criação de um artista, mas da melhor semelhança possível. Nós tocamos aqui no ponto fulcral sobre o uso das imagens nesta época. O espectador era religado à presença e ao poder salvador da imagem. Mas essa religação só era garantida pela adequação exata entre a reprodução e o original, se possível sem a intervenção de um artista”.⁴⁰

Num momento em que as teorias iconoclastas ainda se faziam muito presentes, os retratos aqueiropoietos ajudavam a justificar a legitimidade da representação de Jesus Cristo através de imagens. Rebatendo os argumentos de seus adversários, os iconodúlios estabeleciam um paralelo entre o desenvolvimento do Cristo no ventre de uma mulher sem a semente do homem, com a criação desses retratos sem a intervenção de um pintor. O caráter aqueiropoieto desses retratos, impedia que eles fossem associados aos condenáveis ídolos pagãos feitos pela mão do homem, comprovando a existência histórica de Jesus Cristo e o dogma da Encarnação que se renovava nessas imagens impressas. O fato de Jesus Cristo ter enviado um retrato a Abgar, por sua vez, significava que Ele aprovava o culto às imagens, legando aos homens um retrato que poderia ser venerado depois do Seu retorno ao paraíso.

⁴⁰ Hans Belting. *op.cit.*, p. 79.

Os retratos aqueiropietos deram um enorme impulso no culto às imagens, não só fornecendo argumentos de ordem teológica para justificá-lo, mas também aumentando as possibilidades de exibição da verdadeira imagem de Jesus Cristo. Como destaca Hans Belting, o caso das imagens da camponesa de Camuliana é bastante típico:

“Duas igrejas foram construídas para abrigar essas imagens e, pouco depois de 560 uma delas foi levada em procissão por todo o país, a fim de recolher o dinheiro necessário à construção de uma nova Igreja, uma vez que todos pagavam para vê-la. Até então, somente a imagem imperial, que representava o imperador nas províncias, havia sido carregada em procissão. Era, portanto, a primeira vez que uma imagem se apropriava desses ritos

Ao chegar, em 574 na capital, a imagem foi imediatamente agregada aos ‘defensores sobrenaturais de Constantinopla’, tornando-se *palladium* imperial nas guerras contra os Persas no Século XVII. Em 586, ela estava no quartel general de campanha no momento em que foi travada a batalha do Arzamos na Mesopotâmia. Ela acompanhou Heraclius ao longo da guerra santa de 622 contra os persas, e foi nesta ocasião que ela foi cantada pelo poeta Georges de Pisidie, que disse que o imperador levou ‘a efigie divina’ para a guerra, ‘essa pintura não pintada, não feita por mãos humanas’.”⁴¹

Produzidas de maneira milagrosa ou através de um contato direto com o corpo das divindades, dotadas de uma capacidade de auto-reprodução, e podendo ser “facilmente” transportadas em procissões e campanhas militares, as imagens aqueiropietas, como o destacou Hans Belting, mantinham uma grande afinidade com as imagens fotográficas e cinematográficas que, sobretudo no século XX, também seriam usadas para propagar o culto de novos deuses.

⁴¹ Hans Belting, op. cit., p. 79.

5. A Igreja Católica e as “projeções luminosas”: a “câmara escura” e as “lanternas mágicas”

O princípio da “câmara escura” parece ser conhecido desde o século IV A.C. No século XIII, a câmara escura foi descrita com uma grande riqueza de detalhes, sendo freqüentemente utilizada para a observação de eclipses solares. Malgrado estes precedentes, diversos textos dos séculos XVIII e XIX atribuíram a invenção da câmara escura ao físico italiano Giovanni Battista della Porta (1540-1615) que, em 1558, a descreveu na obra *Magiae naturalis*, ao lado de “receitas pavorosas e repugnantes para ‘compor uma Mandrágora’, fazer uma mulher falar durante o sono, ou transformar os homens em animais”.⁴² Na segunda edição de seu livro, datada de 1588, della Porta descreveu não apenas o aparelho, mas também alguns espetáculos em que ele exibia paisagens e animais que “podiam ser reais ou feitas artificialmente”⁴³, com o auxílio da “câmara escura”. Posteriormente traduzido para o italiano, inglês, alemão e francês, o livro de della Porta popularizou experiências óticas que passaram a ser reproduzidas por nobres, sábios, necromantes e charlatães de toda espécie.

A ação de cientistas-charlatães como della Porta, parece ter atraído a atenção da Igreja Católica.⁴⁴ Documentos como *Les règles de l'inquisition em Espagne* manifestavam, em 1583, a preocupação da Igreja com a produção e divulgação de imagens por “invenções” dentre as quais poderia destacar-se a câmara escura.⁴⁵ Encarnando, como nenhuma outra ordem, os ideais da

⁴² Laurent Mannoni, *Le grand art de la lumière et de l'ombre: archéologie du cinéma*, p. 19.

⁴³ Giovanni Battista della Porta APUD, Laurent Mannoni, op. cit., p. 20.

⁴⁴ Laurent Mannoni destaca que della Porta foi acusado de prática de magia pelo papa Paulo V.

⁴⁵ “[XII] São igualmente proibidos todos os retratos, imagens, figuras ou gravuras, **invenções**, máscaras, representações e medalhas, de qualquer matéria que eles sejam (impressos, pintados, desenhados, trabalhados, tecidos, figurados ou manufaturados), que constituam uma forma de zombaria contra os santos, uma falta de respeito e uma irreverência para eles e suas imagens, relíquias ou milagres, hábitos religiosos, profissões ou vida.” (Grifo nosso) In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 204.

A mesma preocupação com as novas invenções no campo das imagens pode ser também verificada na Carta Sacrossanta de Paulo V. Neste documento, produzido em 1642, o papa proíbe a produção de imagens que não obedecessem às regras

Contra-Reforma, os membros da Companhia de Jesus assumiram um papel de vanguarda no combate à proliferação de espetáculos promovidos por charlatões como della Porta. O jesuíta belga François d'Aguillon foi um dos primeiros a denunciar esses espetáculos no in folio *Opticorum Libri VI*, publicado em 1613.

“Eles (os charlatões) introduzem essas pessoas curiosas e interessadas que querem conhecer tudo sobre temas obscuros e secretos, em um câmara escura (*obscurum conclave*) onde não existe luz, à exceção de um delgado filete que atravessa um pequeno pedaço de vidro (a lente). Eles instruem os espectadores, num tom categórico, a não fazer nenhum barulho e a permanecer quietos. Quando tudo está completamente silencioso sem que, como se esperassem um serviço religioso ou uma visão, ninguém se mova ou pronuncie palavra, eles dizem que o diabo vai em breve chegar. No mesmo instante, seu assistente coloca uma máscara de diabo (...) com uma face horrenda e monstruosa, cornos sobre a testa, rabo e pele de lobo, garras nas mãos e nos pés. O assistente vai e vem, pavoneando-se no exterior (...) no local que permita que suas cores e sua silhueta possam ser refletidas, através da janela de vidro, para o interior da câmara. (...) Nesse momento alguns espectadores começam a empalidecer, outros, apavorados com o que está para acontecer, começam a transpirar. Depois disso, coloca-se uma folha de papel na frente do raio de luz que penetra na câmara. Pode-se ver então, no papel, a imagem do simulacro do diabo que vai e vem; e o povo assiste a tudo isso tremendo. As pessoas pobres e inexperientes ignoram que elas vêem apenas a sombra do charlatão, esbanjando assim seu dinheiro de forma completamente inútil.”⁴⁶

Desvendando os mistérios da ótica, da perspectiva, das projeções geométricas e estereográficas, d'Aguillon e outros jesuítas procuravam não apenas desmascarar os charlatões, mas também compartilhar informações técnicas que ajudavam no desenvolvimento da câmara escura e de outros equipamentos de ótica que seriam posteriormente utilizados como instrumentos de conversão.

impostas pela tradição, vedando ainda a sua guarda ou exposição ao público “quando elas já estejam pintadas, ou esculpidas ou *expressas de qualquer maneira que o seja*.” (Grifo nosso). Paulo V, *Lettre Sacrosancta* In: Daniele Menozzi, op. cit., p. 205/207.

Cabe destacar que nesses dois casos os textos podem estar se referindo a outras técnicas de reprodução de imagens, como a gravura.

⁴⁶ François d'Aguillon APUD Laurente Mannoni, op. cit., p. 21/22.

Nascido em 1602, Athanasius Kircher foi um dos muitos jesuítas a destacar-se por suas pesquisas no campo da ótica,⁴⁷ tendo publicado um tratado clássico sobre o tema: *Ars magna lucis et umbrae*. Na primeira edição do livro, publicada em Roma em 1646, Kircher descreve uma série de experimentos que, reunindo a câmara escura com espelhos, resultavam na montagem de espetáculos que atraíram a curiosidade dos europeus de sua época. A segunda edição de *Ars magna lucis et umbrae*, por sua vez, incluía três páginas adicionais para a descrição da “lanterna mágica ou taumaturgo”: aparelho que, iluminado por velas ou lamparinas, era capaz de projetar, numa tela, imagens pintadas em vidro.⁴⁸

Descrevendo os aparelhos e os fenômenos óticos em detalhes, Kircher, como outros jesuítas que o haviam antecedido, procurava desmistificar os charlatões que exploravam a câmara escura e outros inventos como manifestações do sobrenatural. Denominando sua lanterna mágica de “taumaturgo”, no entanto, Kircher fazia coro aos magos-cientistas atribuindo poderes miraculosos a um aparelho ótico que, segundo Georges Sadoul, era usado com fins religiosos pelos jesuítas que procuravam “edificar alguns fiéis lhes mostrando os horrores do inferno”.⁴⁹ Submetendo seus espectadores a uma sucessão de imagens “alegres, tristes, horríveis ou assustadoras para

⁴⁷ Foi o caso do jesuíta francês Jean Leurechon que, num texto publicado em 1612, elogiou a câmara escura pela sua capacidade de representar “o que nenhum pintor teria conseguido figurar em sua tela, a saber, o movimento contínuo de um lugar para o outro”. Publicada em 1642, *Apiária universae philosophiae mathematicae*, do jesuíta italiano Mario Bettini, descreve procedimentos que ampliavam as possibilidades de utilização da câmara escura. Membros de outras ordens da Igreja Católica como o capuchinho Querubim de Orléans e Jean-François Nicéron, membro da Ordem dos Mínimos, também se destacaram pela sua contribuição no aperfeiçoamento da câmara escura.

⁴⁸ Nesta obra Athanasius Kircher reivindica a invenção da lanterna mágica que, segundo as pesquisas de Laurent Mannoni, deve ser creditada ao físico holandês Christiaan Huygens. Ver a respeito Laurent Mannoni, op. cit., p. 37 a 77.

⁴⁹ Georges Sadoul, *L'invention du cinéma*, p. 217. Mais preocupado com questões de ordem técnica, Laurent Mannoni não se aprofunda sobre a utilização das lanternas mágicas e outros aparelhos óticos por Kircher e seus colegas da Cia. de Jesus. As ilustrações de *Ars magna lucis et umbrae*, no entanto, sugerem que boa parte das sessões de lanterna mágica promovidas por Kircher desenvolvia temas sagrados. Mannoni descreve algumas dessas imagens: “um homem seminu no meio das chamas, um pássaro, um homem de pé com um bastão em sua mão, um esqueleto com sua foice e sua ampulheta, o Cristo sobre a cruz, um homem orando de joelhos, etc.” Laurent Mannoni, op. cit., p. 62.

aqueles que ignoram como elas se produzem”,⁵⁰ Kircher parecia reproduzir as conhecidas estratégias dos charlatães, aproveitando-se da ingenuidade dos “simples” para convertê-los ao catolicismo.

Inicialmente restritas a um círculo reduzido de especialistas na Europa, as lanternas mágicas foram levadas a diversas partes do mundo pelos jesuítas.⁵¹ Nos séculos XVIII e XIX, as projeções luminosas foram popularizadas pelos ambulantes que percorriam a Europa apresentando sessões de lanterna mágica com aparelhos portáteis, e pelos produtores de “fantasmagorias” que organizavam espetáculos em locais especialmente adaptados para esta função.⁵² Em fins do século XIX com a incorporação de avançados sistemas de iluminação (alguns dos quais utilizavam a energia elétrica), novos recursos óticos e, sobretudo da fotografia, as projeções luminosas fixas atingiram um elevado grau de perfeição e desenvolvimento sendo utilizadas com larga frequência em espetáculos que se tornaram extremamente populares não só na Europa, mas também nos Estados Unidos.

A utilização da fotografia na produção de espetáculos de projeções luminosas com temas sacros trouxe uma série de desdobramentos para a discussão sobre as possibilidades da representação de Jesus Cristo e de outras divindades através das imagens. No caso da fotografia, como posteriormente também do cinema, a representação de Jesus Cristo e de outros santos só podia ser construída mediante uma “segunda encarnação” dessas divindades por atores ou atrizes que se encarregassem de desempenhar esses papéis diante de uma câmera. Essa necessidade de uma “segunda encarnação” para a representação de personagens sagrados pelos espetáculos de projeções fotográficas ou cinematográficas nos parece fundamental para compreender as reações do clero católico a esses novos

⁵⁰ Athanasius Kircher APUD Mannoni, op. cit., p. 62.

⁵¹ Mannoni cita o exemplo do jesuíta italiano Cláudio Feles Grimaldi (1638/1712) que promoveu espetáculos com câmaras escuras e lanternas mágicas para o imperador da China. Vide Laurent Mannoni, op. cit., p. 75.

⁵² Montadas sobre trilhos, as lanternas mágicas utilizadas nos espetáculos de fantasmagoria ficavam isoladas dos espectadores que só tinham contato com as imagens que podiam ser ampliadas ou diminuídas pelos projetoristas. A sofisticação dos espetáculos de fantasmagoria não se limitava às imagens e projetores. Alguns exibidores chegavam a fazer uso de descargas elétricas para, literalmente, “chocar” os seus espectadores. Vide Laurent Mannoni, op. cit., p. 135 a 168.

instrumentos de reprodução técnica. Para discutirmos essa questão consideramos necessário recuperar algumas polêmicas relacionadas às representações da Paixão de Cristo no teatro, espetáculos de projeções luminosas fixas e cinema nos Estados Unidos e na Europa, em fins do século XIX e início do século XX.

6. As reações da Igreja Católica às “Paixões de Cristo” no teatro, nos espetáculos de projeções luminosas fixas e no cinema.

Segundo Charles Musser⁵³, as encenações de peças teatrais sobre a vida de Cristo foram muito raras nos Estados Unidos durante o século XIX, em virtude da ação de católicos, protestantes e judeus⁵⁴ que se mobilizavam no sentido da proibição desses espetáculos. Apesar dessas dificuldades, uma bem cuidada campanha dos produtores viabilizou, em 1879, a apresentação da Paixão de Cristo escrita por Salmi Morse na cidade de São Francisco. A ausência de cenas como a da Crucificação e da Ressurreição, que poderiam ter efeitos inesperados sobre a platéia, não chegou a impedir algumas reações exageradas do público, principalmente feminino. Assim que o ator principal, James O'Neill, apareceu em cena sob um halo de luz, diversas mulheres da platéia ajoelharam-se, colocando-se imediatamente a rezar. A histeria foi ainda maior no momento em que Pôncio Pilatos arrancou as vestes de Jesus Cristo, colocando sobre a cabeça do Nazareno uma coroa de espinhos: algumas mulheres chegaram a desmaiar exigindo cuidados dos técnicos do espetáculo.

As reações das platéias, como as acima descritas, nos ajudam a entender a oposição de diversas lideranças religiosas às encenações da Paixão de Cristo. Sob o halo de luz que iluminava a figura de Jesus Cristo escondia-se James O'Neill, tornando-se extremamente difícil separar as

⁵³ Charles Musser, “Les Passions et les Mystères de la Passion aux États-Unis (1880/1900)”, p.145 a 186.

⁵⁴ Temia-se que as “Paixões de Cristo” pudessem ser usadas como agentes de propaganda por grupos anti-semitas que acusavam os judeus de terem sido os principais responsáveis pela crucificação de Jesus Cristo.

reações provocadas pela imagem do filho de Deus das reações provocadas pela presença do ator, a explosão sagrada da devoção à imagem de Cristo da histeria sacrílega do culto a um homem de carne e osso. Além do sacrilégio de atores incorporarem a figura de Cristo, outros argumentos justificavam a oposição de lideranças religiosas à peça de Salmi Morse: o efeito nefasto que a peça poderia ter sobre a moralidade de seus espectadores, o perigo do recrudescimento de conflitos inter-religiosos e a afirmação de que o drama da vida de Cristo não deveria ser explorado com intuítos comerciais em salas profanas dedicadas à encenação de espetáculos “sensacionalistas”.

Bombardeada por todos os lados, a peça de Salmi Morse saiu de cartaz depois de duas semanas de apresentação. Uma nova tentativa de encenação do espetáculo resultou na prisão de James O’Neill, acusado de tentar personificar o filho de Deus. Depois da tortuosa temporada de São Francisco, a Paixão de Salmi Morse não encontrou um melhor destino em Nova York onde, em 1880, um bem organizado grupo de opositores criou imensas dificuldades para a encenação. Nos anos seguintes Morse teve sua peça proibida em diversas outras cidades, até ser preso e levado à Suprema Corte no início de 1883.⁵⁵

As polêmicas travadas em torno das encenações da Paixão de Cristo por atores profissionais nos Estados Unidos não chegavam a atingir montagens realizadas em circunstâncias muito diversas na Europa. Espetáculo tradicional com uma origem que remontava ao século XVII, a “Paixão de Oberammergau”, tradicionalmente realizada na cidade de mesmo nome, tinha características que a separavam de encenações como a de Salmi Morse. Realizado a cada dez anos, o espetáculo era encenado por camponeses da Baviera que, ao contrário dos atores profissionais norte-americanos, não tinham nenhum interesse comercial naquela produção. Desligada do universo mundano do “teatro sensacionalista”, a peça contava com a aprovação da Igreja Católica e com a simpatia da maior parte das lideranças religiosas norte-americanas que, em 1880, saudaram com enormes elogios a sua encenação.

⁵⁵ Charles Musser informa que, em fevereiro de 1884, Salmi Morse suicidou-se, atirando-se no rio Hudson.

As críticas favoráveis à “Paixão de Oberammergau” na imprensa nova-iorquina nos ajudam a entender a boa acolhida que as conferências ilustradas de John Stoddard obtiveram alguns poucos dias após a interdição da peça de Salmi Morse. Uma série de diapositivos em vidro de Oberammergau e de cenas da Paixão encenada na cidade, constituíam o cerne de um espetáculo em que John Stoddard narrava as diversas passagens da vida de Cristo e fazia comentários sobre a peça encenada na Baviera. Ao contrário da peça de Morse, as conferências ilustradas de John Stoddard tiveram uma ótima aceitação nas cidades em que foram proferidas, incentivando o seu autor a montar um novo espetáculo a partir de fotografias do espetáculo encenado em Oberammergau no ano de 1890.

As perseguições das autoridades religiosas à peça de Salmi Morse e a boa acolhida do espetáculo de John Stoddard, nos colocam diante de questões que, em nossa opinião, tem relação direta com o debate dos cristãos a respeito das imagens. Como procuramos destacar ao longo deste capítulo, as possibilidades da representação de Jesus através de imagens foi tema de intenso debate entre os católicos que, simplificando os termos da polêmica, dividiram-se em duas tendências principais. Para os iconodúlios a encarnação de Jesus Cristo como um homem tornava possível a sua representação através de imagens; enquanto para os iconoclastas as imagens de Jesus Cristo captavam somente o seu lado humano, uma vez que o seu lado divino - que não podia ser separado do humano - era incircunscritível. Numa peça teatral, o caráter exclusivamente humano das representações de Cristo era sublinhado pela presença física de atores de carne e osso que, ignorando os problemas de ordem teológica inerentes a esta tarefa, ousavam desempenhar o papel do Nazareno. Assumindo um caráter radical no teatro, essa “segunda encarnação” de Jesus se fazia presente de forma atenuada nos espetáculos de projeções luminosas fixas e animadas que colocavam os seus espectadores diante de **imagens** de seres humanos que, num tempo e num espaço longínquo, haviam representado o papel de Jesus Cristo diante de uma câmera.

Ainda no que se refere ao debate travado pelos cristãos a respeito das imagens, convém destacar um argumento que procurou justificar a veneração das imagens e que também nos ajuda a compreender as diferentes atitudes do

clero norte-americano em relação às representações da Paixão de Cristo no cinema e no teatro: a transferência das honras prestadas às imagens para os protótipos. Quando comparadas aos ícones e outras imagens de devoção que apenas “lembravam” as divindades que eram o real objeto de culto, as imagens fotográficas ou cinematográficas colocavam os fiéis-espectadores em contato com reproduções extremamente fiéis a seus modelos. Como as obras renascentistas, elas podiam evocar sentimentos carnais que dificultavam o processo de transferência das honras prestadas às imagens para os protótipos. Cabe destacar, no entanto, que as barreiras a essa transferência eram muito maiores no teatro do que nos espetáculos de projeção luminosa fixa e no cinema onde, em regra geral, os espectadores estavam expostos a imagens de atores anônimos. Interagindo diretamente com o público, emocionando-se com as palmas, gritos e choro convulsivo de suas platéias, os atores de teatro tinham sua atuação diretamente afetada pelas manifestações de devoção que dificilmente poderiam se transferir aos protótipos.

Como destaca Charles Musser, a luz da lanterna mágica parecia dotada do poder de purificar espetáculos que, apresentados sem nenhum tipo de mediação, enfrentariam sérios problemas com lideranças religiosas. A insistência de Stoddard em apresentar “The Oberammergau’s Passion Play” como uma conferência ilustrada de caráter educativo, o cuidado com que escolhia os lugares em que ela seria realizada e, sobretudo, a ausência de atores de carne e osso⁵⁶, contribuíram para o sucesso e a boa aceitação desse espetáculo que se tornou uma referência fundamental para a produção das primeiras Paixões de Cristo cinematográficas produzidas nos EUA.

Em 1897 Charles Smith Hurd, representante dos Lumière nos EUA, mobilizou produtores e técnicos para as filmagens de uma Paixão de Cristo na

⁵⁶ Cabe destacar que a fotografia e os espetáculos de projeções fixas que faziam uso dela eram encarados com uma aura de mistério e espiritualidade que foi explorada pelos charlatães da época. No último quartel do século XIX diversos fotógrafos, utilizando técnicas como a múltipla exposição, vendiam por um bom dinheiro imagens “reais” de fantasmas e espíritos do passado. Em 1873, a *Revue Spirite*, dirigida por Alan Kardec, publicou uma série de fotografias do gênero: a fotografia espírita. Em 1874, foi publicada, na cidade de Nova Iorque, uma edição da bíblia com retratos “autênticos” de Abraão, Moisés e Jacó que teriam sido obtidos com a técnica da “fotografia espírita”. Ver Georges Sadoul, *Les Pionniers du Cinéma (De Méliès a Pathé) 1897/1909*, p. 50/51.

cidade de Horitz. Encenada desde 1816, a “Paixão de Horitz” possuía características semelhantes às da “Paixão de Oberammergau”, encaixando-se perfeitamente nas necessidades do produtor que procurava salvaguardar-se das críticas de lideranças religiosas com uma estratégia semelhante a que fora utilizada por John Stoddard. Organizando sessões especiais para religiosos e centrando a divulgação do espetáculo no caráter tradicional da encenação, os produtores da “Paixão de Horitz” conseguiram conquistar o apoio de líderes católicos e protestantes exibindo o seu programa em diversas cidades norte-americanas com um grande sucesso.⁵⁷

A boa acolhida da “Paixão de Horitz” encorajou outros empreendedores a explorar o gênero. No mesmo ano de 1897, depois de ver frustrados os seus esforços em comprar os direitos do filme, Richard Hollaman decidiu filmar sua própria Paixão tomando como base a peça de Salmi Morse. Para evitar os problemas que a peça havia enfrentado, Richard Hollaman realizou todas as filmagens em segredo, anunciando a fita como uma “reprodução verdadeira” da “Paixão de Oberammergau”. Apontado como mentiroso por diversos críticos, dado que lhe teria sido impossível registrar a última encenação do espetáculo bávaro realizado em 1890, Hollaman mudou os termos da publicidade do filme passando a anunciá-lo com o título menos comprometedor de “reconstituição” da “Paixão de Oberammergau”. Apesar do contratempo, o filme de Richard Hollaman repetiu a trajetória da “Paixão de Horitz” tornando-se um sucesso de público e de crítica. Elogiando a “Paixão de Oberammergau” o reverendo R. F. Putman lembrou a proibição da encenação da peça de Salmi Morse na cidade, frisando que nenhuma objeção poderia ser feita ao filme de Richard Hollaman: uma obra comparável “aos trabalhos de Doré e às ilustrações de outros artistas

⁵⁷ Apresentando projeções de lanterna mágica e filmes, a “Paixão de Horitz” era acompanhada por conferência, música de órgão e cantos sacros durando, aproximadamente, uma hora e meia. É importante notar que críticos do período apontaram a ausência de atores de carne e osso como um dos fatores de sucesso do espetáculo. Comentando a “Paixão de Horitz”, um crítico do *Boston Herald* destacou a capacidade do cinema em “espiritualizar” cenas que não poderiam ser toleradas se fossem levadas à cena teatral por atores profissionais. Nas palavras do crítico “há algo de tão fascinante, de irreal e de extraordinário no silêncio estranho daquelas imagens em movimento e naquelas multidões gesticuladoras e mudas, que somos levados a acreditar que a ausência de atores de carne e osso apenas acrescentou espiritualidade à peça libertando-a de toda irreverência”. “The Passion Play given here in Boston”, APUD Charles Musser, op. cit., p. 167.

que são reproduzidas em Bíblias de grande formato”. Merecendo elogios dos protestantes que a viram como “um meio eficaz de converter aqueles que não são muito religiosos e inspirar os fiéis”, a “Paixão de Oberammergau” “foi apresentada com uma freqüência cada vez maior nas igrejas com fins estritamente religiosos”, depois de sua primeira exploração comercial.⁵⁸

Sucesso nos Estados Unidos, as Paixões de Cristo eram muitas populares também na França, onde a produção do primeiro filme do gênero esteve diretamente relacionada a uma editora católica: *La Bonne Presse*. Dirigida pelo padre Vicent de Paul Bailly de Surey, que contava com a colaboração de Georges Michel Coissac, a editora *La Bonne Presse* empenhava-se em propagar o catolicismo através da imprensa, possuindo também um *Departamento de Imagens* que se encarregava de produzir fotogravuras e cromolitografias. Em 1895 *La Bonne Presse* criou o seu serviço de projeções fixas, encarregado de produzir diapositivos em vidro destinados a ilustrar missas e conferências. Com o desenvolvimento do cinematógrafo, o serviço de projeções fixas começou a interessar-se pelas projeções animadas que foram incorporadas ao arsenal de recursos utilizados pela instituição para a divulgação do catolicismo. Nas palavras de Jacques e Marie André, *La Bonne Presse* tornou-se um “verdadeiro mercado do audiovisual” produzindo e distribuindo fonógrafos, equipamentos de projeção, cilindros fonográficos, diapositivos e filmes.⁵⁹ Todos esses recursos eram utilizados na montagem de espetáculos que, acompanhados por intervenções de um padre ou palestrante ou por músicas e sermões gravados em cilindros fonográficos, alternavam projeções fixas e animadas. Os assim chamados “sermões luminosos” tiveram uma boa resposta de público, sobretudo depois que começaram a ser apresentados nas Igrejas numa iniciativa polêmica que dividiu o clero francês.⁶⁰ No debate entre os intelectuais católicos sobre a licitude desses sermões, a

⁵⁸ Charles Musser, op. cit., p. 172/173. O autor cita o exemplo do coronel Henry H. Hadley, um evangelizador metodista, que montou um programa que mesclava trechos do filme de Hollaman com outras “Paixões”.

⁵⁹ Jacques e Marie André. *Le rôle des projections lumineuses dans la pastorale catholique française (1895-1914)*.

⁶⁰ Cabia aos bispos das dioceses decidir pelo uso das projeções luminosas nas igrejas. “Havia, portanto, dioceses em que as projeções em igrejas eram autorizadas, ou até mesmo aprovadas, e aquelas onde elas eram proibidas”. Jacques e Marie André, op. cit. p. 53.

Carta de São Gregório Magno a Serenus seria sempre invocada como forma de conferir maior respeitabilidade à *lanterna mágica*, ao cinema e às imagens por eles veiculadas. Tal qual os vitrais das catedrais, esse novos veículos facilitavam o trabalho de catequese, transmitindo suas mensagens numa linguagem que poderia ser facilmente compreendida por analfabetos e crianças. Segundo Isabelle Saint-Martin, inserida “numa longa tradição que une o sagrado e as artes visuais”, essa catequese com projeções luminosas respondia também ao desejo de “retornar a uma arte acessível às massas, mito de uma linguagem universal da imagem, que superando as rupturas reveladas pelos episódios revolucionários ou pelas crises do mundo moderno”, permitia sonhar o reencontro da unidade da Igreja e do povo”.⁶¹

Produzida em 1897, a “Paixão de Léar” colocou mais uma vez em evidencia o diálogo dos filmes sobre a Paixão com os espetáculos de lanterna mágica e com o teatro. Impressionado com o bom resultado de uma série de quadros vivos sobre a vida de Cristo, dirigidos pelo Irmão Basile no Instituto Saint Nicholas, Léar propôs a este último uma parceria na produção de alguns diapositivos e filmes. O caráter “sadio” das produções de Léar e Basile atraiu o interesse de *La Bonne Presse* que se tornou uma das principais freguesas da sociedade, comprando e distribuindo os filmes da dupla. Junto com Michel-Coissac, Léar deu início à produção de um filme sobre a vida de Cristo sem poder, desta vez, contar com a “troupe” de “atores” dirigida pelo Irmão Basile, uma vez que os alunos do Instituto Saint-Nicholas não se julgaram à altura dos personagens que deveriam interpretar recusando-se a participar das filmagens. Sem outra alternativa, Léar e Coissac tiveram que recorrer a uma companhia de teatro profissional para rodar a sua Paixão de Cristo.

Malgrado a presença de atores profissionais, a “*Paixão de Léar*” não enfrentou maiores problemas com a Igreja, fazendo uma carreira comercial de sucesso. Na França e nos Estados Unidos, a trilha iniciada por Léar, Smith Hurd e Richard Hollaman foi seguida por um grande número de realizadores que, no final do século XIX, enfrentavam enormes dificuldades em suas tentativas de narrar estórias a partir da exibição em seqüência de diversas

⁶¹ Como destacou Isabelle Saint-Martin, Isabelle Saint-Martin, *Du vitrail à la lanterne magique: le cathecisme en images*, p. 111.

cenar filmadas. Depois das lutas de boxe, as Paixões de Cristo constituíram o primeiro programa em que os diversos filmes apresentados mantinham uma estreita relação entre si, podendo ser encarados como partes constituintes de um mesmo conjunto. Tornando-se extremamente populares, as Paixões de Cristo eram compradas por exibidores ambulantes que compunham os seus programas a partir da montagem de cenas produzidas por diversos fornecedores: uma cena da “Anunciação” da “Paixão de Horitz”, unida a uma “Fuga do Egito” da Cia. Lumière, um “Nascimento de Cristo” da Pathé, etc.

Responsabilizando-se pela colagem dos diversos trechos de fita, os “exibidores” encarregavam-se também de redigir, selecionar e reproduzir os comentários⁶², músicas e efeitos sonoros que acompanhavam as apresentações, cuidando também de executar alguns truques de projeção (câmera lenta, câmera rápida, projeção invertida) que enriqueciam o espetáculo. A maior ou menor aceitação de um programa cinematográfico dependia, portanto, não apenas da qualidade dos filmes, mas também dos talentos de seu “exibidor” que deve ser visto como o autor, ou pelo menos co-autor, dos programas apresentados.

Se a inexistência de “montagens originais” dificulta a tarefa do historiador interessado em compreender como as Paixões de Cristo eram “usadas”⁶³ no período, grandes eram também as dificuldades da Igreja Católica

⁶² Nesse período todas as sessões cinematográficas eram acompanhadas por um narrador que se encarregava de preencher as elipses de seus programas.

⁶³ Em “Passion Play as Palimpsest”, Tom Gunning trabalhou com um programa de encenação da Paixão construído a partir de três versões de companhias diferentes: alguns eventos são apresentados inúmeras vezes com a inclusão integral de cenas das três versões distintas, enquanto outros são construídos a partir da montagem de fragmentos das diferentes produções. Organizado por uma lógica que dificulta o seu entendimento pelo espectador contemporâneo, esse “Frankenstein” analisado por Tom Gunning era muito bem aceito pelos espectadores de época. Num período em que os filmes se limitavam a ilustrar um enredo que era narrado aos espectadores, as descontinuidades das “Paixões de Cristo” não causavam maior estranhamento, podendo ser apontadas como uma característica do gênero. Por outro lado, se as diferentes versões de cenas sobre a vida de Cristo acentuavam no espectador a impressão da descontinuidade, o diálogo dos produtores das diversas Paixões com normas de composição já consagradas pela iconografia contribuem para que se possa observar uma continuidade entre os diversos planos da fita: a Crucificação é sempre vista de frente, com a cruz de Jesus posicionada no meio; na cena do nascimento de Jesus Cristo todas as manjedouras se parecem e os atores se posicionam de forma semelhante em torno do berço improvisado. Como destaca Tom Gunning “o objeto de nossos estudos não é o filme tal qual ele foi produzido,

em exercer algum tipo de controle sobre esses filmes, uma vez que as pressões exercidas sobre os produtores não garantiam o saneamento dos programas que só assumiam sua forma “definitiva” no momento em que ganhavam vida nas mãos dos exibidores. Contrariando as expectativas dos setores conservadores que queriam restringi-lo ao papel de agente de propagação da fé, o cinema ia consolidando sua vocação comercial, diversificando-se em gêneros que iam das Paixões de Cristo à pornografia, passando por documentários de viagens, aventuras, contos de fadas e “filmes de truque” que incluíam, entre outros personagens, o próprio demônio.⁶⁴

Buscando interferir nos rumos do cinema, organizações católicas como *La Bonne Presse*, procuravam orientar o gosto do público em publicações como *Le Fascinateur*, ao mesmo tempo em que tentavam consolidar sua presença no mercado fornecendo projetores, filmes e cilindros de fonógrafo para igrejas, padroados, orfanatos, pensionatos e exibidores leigos.⁶⁵ O crescimento do mercado cinematográfico, no entanto, tornava essas ações quase inócuas na medida em que os filmes “saudáveis”, produzidos ou apoiados pelas instituições católicas, perdiam-se num turbilhão de obras “profanas”, “deseducativas” e “imorais”. Sem meios de controlar o cinema o clero francês ia, aos poucos, mudando sua opinião a respeito da “sétima arte”. Em 1912, o Vaticano publicou um decreto proibindo a projeção de filmes durante as missas católicas:

mas o filme tal qual ele foi usado, exibido, feito para carregar significados, compreendido - como ele influiu sobre o público e como ele também foi influenciado pelo público”. Não nos cabe portanto, como historiadores, tentar reconstruir a “montagem original” dessas fitas: um procedimento que significa negar a própria história e o contexto em que estes filmes eram exibidos. Tom Gunning, *Passion Play as Palimpsest: The nature of the Text in the History of Early Cinema*, p.110.

⁶⁴ O diabo no convento, produção de Georges Méliès de 1899, pode ser apontado como exemplo de filme em que recursos como a múltipla exposição e a “parada de câmera”, muito comuns nas Paixões de Cristo, são utilizados para mostrar os poderes sobrenaturais do demônio. Disfarçado de padre, o diabo invade um convento chamando as freiras para uma missa. No meio do ritual o diabo assume a sua forma verdadeira invocando outros espíritos do mal. Em sua luta contra inimigos tão poderosos, as freiras do convento são ajudadas pelos espíritos de freiras já mortas que conseguem expulsar os seguidores de satã. O demônio, ele próprio, só seria expulso pela intervenção de São Jorge. No programa do filme, Méliès informava que a fita tinha como objetivo “ilustrar o triunfo do cristianismo sobre os poderes do inferno”, Georges Sadoul, *Les Pionniers du Cinéma*, p. 46/47.

⁶⁵ Vide Georges Sadoul, *Les Pionniers du Cinéma*, p. 332/333.

“Nos últimos anos, foram promovidas, nas igrejas, com grande frequência, representações por meio dos, assim denominados, cinematógrafos ou projeções fixas. Esta prática tinha o objetivo louvável de contribuir para a instrução de religiosos e fiéis, mas todavia nos parece evidente que ela se prestava facilmente a perigos e inconvenientes.

Assim, dado que muitos se dirigiam aos responsáveis pelos cultos junto ao Centro Apostólico para saber se uma prática do tipo podia ser tolerada ou proibida, o tema foi submetido aos Eminentíssimos Padres da Sagrada Congregação Consistorial: considerando que os edifícios consagrados a Deus, onde se celebram os mistérios divinos e onde os fiéis são elevados às coisas celestes e sobrenaturais, não devem ser desviados para outros usos, particularmente representações, mesmo aquelas honestas e piedosas, os Eminentíssimos Padres avaliaram que as projeções fixas e representações cinematográficas, quaisquer que sejam elas, devem ser absolutamente proibidas nas igrejas.

O Altíssimo Santo Padre Papa Pio X considerou como válida a decisão dos Padres Eminentíssimos e a confirmou. Em função disso ele ordenou que fosse publicado este decreto geral pelo qual fica proibida a realização de representações nas igrejas”.⁶⁶

Nos Estados Unidos a situação não era muito diferente. Segundo Charles Musser “a partir de 1906-1907, com a chegada dos “nickelodeons”,⁶⁷ o cinema começou a ser considerado como um instrumento de corrupção”⁶⁸. As elites católicas e protestantes passaram a considerar as salas cinematográficas - ocupadas, em sua grande maioria, por imigrantes recém chegados aos EUA - como verdadeiras “escolas do crime”, iniciando campanhas pela instituição de órgãos estatais de censura que reuniriam poderes para controlar aquele novo meio de reprodução de imagens que havia fugido de suas rédeas.

No bojo de sua consagração como principal meio de diversão das massas, o cinema ia tornando-se alvo de uma veneração que, em séculos anteriores, estivera reservada aos ícones. Produzidas pelo contato quase direto de seus modelos com uma película foto-sensível, as imagens cinematográficas pareciam dotadas da mesma força das imagens aqueiropietas. Como as Verônicas ou o retrato de Jesus Cristo a Abgar, as imagens cinematográficas pareciam substituir e conter a presença de “estrelas” e líderes políticos que

⁶⁶ Decreto concernente às projeções fixas e animadas nas igrejas, publicado pela Sagrada Congregação Consistorial, Roma, 10 de dezembro de 1912, APUD, Jacques & Marie André, op. cit., p. 58.

⁶⁷ Salas populares em que o preço das entradas situava-se em torno de um níquel.

⁶⁸ Charles Musser, op. cit., p.180.

tentariam substituir Jesus Cristo e outras divindades como objetos de veneração popular.

7. A Igreja Católica brasileira e a concorrência com o cinema

Como já havia acontecido com os europeus e norte-americanos, o clero brasileiro também foi forçado a posicionar-se em relação ao cinema, num momento em que buscava reagir a uma das suas maiores crises: a turbulenta separação entre Estado e Igreja instituída pela República em 1889. Popularizando-se no Brasil, o cinema converteu-se em elemento estratégico da guerra entre os católicos, que lutavam pela recristianização da sociedade brasileira, e anticatólicos, que opunham-se frontalmente ao crescimento do poder e da influência da Igreja. Antes de analisarmos como os católicos se colocaram nesse debate, através da revista *Vozes de Petrópolis*, consideramos necessário explicitar alguns argumentos de seus inimigos. A discussão de artigos publicados na revista *Fon-Fon*, entre 1907 e 1914, nos permitirá identificar alguns tópicos dessa luta e a importância que o cinema assumiu nessa disputa. Fundada em 1907, *Fon-Fon* caracterizou-se pela defesa de uma modernidade que parecia incompatível com o tradicionalismo da Igreja Católica e de seu clero que, como veremos a seguir, tornaram-se alvo de suas bem humoradas críticas.⁶⁹

No editorial da edição de 20 de julho de 1907, um cronista de *Fon-Fon* questiona-se a respeito dos assuntos extraordinários que haviam marcado a semana, descartando o caso de um padre que havia abandonado a batina para casar-se: de tão freqüente, esse tipo de episódio havia se tornado corriqueiro e certamente não chegaria a atrair a atenção de seus leitores.⁷⁰ A influência nociva destes eventos sobre o comportamento do povo carioca, por sua vez, foi

⁶⁹ A respeito de *Fon-Fon* consultar, Ângela de Castro Gomes, *Essa Gente do Rio...*, p. 37 e ss.

⁷⁰ Contradizendo o tom do editorial, no entanto, uma matéria ilustrada publicada no mesmo número da revista dava um grande destaque ao assunto tratando-o com muito humor e irreverência. Vide "Pintando o padre" *Fon-Fon*, 15, 20/07/1907

explorada numa matéria em que se narrava o drama de um sacristão que, provavelmente querendo imitar o exemplo do seu superior, havia tentado matar uma mulher que lhe havia recusado casamento.⁷¹

As críticas ao comportamento do clero carioca voltaram a ocupar as páginas de *Fon-Fon* nos meses seguintes,⁷² estendendo-se às tentativas dos bispos em disciplinar os seus subordinados. Comentando a notícia de que um reverendo, suspenso pelo bispo de Diamantina, havia requerido uma licença de vendedor de fósforos junto à Prefeitura do Rio de Janeiro, o artigo ilustrado “Se a moda pega” ironizou a transformação radical por que passaria o comércio carioca se “a cada padre suspenso das ordens, ocorresse a idéia de se transformar em vendedor ambulante”.⁷³

Combatendo a execração do clero pela imprensa anticatólica, o padre Júlio Maria tornou-se, ele próprio, alvo preferencial de críticas. Em março de 1908 *Fon-Fon* ironizou uma das prédicas de Júlio Maria sobre a classe dos “modernos” jornalistas e caricaturistas que propagandeavam a anarquia com seus artigos e charges.⁷⁴ Os jornalistas parecem ter sido também um dos principais alvos da conferência “O pecado e os homens de Letras” que, recheada por uma “erudição de pasmar”, “velhos chavões” e “lugares comuns”, não havia sido compreendida por aqueles que haviam comparecido ao sermão.⁷⁵ Em seu duelo de palavras contra o referido padre, os cronistas da revista carioca procuravam destacar a ineficácia dos discursos do líder católico, num universo povoado por novidades que ainda não haviam sido incorporadas pela Igreja no Brasil.

⁷¹ “Padre e Sacristão”, *Fon-Fon*, 17, 03/08/1907.

⁷² A briga entre dois padres que, em plena missa, teriam trocado alguns sopapos por causa de uma mulher foi explorada nos artigos “Versos Perversos”, *Fon-Fon* 21, 31/08/1907 e “Briga de Batina”, *Fon-Fon* 22, 07/09/1907.

⁷³ “Se a moda pega”, *Fon-Fon*, 22, 07/09/1907.

⁷⁴ Vide “Amende honorable”, *Fon-Fon*, 51, 28/03/1908.

⁷⁵ “O pecado e os homens de Letras”, *Fon-Fon*, 52, 04/04/1908. O caráter maçante das prédicas do padre Júlio Maria seria novamente lembrado em *Fon-Fon* um ano depois. Na seção “Caixa de Gazolina” o cronista Estafeta sugere a leitura do novo livro de Severiano de Rezende a Júlio Maria que certamente poderia “aproveitar muita coisa para tornar mais interessantes as suas conferências eclesiais, que já se vão tomando muito pão”. *Fon-Fon*, 16, 17/04/1909.

“Não se pode esconder a eficácia da propaganda católica que o padre Júlio Maria conseguiu com seus célebres sermões na catedral. Uma das provas mais frisantes dessa propaganda foi a extraordinária afluência do povo durante a semana santa nos... cinematógrafos! Na porta de cada um deles havia uma verdadeira multidão, que esperava a sua vez de assistir a todos os anunciados quadros sacros que lhes prometiam.

A próxima conferência do ilustre Reverendo será sobre ‘O Pecado e o Cinematógrafo’. Justa e de toda a atualidade.”⁷⁶

Escrito em 1908, o artigo citado acima coloca em evidência a acirrada concorrência da Igreja Católica com o cinema que se fazia notar, sobretudo, durante a realização de festas tradicionais como a Semana da Glória⁷⁷ e a Semana Santa. Entre 1908 e 1914, igrejas e cinemas travaram uma acirrada disputa pelo público católico, como veremos a seguir:

Num artigo publicado na *Gazeta de notícias*, João do Rio descreve suas impressões sobre a Semana Santa de 1909. Saindo de uma Igreja, “onde a visitação não era excessiva, e antes pelo contrário deixava pela nave grandes claros”, João do Rio entabulou conversa com “um velho freqüentador de festas populares” que lhe informou que os cinemas haviam substituído as Igrejas como espaços para a celebração do culto a Jesus Cristo durante a Semana Santa. Disposto a estudar o fenômeno, João do Rio dirigiu-se à Cinelândia onde multidões, ignorando a forte chuva que desabou sobre a capital, se acotovavam nas portas dos cinemas para assistir às *Paixões de Cristo*.

“Conseguimos entrar num (cinema) de classe inferior, e isso porque a onda nos forçava. Ficamos de pé, encostados à parede, tal a quantidade de gente que lá havia.(...) As caras, aquelas centenas de

⁷⁶ *Fon-Fon*, 4, 02/05/1908.

⁷⁷ Em sua “Cronica Cidadina” de outubro de 1909, o cronista B. T. comenta a falta de fervor verificada nas comemorações da Semana da Glória, uma festa tradicional das “eras passadas” que não se ajustava a uma nova realidade em que imperavam “os automóveis, os balões dirigíveis, a eletricidade aproximando o tempo e as distâncias” (*Cronica Cidadina*, *Fon-Fon* 34, 21/08/1909). O mesmo tema também seria explorado em uma crônica intitulada “O Rio de outrora” em que, numa viagem de bonde, uma senhora relembra as antigas festas do outeiro da Glória antes de dirigir-se a um cinema para atender aos desejos de sua neta. O mesmo tema também seria explorado em uma crônica intitulada “O Rio de outrora” em que, numa viagem de bonde, uma senhora relembra as antigas festas do outeiro da Glória antes de dirigir-se a um cinema para atender aos desejos de sua neta (“O Rio de outrora”, *Fon-Fon*, 34, 26/08/1911).

caras na sombra, a treva pálida das salas de cinema, arfavam de religiosidade, de emoções, e quando a luz de novo se fez, ao fim do martírio de Cristo, na claridade havia olhos de mulheres molhados de lágrimas e faces empastadas de homens cheios de emoção...

Melhor do que visitar 20 igrejas, sem fé, entre gente sem fé também, é assistir a uma dessas sessões, ingenuamente crente. Nesta semana os cinematógrafos fizeram obra muito maior para a igreja do que o padre Júlio Maria com as suas conferências.⁷⁸

Comparando a falta de fé daqueles poucos católicos que haviam comparecido às Igrejas na Semana Santa com a emoção e o entusiasmo dos espectadores que havia encontrado no cinema, João do Rio coloca em evidência as diferenças existentes entre duas estratégias de propagação da fé: a das conferências do padre Júlio Maria, circunscritas aos limites do discurso verbal, e a dos cinemas que fazia uso de imagens, sons e até mesmo odores para agradar o seu público.⁷⁹

Comentando a Semana Santa de 1910, o cronista Flávio voltou a destacar o papel exercido pelo cinema naquela “semana solene” em que o povo carioca havia se dividido “entre a visitação do cerimonial às igrejas e a contemplação embasbacada dos cinematógrafos”. Se as igrejas ofereciam todos os anos um único e mesmo ritual, os cinemas renovavam-se constantemente com filmes completamente coloridos, fitas falantes e outras novidades que eram introduzidas com o objetivo de “atrair a concorrência pública”:

“...Já não quero falar na irreverência da interpretação daqueles tipos divinos, sabe Deus por quem e mediante que paga exorbitante...

Não se lhe deve em defesa atribuir belezas d’Arte, porque bem compreendes que, ali, o intuito é apenas comercial. Entretanto, minha doce amiga, houve, disseram-me, almas bastante ingênuas, que se comoveram às lágrimas diante daquele espetáculo seu em que a gente podia assistir a reprodução *colorida* e *falante* dessa epopéia grandiosa, a

⁷⁸ João do Rio, *Gazeta de Notícias*, Rio, 20/04/1909, APUD Vicente de Paula Araújo, *A bela época do cinema brasileiro*, p. 292.

⁷⁹ Num artigo publicado em *Cinearte* Álvaro Rocha destaca como os cinemas se preparavam para exibir as Paixões de Cristo na Semana Santa. As salas tinham as suas fachadas e seu interior redecorados e as sessões se faziam acompanhar por corais, orquestras, queima de incenso e reprodução de diálogos e ruídos por dubladores e cantores que se escondiam atrás das telas. Álvaro Rocha, “O cinema e a vida de Cristo”, *Cinearte*, 252, 24/12/30, p. 14/15.

dez tostões por cabeça, na primeira classe, e quinhentos réis, na segunda.

.....

No dia seguinte (a Sexta-feira Santa) a imprensa que felizmente, ainda não é a *Boa Imprensa* do Congresso do Sr. Hosannah, relatava com uma exatidão digna de louvores, que a população católica, dividira-se entre as Igrejas e os Cinemas, levando a ambos os mesmos respeitáveis intuitos e a mesma nobreza de convicção religiosa.

E foi assim mesmo, foi exatamente isto, com uma pequena diferença, de que os cinemas estiveram mais cheios do que as igrejas e enquanto nestas pingavam espaçadamente as pequenas moedas de nickel e de cobre nas bandejas de prata estendidas à esmola do público, pelos *guichets* dos cinemas passavam em volume as notas dez e as moedas de quinhentos réis”.⁸⁰

A problemática incorporação de figuras divinas por atores de carne e osso e o caráter comercial do cinematógrafo colocavam o cinema sob suspeita, desencorajando o clero católico brasileiro a utilizá-lo como um instrumento de propagação do catolicismo. Como já havíamos destacado anteriormente, a utilização do cinema para a propagação de imagens sagradas envolvia riscos que, percebidos com clareza por Flávio, certamente eram compartilhados pelas lideranças do clero brasileiro. Com uma formação católica, o cronista estava muito atento aos desafios que o cinema havia colocado à Igreja, voltando a discutir esse tema num artigo em que discute os problemas inerentes à adaptação de textos sagrados pelo cinema:

“*José Hebreu* - anunciava o reclamo vistoso à porta de um cinema.

José Hebreu? Que seria aquilo? Entrei para preencher uma hora de espera entre dois afazeres do dia.

José Hebreu era, vi depois, o pseudônimo cinematográfico, do clássico e assombroso José do Egito.

E durante um quarto de hora assisti, enlevado, a reconstituição daquele estranho exemplo de moral histórica.

Pobre José! Como os tempos mudam!

Eu lera em criança, nas aulas de catecismo, a história suave daquele pobre hebreu que seduzido pela magnífica mulher de Putiphar, resistira à sedução e deixara-lhe nas mãos a prova comprometedora da sua capa.

⁸⁰ “Bilhetes à Cora”, *Fon-Fon*, 14, 02/04/1910.

Naquele tempo a fábula sabia-me a exemplo louvável. José era então um tipo absoluto de gratidão e de moralidade.

Voltei a vê-lo agora na reprodução viva de um *film*. E enquanto diante dos meus olhos passava rápida toda a atribulada vida do moralíssimo José, a minha curiosidade ansiosa aguardava a cena capital da sedução.

Era aquele o ponto principal da minha ansiedade.

Veio a cena. Não sei se a verdadeira mulher de Putiphar tinha as belezas e os encantos da rapariga que no cinema se encarrega do honesto papel de sedutora, não sei.

O que lhes posso garantir é que saí terrivelmente aborrecido com esse José paspalhão.

Lida, aquela cena tem o encanto solene de uma fábula moral. Mas vista assim, em tela cinematográfica, desespera e enjoa.

Se fosse hoje, nos domínios da moral de agora, José mandava as favas a gratidão, o emprego, enrolava a mulher na defesa daquela salvadora capa e abalava com ela.

Quando de novo a luz encheu aquela vasta sala cheia de espectadores, eu notei que em todos os olhares havia uma expressão de ironia, como a querer manifestar-se pela mesma frase.

- Que grande tolo que me saiu este José!

A cinematografia devia poupar-nos estes tristes desgostos".⁸¹

A relação de um leitor com um texto literário e a de um espectador com um filme são muito diferentes, como o cronista de *Fon-Fon* pode observar assistindo à adaptação cinematográfica da fábula sobre José do Egito. Quando Flávio lia o episódio em suas aulas de catecismo, cabia a ele *imaginar* os dotes da mulher de Putiphar e a tentação sofrida pelo personagem diante de uma mulher tão sedutora. Como espectador de cinema, no entanto, Flávio não apenas imaginava, mas *via*, provavelmente com grandes detalhes, os belos predicados da atriz que interpretava a mulher de Putiphar sentindo, ele próprio, uma tentação parecida com a de José do Egito. No texto do catecismo, o espetáculo de sedução era oferecido aos olhos do personagem José cabendo ao leitor imaginá-lo. No filme, ao contrário, o espetáculo de sedução era oferecido aos olhos dos espectadores que, seduzidos pelos dotes da bela atriz, passavam a questionar o comportamento do personagem José que, de exemplo de virtude, transformava-se em paradigma de parvoíce.

A vitória dos cinemas sobre as Igrejas parece ter se repetido durante a Semana Santa de 1912. Segundo *Fon-Fon* todos os cinemas da cidade haviam

⁸¹ "Dias Passados", *Fon-Fon*, 49, 09/12/1911.

oferecido programas adequados à ocasião, ficando completamente lotados em todas as suas sessões, caracterizando a “vitória da moderna exibição sacra dos cinematógrafos sobre a antiga tradição da visita às igrejas”. Questionando se os motivos que haviam levado um número tão grande de espectadores aos cinemas eram de fato religiosos, o cronista de *Fon-Fon* aponta a realização de um grande número de sessões como uma vantagem dos cinemas sobre as igrejas, bem como a possibilidade de convivência harmoniosa entre os dois concorrentes uma vez que “muita gente, depois de visitar as igrejas, ia assistir as sessões cinematográficas.”⁸²

No artigo “Notas frívolas”, publicado em 22 de julho de 1912, o cronista Flávio volta novamente a abordar a concorrência imposta a Igreja Católica pelo cinema, registrando o espanto uma senhora “*demodée*” ao ser informada que a Igreja passaria a utilizar o cinema para a “propaganda da crença” e para o “ensinamento dos princípios católicos”. Chocada pela notícia de que “Sua Santidade, não só permitira às igrejas o uso do cinema, como até estabelecera os princípios morais e técnicos dessas exhibições”, a personagem não conseguiu conter sua estupefação:

“- É possível, é bem possível... Eu é que, em matéria de religião deixei-me ficar num antiguidade, deploravelmente primitiva.

Desde que substituíram na igreja a luz misteriosa e sugestiva das grossa tochas de cera pela alegria espantada dos focos elétricos, era de se esperar, que a religião se deixasse também envolver pela fúria da exibição moderna, que é um dos mais sérios característicos da época.

Tem razão, o cinema não podia ser esquecido, desde que ele se tornou a principal fonte de emoção para a alma popular. Eu é que me deixei ficar muito atrasada, a manter eternamente, a este respeito, a mesma suavidade simples, que foram os elementos básicos da minha religião de família”.

Mesmo reconhecendo que sua estupefação estava intimamente associada ao seu caráter “*demodée*”, a personagem ainda arriscou protestar contra o uso do cinema como instrumento de propagação do catolicismo, destacando a inconveniência de atores de carne e osso interpretarem personagens divinos:

⁸² *Fon-Fon*, 17, 27/04/1912.

“- Não concorda que seja uma irreverência, entregar-se, por exemplo, a interpretação de um episódio simples e doloroso, a qualquer pé rapado que, por ofício, por ganho, se proponha a executá-lo. Então, é a própria Religião que permite que seus fiéis vão assistir à reprodução de cenas sacras, interpretadas por uma cabotinagem desconhecida, em palcos ou locais arranjados pela indústria e pela ambição do ganho fácil?”⁸³

A disputa entre cinema e igreja durante a Semana Santa, continuou a merecer um grande destaque de *Fon-Fon*. Exibindo duas vezes a mesma imagem de um grupo de populares que se acotovelava à frente de um prédio com as legendas “A visitação nas igrejas...” e “Entrada de 2ª classe nos cinemas”, uma charge publicada na edição de 22 de março de 1913 brincava com a concorrência entre igrejas e cinemas durante a Semana Santa.⁸⁴ Na edição de 29 de março, um grande número de fotografias e duas crônicas encarregavam-se de comentar os assunto. Em “Diário das Ruas” um cronista não identificado comenta as transformações vividas pelo Rio de Janeiro, destacando o comportamento dos cariocas durante a Semana Santa como um indício claro destas mudanças.

“Só se vinha à rua de preto e com o destino certo da visitação das Igrejas. Era geral na tristeza e a concentração. Não se parava na rua para a costumeira palestra de todos os dias. E só a porta e no bojo triste dos templos, o povo se apinhava.

Ai de quem saísse à rua na comodidade fresca de uma roupa de brim! Que falta de respeito! Que pose imprópria!

E hoje? A mesma vida de sempre, o mesmo rumor de todos os dias e cada um com a roupa da cor do tecido que bem entende. Os automóveis fonfonam; os bondes fazem vibrar os tímpanos, o comércio abre francamente.

Pelos cinematógrafos é um despejar contínuo de gente; todos transbordam.

⁸³ “Notas frívolas” *Fon-Fon* 25, 22/06/1912. Cabe destacar que, como já foi dito, o uso do cinema pelas igrejas esteve efetivamente em discussão em 1912 mas, ao contrário do que afirma o personagem da crônica assinada por Flávio, o Vaticano pronunciou-se contra esta proposta através do “Decreto concernente às projeções fixas e animadas nas igrejas”, publicado pela Sagrada Congregação Consistorial em 10 de dezembro de 1912.

⁸⁴ “Semelhanças”, *Fon-Fon*, 12, 22/03/1913.

E os que lá vão disfarçam as suas intenções de divertimento, com a hipócrita afirmação de assistir, quase ao vivo, ao drama tristíssimo do Golgotha.

Pelas Igrejas já não se vê o antigo apinhamento de devotos. E a vida intensa da Rua e da Cidade não para, não diminui. Automóveis passam para digressões alegres aos arrabaldes distantes, como para preencherem assim o tempo de mais um dia de folga”.⁸⁵

As diversas fotos publicadas em *Fon-Fon* confirmavam as cenas descritas em “Diário das Ruas”. Acompanhadas pelas legendas “Jesus nas Igrejas”, “Jesus no Teatro” e “Jesus no Cinema”⁸⁶ as imagens parecem comprovar a enorme afluência do povo carioca às igrejas e às salas que exibiam filmes e às peças teatrais sobre a vida de Cristo, servindo de pretexto para a elaboração de comentários por um dos redatores da revista.

“A *kodack* bisbilhoteira e documentadora de *Fon-Fon* andou, durante os dias tristes da Semana Santa, a apanhar aspectos e a registrar os novos hábitos da população católica do Rio.

E *Fon-Fon* observou, aliás sem grandes surpresa, que a vida intensa de agora, os hábitos novos de hoje, mudaram bastante a religiosidade sentimental da nossa velha crença.

Não foi só na Igreja que o povo foi assistir ao desenrolar triste do drama do Calvário. Atraiu-o também o teatro e o cinematógrafo, onde movimentado, esse mesmo drama se exhibia também.

E a *kodack* de *Fon-Fon* reteve na sua objetiva aspecto flagrante de que, tanto na Igreja como diante dos *films* sacros ou dos dramas representados, a massa popular encontrava o mesmo motivo de emoção e de homenagem.

Já vão longe os tempos em que só no escuro bojo dos templos enlutados, encontrava o povo a exibição das cenas dolorosas do fim trágico da vida do suave Nazareno!

Agora ele vai pedir também ao apuro da cinematografia e a encenação teatral, os mesmo motivos de emoção que antigamente só encontrava na Igreja.”⁸⁷

No momento em que a Igreja Católica brasileira enfrentava uma das maiores crises da sua história, um novo adversário vinha se juntar aos seus já

⁸⁵ “Diário das ruas”, *Fon-Fon*, 13, 29/03/1913.

⁸⁶ Incluíam-se fotos da exposição do Senhor Morto nas igrejas do Rosário, da Conceição e do Bom Jesus; platéia durante a representação de “Mártir do Calvário” no teatro Carlos Gomes e platéia do Cinema Rio Branco aguardando a apresentação de “Paixão e morte de Nosso Senhor Jesus Cristo”.

⁸⁷ *Fon-Fon*, 13, 29/03/1913.

tradicionais inimigos. Disputando-lhe a freguesia, esvaziando as missas e festas religiosas que haviam se constituído como uma das únicas opções de lazer dos cariocas e dos cidadãos de outras cidades, o cinema tornara-se um concorrente da Igreja Católica num momento em que ela tentava se recuperar do trauma provocado pela separação que colocara um ponto final a quatro séculos de submissão ao Estado. Inspirada pelo exemplo dos europeus e contando com o auxílio de padres estrangeiros, a Igreja Católica brasileira tentaria incorporar as armas que eram habilmente manipuladas pelos seus adversários, conferindo um maior interesse pela imprensa e pelo cinema. É o que procuraremos demonstrar nas páginas que se seguem.

CAPÍTULO 2

“VOZES DE PETRÓPOLIS E O CENTRO DA BOA IMPRENSA”

1. A crise da Igreja Católica e a fundação de Vozes de Petrópolis

Estabelecida sob o regime do padroado, a Igreja Católica no Brasil esteve subordinada à autoridade da Coroa Portuguesa durante o período colonial. A Coroa Portuguesa arcou com os custos de instalação da Igreja Católica no Brasil, recebendo como contrapartida o direito de nomear bispos, regular a reunião de conselhos e sínodos diocesanos, e censurar bulas, cartas e outros documentos eclesiásticos.

Ao mesmo tempo em que garantiu o estabelecimento da Igreja Católica em solo brasileiro, o regime do padroado ergueu algumas barreiras que dificultaram o desenvolvimento posterior dessa instituição. Responsável pelo recolhimento e administração dos dízimos, a Coroa Portuguesa freqüentemente utilizava essas verbas para finalidades estranhas à religião, investindo muito pouco na criação de novas paróquias ou seminários.¹ Recebendo um baixo salário, que lhe era pago pelo Estado ou por irmandades de leigos, o clero brasileiro era obrigado a conciliar suas atividades sacerdotais com outras ocupações que pudessem garantir a sua sobrevivência. Essa dedicação a atividades mundanas estendia-se do campo profissional ao pessoal, sendo freqüentes os casos de padres que possuíam mulheres ou constituíam famílias.

¹ Grande parte das paróquias era fundada por irmandades de leigos que se responsabilizavam pela construção das Igrejas e contratação dos padres. Os padres eram “funcionários” das irmandades que, proprietárias das igrejas, tinham plena autonomia para a administração das paróquias. O primeiro seminário no Brasil só foi estabelecido no ano de 1739. Até esta data, excetuando-se os casos em que os noviços eram mandados ao exterior, a formação dos sacerdotes era feita pelos próprios padres que se encarregavam de treinar os sacristãos. Estes, “a medida que progrediam em idade, serviços, estudos de latim, e nas verdades da fé e da moral, recebiam sucessivamente as ordens menores e maiores”. Thomas C. Bruneau, *Catolicismo brasileiro em época de transição*, p. 37 a 40.

A expulsão dos jesuítas do Brasil e de Portugal, em 1759, e o rompimento das relações com o Papa, em 1760, aprofundaram o fosso entre a Igreja católica brasileira e a romana. O restabelecimento das relações entre Portugal e Roma, em 1770, e a Independência do Brasil, em 1822, pouco contribuíram para modificar a situação da Igreja Católica no Brasil. Malgrado os esforços do Papa, a Constituição de 1824 manteve a Igreja subordinada ao Estado, reservando ao imperador o direito de interferir nos assuntos da religião.

As tentativas de Roma em ampliar seu controle sobre a Igreja Brasileira, em oposição às medidas oficiais que procuravam assegurar sua independência, caracterizaram as relações entre Estado e Igreja no Período Regencial e no reinado de Pedro II. Desentendimentos gerados pela indicação de bispos² ou pelas medidas do Governo Imperial para diminuir a influência das ordens religiosas no país,³ quase levaram a um cisma entre a Igreja Católica brasileira e a romana. A proclamação do *Syllabus* pelo Papa Pio IX, em 1864⁴, e a afirmação da infalibilidade do Papa pelo Concílio Vaticano I, em 1870, aprofundaram essas divergências, sensibilizando “os funcionários do governo para descobrir, no mais fraco bruxuleio de independência da Igreja, a face negra do ultramontanismo” e incentivando “alguns membros da hierarquia a

² Podemos citar como exemplo dessas divergências, as indicações para bispo de Antonio de Moura e de Diogo Feijó. Indicado, em 1833, para o cargo de bispo do Rio de Janeiro, Antonio de Moura teve sua indicação negada pela Santa Sé uma vez que, ao lado do padre Diogo Feijó, era reconhecido como um dos maiores adversários da supremacia papal. A tensão entre Roma e o Estado brasileiro aumentou ainda mais quando, em 1835, Diogo Feijó teve a sua indicação para Mariana recusada pela Santa Sé. Depois de ameaçar um cisma com Roma, o governo brasileiro acabou cedendo: Antonio de Moura e Diogo Feijó abriram mão de suas indicações. Vide Thomas C. Bruneau, op. cit., p. 50/51.

³ Submetidos à autoridade de alguma ordem (Benedictinos, Franciscanos, Carmelitas, Capuchinhos, Oratorianos e Jesuítas) os membros do “Clero Regular” eram vistos como uma barreira à autonomia da Igreja Brasileira em relação à Romana. Depois de editar várias leis que procuravam limitar as ações dessas ordens, o Império procurou esvaziá-las proibindo-as, em 1855, de receber novos noviços até que uma nova concordata com o Vaticano fosse assinada. Os superiores das ordens religiosas tentaram burlar o decreto enviando noviços brasileiros para estudar no exterior. Em 1870, no entanto, o governo imperial fechou também este canal proibindo o reingresso dos novos padres regulares no território brasileiro. Vide Thomas C. Bruneau, op. cit., p. 54/55.

⁴ Tomando ilegais as interferências de autoridades laicas sobre os assuntos eclesiásticos, afirmando a predominância do direito canônico sobre o direito civil, condenando o liberalismo, a maçonaria e as Igrejas nacionais, a proclamação do Papa Pio IX opunha-se frontalmente à legislação eclesiástica brasileira não sendo, portanto, aprovado pelo imperador Pedro II.

adotarem um curso de ação de acordo com o Papa, mas em desacordo com o Imperador”.⁵

Durante o Império, as tensões entre Igreja e Estado atingiriam o seu grau máximo, em 1874 com a chamada “Questão Religiosa”. Nomeado como novo bispo de Olinda, Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira era considerado como um partidário do ultramontanismo pelos membros da maçonaria que resolveram testá-lo, anunciando a celebração de uma missa em homenagem a uma loja maçônica. A proibição de que o clero participasse do culto, seguida da ordem da abjuração da maçonaria pelos padres e membros das irmandades e da interdição de uma irmandade que havia se recusado a obedecer ao bispo, colocaram Dom Vital em confronto aberto com os maçons que apelaram para o governo. Recusando-se a rever suas decisões, como lhe ordenava o Imperador, Dom Vital foi condenado a quatro anos de trabalhos forçados juntamente com o bispo Dom Macedo Costa que lhe havia prestado solidariedade.⁶

Expondo mais uma vez as tensões entre o governo Imperial e os ultramontanos, a “Questão Religiosa” alertou para a necessidade de uma mudança no regime do padroado que, convertido em fonte de conflitos, parecia não atender mais aos interesses da Igreja e do Estado. Ao mesmo tempo em que pareciam demonstrar que o Estado continuava mantendo o seu controle sobre a Igreja, as penas impostas a Dom Vital e Dom Macedo Costa evidenciavam também o esgarçamento de relações que, num futuro próximo, tenderiam a se romper.⁷ Uma parcela significativa do clero católico brasileiro

⁵ Thomas C. Bruneau, op. cit., p. 58/59.

⁶ As penas seriam comutadas para simples prisão e, no ano de 1875, os dois bispos seriam finalmente anistiados.

⁷ Essa era a perspectiva de Dom Macedo Costa que, em plena “Questão Religiosa”, fez uma leitura muito otimista da sua prisão: “Oh, bem-aventuradas cadeias que darão, de si, a liberdade da Igreja do Brasil! Bem-aventuradas as opressões e injustiças que estão despertando em tantas almas o fervor que andava tão amortecido das verdadeiras crenças católicas! O que parece por de sol é uma aurora! A cruz nua do Calvário está anunciando uma ressurreição, ruja a tormenta embora, cerre-se a noite sobre este triste mundo que parece querer voltar ao paganismo! Faróis estão acesos na costa toda iluminada!” Dom Macedo Costa, APUD Pedro Sinzig, *O jubileu da República*, mimeo, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.35.

ansiava por uma modificação das relações entre Estado e Igreja que desse a esta última maior liberdade de ação sob a liderança do Vaticano.

Levada a cabo pela República, a separação entre Igreja e Estado foi muito mais radical do que sacerdotes brasileiros haviam previsto. Igualando a Igreja Católica a outros cultos, o Governo Provisório comprometeu-se a sustentar o clero católico por mais um ano, proibindo a concessão de subvenções oficiais à Igreja depois de finalizado este prazo. Ratificando as disposições sobre a separação e a não subvenção, secularizando os cemitérios e os casamentos, cassando os direitos políticos dos membros de comunidades, congregações e ordens religiosas submetidos ao voto de obediência, e proibindo a concessão de auxílios pecuniários oficiais às escolas religiosas, a Constituição de 1891 aumentou o fosso entre o Estado e a Igreja Católica, privando esta última dos recursos e dos instrumentos oficiais que haviam garantido a sua sobrevivência.

Ao mesmo tempo em que diminuía o poder e a influência da Igreja, o regime republicano conferiu a esta última uma liberdade que ela não havia experimentado por quatrocentos anos. Contando com o apoio do Vaticano, que patrocinou a transferência de um grande número de padres estrangeiros para o território brasileiro, a Igreja teve liberdade para criar novas dioceses e arquidioceses; fundar seminários; reabrir conventos, mosteiros e congregações; editar revistas ou jornais, numa ampla mobilização que deveria ser coroada pelo estabelecimento de um novo pacto em que o Estado fosse obrigado a restituir a uma Igreja forte, unida autônoma e influente, os privilégios que esta havia perdido no início do regime republicano.

Fundada pela Ordem dos Franciscanos, em 1907, a revista *Vozes de Petrópolis* consolidou-se como um importante instrumento da Igreja em sua luta pela recristianização do Estado brasileiro. No artigo de abertura da revista, os editores de *Vozes de Petrópolis* a definem como uma “revista mensal, religiosa, científica e literária” destinada a combater a “inundação de más leituras, que tão grande perigo constituem para a Igreja e o Estado”. Identificando um descompasso entre “os progressos da arte tipográfica” e o desenvolvimento político, religioso, moral e intelectual das massas, os editores da revista lamentavam que os debates anteriormente travados “nos mais altos cumes do

saber, entre os gênios eleitos e os homens doutos”, houvessem descido “às planícies e aos vales por onde penetram facilmente nos ânimos das multidões”, apontando a imprensa como uma das principais responsáveis pela “crise nefasta e aguda” que então afetava o “organismo social”.⁸ No terceiro ano de fundação da revista, Affonso Celso explicitou os principais pontos da pauta de *Vozes de Petrópolis*: reordenamento das relações entre Igreja e Estado, restabelecimento do ensino religioso, fundação de uma Universidade Católica, moralização dos costumes e combate ao socialismo, maçonaria, espiritismo, protestantismo, modernismo, catequese leiga, ateísmo, positivismo e indiferentismo.⁹

Franciscano do Convento do Sagrado Coração de Jesus, em Petrópolis, Pedro Sinzig destacou-se como um dos principais colaboradores de *Vozes de Petrópolis* desde que a revista começou a ser editada. Nascido em Linz, em 1876, o noviço Pedro Sinzig mudou-se para o Brasil, em 1893, junto com outros 29 franciscanos. Em 1898, depois de ter recebido suas ordens na cidade de Salvador, Pedro Sinzig foi transferido para Blumenau, onde começou suas atividades de jornalista e escritor. Nomeado como guardião do convento de Lages, em 1902, Pedro Sinzig fundou ali o seu primeiro jornal: o semanário *Cruzeiro do Sul*. Num prenúncio do que seria a sua vida dali por diante, Pedro Sinzig travou inúmeros combates com publicações anticatólicas como o *Região Serrana* e o *Imparcial*, cultivando inimigos que, pressionando os políticos locais contra o frade alemão, conseguiram que o mesmo fosse transferido de Lages. O fechamento do *Cruzeiro do Sul* em novembro de 1905, no entanto, não conseguiu calar o padre franciscano que, transferido para Petrópolis, encontrou um novo agente para a propagação de suas idéias.¹⁰

⁸ “Quo Vadis”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1907 a junho de 1909, p. 1 e 2. [Obs: A coleção de *Vozes de Petrópolis* consultada foi encadernada de maneira que se tornou impossível distinguir o mês e/ou ano exato de cada publicação. Citaremos, assim, o período relativo ao volume e a página do texto consultado.]

⁹ Afonso Celso, “Três anos de vitórias”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1910, p. 03 a 08.

¹⁰ A respeito da vida de Pedro Sinzig consultar o livro de Aparecida Paiva, *A voz do veto: a censura católica à leitura dos romances*, p. 33 a 53.

Durante a realização do Primeiro Congresso Católico de Niterói,¹¹ em 1909, Pedro Sinzig teve a chance de debater suas propostas sobre imprensa católica com outros sacerdotes e leigos, ocasião em que, dada a importância do tema, agendou-se a realização do Primeiro Congresso de Jornalistas Católicos. Em diversos artigos de *Vozes de Petrópolis*, Pedro Sinzig detalhou as propostas que nortearam as discussões dos jornalistas católicos durante a realização do Congresso.

Na opinião de Pedro Sinzig o combate à má imprensa não poderia ser levado a cabo sem um prévio fortalecimento da imprensa católica. Carentes de recursos humanos e materiais, a maioria dos jornais e revistas católicos brasileiros tinha uma existência muito breve, cansando rapidamente os leitores com pautas centradas em notícias locais e transcrições de outros periódicos. Apontando a dispersão como uma das principais causas dessa debilidade, Pedro Sinzig propunha a criação de “um Centro na Capital Federal ou suas imediações” que deveria concentrar os poucos recursos disponíveis. Formado “por pessoas de vistas largas, ativas e competentes, sob todo aspecto”, este “Centro” imprimiria à “imprensa católica no Brasil o caráter de ação comum segura e enérgica”. Mediante “módica contribuição” os diversos jornais receberiam matérias produzidas pelos articulistas do “centro” que “qual Estado Maior no combate, faz todos unirem seus esforços para combater o inimigo”.¹² A proposta inicial de Pedro Sinzig foi rediscutida com a comissão organizadora do Primeiro Congresso dos Jornalistas Católicos, resultando numa proposta de definir o perfil das duas instituições que norteariam a reorganização da imprensa católica no país: o *Centro da Boa Imprensa* e a *Liga da Boa Imprensa*.

O *Centro da Boa Imprensa* seria dirigido por uma diretoria formada ^{por} sete membros confirmados pela autoridade diocesana do Arcebispado do Rio de Janeiro”, com amplos poderes para “demitir, por motivos graves e verificados, qualquer um destes membros, bem como pedir contas quando e

¹¹ Realizado em junho de 1909, o Congresso da Diocese de Niterói havia sido transferido para Petrópolis como uma forma de comemorar a sua elevação à categoria de cidade. Ver Aristides Werneck, “O Primeiro Congresso Católico de Petrópolis”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1909 a junho de 1910, p. 119 a 127.

¹² Pedro Sinzig, “Avante! Brasil Católico”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1909 a junho de 1910, p. 253 a 256.

quantas vezes quiser”.¹³ Malgrado sua estreita ligação com o Arcebispado do Rio de Janeiro, o *Centro da Boa Imprensa* se colocava como uma instituição independente, assumindo total responsabilidade pelos seus atos e pelas opiniões veiculadas em suas futuras publicações. Caberia ao *Centro da Boa Imprensa* a atribuição de:

- “1 – organizar em todo o país, e dirigir, a Liga da Boa Imprensa;
- 2 – fazer escrever, mediante contrato, por jornalistas exímios e especialistas, artigos de atualidade, sobre assuntos sociais, apologéticos, etc; folhetins, apreciações bio e bibliográficas, correspondências, parlamentares, etc; remetendo-os, na mesma data, aos jornais que para este fim concorrerem com a pequena contribuição mensal estabelecida;
- 3 – servir de intermediário entre os ditos jornais e algumas agências como a ‘Agence de la Presse Nouvelle’ (...), ‘Bureau d’informations religieuses et sociales’ (...), o ‘Pressbureau’ do ‘Pius Verein’ austríaco; os centros de informação do ‘Augustinus Verein’ alemão, etc.
- 4 – pedir e transmitir com urgência informações seguras de acontecimentos importantes, para defesa dos caluniados, etc; e contribuir o mais possível para a união de vistas nas questões do dia;
- 5 – manter relações com os secretariados das dioceses brasileiras;
- 6 – promover edições de bons romances, obras apologéticas e outros livros de sã literatura, originais e traduções;
- 7 – ajudar a fundação de bibliotecas populares e círculos de leitura, baseados em princípios cristãos, remetendo gratuitamente bons livros;
- 8 – contribuir na medida de suas forças para a fundação de novos jornais, para formação de bons jornalistas e escritores, e para socorro de jornalistas católicos caídos na indigência;
- 9 – promover congressos, reuniões, conferências, e publicações que visem a propaganda de seus fins;
- 10 – manter uma biblioteca onde se possa haurir todas as informações necessárias.”¹⁴

Subordinada ao *Centro da Boa Imprensa*, a *Liga da Boa Imprensa* deveria ser formada por grupos¹⁵ que contribuiriam com uma quantia mensal

¹³ A primeira diretoria do *Centro da Boa Imprensa* foi formada por Hosannah de Oliveira (Diretor), Pedro Sinzig, Abelardo Bueno de Carvalho, Jonathas Serrano e Manoel Moreira da Fonseca (Secretários). Um tesoureiro e um bibliotecário completavam a lista dos sete membros da diretoria da Instituição.

¹⁴ Pedro Sinzig, “Passo decisivo”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1909 a junho de 1910, p. 439 a 445.

de 10\$000 (dez mil réis) destinada ao *Centro*. Além do recolhimento dessa contribuição mensal, os membros da *Liga da Boa Imprensa* também tinham o dever de rezar pelo sucesso da obra, e contribuir “para o desenvolvimento de bons jornais” e “fundação de bibliotecas católicas”. A celebração de uma missa mensal pela intenção de todos, a concessão de indulgências especiais e a participação do “mérito de todo bem conseguido pela ação comum”, eram apontados como “vantagens” que seriam usufruídas pelos membros da *Liga*.¹⁶

Realizado entre 31 de março e 3 de abril de 1910, em Petrópolis, o Congresso dos Jornalistas Católicos confirmou as propostas anteriormente formuladas por Pedro Sinzig e pela comissão organizadora da reunião. Sob a presidência de Hosannah de Oliveira, os participantes do Congresso procuraram assegurar a unanimidade em torno do *Centro da Boa Imprensa* que, como já foi dito, deveria administrar de forma centralizada a imprensa católica no Brasil. Talvez temendo reações a esse centralismo, o Congresso dos Jornalistas Católicos considerou necessário criar um “tribunal arbitral” com poderes para resolver “a desunião entre os jornalistas”, apontada como uma das “causas porque têm sido infrutíferos os esforços empregados para o desenvolvimento da imprensa católica”.¹⁷

Contradizendo o triunfalismo dos artigos publicados na seqüência da criação do *Centro* e da *Liga da Boa Imprensa*, as lideranças católicas enfrentavam enormes dificuldades para realizar os seus objetivos. Publicado por Pedro Sinzig, no segundo semestre de 1912, o artigo *Questões jornalísticas no Rio* comentava a polêmica gerada pelo desabafo de Felício dos Santos, proprietário do jornal *A União*, contra a falta de empenho dos católicos brasileiros em sustentar suas publicações. Respondendo a um leitor que se dizia ofendido por anúncios publicados no *Jornal do Brasil*, Felício dos Santos destacou que os diretores do periódico já haviam manifestado o desejo de colocar a publicação a serviço da Igreja, bastando para isso que os “católicos

¹⁵ Esses grupos não tinham um número fixo de membros, devendo reunir tantos quantos fossem necessários ao pagamento da quantia mensal de 10\$000 (dez mil réis).

¹⁶ “Estatutos da Liga da Boa Imprensa”, *Vozes de Petrópolis*, vol. 3, janeiro a junho de 1910, p. 663/664.

¹⁷ “Congresso de jornalistas católicos”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1910, p. 874.

os apoiassem suficientemente para substituir-se à renda perdida”. Diante da passividade dos católicos brasileiros, não restara aos proprietários do *Jornal do Brasil* outra alternativa senão a manutenção de anúncios que, apesar de indecorosos, eram imprescindíveis à manutenção do órgão. Contrapondo-se ao fatalismo de Felício dos Santos, Pedro Sinzig continuava acreditando na capacidade de mobilização dos católicos brasileiros, defendendo a proposta da oficialização imediata do *Jornal do Brasil* como um diário católico que certamente faria aumentar o número de anúncios e vendas do periódico.¹⁸

No primeiro semestre de 1913, as críticas de Germano de Mediavilla contra a omissão dos católicos brasileiros em relação à imprensa confirmaram as opiniões já manifestadas por Felício dos Santos.¹⁹ No primeiro semestre de 1914, coube a Soares de Azevedo a tarefa de criticar as paróquias que insistiam em “fundar jornalinhos mensais ou quinzenais, com poucos centímetros de dimensões”. Destacando que a “dispersão de forças” beneficiava somente aos inimigos da Igreja, Soares de Azevedo exortou os vigários a direcionar as verbas gastas com suas publicações para o *Centro da Boa Imprensa*: “o vasto mar que receberá dos rios das dioceses as gotas d’água dos afluentes das paróquias, que se alimentam das fontes que são a generosidade dos fiéis”.²⁰

Se a centralização de recursos em torno do *Centro da Boa Imprensa* apresentava problemas, a união dos católicos em boicotes contra periódicos de perfil anticlerical produzia melhores resultados. No segundo semestre de 1911, os redatores de *Vozes de Petrópolis* iniciaram uma grande campanha contra *O Malho*, recomendando aos católicos que boicotassem a revista que ousara publicar matérias e gravuras que atingiam ao clero português e brasileiro.²¹ O

¹⁸ Pedro Sinzig, “Questões jornalísticas no Rio”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1912, p. 785 a 789.

¹⁹ “Se em todas as empresas o resultado depende dos meios empregados, é inqualificável a filosofia dos que querem uma robusta imprensa católica para a salvação do catolicismo e do país e não movem nem sequer um dedo, para propagá-la...”. Germano de Mediavilla, “Acomodemos os meios aos fins”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 264 a 266.

²⁰ Soares de Azevedo, “O Centro da Boa Imprensa”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1914, p. 159 a 161.

²¹ *O Malho* havia publicado “infames calúnias transmitidas do Portugal carbonário”: “gravuras que representavam sacerdotes inocentes e irmãos de caridade puríssimas, como pais e mães as ocultas”. A revista também havia estampado a gravura de um

boicote continuou nos anos seguintes,²² até produzir os seus primeiros resultados no segundo semestre de 1914. No artigo *Uma vitória de primeira ordem*, Pedro Sinzig informou seus leitores que, pressionados pela queda na tiragem de sua principal revista,²³ os proprietários da Sociedade Anônima “O Malho” haviam mudado a orientação de suas publicações. Numa circular em que o nome do destinatário é omitido, os proprietários de “O Malho” comunicavam a demissão dos “redatores (...) responsáveis pelos lamentáveis ataques (...) feitos a sacerdotes e a fé católica”, solicitando a anulação do boicote imposto às revistas do grupo que passariam a dar especial atenção às autoridades católicas e aos eventos patrocinados pela Igreja.²⁴

Sem se satisfazer com promessas, os negociadores católicos impuseram a nomeação de um censor para colocar um ponto final ao boicote contra as publicações da empresa “O Malho”. Nomeado pelo cardeal do Rio de Janeiro, o Dr. Plácido Modesto de Mello assumiu a tarefa de “colaborar em todas as publicações da empresa *O Malho*” que, depois disso, foram novamente recomendadas ao público católico por Pedro Sinzig e outras autoridades eclesiásticas.²⁵

“ilustrado membro do nosso episcopado com cabeça de burro”. Francisco de Lins, “Ao Brasil Católico”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1911, p. 388/389.

²² O boicote recebeu o apoio de diversas lideranças católicas como D. Silvério Gomes Pimenta que proibiu a leitura de *O Malho* no arcebispado de Mariana. “O Malho”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 254/255.

²³ Segundo Pedro Sinzig a tiragem de *O Malho* havia caído de 40.000 para 5.000 exemplares, uma informação que era negada pelos proprietários da revista. Pedro Sinzig, “Uma vitória de primeira ordem: ‘O Malho’ indo a Canossa”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1914, p. 887 a 889.

²⁴ “Para a boa realização dos nossos desejos, pedimos a V. S. que nos envie fotografias das autoridades eclesiásticas desse Estado e dessa Paróquia, de sacerdotes, de membros das irmandades e associações religiosas, de pessoas que tenham serviços à Igreja, de reuniões, festas e procissões católicas, de templos, etc; afim de as estamparmos n’*O Malho*, na *Ilustração Brasileira* e na *Leitura para todos*.” (Luiz Bartholomeu, pela Sociedade Anônima “O Malho”) APUD Pedro Sinzig, “Uma vitória de primeira ordem: “O Malho” indo a Canossa”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1914, p. 887 a 889.

²⁵ Pedro Sinzig, “Algo da Sociedade Anônima ‘O Malho’”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1914, p. 1132 a 1134. Pedro Sinzig transcreve ainda comunicados do arcebispo da Bahia e de Mariana, e dos bispos de Campanha e Curitiba que também sugeriam aos seus fiéis retomar a leitura das publicações de “O Malho”.

A “conversão” de *O Malho* foi comemorada como uma das grandes conquistas do *Centro da Boa Imprensa* no segundo semestre de 1914.²⁶ Talvez influenciados por essa vitória os diretores do *Centro da Boa Imprensa*, por sugestão de uma “distinta senhora” do Rio de Janeiro, procuraram os editores de *Selecta* oferecendo a sua “proteção” à revista que, em contrapartida, deveria fornecer “garantias de sua orientação católica” aos membros da instituição. A insistência dos editores de *Selecta* em manter a “neutralidade” da publicação pôs fim aos entendimentos com o *Centro da Boa Imprensa* que, em fins de 1915, iniciou uma grande campanha de boicote contra a revista que, numa edição conjunta com *Fon-Fon*, publicara um artigo natalino considerado ofensivo ao público católico. A campanha contra *Selecta* e *Fon-Fon* mal havia se iniciado quando o conde de Affonso Celso remeteu uma carta a Pedro Sinzig informando-o que os proprietários das duas revistas queriam retratar-se perante os católicos. Aproximados por Affonso Celso, Pedro Sinzig e os proprietários da empresa jornalística, Gasparoni e Fogliani, firmaram um acordo: censurada por um “fiscal” do *Centro da Boa Imprensa*, que se encarregaria de velar pela orientação católica da publicação, *Selecta* foi agraciada com o status de revista filiada ao *Centro da Boa Imprensa* que passou a recomendá-la aos católicos brasileiros.²⁷

²⁶ Cabe destacar que, nesse mesmo ano, o lançamento da revista infantil *O Beija-Flor* e do livro *Através dos romances* também foram apontados como grandes realizações do *Centro da Boa Imprensa*. Dirigida ao público infantil, *O Beija-Flor* veio substituir a revista *O anjo da guarda*. Em *Através dos romances*, Pedro Sinzig examinava obras editadas no mercado brasileiro indicando aquelas que eram ou não adequadas ao público católico. Vide Júlio Tapajós, “Centro da Boa Imprensa”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1915, p. 333 a 336 e Pedro Sinzig, “O Beija-Flor” e Soares de Azevedo, “Através dos romances”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1914, p. 1484/1485 e p. 1512/1513.

²⁷ A propósito do assunto, Pedro Sinzig afirmou: “Com uma palavra, pois: desde o dia 23 de fevereiro de 1916 ao Centro da Boa Imprensa estará filiado mais um órgão de publicidade, a Selecta, a mais fina das revistas ilustradas do Rio. Não mudará propriamente de programa, mas basea-lo-a, de todo, e sem respeito humano, nos princípios católicos. Não será revista ascética; pelo contrário: interessar-se-a por tudo que se passa no grande mundo, respondendo, porém, por seu caráter inofensivo e por sua ortodoxia um católico de toda confiança: o Dr. Jonathas Serrano”. Pedro Sinzig, “Uma revista ilustrada de primeira ordem: a Selecta é nossa!”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1916, p. 247 a 250. Pedro Sinzig faz questão de destacar que nenhum acordo havia sido estabelecido com relação à revista *Fon-Fon*.

A filiação de *Selecta* ao *Centro da Boa Imprensa*,²⁸ ocorria no momento em que a instituição católica enfrentava um de seus maiores desafios: o reerguimento do jornal *A União*. Editado pelo jornalista Antonio Felício dos Santos e pelo *Centro Católico do Brasil* no Rio de Janeiro, o jornal *A União* iniciara sua publicação no ano de 1910, consolidando-se como uma dos mais renomados jornais católicos do país. No final de 1915, acumulando dívidas na ordem de vinte contos de réis, o jornal foi vitimado por um incêndio que destruiu, quase por completo, as suas instalações.²⁹ Enquanto alguns céticos davam como certo o encerramento das atividades do jornal, os católicos mais militantes insistiam na necessidade de fazer a “Fênix renascer das cinzas”. Doente, cansado e falido, Antonio Felício dos Santos parecia não ter mais forças para reerguer o jornal, delegando esta tarefa ao único “homem” que reunia os talentos e os meios para exercê-la: Pedro Sinzig. Em fins de 1915, Pedro Sinzig e o *Centro da Boa Imprensa* assumiram a direção de *A União*, iniciando uma grande campanha de mobilização dos católicos para o reerguimento do jornal.³⁰

A retomada da publicação de *A União*, no início de 1916, marcou uma nova fase para o *Centro da Boa Imprensa* que passou a contar com uma publicação semanal editada na capital do país. Ao longo dos anos de 1916 e 1917, multiplicaram-se as campanhas para a arrecadação de fundos para a transformação de *A União* num jornal diário.³¹

Em maio de 1917 uma circular do *Centro da Boa Imprensa*, convocou os bispos brasileiros a apoiar o diário católico do Rio de Janeiro que estava em

²⁸ Cabe destacar que, neste mesmo período, o jornal pelotense *Opinião Pública* também teria abandonado a sua pauta anti-clerical filiando-se ao *Centro da Boa Imprensa*. Vide Júlio Tapajós, “Os baluartes dos inimigos ruem”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1916, p. 379/380.

²⁹ Júlio Tapajós, “A “União” destruída pelo fogo!”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1915, p. 1419/1420.

³⁰ Soares de Azevedo, “De sobre as ruínas”, *Vozes de Petrópolis*, 01/12/1915, p. 1425 a 1429.

³¹ Vide em *Vozes de Petrópolis*. No primeiro semestre de 1916: Francisco de Macedo Costa, *Exultemos!* p. 579/581. No segundo semestre de 1916: Soares de Azevedo, *A vida e a obra do CBI*, p. 1295,1299; Amélia Rodrigues, *No campo da imprensa*, p. 1368 a 1376. No primeiro semestre de 1917: Soares de Azevedo, *Centro da Boa Imprensa*, p. 193 a 195; Quim de Cabeças, *Boa Imprensa “for ever”*, p. 269/271. No segundo semestre de 1917: Furtado de Menezes, *A boa imprensa entre nós: o Diário católico no Rio*, p. 1153 a 1163.

vias de ser fundado. Fiel à máxima de Jesus Cristo “Quem não é por mim, é contra mim”, o diário católico trataria de “todas as manifestações da vida humana, individual e social, encarando, porém, tudo sob o ponto de vista católico”. “Jornal completo” e de “feição moderna”, o diário católico trataria de teatro, arte e política, não sendo em nada inferior a outros periódicos. A orientação católica da publicação seria garantida pelo *Centro da Boa Imprensa* que, vigiado de perto pelo Episcopado, assumiria toda a responsabilidade pelo conteúdo das matérias publicadas:

“Esta organização (o CBI), aprovada e abençoada pelo d.d. Episcopado brasileiro tem a vantagem de preservar o mesmo Episcopado d’ um incomodo bem grande nos caso d’uma possível pressão a que o governo, talvez, o queira obrigar, pois poderá responder, na frase de um ilustre bispo brasileiro:

- ‘Não temos nada com o jornal, nem com ele nos identificamos. É propriedade d’uma associação comercial, como os outros. Só deles difere. pelo fato de respeitar, contrariamente ao que outros fazem, os princípios da Igreja Católica. Aprovamos a sua orientação religiosa, mas na política e na civil o consideramos independente como qualquer outra empresa comercial.’

Esta mesma organização ainda tem a vantagem de o dd. Episcopado mais livremente poder fazer chegar aos ouvidos do CBI suas diretivas e seus desejos, sem medo de qualquer possível erro no jornal recair sobre os srs. bispos...”³²

Administrado por leigos, o diário católico do Rio de Janeiro seria o porta-voz do Episcopado brasileiro que teria a sua liberdade de ação ampliada pela certeza de que, em caso de conflitos com o governo ou com outros grupos, as responsabilidades seriam assumidas pelos redatores do jornal. Apresentadas as funções que poderiam ser cumpridas pelo diário, a Diretoria do *Centro da Boa Imprensa* solicitava a sua aprovação pelos bispos que seriam posteriormente convidados a contribuir financeiramente para a fundação do novo jornal.

Em 24 de agosto de 1917, uma nova circular do *Centro da Boa Imprensa* agradeceu as manifestações de apoio do Episcopado ao diário católico, apresentando boas novas sobre o jornal. Procurando assegurar aos bispos a

³² Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.1. O documento impresso, endereçado ao “Eminentissimo Sr. Cardeal Arcoverde”, traz a data de “27.V, 17” e a inscrição “Respeitosamente apresentado por Fr. Pedro Sinzig”.

efetiva direção do diário, o *Centro da Boa Imprensa* comprometia-se a organizar “um conselho de elementos superiores do clero secular e regular, e de leigos” que se reuniria regularmente, sendo também convocado cada vez que surgisse “uma questão de certa importância para, em deliberação comum, definir a atitude do jornal”. Negociações realizadas com o diretor-proprietário da Sociedade Anônima *O Malho*, haviam aberto a perspectiva de fundação imediata do diário católico. Dias depois de terem recebido de 7:000\$000 para o jornal, a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* foi procurada por Luiz Bartholomeu que propôs uma sociedade com os católicos de Petrópolis. Sem ônus financeiro de qualquer tipo o *Centro da Boa Imprensa* se tornaria proprietário de uma porcentagem de ações de *O Malho*, comprometendo-se somente em elevar a tiragem das publicações da empresa - o vespertino *A Tribuna* e as revistas *O Malho* e *Tico-Tico* - que seriam controladas pela instituição católica “com total independência da diretoria atual”.

Para os diretores do *Centro da Boa Imprensa* o negócio proposto por Luiz Bartholomeu era extremamente favorável permitindo, com um pequeno aporte de capital, a transformação imediata de *A Tribuna* num diário católico.³³ Antes que o acordo fosse finalmente estabelecido, no entanto, a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* considerara necessário consultar o Episcopado brasileiro que deveria manifestar sua opinião sobre a sociedade e comprometer-se com estratégias que garantissem a criação e a posterior sobrevivência do futuro diário: a realização de campanhas de assinaturas das publicações do *Centro da Boa Imprensa* entre os católicos e a criação de um “óbolo de 200 rs. para todos os documentos (licenças, dispensas, certidões, etc.) que passarem pelas secretarias diocesanas e paroquiais, sendo a metade para o diário católico no Rio, e a outra metade para a imprensa diocesana”.³⁴

Propondo-se a dividir com as dioceses a renda obtida para o diário católico, o *Centro da Boa Imprensa* procurava quebrar a resistência de bispos e

³³ Na circular a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* estimava os custos de fundação de um diário em 500:000\$000. Uma vez que o capital do *Centro da Boa Imprensa* era estimado em 43:009\$000, a não aceitação da associação com Luiz Bartholomeu implicaria na realização de penosas campanhas para recolhimento de fundos e no conseqüente adiamento da fundação do jornal.

³⁴ Esse óbolo poderia ser cobrado através de um selo, fornecido pelo *Centro da Boa Imprensa*, que deveria ser colado nos documentos eclesiais.

sacerdotes que se recusavam a aceitar a centralização proposta pela instituição. Ao mesmo tempo em que faziam essa concessão, no entanto, os diretores do *Centro da Boa Imprensa* enfatizavam que o “diário no Rio (...) é o que vai influir na legislação e na vida pública, e, portanto, favorecer *diretamente* toda e qualquer diocese, afastada ou não do centro do país”.³⁵ Apesar dos apelos, o acordo com Luiz Bartholomeu não foi estabelecido obrigando o *Centro da Boa Imprensa* a investir em novas campanhas que lhe permitissem montar, com recursos próprios, o diário católico.

Em fins de 1917, início de 1918, o Cardeal Arcoverde instituiu o *Dia da Boa Imprensa* na arquidiocese do Rio de Janeiro,³⁶ numa iniciativa que foi acompanhada por outros bispos, como os de Niterói e do Maranhão. No dia 02 de fevereiro de 1919, todos os católicos deveriam mobilizar-se para o levantamento de fundos para o estabelecimento do diário católico. Mais uma vez, renovou-se os apelos pela centralização de recursos no *Centro da Boa Imprensa*. A ampla mobilização nacional não deveria dispersar-se na publicação de “pequenas folhas e revistas católicas que se editam nos Estados”, devendo concentrar-se na publicação do “grande jornal católico, de propaganda e de combate, que urge fundar-se na capital do país – centro onde não só se refletem todas as necessidades e todas as aspirações do interior, mas também e forçosamente donde irradiam todos os ensinamentos e todos os estímulos de ação do momento”.³⁷

Ao mesmo tempo em que crescia a mobilização para a obtenção de recursos para o diário, aprofundavam-se as discussões entre os dirigentes do *Centro da Boa Imprensa* e o Episcopado brasileiro. Referindo-se a esses debates, Pedro Sinzig cita as “palavras oficiais de um dos srs. Bispos” que, mais do que definir o perfil do diário católico, procurava estabelecer as estratégias da Igreja Católica em sua luta contra a descristianização do Estado:

³⁵ Circular do *Centro da Boa Imprensa*, 24 de agosto de 1917, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

³⁶ Vide Soares de Azevedo, “As alvoradas de 1918”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1918, p. 228 a 231.

³⁷ Júlio Tapajós, “Cerrar fileiras”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1918, p. 281 a 283.

“Será um jornal como os outros, tendo pura e simplesmente uma orientação católica.

Não será órgão oficial de nenhuma Diocese nem tampouco órgão oficial da S. Igreja Católica no Brasil.

Acata, respeita e defende os ensinamentos e princípios da S. Igreja em toda linha; mas também guarda sua inteira independência e por isso mesmo sua inteira responsabilidade pessoal ou individual em tudo o mais que não estiver diretamente ligado com a doutrina da Igreja.

A S. Igreja não é nem nunca foi um partido político. Sociedade de almas, divina pela sua fundação e pela sua doutrina, eterna por sua missão, não pode servir de bandeira estreita de um partido, mas deve ser pavilhão amplo, a cuja sombra possam se acolher todos os partidos desde que trabalhem pelo verdadeiro engrandecimento da Pátria terrena onde se digladiam os interesses de um dia, onde se preparam os destinos eternos.

Um jornal oficial da Igreja seria um estandarte da contradição arvorado no meio de um povo ou de uma nação. Ora é justamente isso que não quer ser o diário católico, e por esse motivo assume a responsabilidade de sua orientação política e social, deixando a coberto de suspeitas malévolas os srs. Bispos postos pelo Espírito Santo para regerem a S. Igreja de Deus.”³⁸

Proclamando a “independência” do novo diário, os bispos brasileiros liberavam a publicação para a defesa aberta de uma pauta que, pelo menos em tese, não traduziria as posições oficiais da Igreja Católica no Brasil.³⁹ Se o caráter “católico” da Igreja a impedia de engajar-se abertamente na luta política-partidária, o mesmo não poderia ser dito de seu jornal que teria ampla liberdade para apoiar indivíduos, grupos ou partidos políticos.

A definição do perfil do futuro diário católico colocava na ordem do dia o debate sobre as estratégias de mobilização dos católicos e a concessão do apoio da Igreja a partidos políticos. Logo depois da Proclamação da República, a idéia de organizar um partido para defender os interesses da Igreja ganhou o apoio de diversos bispos e leigos de projeção que fundaram o *Partido Católico*. Chefiado por Dom Antonio de Macedo Costa, o *Partido Católico* montou

³⁸ APUD Pedro Sinzig, “Quando virá o diário?”, *Vozes de Petrópolis*, 16/04/1918, p. 449 a 453.

³⁹ Cabe destacar que, segundo Pedro Sinzig, o diário católico seria administrado por um “conselho consultivo, composto de sacerdotes e leigos distintos dentre os mais competentes”. Levando em consideração ampla mobilização de recursos em prol do diário, Pedro Sinzig estimava que este pudesse ser publicado já a partir de 1922. Esta data poderia ser antecipada caso algum empresário manifestasse interesse em se associar ao jornal.

diretórios regionais em quase todos os estados brasileiros, sem conseguir alcançar uma votação expressiva nas eleições de setembro de 1890.⁴⁰ Em 1909, a idéia de fundar um partido católico foi novamente colocada em prática. Sob a liderança de Joaquim Furtado de Menezes foi fundado, em Minas Gerais, o *Partido Regenerador* que, contando com o apoio de católicos de outros estados, assumiu o apoio da candidatura de Ruy Barbosa, nas eleições que consagraram a vitória de Hermes da Fonseca.⁴¹

O impacto dessas derrotas eleitorais levou os católicos a reverem sua estratégia. A idéia de fundar um partido foi cedendo lugar a organização de uma frente suprapartidária que se encarregaria de mobilizar e orientar o voto dos católicos.⁴² Numa carta pastoral de 1913, Dom João Batista Correa Nery,

⁴⁰ Vide Oscar de Figueiredo Lustosa, *Igreja e Política no Brasil: do Partido Católico à L.E.C. (1874-1945)*, p. 12/13. Para o autor a pequena votação do Partido Católicos deveria ser creditada às divisões existentes entre os católicos e as fraudes que marcaram a eleição.

⁴¹ Segundo Joaquim Furtado de Menezes a derrota dos católicos teria sido, mais uma vez, decidida através de fraudes: “os candidatos tiveram boa votação, porém nenhum deles foi diplomado, graças aos processos então usados pelo partido dominante de fazer desaparecer os documentos favoráveis aos adversários”. Furtado de Menezes, APUD Oscar de Figueiredo Lustosa, op. cit., p. 14/15.

⁴² Essa proposta foi apresentada aos leitores de *Vozes de Petrópolis* num artigo em que João Mattoso defendeu a “formação e organização de um forte e poderoso eleitorado católico” como a única estratégia capaz de conter o avanço de “uma organização anti-católica” que tentava “apoderar-se do poder, no Brasil, com o fim único de combater a religião católica”. Na perspectiva de João Mattoso, embora constituíssem a maioria da população brasileira, grande parte dos católicos não fazia uso do seu direito de voto ou não conseguia utilizá-lo em “defesa da religião” assegurando, com a sua desorganização e passividade, a vitória de inimigos mais “bem organizados, (que) ocupam cargos importantes, dominam em grande parte no jornalismo, tem influência nos partidos políticos, e esperam apenas o momento propício para começar a guerra aberta contra a nossa religião, seu dogma, sua moral e suas instituições”. Através de folhetos, jornais e conferências, as lideranças católicas deveriam mobilizar os elementos de todas as classes em torno de uma proposta centrada em três pontos principais: a transformação de todos os católicos em eleitores; a mobilização dos eleitores católicos na defesa de sua religião e a recusa dos cidadãos católicos em apoiar partidos ou chapas eleitorais que incluíssem inimigos do catolicismo. Na opinião de João Mattoso, a mobilização dos católicos em torno dessa proposta seria suficiente para excluir os inimigos do catolicismo das agremiações políticas existentes que, caso contrário, seriam obrigadas a concorrer com o partido católico. (João Mattoso, “Única defesa eficaz”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1911, p. 559 a 562.).

No artigo “O Brasil Católico surgindo” o cronista Rubim destaca que a mobilização eleitoral dos católicos teria sido discutida pelo Episcopado Brasileiro numa reunião realizada em São Paulo. Na ocasião os “Bispos do Sul” teriam declarado o seu apoio ao projeto argumentando que, em “momentos de crise ou de lutas, o voto, o prestígio e as energias do bom católico pertencem, antes de tudo, a Deus e a ele somente”. A

bispo de Campinas, fixou os parâmetros dessa nova estratégia que recebeu o nome de “Liga Eleitoral Católica”:

“Orientai, portanto, os membros da *Associação Central das Obras Sociais* ou de qualquer outra organização que vos inspire confiança de modo a se organizar, precedendo licença nossa, a *Liga Eleitoral Católica* com sua respectiva diretoria, diferente da diretoria das demais associações...

Esta *Liga* convocará, de espaço a espaço, os católicos de ação e lhes proporcionará *conferências* instrutivas sobre os direitos e deveres dos cidadãos, sobre o ensino da Igreja em matéria de voto e de interesses políticos, constituirá uma caixa para despesas com a qualificação eleitoral e, nas eleições seguirá, *sem restrições*, a orientação que lhes der a Autoridade Diocesana.

Não terá nenhuma ligação partidária; reservará o direito de votar ou de se abster, conforme as qualidades dos candidatos oficiais, e só reconhecerá como chefe e orientador o Prelado Diocesano...”⁴³

A nova estratégia de mobilização eleitoral dos católicos seria confirmada pelo Episcopado Brasileiro, numa Pastoral Coletiva redigida durante conferências realizadas entre 12 e 17 de janeiro de 1915. Antes disso, porém, um grupo liderado por Carlos de Laet, Antonio Felício dos Santos e Plácido de Melo retomou o projeto de criar um partido fundando, no Rio de Janeiro, o *Centro Católico*: instituição que se auto definia como o “núcleo organizador e diretor de um grande partido nacional, [que] visa imprimir ao catolicismo, na

propósito da mesma questão Rubim cita a opinião de Dom Alberto Gonçalves que, numa entrevista a *O País*, procurara tranquilizar as autoridades governamentais declarando que os bispos brasileiros não pretendiam “organizar partido político, mas tão somente esclarecer as consciências católicas no exercício do direito de voto”. O governo, portanto, nada tinha a “temer dos católicos”, podendo antes “contar com a sua simpatia e apoio”. (Rubim, “O Brasil Católico Surgindo”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1911, p. 654/655).

No primeiro semestre de 1915, *Vozes de Petrópolis* transcreveu um artigo em que Carlos de Laet continuava defendendo a proposta de uma organização eleitoral dos católicos que, “respeitando os escrúpulos de algumas pessoas veneráveis e merecedoras de todo apreço”, não se organizaria em torno de um “partido” mas do assim denominado “Centro Católico”. Criticando duramente os “políticos profissionais, que sabem ser a República uma ilusão, o eleitorado um mito, e os pleitos eleitorais uma série de alicantinas e violências”; Carlos de Laet coloca em evidência os pontos principais de uma plataforma que assustava não apenas os governos, mas também a hierarquia católica que, temendo reações contra a Igreja, recusava manifestar seu apoio a iniciativa. Carlos de Laet, “O Partido Católico”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1915, p. 12 a 15.

⁴³ Dom João Batista Corrêa Nery, “Sobre o clero desta Diocese nos tempos atuais” APUD Oscar de Figueiredo Lustosa, op. cit., p. 16/17.

orientação política, a unidade essencial que ele tem na vida espiritual”.⁴⁴ Uma vez organizado, o *Centro Católico* pretendia transformar-se rapidamente num partido, a tempo de ainda poder intervir nas eleições para renovação de um terço do Senado que seriam realizadas em janeiro de 1915. O aborto desse projeto merece ser examinado mais de perto, na medida em que ele esteve na raiz de tensões que colocaram uma parte dos católicos do Rio de Janeiro em guerra aberta contra Dom Sebastião Leme, bispo auxiliar do Rio de Janeiro.

Segundo Laurita Pessoa Raja Gabaglia, ao ser informado do projeto de criação do partido católico, Dom Sebastião Leme teria consultado o Cardeal Arcoverde que o instruiu a manifestar-se contra a iniciativa. Procurado pelos integrantes do *Centro Católico*, no entanto, o Cardeal Arcoverde teria lhes informado que estes tinham “liberdade”, numa frase que foi erroneamente interpretada como uma aprovação do projeto. Sem entrar em maiores detalhes sobre a questão, Gabaglia destaca que, passado um ano, o Cardeal Arcoverde “começou a mostrar-se abertamente infenso ao partido, sem nada dizer, porém, aos interessados que prosseguiram em suas atividades políticas”. Procurado por um repórter para manifestar-se sobre as eleições de 1915, o Cardeal Arcoverde sugeriu que este procurasse Sebastião Leme que, seguindo as ordens de seu superior, desautorizou o partido católico às vésperas do pleito, desagradando profundamente os sacerdotes e os leigos que apoiavam a iniciativa.⁴⁵

Depois dos debates gerados pelas propostas de criação de um partido católico, a definição do do “Diário católico” do Rio de Janeiro trazia novamente a baila a discussão sobre os limites do envolvimento da Igreja Católica com grupos e partidos políticos. Como veremos a seguir, as prevenções em restringir o leque de aliados da Igreja a grupos ou partidos determinados,

⁴⁴ Centro Católico do Brasil APUD Oscar de Figueiredo Lustosa, op. cit., p. 82.

⁴⁵ Laurita Pessoa Raja Gabaglia procura defender Dom Sebastião Leme no episódio: “É certo que D. Sebastião também julgava indesejável na época a fundação de um partido católico, mas se fosse responsável, teria agido de outro modo: teria cortado pela raiz o empreendimento inoportuno, como faria, posteriormente, em relação a todas as veleidades desse gênero. Não se compreende que um partido ‘católico’ se funde, com este nome e esta bandeira, sem a plena e franca aprovação da hierarquia. Ao invés disso, teve que assistir, impassível, à consumação de uma atitude que lastimava e, mais do que isso, por obediência, teve que prestar-lhe o concurso do seu nome”. Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme*, p. 57/58.

estiveram na raiz da forte oposição de membros do Episcopado, e em especial de Dom Sebastião Leme, ao projeto de criação do diário católicos pelo *Centro da Boa Imprensa*.

No primeiro semestre de 1919, *Vozes de Petrópolis* publicou uma carta pastoral de Dom Octávio Chagas de Miranda que, a pretexto de discutir o perfil do futuro diário católico do Rio de Janeiro, colocava em evidência as divisões do clero brasileiro sobre as estratégias de organização política dos católicos.

Afirmando sua concordância com a necessidade de criação de um diário católico, Dom Octávio rebate os argumentos centralizadores de diversos dirigentes do *Centro da Boa Imprensa* argumentando que o novo jornal não deveria sobrepujar, mas conviver com o semanário diocesano que “acompanha *pari passu* os pequenos fatos, que vive só para aquele meio e que, pela sua módica assinatura, pode penetrar em todas as casas”. Depois de louvar o “religioso extraordinário” que estava à frente do empreendimento, a equipe do *Centro da Boa Imprensa* e os membros do Episcopado brasileiro, “a começar por S. Ex^a o Sr. Cardeal Arcoverde”, Dom Octávio Chagas de Miranda, a pretexto de discutir a orientação que deveria ser dada ao jornal, critica os pontos centrais do projeto que vinha norteando a sua criação.

Para Dom Octávio de Miranda, a administração do diário católico não poderia obedecer ao chamado “sistema independente”: uma administração leiga que assume todas as responsabilidades pela publicação, salvaguardando os bispos de “incômodos” ou “reclamações”. Na opinião do bispo de Pouso Alegre, “façam como fizerem, o povo sempre” lançaria “sobre os bispos a responsabilidade do que sair em um jornal que se fundou e se mantém com as suas bênçãos e com o seu apoio”. Tendo que arcar com a responsabilidade pelo conteúdo da nova administração, caberia à Igreja administrá-lo, através do “respectivo Ordinário, que organizará como entender o modo de intervir na orientação do jornal: diretamente por um delegado ou por uma comissão”.

Depois de haver criticado o projeto de administração do jornal, Dom Octávio aponta o que ele considerava como erros estratégicos de outras publicações que, movidas por um “excesso de combatividade”, exageravam a presença e a força dos inimigos do catolicismo. Produzindo um efeito contrário ao desejado essa “orientação leva (va) o pessimismo ao espírito dos católicos,

dando-lhe a impressão de que a Igreja vai perdendo terreno, de que os nossos adversários são muito mais poderosos que nós”. A “campanha imoderada contra as seitas, e especialmente contra a maçonaria”, não somente lhes dava “importância demasiada”, mas também servia de “estímulo a seus adeptos” que, colocando-se na condição de vítimas, acabavam conquistando a “simpatia dos espíritos menos fervorosos”. O novo diário católico não poderia reproduzir os mesmos erros de *Vozes de Petrópolis* e de outras publicações editadas pelo *Centro da Boa Imprensa* que deveriam repensar os seus projetos de recristianização da sociedade brasileira:

“Outro objeto que a cada passo visam os nossos jornais católicos é o Governo da União e do Estado. Duplo erro, dupla imprudência caracteriza a ação da nossa imprensa nesse particular: quanto ao modo e quanto a extensão do que se pretende obter. Quanto ao modo, porque muitas vezes se transplanta para o jornal católico a linguagem violenta da imprensa panfletária, como se essa fosse a suprema perfeição no dizer as coisas e tivesse cabimento num órgão que deve pregar o respeito às autoridades. Resultado: contraproducente. Por bem, delicadamente, talvez se conseguisse alguma coisa; violentamente, nem o que é de justiça, e si se obtém por essa forma o resultado almejado, na primeira oportunidade se pagará com juro a vitória. Assim é o feitio brasileiro.

Outro erro está em se querer demais, em pretender que a República corrija de um dia para outro a sua organização irreligiosa. Pensamos que nesta matéria é preciso caminhar vagarosamente, gradualmente. É mais fácil destruir um edifício do que reconstruí-lo. Querer fazer tudo num dia é sacrificar ou pelo menos retardar o objetivo final, provocando a repulsa por parte daquele primitivo espírito sectário ainda não desaparecido. – Para uma revisão constitucional, no intuito de cristianizar a República é muito cedo. A mentalidade brasileira ainda não está preparada para isso, e poderia sair pior a emenda que o soneto. (...) Quanto ao partido católico, uma só palavra: façamos antes a matéria prima: católicos. Com os que temos, sem pessimismo, podemos obter boas irmandades, mas não bons partidos. Há só uma coisa a fazer: pregar a doutrina eleitoral, para que cada um a aplique segundo a sua consciência...”⁴⁶

O tom “demasiado severo” de alguns jornalistas católicos revelava um açodamento que pouco contribuía para o sucesso da luta da Igreja. A recristianização da sociedade brasileira não era uma tarefa rápida que pudesse

⁴⁶ Dom Otávio Chagas de Miranda, “A imprensa católica e sua orientação”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1919, p. 54.

ser cumprida pela submissão forçada dos “neutros” ou dos adversários declarados do catolicismo. Ao invés de ampliar o leque de partidários da Igreja, algumas publicações contribuíam apenas para afastar grupos que, através de um lento trabalho de convencimento, poderiam aliar-se aos católicos. Os erros vislumbrados em artigos de *Vozes de Petrópolis* e nas publicações editadas pelo *Centro da Boa Imprensa*, não deveriam ser repetidos no futuro diário católico que deveria ter o seu projeto reformulado:

“Vamos concluir este ponto. Achamos, com toda franqueza, que há reformas a fazer nos nossos objetivos e nos nossos processos.

Alguém estabeleceu para a imprensa católica a máxima: *Quem não é por mim é contra mim*. Parece-nos de perigosa interpretação para os fins que temos em vista. Poderia afugentar os que, não sendo inteiramente por Cristo, não são também contra Ele e talvez ainda possam ser atraídos ao redil.”⁴⁷

A linha editorial esboçada pela circular do *Centro da Boa Imprensa* para o novo diário católico, parecia completamente equivocada aos olhos de Dom Octávio que, numa de suas últimas “sugestões”, atingiu em cheio a liderança do “grande apóstolo da Boa Imprensa”. Apontando a necessidade do diário católico brasileiro ser “nosso”, adaptando-se às “nossas circunstâncias”, estudando “as nossas necessidades”, preconizando os “remédios possíveis no nosso meio”, o bispo de Pouso Alegre referia-se diretamente a Pedro Sinzig que, malgrado sua naturalização e adaptação à sociedade brasileira, não havia conseguido livrar-se da “pecha” de “padre alemão”.

Publicada no primeiro semestre de 1919, em *Vozes de Petrópolis*, a carta pastoral de Dom Octávio Chagas de Miranda marcou presença num debate em que, para além do perfil do futuro diário, o clero católico procurava definir as estratégias da Igreja em sua luta pela recristianização do país. Ao combate sem tréguas aos inimigos e não aliados, contrapunha-se uma outra estratégia que, admitindo o diálogo com supostos adversários, apostava numa recuperação lenta e gradual, porém constante, da influência perdida quando da instituição do regime republicano.

⁴⁷ Ibid; p. 55.

2. A “questão social”

Entre 1911 e 1918 *Vozes de Petrópolis* reservou uma grande atenção à chamada “questão social”. Como veremos a seguir boa parte dos argumentos dos editores da revista tinham como principal referência a *Rerum Novarum*, encíclica do Papa Leão XIII, datada de 15 de maio de 1891.

Reagindo ao crescimento das tensões provocadas pelo aumento das desigualdades sociais e, sobretudo, à expansão do socialismo, a *Rerum Novarum* propunha uma série de princípios que deveriam nortear a reorganização das relações entre o capital e o trabalho, destacando o papel que poderia ser cumprido pela Igreja Católica no restabelecimento da paz social. O reconhecimento das diferenças sociais como algo natural,⁴⁸ a proteção do Estado às classes menos favorecidas, o estabelecimento de jornadas de trabalho condizentes com a capacidade física dos trabalhadores, o respeito ao lazer operário, o pagamento de salários justos,⁴⁹ a imposição de limites à utilização da mão de obra infantil e feminina, a criação de associações corporativas, e outras medidas sugeridas pela encíclica deveriam ser, necessariamente, acompanhadas pela “restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados”.⁵⁰

Com o sugestivo título de “Eil-a; cá está”, um artigo assinado por Rubim denunciou, pela primeira vez em *Vozes de Petrópolis*, a presença da chamada “questão social”, apresentando os principais pontos de uma pauta que seria desenvolvida em artigos posteriores. Citando a greve dos operários de

⁴⁸ “O primeiro princípio a por em evidência é que o homem deve aceitar com paciência a sua condição: é impossível que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível. É, sem dúvida, isto o que desejam os socialistas; mas contra a natureza todos os esforços são vãos. Foi ela, realmente, que estabeleceu entre os homens diferenças tão múltiplas como profundas; diferenças de inteligência, de talento de habilidade, de saúde, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições”. Leão XIII, “*Rerum Novarum*” In: Pimentel Jr. (org.) *A doutrina social da Igreja*, p. 11/12.

⁴⁹ Dever dos patrões, o pagamento de salários justos também impunha aos operários o dever de trabalhar, ficando-se assim vedada a realização de greves que deveriam ser reprimidas pelo Estado. “Uma vez livremente aceito o salário por uma e outra parte, assim se raciocina, o patrão cumpre todos os seus compromissos desde que o pague e não é obrigado a mais nada”. Leão XIII, op. cit., p. 27.

⁵⁰ Leão XIII, op. cit., p. 37.

Petrópolis, que havia contado com a colaboração de delegados socialistas do Rio de Janeiro e de São Paulo, e a organização de um “Sindicato de tecelões” na mesma cidade, o cronista procurava abrir os olhos daqueles que, malgrado todas as evidências, afirmavam não existir a “questão social” no Brasil. Na opinião de Rubim, o melhoramento das classes operárias sob os auspícios da doutrina cristã não poderia ser adiado, sob pena do país ser tomado pela “franca rebelião” e pela “anarquia” que já grassavam em países europeus como França e Alemanha.⁵¹

O crescimento da imprensa operária, bem como a liberdade que ela tinha para desenvolver-se no Brasil, constituiu uma preocupação central dos redatores de *Vozes de Petrópolis* que acompanharam com extremo cuidado a publicação de periódicos socialistas e anarquistas como *A vanguarda*, *A Época*, *A Lanterna*, *A Guerra Social*, etc. No exame das teses apresentadas por esses jornais, *Vozes de Petrópolis* colocava a Igreja como uma das principais barreiras à expansão dos socialistas e anarquistas que, por sua vez, reservavam grande parte dos seus ataques aos católicos que eles reconheciam como um dos seus principais inimigos.

Em dois artigos intitulados “O socialismo no Brasil”, Francisco de Lins⁵² transcreveu artigos anticlericais publicados originalmente no jornal *A Vanguarda*. Ao mesmo tempo em que denunciavam o comportamento sexual do clero e desqualificavam Jesus Cristo, a Virgem Maria, o Espírito Santo, a Imaculada Conceição e a Eucaristia, as publicações anarquistas procuravam aproximar suas lideranças das divindades católicas conferindo-lhes títulos como o “apóstolo do bem”, o “anjo da liberdade” ou a “redentora”.⁵³ Os editores

⁵¹ Rubim, “Eil-a; cá está!”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1911, p. 700 a 702.

⁵² Francisco de Lins era, na verdade, um dos muitos pseudônimos de Pedro Sinzig que aqui faz um jogo de palavras: o franciscano que havia nascido na cidade de Linz.

⁵³ Jesus Cristo era caracterizado como “filho dum velho carpinteiro e duma rapariguinha bonita chamada Maria”, e o Espírito Santo como o “piedoso auxiliar dos homens velhos que se casam com mulheres novas”. Procurando denunciar os desvios sexuais do clero, os anarquistas lembravam o “Caso Idalina” (uma garota que teria desaparecido misteriosamente de um orfanato depois de ter sido engravidada por um padre) e a “renovação do milagre da virgindade de Maria nas pessoas dos frades e freiras que, por obra e graça do Espírito Santo, amamentavam lindos e gárrulos bebês atirados do céu nas suas entranhas”. Também a eucaristia era ridicularizada por *A Vanguarda* que a caracterizava como a manifestação de um “fetichismo renovado, em que, mercê de momices e palavras misteriosas de uma

de *Vozes de Petrópolis* faziam questão de denunciar essa estratégia de seus oponentes que, em sua luta contra a fé cristã, procuravam utilizar argumentos e imagens característicos do discurso católico.

Podemos caracterizar o debate dos redatores de *Vozes de Petrópolis* contra seus adversários como uma luta pelo controle das consciências através da criação de imagens de forte impacto. Ocupando um papel central nas utopias formuladas por católicos, anarquistas e socialistas, a imagem do paraíso relacionada a felicidade foi objeto de acirrada disputa entre estes agrupamentos políticos que, utilizando-se dessa imagem, procuravam assegurar a sua hegemonia sobre a população operária.

Embora condenasse as péssimas condições sociais a que estava submetida a maior parte dos proletários, Pedro Sinzig fazia questão de lembrar que mais importante que os fortuitos privilégios da vida terrena, era a conquista da eterna felicidade no reino dos céus: a “desigualdade da sorte humana existe por disposição divina e, por princípio, não tem nada de injusto, visto seguir-se-lhe um dia, na eternidade, a indenização”.⁵⁴ Endossada por outros redatores de *Vozes de Petrópolis*, a valorização da pobreza era reforçada pela comparação dos operários com São José: um pobre carpinteiro cuja esposa havia sido escolhida para gerar o filho de Deus, que nascerá num lar operário.⁵⁵ Só a fé

nigromante (sic), Deus desce a viver em toda a sua plenitude num simples bocado de massa”. Francisco de Lins, “O socialismo no Brasil”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1911, p. 175.

⁵⁴ Pedro Sinzig, “O Rio sobre um vulcão”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 130. Cabe destacar que a promessa do gozo de recompensas no paraíso é um dos argumentos apresentados na *Rerum Novarum* para justificar as desigualdades sociais e a necessidade de desapego aos bens materiais: “Quando tivermos abandonado esta vida, então somente começaremos a viver: esta verdade que a mesma natureza nos ensina, é um dogma cristão sobre o qual assenta, como sobre o seu primeiro fundamento, toda a economia da religião. Não, Deus não nos fez para estas coisas frágeis e caducas, mas para as coisas celestes e eternas; não nos deu esta terra como nossa morada fixa, mas como lugar de exílio. Que abundeis em riquezas ou outros bens, chamados bens de fortuna, ou que estejais privado deles, isto nada importa à eterna beatitude: o uso que fizerdes deles é o que interessa”. Pio XI, op. cit., p. 14.

⁵⁵ A referência aqui é, mais uma vez, a *Rerum Novarum*: “Quanto aos deserdados da fortuna, aprendam da Igreja que, segundo o juízo do próprio Deus, a pobreza não é um opróbrio e que se não deve corar por ter de ganhar o pão com o suor do rosto. É o que Jesus Cristo Nosso Senhor confirmou com seu exemplo. Ele, que ‘de muito rico se fez indigente’ (2 Cor 8, 9) para a salvação dos homens; que, Filho de Deus e Deus Ele mesmo, quis passar aos olhos do mundo por filho de um artista; que chegou até a

católica e a organização dos operários em associações “administradas” pela Igreja, poderiam salvar o Brasil de credos subversivos que prometiam aos trabalhadores um paraíso terrestre onde todos usufruiriam altos salários, jornadas de trabalhos reduzidas e prazeres mundanos que, segundo seus adversários católicos, incluíam até a prática do amor livre. Em sua luta pela conquista dos trabalhadores, os redatores de *Vozes de Petrópolis* procuravam desqualificar a utopia apregoada por anarquistas e socialistas que, sob a promessa da criação de um paraíso terrestre, transformariam o país num inferno cantado em hinos operários como *A Marselhesa do Fogo*:

“A chama faz cair Augúrios
E faz ruir prisões também;
Lambe quartéis, mantos purpúreos,
A podridão que a terra tem...
E enquanto o burgo se reduz,
As brasas rubras, fumegantes,
A chama tem tons fulgurantes
Duma potente e nova luz.

A chama canta, salta e corre,
O velho burgo tomba enfim...
Oh! Quanto abutre cai e morre!
Oh! Quanto abutre em seu festim!
De face a arder – que a chama cresta!
Oh! párias nus, vinde dançar,
Dançar em roda, a rir, cantar,
Que esta fogueira é vossa festa!⁵⁶

Abordada em vários artigos, a proposta de criação de associações operárias católicas foi mais bem detalhada por Pedro Sinzig no artigo *Organização Operária*. Na lista de dez princípios que deveriam nortear essas organizações, destaca-se a preocupação do padre franciscano com a moral, a

consumir uma grande parte da sua vida em trabalho mercenário: ‘Não é Ele o carpinteiro, filho de Maria?’ (MC 6, 3).” Pio XI, op. cit., p. 16.

⁵⁶ Pedro Sinzig, “A greve dos cozinheiros do Rio”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a julho de 1912, p. 115. Este hino, publicado originalmente no jornal *A Guerra Social*, é novamente transcrito por Pedro Sinzig no artigo “O Rio sobre um vulcão”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 129 a 134.

educação e o lazer operários⁵⁷. Para fazer frente aos anarquistas e socialistas que seduziam os operários brasileiros com jornais como *A Vanguarda* e hinos como *A marsehesa do Fogo*, a Igreja deveria utilizar as mesmas armas dos seus inimigos, produzindo jornais, romances, peças teatrais, filmes, canções e palestras que divulgassem os ideais cristãos.

Editado em 1913 pelo *Centro da Boa Imprensa*, o romance *Ai! Meu Portugal* era definido pelo próprio autor, Pedro Sinzig, como uma “contribuição para a solução”⁵⁸ do problema operário no Brasil. Procurando garantir o acesso da obra para um público mais amplo, *Vozes de Petrópolis* publicou *No Sol Português*, um dos capítulos do romance que tratava de eventos recentes da história portuguesa.⁵⁹

Retornando para o seu convento no Carvalhal ao final de um longo dia de trabalho, Frade Júlio teve sua atenção atraída por um grande número de trabalhadores que se dirigiam à taverna Sol Português para ouvir um líder operário recém chegado de Lisboa. Ciente dos perigos de tal reunião, Frade Júlio esqueceu o cansaço dirigindo-se junto com os trabalhadores para a taverna.

Em contato com o discurso do líder anarquista, Frade Julio rapidamente reconheceu-o como um “homem perigosíssimo” que, conhecendo “a fundo a psicologia das multidões”, “usava duma palavra fácil, sugestionadora, vibrante, persuasiva, capaz de arrastar centenas de pessoas ao cometimento dos maiores excessos”. Avaliando o efeito do discurso do líder anarquista sobre os operários, Frade Julio lembrou-se de uma passagem de *Psicologia das massas*, de Gustave le Bon:

⁵⁷ Esses itens são: “Defesa da fé”, “Proteção à moral”, “Catolicismo prático”, “Conhecimentos sociais”, “Defesa dos interesses sociais”, “Caixas de subvenção”, “Bibliotecas e cursos instrutivos”, “Defesa contra o socialismo”, “Elevação de sua classe” e “Recreio decente e apropriado”. Pedro Sinzig, “Organização Operária”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1911, p. 47 a 51.

⁵⁸ Pedro Sinzig, “Espinhos... O 2º Congresso Operário, no Rio”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1913, p. 1244.

⁵⁹ Resenhando o livro de Pedro Sinzig, Soares de Azevedo destaca que ele traçava um painel da história recente de Portugal: o “regicídio, a revolução de 1910 e (...) a proclamação do latrocínio sanguinário de 4 de outubro”. Soares de Azevedo, “Ai! Meu Portugal”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1913, p. 1261.

“Sabe-se hoje que, por variados processos, um indivíduo pode ser posto em estado tal que, havendo perdido toda a sua personalidade consciente, obedeça a todas as sugestões do operador, que lhe haja feito perder a personalidade, praticando esse indivíduo os atos mais antagônicos à sua índole e aos seus hábitos. Ora, as mais cuidadosas observações parecem provar que o indivíduo mergulhado, durante certo tempo, no seio de uma multidão em atividade, bem depressa, em resultado dos eflúvios que dela se desprendem, ou por qualquer outra coisa desconhecida por nós, se encontra num estado particular que muito se avizinha do estado de fascinação, em que se encontra o hipnotizado nas mãos do hipnotizador.”⁶⁰

Assustado com as cenas presenciadas no *Sol Português*, o Frade Júlio invocou o auxílio de São José, pedindo a palavra para a assembléia. Destacando que se vestia e morava de forma simples, trabalhando mais de doze horas por dia em troca da “casa, comida e roupa”, Frade Júlio procurou colocar-se na mesma condição de sua platéia operária que passou a ouvir com atenção os seus argumentos. Depois de criticar as greves e os líderes anarquistas que haviam organizado a reunião, Frade Júlio terminou o seu discurso com uma exortação da pobreza que colocou em tumulto a sala:

“A pobreza pode ser dura, mas ainda assim Deus a preferiu para seu Filho, operário como nós. Quem a suporta resignado, em obediência a Deus, lá em cima verá a seus pés os ricos, que não souberam fazer bom uso dos seus recursos.”

Dividida entre os defensores do Frade Júlio e os partidários do “agitador carbonário”, a reunião dos operários chegou ao seu final sem que nenhuma decisão houvesse sido tomada pelos trabalhadores. Frade Júlio pôde então retornar ao seu convento, com a certeza de que o “perigo, desta vez, ainda fora afastado”.

Publicado meses depois de “No Sol Português”, o artigo “Quatro horas entre os anarquistas. Ferrer ‘mártir’ ou ‘patife’?” narrou um evento verídico que tinha grandes semelhanças com a passagem do romance anteriormente descrita. Avisado sobre a realização de uma homenagem a Francisco Ferrer na cidade de Petrópolis, Pedro Sinzig decidiu comparecer à assembléia que

⁶⁰ Gustave le Bon, APUD Pedro Sinzig, “No sol português”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1913, p. 1248.

reunia uma grande quantidade de militantes e simpatizantes do anarquismo. Com a mesma coragem demonstrada pelo Frade Júlio, Pedro Sinzig tomou a palavra na reunião, denunciando alguns pontos obscuros da biografia de Ferrer que eram desconhecidos pela maioria dos ouvintes. Recheando o seu discurso com detalhes precisos e rebatendo prontamente as objeções dos dirigentes anarquistas, Pedro Sinzig foi aos poucos conquistando a simpatia dos trabalhadores que, como no romance *Ai! Meu Portugal*, se dobraram aos argumentos do padre franciscano. A assembléia acabaria sendo encerrada sem que nada fosse deliberado a respeito da fundação de uma “escola moderna”: um eufemismo para “escola anarquista” que, nas palavras do próprio Ferrer citado por Pedro Sinzig, tinham como principal objetivo “preparar a revolução”. Como o Frade Júlio, Pedro Sinzig havia impedido que os anarquistas dessem mais um passo rumo à revolução.

Cabe destacar nas descrições das reuniões operárias de *Ai! Meu Portugal* e de “Quatro horas entre os anarquistas”, a facilidade com que as massas operárias foram conquistadas das pelos líderes operários e pelos frades franciscanos. O próprio Pedro Sinzig nos fornece indicações precisas para pensar essa questão ao transcrever em seu livro a passagem da obra de Gustave le Bon que analisa a submissão das massas que se comportavam, frente aos seus líderes, como um hipnotizado frente ao hipnotizador. Descrito em outros artigos de *Vozes de Petrópolis* como o “Carneirinho de Panurgio” ou a “rosa dos ventos”,⁶¹ as massas pareciam sempre dispostas a obedecer às lideranças que, com um discurso sedutor, tinham o poder de transformar a “eterna criança” no “povo fera”. Essas características da “psicologia das massas” colocavam novamente em evidência a importância dos condutores das massas e dos meios de comunicação e propaganda que, exercendo uma

⁶¹ Quim de Cabeças, “Aspectos da questão social”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 341 a 344. Neste artigo Quim de Cabeças critica uma matéria do *Correio da manhã* sobre a “Carestia da Vida” que, na opinião do redator de *Vozes de Petrópolis* não existia. Seduzido pelo artigo o “povo que joga no ‘bicho’ por vício, (o) povo que não falta aos espetáculos por sessões, povo que se emborracha a *Paraty*, (o) povo que enche os cinemas todos os dias e todas as noites”, havia acreditado na existência da carestia, promovendo, no Rio de Janeiro, “um destes incidentes que fazem rir Gustave le Bon.”

enorme influência sobre as consciências populares, eram capazes de decidir o futuro do país.

A insistência de Pedro Sinzig em transcrever um trecho do livro de *Psicologia das Massas*, evidencia importância que o padre franciscano atribuía à obra de Gustave le Bon que, juntamente com o milenar debate dos católicos a respeito das imagens, constituiu uma referência fundamental para a elaboração das estratégias de controle social pelo grupo de *Vozes de Petrópolis*. Para Gustave le Bon, o advento das multidões constituía um dos fenômenos mais típicos das sociedades contemporâneas. Caracterizadas pela crença na posse de um poder invencível, pelo contágio mental e pela sugestibilidade, as multidões possuíam uma psicologia muito diferente daquela dos indivíduos que as compunham. Uma vez imersos na massa, os indivíduos perdiam sua capacidade de observação e espírito crítico, agindo de forma completamente irracional sob o influxo de “excitantes” que lhes fossem inoculados por líderes dotados de um discurso adequado à “psicologia das multidões”. Movidas pela irracionalidade, as multidões eram impermeáveis a argumentos racionais. Aquele líder que quisesse conduzi-las deveria utilizar-se preferencialmente de palavras de ordem, idéias simples, afirmações absolutas e violentas traduzindo-as em imagens e repetindo-as à exaustão.

“Quaisquer que sejam as idéias sugeridas às multidões, elas só podem tornar-se dominantes na condição de se revestirem de uma forma muito simples e de serem representadas no seu espírito como imagens. Dado que não há qualquer ligação lógica ou de analogia entre essas idéias-imagem, elas podem substituir-se umas as outras tal como as lentes da lanterna mágica que o operador retira da caixa onde estavam sobrepostas. É possível, portanto, ver sucederem-se nas multidões as idéias mais contraditórias. Consoante os acasos do momento, a multidão será colocada sob a influência de uma das idéias diversas armazenadas no seu entendimento e cometerá por consequência os atos mais díspares. Como é destituída de espírito crítico, não pode aperceber-se das contradições”.⁶²

Extremamente volúveis, como as massas operárias descritas por Pedro Sinzig, as multidões agiam sob o influxo de imagens que lhes fossem apresentadas pelos seus líderes, sem conseguir perceber as contradições de

⁶² Gustave le Bon, *Psicologia das massas*, p. 41.

um comportamento caracterizado por sucessivas adesões a idéias antagônicas. Uma vez que as imagens não eram percebidas de forma racional pelas multidões a quem eram dirigidas, elas valiam mais pela sua capacidade de excitar as emoções das massas do que pela sua coerência argumentativa ou seu compromisso com a realidade.

“A imaginação representativa das multidões, tal como as dos seres nos quais o raciocínio não intervém, é suscetível de ser profundamente impressionada. As imagens evocadas no seu espírito por um personagem, um acontecimento, um acidente têm quase a vivacidade das coisas reais. (...) As multidões não conhecem o inverossímil porque não são capazes de reflexão nem de raciocínio: ora as coisas mais inverossímeis são, de um modo geral, as mais impressionantes”.⁶³

A incapacidade das multidões em distinguir o real e o imaginário, unida à sua irracionalidade, determinavam que elas estivessem mais propensas a aceitar imagens erigidas a partir de “aspectos maravilhosos e lendários”, do que argumentos fundados sobre a, nem sempre tão excitante, realidade. Essa característica da psicologia das multidões constituía uma das razões primordiais de sua fascinação pelo teatro e outros espetáculos que as mergulhavam num mundo de imagens ficcionais.

“Uma vez que as multidões só podem pensar por imagens, só se deixam impressionar por imagens. Apenas estas conseguem aterrorizá-las e seduzi-las, tornando-se motivações de comportamento.

Eis porque as representações teatrais, que apresentam sempre a imagem sob a sua forma mais nítida, exercem uma enorme influência nas multidões. (...) Nada impressiona mais a imaginação popular do que uma peça de teatro. A sala inteira sente ao mesmo tempo as mesmas emoções (...) Este é, julgo eu, um dos indícios mais notáveis do estado mental das multidões e sobretudo da facilidade com que elas são suggestionadas. O irreal assume, aos seus olhos, quase tanta importância quanto o real. As multidões têm uma tendência de não os distinguir”.⁶⁴

No caso das apresentações teatrais, e de outros espetáculos que colocassem os seus espectadores em contato com imagens expressas de forma “nítida”, a sugestibilidade das multidões era ampliada por aquilo que

⁶³ Gustave le Bon, op. cit., p. 44.

⁶⁴ Ibid., p. 44.

Gustave le Bon denominou de “contágio mental”. Como no caso do estouro de um rebanho de carneiros,⁶⁵ os indivíduos imersos na massa tinham a tendência de imitar, de forma inconsciente, o comportamento de seus pares, contagiando-se com suas emoções e repetindo os seus atos.

Refletindo sobre o poder das imagens, Gustave le Bon dava sua contribuição a um debate que, há séculos, mobilizava pensadores católicos e de outras religiões. Identificando com uma grande clareza a arena em que havia adentrado, o autor chamava atenção para a relação existente entre a importância das imagens no contexto de franco predomínio das massas e as estratégias de conversão usadas por diversas religiões.

“As convicções das multidões assumem estas características de submissão cega, de intolerância feroz, de necessidade de propaganda violenta inerentes ao sentimento religioso; pode-se dizer, portanto, que todas as suas crenças têm uma forma religiosa (...)

Atualmente, a maior parte dos grandes conquistadores de almas já não possui altares, mas estátuas ou imagens, e o culto que se lhes presta não é significativamente diferente do de outrora. Só chegamos a compreender um pouco a filosofia da história depois de assentarmos num ponto fundamental da psicologia das multidões: aos olhos delas é preciso ser deus ou não se é nada.

O que acabei de afirmar não são superstições de outra época definitivamente expulsas pela razão. O sentimento nunca foi vencido na sua eterna luta contra a razão. As multidões já não querem ouvir as palavras ‘divindade’ e ‘religião’ que as dominaram durante muito tempo; mas em nenhuma época se ergueram tantas estátuas e altares como durante o último século (...)

Por isso, é uma banalidade inútil repetir que as multidões precisam de uma religião. As crenças políticas, divinas e sociais só se implantam nelas se assumirem sempre a forma religiosa que as coloca ao abrigo da discussão.”⁶⁶

Se em séculos passados os católicos haviam pensado as imagens como um recurso pedagógico particularmente adequado à educação dos “simples”, no novo contexto de um mundo submetido à “tirania das multidões” as imagens assumiam um papel ainda mais importante, sendo encaradas como o único agente capaz de estabelecer algum tipo de controle sobre as massas. A necessidade de manipulação das imagens para conquistar as multidões fora

⁶⁵ Cabe destacar que me utilizo aqui de um exemplo de Gustave le Bon.

⁶⁶ Gustave le Bon, op. cit., p. 48/49.

percebida por novos agrupamentos políticos como anarquistas e socialistas que, “assumindo uma forma religiosa”, tentavam arrebanhar as multidões para os seus respectivos credos.

Acrescentando novos dados à milenar discussão dos cristãos a respeito das imagens, Gustave le Bon constitui uma referência fundamental à compreensão das estratégias de controle social dos católicos reunidos em *Vozes de Petrópolis*. A importância que o pensador francês atribuía às imagens e aos meios capazes de transmiti-la, nos ajudam a compreender a ênfase que Pedro Sinzig e outros redatores de *Vozes de Petrópolis* conferiam à imprensa, teatro, cinema, quadros vivos e romances que exerceriam um papel fundamental no processo de recristianização da sociedade brasileira.

Resenhando *Ai! Meu Portugal*, Soares de Azevedo destacou que a obra não era “bem (um) romance”, mas antes “um longo filme cinematográfico”.⁶⁷ Descrevendo a reunião anarquista ocorrida no Alto da Serra, Quim de Cabeças deslocou o acontecimento verídico para o plano dos espetáculos, referindo-se à assembléia operária como “um filme anticlerical”.⁶⁸ Com suas narrativas de acontecimentos reais ou fictícios, *Vozes de Petrópolis* bombardeava seus leitores com imagens que deveriam exercer uma influência decisiva sobre o seu comportamento social.

3. Teatro, quadros bíblicos, quadros vivos e cinema.

Como já analisamos anteriormente, na perspectiva dos diversos colaboradores de *Vozes de Petrópolis*, a obra de recristianização da sociedade brasileira não poderia resumir-se ao discurso falado e escrito. Quadros bíblicos, quadros vivos, música, cinema, teatro e outros agentes propagadores de imagens também deveriam ser utilizados na propagação do catolicismo.

⁶⁷ Soares de Azevedo, “Ai! Meu Portugal”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1913, p. 1261.

⁶⁸ Quim de Cabeças, “Acidentes de trabalho”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1913, p. 1325. Muito provavelmente o pseudônimo Quim de Cabeças escondia o próprio Pedro Sinzig.

Numa conferência sobre o tema *Igreja, Artes e Artistas*, Pedro Sinzig estabeleceu as linhas mestras do seu programa para as artes. Dirigindo-se aos artistas que haviam comparecido à Escola de Belas Artes para ouvi-lo, iniciou sua palestra ressaltando como a Igreja, dotando os artistas da inspiração ou dos meios necessários à produção de suas obras, havia se constituído como sustentáculo para o desenvolvimento das artes no Brasil. “Por séculos inteiros *artista* e *padre* eram termos que se completavam”, até o momento em que, *infelizmente*, “cavou-se (...) no Brasil, como que um abismo, não entre arte e Igreja, e sim entre os artistas e o clero”. Separados do clero, os artistas haviam perdido “quem lhe daria, por certo, estímulo e, talvez, condigna remuneração”; ao mesmo tempo em que os padres se viram privados do talento imprescindível à elevação do padrão estético de igrejas, altares, hinos e outros objetos rituais utilizados durante os seus cultos. Criticando as “bandeiras ao vento”, as “fitas em imagens” e as “insuportáveis flores de papel nas cores mais berrantes”, Pedro Sinzig destaca a necessidade de uma reformulação dos padrões de decoração dos templos católicos pelos padres e membros de irmandades que, “partindo do princípio (de) que para Deus só serve o melhor”, deveriam conscientizar-se que “a casa de Deus deve agradar não só ao povo inculto, mas (...) também o gosto apurado do amigo da arte (que) não deve nela encontrar o que, por medíocre ou desarmonioso, não se permitiria em uma casa particular”. Prevendo reações do “grande vulgo”, Pedro Sinzig destacava a necessidade dos padres não descer ao seu “mau gosto”, procurando elevá-lo “aos poucos, transmitindo-lhe noções de arte mais em conformidade com as justas exigências do nosso tempo”.⁶⁹ Para que esta missão pudesse ser realizada, padres e os artistas deveriam reatar os laços que os haviam unido no passado, restabelecendo uma relação que seria benéfica para as duas partes: as encomendas de irmandades, igrejas, seminários e colégios sustentariam a produção dos artistas que, com o seu talento, dariam uma

⁶⁹ Pedro Sinzig, “Igreja, Arte e Artistas”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1916, p. 1125 a 1132. Com um interesse especial pela música, Pedro Sinzig manifestava grande preocupação em relação à execução de músicas profanas nas igrejas. “O conhecedor de música verdadeiramente sacra tanto detesta uma música profana na casa de Deus, como nós todos não suportaríamos o quadro ou a imagem que representasse um Santo da Igreja de cartola e fraque, ou uma Maria Madalena, penitente, em traje de *five o clock tea*.”

contribuição inestimável para a elevação dos padrões artísticos dessas instituições.

Presença constante nos Salões da Escola Nacional de Belas Artes,⁷⁰ Pedro Sinzig procurou contribuir para a aproximação de padres e artistas organizando a *Primeira Exposição de Arte Cristã*.⁷¹ Na apresentação do livro que expôs os resultados da exposição, Pedro Sinzig precisou o seu conceito de “arte cristã” definindo-a como “toda obra de arte profana ou religiosa, que, contrariamente às manifestações da arte pagã, respeita as máximas do Cristianismo, não ofendendo a moral ou o dogma, nem pregando ódio de classes ou nacionalidades”.⁷² Englobando obras que não estavam diretamente relacionadas com temas sacros, este conceito de “arte cristã” abrangia um amplo leque de manifestações artísticas que eram acompanhadas de perto por Pedro Sinzig e outros redatores de *Vozes de Petrópolis* que pretendiam discipliná-las.

As imagens que decoravam os lares brasileiros eram alvo de uma grande preocupação por parte dos editores de *Vozes de Petrópolis* que incentivavam seus leitores a decorar suas casas com quadros sacros, ao mesmo tempo em que combatiam a ação dos “envenenadores do povo” que se aproveitavam “até das ‘folhinhas’ para propagarem idéias subversivas e princípios de moral duvidosa”.⁷³ Resenhando três coleções de gravuras sacras editadas por casas alemãs, Guilherme Wiesebach julgava que as reproduções eram capazes de por “em relevo a pessoa divina de Nosso Salvador”,

⁷⁰ Pedro Sinzig visitava anualmente os salões, registrando as suas impressões sobre as obras em artigos que eram posteriormente publicados em *Vozes de Petrópolis*.

⁷¹ Pedro Sinzig, “Exposição de arte cristã e movimento religioso no Brasil”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1916, p. 1409 a 1412.

⁷² Pedro Sinzig, “Duas palavras”, In: *Arte Cristã*, p. 17.

⁷³ Francisco Lins, “Folhinhas... Olhos abertos!”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1912, p. 962 e “Folhinha de São Geraldo”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1915, p. 1020. Além das folhinhas, *Vozes de Petrópolis* e o *Centro da Boa Imprensa* procuravam também combater o comércio de revistas (como “O Rio Nu”, “O Riso” e “Gigolette”) e folhetos obscenos que, segundo os editores católicos, eram vendidos por engraxates. Em 1916, o *Centro da Boa Imprensa* uniu-se a polícia do Distrito Federal conseguindo apreender 2.900 folhetos obscenos. As pressões da revista também teriam sido fundamentais para que os correios se recusassem a entregar a revista “Rio Nú” a seus assinantes. Vide *Centro da Boa Imprensa*, “É legal a apreensão de folhetos obscenos?”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1916, p. 257 a 265.

conseguindo elevar o “coração dos homens às alturas ideais, donde o artista haure as suas sublimes inspirações”.⁷⁴

Mais emocionante que as reproduções de quadros sacros era a sua encenação em “quadros vivos”, como os que foram apresentados durante o “Festival do Centro Popular Católico Petropolitano” em homenagem ao jubileu do Papa Pio X. Depois de uma palestra do Reverendo Desidério Deschand e da execução de hinos e outras peças musicais, iniciou-se a apresentação de um oratório, composto por Pedro Sinzig, que incluía a apresentação de quadros vivos. Peças musicais e “versos simples, ditos belamente pelas senhoritas”, anunciaram os quadros vivos em que jovens da alta sociedade petropolitana, vestidas em trajes de época, representavam cenas bíblicas.

Na produção de seus quadros vivos, os católicos de Petrópolis parecem ter se defrontado com o problema da “segunda encarnação” das divindades católicas, analisada no primeiro capítulo deste trabalho. Se a execução das peças musicais contou com a participação de homens e senhoras casadas, a insistência do autor do artigo em referir-se as participantes do quadro vivo como “senhoritas” sugere que o caráter virginal das jovens ajudava a conferir uma maior respeitabilidade às “atrizes” que se encarregariam de desempenhar o papel dos personagens sagrados. Nenhuma das “senhoritas”, no entanto, atreveu-se a desempenhar o papel de Jesus Cristo que se fez presente na cena através de uma “lindíssima imagem do Senhor Morto, verdadeira obra de arte oferecida pelos Franciscanos”.

Os espetáculos com “quadros vivos”, que se acham diretamente ligados às primeiras Paixões de Cristo produzidas no cinema, parecem ter se repetido com grande frequência em Petrópolis. Um artigo, datado de janeiro de 1910, nos informa da apresentação de quadros vivos sobre a vida de São Francisco de Assis, durante a celebração do sétimo centenário de fundação da Ordem

⁷⁴ Guilherme Wiesebach, “A Arte no lar”, *Vozes de Petrópolis*, Julho a Dezembro de 1912, p. 894 a 896. Para Henrique Harre os quadros bíblicos também poderiam contribuir para formar o gosto artístico dos brasileiros. Segundo ele os discípulos “que, na escola, foram acostumados a estudar e descrever os quadros bíblicos, também não de contemplar os quadros sacros nas igrejas com muito maior proveito. E para o lar doméstico eles não comprarão qualquer pintura multicolor, mas expressivos quadros de verdadeira obra de arte”. Henrique Harre, “Quadros bíblicos”, *Vozes de Petrópolis*,

Franciscana. Realizados no “Grêmio Juvenil” - “casa de diversões onde se reúnem, numa fraternidade caracteristicamente cristã, os mancebos saídos de suas escolas e que aí perseveram no bem pelo exemplo e lícitos divertimentos” – os quadros vivos estavam inseridos num evento mais amplo em que se combinavam palestra, música, poesia, pintura e escultura.⁷⁵

As fotografias de seis dos oito quadros vivos que compuseram o oratório, nos lembram cenas de Paixões de Cristo e de outros filmes hagiográficos que, como já foi dito, eram muito populares no cinema do final do século XIX e início do século XX. A substituição da câmera fotográfica, que registrou as fotografias que ilustram o artigo, por uma câmera cinematográfica, poderia ter resultado num conjunto de cenas que, acompanhadas pela narração de um locutor ou por intertítulos, se converteria num programa cinematográfico sobre a vida de São Francisco. Esse passo, no entanto, parece não ter sido dado até onde nos permite apontar as nossas pesquisas.

A comparação dos espetáculos realizados no “Centro Popular Católico Petropolitano” e no “Grêmio Juvenil” evidenciam a obediência a uma estratégia comum: palestra sucedida pela declamação de poemas, execução de hinos e peças musicais e encenação dos quadros vivos. O valor desta estratégia pedagógica seria defendido por Henrique Harre que, no artigo *Quadros Bíblicos* recuperou argumentos da milenar polêmica dos católicos a respeito da imagem, citando a célebre *Carta de São Gregório Magno a Serenus*. Proporcionando um conhecimento claro e rápido dos assuntos, transportando seus observadores para a própria ação e trabalhando com o olhar ao invés da audição, os “quadros bíblicos”, como também os “quadros vivos”,⁷⁶ eram um poderoso agente educativo, sobretudo quando associados a exortações que faziam apelo a outros sentidos: palestras, hinos, peças musicais, etc.⁷⁷

⁷⁵ J.D.F. “O sétimo centenário da Ordem Franciscana”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1910, p. 631 a 635.

⁷⁶ Neste texto em especial, Henrique Harre utiliza o termo “quadros bíblicos” para se referir a pinturas ou imagens impressas. Acreditamos, no entanto, que o termo também possa ser aplicado aos “quadros vivos” que apenas se diferenciavam dos “quadros bíblicos” pela participação de “atores” de carne e osso.

⁷⁷ Henrique Harre, “Quadros bíblicos”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1910, p. 452 a 454.

Professor diplomado por uma escola normal da Alemanha, Henrique Harre dedicava-se a várias atividades desde que havia se mudado para Petrópolis. Além de ministrar aulas no Círculo Operário do Alto da Serra e em outros colégios da cidade, Henrique Harre ainda encontrava tempo para organizar oratórios que sempre contavam com a presença de quadros vivos. No artigo *Só festa artística?* Pedro Sinzig tece rasgados elogios a um oratório de natal dirigido por Harre, procurando destacar o alcance político e social desses eventos. Reunindo em sua platéia os mais diversos grupos sociais, o espetáculo agia como um elemento de diminuição do “ódio das classes”, devendo contar com o apoio oficial do governo e da chamada “boa sociedade” num momento em que o país se via ameaçado pelo “socialismo fanático ou desesperado e pelo rubro anarquismo”.⁷⁸

Encenado pela primeira vez nas noites de 17 e 18 de janeiro de 1914, o oratório *Natal! Natal!* parece ter sido uma das maiores produções dos católicos petropolitanos no campo dos espetáculos músico-teatrais. Com versos de Jonathas Serrano e música de Pedro Sinzig (executada pela Sociedade de Concertos Sinfônicos sob a regência de Francisco Nunes e Francisco Braga), o oratório contou com a colaboração de diversos outros frades e leigos que se encarregaram da decoração, coros, declamações e encenação dos quadros vivos. Em razão do seu sucesso na cidade de Petrópolis, o espetáculo foi posteriormente encenado nas cidades de Belo Horizonte e Florianópolis antes de entrar em cartaz, no início de 1917, num teatro da capital.

Em fins de novembro de 1916, o jornal *A União* começou a propagandear a execução de *Natal! Natal!* no Teatro Lyrico, com argumentos que procuravam diferenciá-lo de outros espetáculos em cartaz no Distrito Federal. Encenado por “distintas senhoritas e rapazes de nossa melhor sociedade”, *Natal, Natal* não era dirigido ao “Rio de Janeiro (...) que assiste aos espetáculos por sessões, às revistas pornográficas, ao dramalhão de faca e maxixe, ao cinematógrafo só para homens”, mas ao “Rio de Janeiro de espírito educado na boa moral, apreciador da verdadeira arte” que além de deliciar-se “algumas horas ouvindo excelente música e vendo certas passagens da vida

⁷⁸ Pedro Sinzig, “Só festa artística?”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 78.

de Cristo”, ficaria também satisfeito de “estar contribuindo, com o seu dinheiro, não para o desenvolvimento de uma empresa comercial, mas sim, para uma das obras mais importantes da arte: o *Centro da Boa Imprensa*”.⁷⁹

A encenação de *Natal! Natal!* coroaria as comemorações pelas conquistas do *Centro da Boa Imprensa* que, depois de ter assumido o controle sobre o jornal *A União*, conseguia encenar um espetáculo sacro naquele que os católicos apontavam como o “maior teatro do Rio”. Os comentários sobre a apresentação em *Vozes de Petrópolis*, no entanto, colocam em evidência a frustração dos produtores de *Natal! Natal!* Depois de transcrever uma série de críticas de outros periódicos sobre o oratório, Francisco de Lins define *Natal! Natal!* como um “sucesso artístico e moral” e “insucesso financeiro”. As perspectivas de geração de lucros para a consolidação do diário católico foram frustradas pela pouca afluência do público desencorajado pela “chuva”, pelo “sistema de propaganda” e por uma “certa germanofobia que se colocava com o nome alemão do compositor, brasileiro naturalizado (Pedro Sinzig)”.

Citando a doação de um quadro por uma “distintíssima senhorita” que ficara penalizada com as perdas geradas pelo espetáculo, Francisco de Lins termina seu artigo destacando que o “prejuízo do *Centro da Boa Imprensa* demonstrou, mais uma vez, quantas almas nobres se interessam por esta obra católica e brasileira por excelência”.⁸⁰ Malgrado todos os esforços, o grupo reunido em torno do *Centro da Boa Imprensa* e da revista *Vozes de Petrópolis* enfrentava enormes dificuldades para mobilizar os católicos brasileiros que nem sempre pareciam dispostos a apoiar as iniciativas de suas pretensas lideranças.

Conferindo uma importância tão grande às imagens, os católicos de *Vozes de Petrópolis* não poderiam deixar de interessar-se pelo cinema. Publicado em 1911, o artigo “Cruzar os braços” de Francisco de Lins, abordou pela primeira vez o “problema” que, a partir de então, converteu-se numa dos principais focos de preocupação de *Vozes de Petrópolis*. Insatisfeitos com o

⁷⁹ *A União*, 46, 10/12/1916, p. 02 e *A União*, 50, 31/12/1916, p. 02

⁸⁰ Francisco de Lins, “O ‘Natal! Natal!’ no Lyrico”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1917 p. 114 a 121.

material de divulgação do filme *Xisto V em Petrópolis*,⁸¹ *Vozes de Petrópolis* e o *Centro da Boa Imprensa* iniciaram uma grande campanha contra a exibição da fita que apresentava este papa como um “adúltero, simoníaco, mágico, sodomita e herético”. Retirada do cinema Cassino, a fita entrou em cartaz no cinema Rio Branco cujo proprietário, não satisfeito em exibir o “filme herege”, ainda fez questão de criticar os franciscanos do *Centro da Boa Imprensa* nas páginas da publicação distribuída aos freqüentadores da sala. Fazendo um balanço da polêmica que se seguiu,⁸² Francisco de Lins percebeu alguns pontos positivos na luta do *Centro da Boa Imprensa* contra *Xisto V*. Embora a vitória dos católicos não houvesse sido completa, a não exibição do “filme herege” no Cassino colocara em evidência os resultados que poderiam ser obtidos através de boicotes contra distribuidores e proprietários de salas cinematográficas. Os católicos deveriam estender a estratégia utilizada em Petrópolis para outras cidades como Rio de Janeiro e São Paulo, fazendo diminuir sensivelmente a exibição de fitas imorais no mercado brasileiro.⁸³

Sugerida por Francisco de Lins e outros colaboradores de *Vozes de Petrópolis*,⁸⁴ a instituição de uma censura cinematográfica foi objeto de uma

⁸¹ Francisco de Lins, “Cruzar os braços?..”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1912, p. 125 a 130.

⁸² O proprietário do Rio Branco acusava os padres franciscanos de atentar contra a liberdade de culto expressa pela Constituição Republicana, questionando também a legitimidade da ação de padres estrangeiros no território brasileiro, uma referência a Pedro Sinzig. Os padres franciscanos procuravam desqualificar o conteúdo histórico do filme que, entre outras imprecisões, confundira as biografias de Xisto V com a de Xisto IV. A polêmica contra o Rio Branco não se encerraria com *Xisto V*. A exibição da fita “anticlerical” *Notre Dame de Paris*, neste mesmo semestre, colocaria novamente em choque os padres franciscanos contra o proprietário do cine Rio Branco. Vide Pedro Sinzig, “Alerta!... É hora de agir”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1911, p. 709/710.

⁸³ A sugestão de organizar boicotes em outras cidades brasileiras é feita por Francisco de Lins: “Será esta vitória dos sãos princípios só possível em Petrópolis? Seria injusto afirma-lo. Inúmeras famílias há, por ex; no Rio e em São Paulo, que de boamente (sic) prefeririam o cinema que, por princípio, excluísse toda fita imoral, anti-religiosa ou duvidosa, e fácil seria aos ilustrado clero das ditas cidades fazer ver aos proprietários de cinemas quanto eles lucrariam com isso.” Francisco de Lins, “Cruzar os braços”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1912, p. 125/126.

⁸⁴ No segundo semestre de 1911, o Dr. Dermeval Nunes da Cunha fez uma longa explanação sobre o cinema, explicando o funcionamento de projetores, produção de filmes, etc. Privilegiando questões de ordem técnica, Dermeval Nunes destacou a influência do novo meio de comunicação, manifestando uma grande preocupação com as comédias que deveriam ser fiscalizadas com um maior rigor pelas autoridades: “Infelizmente, a maior parte das vezes, as fitas que a esse gênero se

primeira sistematização em dois artigos de Pedro Sinzig. Contrapondo-se a autores mais pessimistas, Pedro Sinzig não via o cinema como algo essencialmente negativo, argumentando que essa “maravilha da técnica moderna” não podia ser ignorada pelos católicos que deveriam empenhar-se pela sua moralização. Oferecendo sua contribuição a esta tarefa, estabeleceu uma classificação de filmes que poderia informar a organização de um serviço de censura. A uma primeira classificação por gêneros - “fitas recreativas”, “instrutivas” e “atuais” – o franciscano sobrepunha uma outra que, levando em consideração o “ponto de vista da moral cristã”, dividia a produção cinematográfica entre “fitas boas” e “fitas más”. Embora a maior parte das “fitas más” pertencesse ao gênero “recreativo”, Pedro Sinzig chamava atenção para os “instrutivos” e “atuais”⁸⁵ que, exibidos em circunstâncias erradas, podiam ser tão perigosos quanto as comédias e melodramas. Depois de dissertar sobre os diversos gêneros cinematográficos e sobre os perigos inerentes a cada um, Pedro Sinzig destacou que recreativos, instrutivos, atuais, bons ou maus, todos os filmes deveriam ser cuidadosamente examinados por censores antes da sua exibição pública no mercado brasileiro.

Em fins de 1911, o grupo liderado por Pedro Sinzig conseguiu colocar em prática algumas de suas propostas de censura através da *Liga antipornográfica da União Católica Brasileira*. Depois de um acordo com a Polícia do Rio de Janeiro, a *Liga* nomeou um grupo de dez pessoas para fiscalizar os cinemas da capital. De posse de cartões de entrada gratuita fornecidos pela chefia de polícia, seus membros assistiam à estréia dos novos programas cinematográficos passando, por telefone, suas impressões a Pedro Sinzig que se encarregava de contatar a Delegacia de Polícia do Distrito

dedicam propendem para a imoralidade maisã, quando não para a franca obscenidade, que urge ser energeticamente proibida pelas autoridades.” Dermeval Nunes, “O Cinematographo”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1912, p. 276 a 278.

⁸⁵ “As próprias fitas de atualidade, em certas épocas, podem causar efeitos perniciosos. Imaginem que, em tempo de greve, um cinema freqüentado pelo mundo operário, apresente cenas de greve, de *sabotage*, de provocações, de excessos... ou que, quando tensas as relações de dois estados, se mostrem fitas que deverão provocar demonstrações políticas.” Pedro Sinzig, “O César moderno”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1911, p. 654 a 657 e 713 a 715.

Federal para que esta se encarregasse de cortar ou, se fosse o caso, proibir a exibição de filmes inconvenientes.

O sucesso do estabelecimento deste serviço de censura cinematográfica esteve diretamente ligado à nomeação do católico Pio B. Ottoni como censor teatral do Distrito Federal.⁸⁶ Constatando que a maior parte dos espetáculos exibidos na cidade caracterizava-se pela “mais baixa pornografia”, Pio B. Ottoni, com o auxílio dos membros da *Liga Antipornográfica*, teria proibido a apresentação de diversas peças, “mutilado outras” e, mais tarde, “em vista das dificuldades que apareciam cada vez maiores”, liberado diversos programas sob o rótulo de “gênero livre”: classificação que restringia o público dos espetáculos, com repercussões negativas em sua bilheteria.⁸⁷ As ações de Ottoni geraram uma reação imediata dos empresários que, segundo o delegado, teriam mobilizado a imprensa numa campanha,⁸⁸ acusando-o de utilizar os excessivos critérios da moral católica como parâmetros para o exercício de suas atividades. Pressionado pelos empresários e descontente com o comportamento de outros delegados que pareciam ser coniventes com a imoralidade dos teatros e dos teatros-cinema, o censor viu-se forçado a abrir mão de seu cargo em meados de abril de 1912. Comunicando sua decisão aos leitores de *Vozes de Petrópolis*, enfatizou a necessidade dos católicos se mobilizarem na organização de seu próprio serviço de censura, tomando como modelo a Liga das Senhoras Católicas do Uruguai.⁸⁹

Com a saída de Pio B. Ottoni, as relações da Polícia do Distrito Federal com os membros da *Liga antipornográfica* foram se deteriorando, como

⁸⁶ Nomeado para o cargo pelo Departamento de Polícia do Distrito Federal, cabia a Pio B. Ottoni organizar a censura das salas teatrais e dos chamados teatro-cinemas.

⁸⁷ Convém destacar que Pio Ottoni parecia ter manifestado uma preocupação especial com as peças encenadas por companhias portuguesas que pareciam trazer traços do anticlericalismo que caracterizou o cenário intelectual português no período republicano.

⁸⁸ Neste particular Pio Ottoni faz questão de destacar que a campanha movida contra ele teria sido obra dos empresários e não da imprensa: “A imprensa foi nesta questão o que tem sido nestes últimos anos, com raríssimas exceções: simplesmente mercenária”. Pio B. Ottoni. “A censura teatral no Rio de Janeiro: os bastidores de uma campanha”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1912, p. 710.

⁸⁹ O funcionamento do serviço de censura teatral pela Liga das Senhoras Católicas do Uruguai seria detalhado em números posteriores da revista. Vide Laura Câmara de Bastos, “Saneamento do teatro”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a julho de 1917, p. 526 a 531 e julho a dezembro de 1917, p. 981 a 987.

demonstram as críticas de Pedro Sinzig à “timidez das autoridades policiais” na adoção de medidas mais duras contra os espetáculos imorais, e as dificuldades na obtenção de entradas gratuitas para os membros da *Liga Antipornográfica*.⁹⁰ A tensão entre a Polícia do Rio de Janeiro e os censores da *Liga Antipornográfica* atingiria o seu grau máximo quando esses últimos solicitaram, “como medida de moralidade”, que as salas de exibição cinematográfica não continuassem a “funcionar sem luz, devendo, como acontece nos Estados Unidos, usar iluminação à luz verde”.⁹¹ O indeferimento dessa solicitação pelo 2º Delegado Auxiliar e pelo Chefe de Polícia⁹² causou enorme revolta entre os membros da *Liga* que, nas páginas de *Vozes de Petrópolis*, denunciaram o fato como um sintoma da fraqueza das autoridades do Distrito Federal, incapazes de perceber que a censura dos espetáculos não estava apenas relacionada a questões morais, mas também políticas. Em *A moral do cinematógrafo*, Quim de Cabeçaes lembrava que, dirigido a “espíritos facilmente sugestionáveis”, o cinema era muito mais perigoso que a imprensa e o comício, atuando de forma decisiva sobre os “cérebros doentios” e “espíritos fracos” que tendiam a imitar as “cenas livres, (os) gestos sensuais e pavorosos crimes de adultério, de mancebia, de deboche, (e) de devassidão” exibidos nas telas.⁹³ Lembrando o poder hipnótico do teatro, Pedro Sinzig destacou o perigo de convulsões sociais como um argumento que justificava a censura de espetáculos que haviam exposto “ao ridículo tudo quanto é autoridade e respeito”; aprofundado “as oposições entre as classes da sociedade” e criado “artificialmente o ódio do proletariado contra os que se assentam aos banquetes da vida”.⁹⁴

⁹⁰ Pedro Sinzig, “Salve, União Católica Brasileira!”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1913, p. 577 a 581.

⁹¹ Informação da Liga Anti-Pornográfica do Rio de Janeiro ao Chefe de Polícia APUD Pedro Sinzig, “Salve, União Católica Brasileira!”, p. 579.

⁹² “Julgo (...) improcedente a alegação feita de que, achando-se as salas de espetáculo as escuras, facilita cenas desagradáveis, uma vez que todas as casas de diversões são policiadas, exatamente para garantia da ordem e da moralidade, e nem o povo brasileiro tem menos moralidade que os outros povos, onde filmes cinematográficos são exibidos do mesmo modo que nessa capital”. (F. F. de Almeida, *Ofício do 2º Delegado Auxiliar*, Setembro de 1912) APUD, Pedro Sinzig, “Salve, União Católica Brasileira!”, p. 580.

⁹³ Quim de Cabeçaes, “A moral no cinematógrafo”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1913, p. 1105/1107.

⁹⁴ Cabe destacar a semelhança do argumento usado por Pedro Sinzig com os de Gustave le Bon, em sua descrição das reações das platéias teatrais: “O espectador,

Ao mesmo tempo em que tentavam impedir a exibição de filmes inconvenientes, os editores de *Vozes de Petrópolis* procuravam divulgar fitas que julgassem adequadas ao público católico. No segundo semestre de 1912, Francisco de Lins apresentou aos seus leitores um *Guia para cinemas* que, com uma relação de setenta e dois filmes “dignos de recomendação”, constituiria um importante auxiliar para a seleção de filmes para salas,⁹⁵ colégios e outras instituições católicas. Iniciada de forma um pouco tímida em *Vozes de Petrópolis* a formulação desses *Guias para cinemas* seriam posteriormente aperfeiçoadas nas páginas do jornal católico *A União*.

Incorporado ao *Centro da Boa Imprensa* em fins de 1915, o jornal católico *A União*, como *Vozes de Petrópolis*, dedicou um grande espaço da sua pauta para ao cinema, teatro, oratórios e outros espetáculos. Em setembro de 1916, *A União* noticiou a realização de um “festival cinematográfico que colocou em evidência o interesse crescente dos católicos pela “sétima arte”. Composto por fitas “rigorosamente selecionadas” que podiam ser vistas por “criancinhas ou venerandos anciãos”, o festival cinematográfico obteve o apoio da “fina flor da cristandade brasileira” e contou com a presença de figuras importantes do clero que, em alguns casos, compareceram a uma sessão cinematográfica pela primeira vez.⁹⁶

Em janeiro de 1917, *A União* apontou alguns dos fatores que haviam determinado um interesse tão grande dos católicos pelo cinema. Denunciando a péssima qualidade das fitas exibidas no circuito comercial, o cronista destacava que a ação maléfica do cinema era particularmente grave no Brasil, onde ele estava se consolidando como o principal meio de diversão disponível das populações dos grandes centros urbanos. Num cenário tão adverso, fazia-se cada vez mais necessário que “os reverendíssimos e vigários chamassem a

aos poucos, esquece-se da ilusão; fica como que hipnotizado, toma tudo por verdadeiro, pensa, ri e chora, sente e vive com as respectivas personagens”. Pedro Sinzig, “Sobre o barril de pólvora”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1914, p. 463.

⁹⁵ Francisco de Lins, “Guia para cinemas”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1912, p. 1259 a 1261. Cabe destacar que *Vozes de Petrópolis* menciona a existência de diversas salas cinematográficas católicas, espalhadas pelo Brasil como o *Centro Popular Católico* (Petrópolis), *Cinema Modelo* (Belo Horizonte) e o *Cinema Católico* (Recife).

⁹⁶ *A União*, 32, 03/09/1916, p. 01 e 33, 10/09/1916, p. 01.

atenção dos seus fiéis para este perigo e por outro lado, entrassem em negociações com empresários para só levarem fitas sérias no caso de quererem a assistência dos católicos”.⁹⁷

Produção carioca da “Nacional Filmes”, a exibição de *Le film du Diable* gerou irados protestos dos redatores de *A União* que exigiram a instituição de uma “lista negra” para os filmes do gênero, bem como a punição aos cinemas e revistas que insistissem em divulgá-los.⁹⁸ Diante do aparente despreocupação das autoridades em relação à censura cinematográfica, os cronistas de *A União* foram aos poucos assumindo a tarefa de elaborar a “lista negra” mencionada nas críticas a *Le film du Diable*. Em 31 de maio de 1917, algumas observações sobre a peça de teatro “A filha do mar”, inauguraram a coluna “Palcos e Salões”⁹⁹ que pretendia converter-se num guia seguro ao público católico, avaliando as peças teatrais e os filmes que entravam em cartaz no Rio de Janeiro. Presença constante nas páginas de *A União*, a coluna “Palcos e Salões” mudou de nome e de formato na edição de 12 de agosto de 1917: adotando o título de “Palcos e Telas”, a coluna dividiu-se entre as categorias “Teatros” e “Cinemas”.¹⁰⁰

Desde o início de sua publicação “Palcos e Salões” parece ter tido sua eficácia contestada pelos leitores cariocas: a renovação semanal dos programas cinematográficos no Rio de Janeiro determinava que as avaliações de *A União* só viessem a público depois que os filmes já haviam saído de

⁹⁷ “A indústria cinematográfica: um grande problema”, *A União*, 5, 18/01/1917, p. 02. O cronista cita a apresentação da fita nacional “O Guarany” e a fundação da Brasil Film (Rio de Janeiro) e da Paulista-Film (em São Paulo) como exemplos do desenvolvimento da indústria cinematográfica no Brasil.

⁹⁸ “O diabo no cinema”, *A União*, 20, 11/03/1917, p. 02. Os redatores não chegaram a descrever uma das cenas que devem lhe ter sido mais chocantes: a atriz Miss Ray dançando nua com o próprio demônio. Essa cena nos é descrita por Paulo Emílio Salles Gomes segundo o qual *Le film du Diable* destacou-se por apresentar, talvez pela primeira vez no cinema brasileiro, um nu feminino. Paulo Emílio Salles Gomes, *Cinema: trajetória no subdesenvolvimento*, p. 52.

⁹⁹ *A União*, 43, 31/05/1917. Em 25 de março de 1917, no artigo “A luz das ribaltas”, um cronista já havia manifestado suas dificuldades em escrever sobre teatro, em função da inexistência de uma “peça que pudesse ser vista ou ouvida por uma família decente” em cartaz no Rio de Janeiro. *A União*, 24, 25/03/1917.

¹⁰⁰ Cabe destacar que, a partir de então, a coluna “Palcos e Telas” tinha presença assegurada em todos os números do jornal. Em 22 de novembro de 1917 *A União* abriu espaço para a coluna apenas com o intuito de informar que, em virtude de uma indisposição do redator encarregado da sua elaboração, “Palcos e Telas” não traria, excepcionalmente, as suas críticas.

cartaz, uma vez que os críticos do periódico só tinham acesso às fitas quando da sua estréia no circuito comercial.¹⁰¹ Polemizando com esses católicos que não viam uma grande utilidade na seção, os redatores de *A União* chamavam atenção para os mecanismos de distribuição cinematográfica no Brasil procurando justificar a relevância da sua coluna. Uma vez que todos “os filmes exibidos em primeira sessão no Rio de Janeiro seguem depois para as diversas cidades do interior, e correm depois o país inteiro”,¹⁰² o exame dos filmes por “Palcos e Telas” era de grande utilidade para os católicos brasileiros, ainda que não atendessem satisfatoriamente aos da capital. Disponibilizando a coluna “Palcos e Salões” para consulta numa livraria católica próxima da Cinelândia, os redatores de *A União* procuravam remediar este problema que só encontraria uma solução definitiva com a consolidação do tão desejado diário católico que, nas palavras Soares de Azevedo, estaria mais bem aparelhado para “agir eficazmente no sentido de, senão extirpar radicalmente, pelo menos circunscrever o mal desta perniciosa infecção que é o cinema”.¹⁰³

Publicado em outubro de 1917, o artigo *Removendo o entulho* vincularia a displicência da polícia do Rio de Janeiro a um sistema político em que a maior parte das autoridades estava “sob a dependência do governo (...) ou do chefe político local”. Vigados por uma imprensa venal e com sua ação limitada pelas exigências de políticos a quem deviam “favores” e o próprio cargo que exerciam, os chefes de polícia dos diversos estados brasileiros haviam se convertido em espectadores passivos da imoralidade veiculada pelo cinema e outros meios de comunicação e diversão que, dominados por estrangeiros,

¹⁰¹ Em 1917 o jornal *A União* passa a ser publicado duas vezes por semana: periodicidade que ainda não lhe permitia divulgar as avaliações dos filmes e das peças de teatro enquanto elas ainda estivessem em cartaz. Para os editores da revista estas limitações do periódico seriam sanadas quando o mesmo se tornasse um jornal diário: um projeto acalentado pelos católicos que parece nunca ter chegado a concretizar-se.

¹⁰² *A União*, 48, 17/06/1917, p. 02.

¹⁰³ Soares de Azevedo, “Dois males que se dão as mãos”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1916, p. 1221 a 1228. A vinculação entre a resolução do “problema do cinema” e a criação de um diário católico, foi retomada por Soares de Azevedo no primeiro semestre de 1917. Vide Soares de Azevedo, “Teatros e Cinemas”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1917, p. 648 a 650.

colocavam em risco a independência do país. Sem apoio estatal,¹⁰⁴ os católicos promoviam uma série de esforços com o intuito de conter o processo de desmoralização do país que tenderia a aumentar nos próximos anos com a imigração maciça de um grande número de refugiados de guerra para o território brasileiro.

No segundo semestre de 1918, os católicos de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* conseguiram enormes avanços no campo da censura cinematográfica que alcançou um novo estágio de desenvolvimento com a fundação da revista *A Tela*. Trataremos dessas questões no próximo capítulo.

¹⁰⁴ Soares de Azevedo cita algumas exceções como a do antigo chefe de polícia do Rio de Janeiro e do chefe de polícia do estado da Bahia que, por iniciativa pessoal, haviam se destacado no combate a imoralidade, trabalhando junto com os católicos. As trocas das chefias de polícia em decorrência da posse de novos presidentes das províncias, no entanto, prejudicavam estas iniciativas que, além de isoladas, não tinham continuidade. Soares de Azevedo, "Removendo o entulho", *Vozes de Petrópolis*, 16/10/1917, p. 1216 a 1224.

CAPÍTULO 3

A LUTA PELO CONTROLE DO CINEMA

O final da década de 1910 foi marcada por um grande crescimento do interesse de *Vozes de Petrópolis* pelo cinema. Em nossa opinião este crescimento esteve relacionado a dois fatos que, na ótica dos católicos, estavam diretamente relacionados: a vitória da Revolução Russa e a consolidação dos Estados Unidos como o maior produtor e exportador mundial de filmes. Associando o comunismo aos judeus, os católicos sentiram-se profundamente incomodados pela expansão do cinema norte-americano, que tinha parte significativa de seus estúdios controlados por empresários de origem judaica. Reagindo a essa expansão, que trazia com ela os germens do comunismo, o grupo de *Vozes de Petrópolis* elegeu o cinema como uma de suas prioridades, promovendo uma série de ações que objetivavam colocar o mercado cinematográfico brasileiro sob o seu controle. É o que pretendemos analisar no capítulo que se segue.

1. O Anti-semitismo em *Vozes de Petrópolis*.

Analisando a presença do anti-semitismo entre os católicos no livro *O Papa de Hitler*, John Cornwell destaca a presença de “diferenças significativas entre o racismo do século XIX, inspirado por uma deturpação do darwinismo social, e o tradicional antijudaísmo cristão, que persistia desde o início do cristianismo”.¹ Responsabilizando os judeus pelo assassinato de Jesus Cristo, os “grandes escritores cristãos demonstraram evidências surpreendentes de antijudaísmo”, justificando perseguições que recrudesceram durante a Idade Média. Nesse período desenvolveu-se e consolidou-se o chamado “libelo de

¹ John Cornwell, *O Papa de Hitler*, p. 37.

sangue”, mito segundo o qual “os judeus roubavam hóstias consagradas, o pão da comunhão que se tornara ‘corpo e sangue’ de Cristo, a fim de realizar rituais abomináveis” e mágicos, com o objetivo de “enfraquecer e destruir a cristandade”. No início da Idade Moderna, a substituição do mito dos libelos de sangue pela “convicção de que os assassinatos de crianças eram praticados por feiticeiras” fizeram diminuir os julgamentos de judeus por magia ritual sem, no entanto, colocar um ponto final as perseguições.² Ao longo do século XVIII, ao mesmo tempo em que conquistavam maior liberdade “nas regiões mais distantes do centro romano do catolicismo”, os judeus continuavam a ser alvo de medidas repressivas nos reinos papais até que estes fossem incorporados ao estado italiano. Nesse período o anti-semitismo dos católicos baseava-se, sobretudo, na denúncia da “teimosia” dos judeus que não eram capazes de ouvir de “coração aberto” os argumentos da fé cristã, reconhecendo os seus erros e convertendo-se ao catolicismo. Ao final do século XIX, no entanto, renovaram-se às alegações de “libelo de sangue” contra os judeus que eram acusados de sacrificar crianças em alguns de seus rituais. Numa série de artigos republicados com o título “Della questione ebraica in Europa”, em 1891, o periódico *Civiltà Cattolica* procurou denunciar a ação dos judeus na “formação da moderna Nação-Estado liberal”, acusando-os de atos que justificariam a abolição da sua “igualdade cívica” e a sua segregação do restante da população.

Travando contato com essa literatura anti-semita durante sua formação para o sacerdócio, em fins do século XIX, diversos líderes católicos estabeleceram uma relação direta entre a “conspiração judaica” e a expansão do comunismo depois de outubro de 1917. Núncio papal em Munique, o então Cardeal Eugenio Pacelli expôs esse entrelaçamento de sentimentos anti-comunistas e anti-semitas, num documento em que narra o encontro de seu principal auxiliar com Max Levien, um dos líderes do governo revolucionário que assumira o governo da cidade alemã, no início de abril de 1919.³

² John Cornwell destaca que por imposição do papa Paulo IV, foram instituídos os “guetos” de judeus que, para se diferenciar dos cristãos, estavam obrigados a usar um distintivo amarelo. John Cornwell, op. cit., p. 39.

³ No bojo da crise que se sucedeu a derrota alemã na Primeira Guerra Mundial, diversos movimentos revolucionários explodiram em seu território. No caso de

“A cena no palácio era indescritível. A confusão era total e caótica, a sujeira repugnante; soldados e operários armados entravam e saíam; o prédio, outrora a residência de um rei, ressoava com gritos, uma linguagem vil e profana. Um inferno absoluto. Um exército de empregados corria de um lado para outro, dando ordens, acenando com papéis. No meio de tudo isso, um bando de mulheres, de aparência duvidosa, judias como todos ali, refestelava-se em todas as salas, com uma atitude devassa e sorrisos sugestivos. Quem mandava nessa turba feminina era a amante de Levien, uma jovem russa, judia e divorciada. Foi a ela que a nunciatura teve de prestar uma homenagem, a fim de poder prosseguir em sua missão.

Esse Levien é jovem ainda, em torno de 30 ou 35 anos, também russo e judeu. Pálido, sujo, olhos de drogado, voz rouca, vulgar, repulsivo, com um rosto que é ao mesmo tempo inteligente e astucioso. Ele se dignou receber monsenhor Uditore no corredor, cercado por uma escolta armada, na qual se destacava um corcunda armado, seu fiel guarda-costas. Com um chapéu na cabeça e fumando um cigarro, ele escutou o que monsenhor Schioppa tinha a dizer, resmungando várias vezes que estava com pressa e tinha coisas mais importantes a fazer.”⁴

A vinculação entre judaísmo e comunismo, expressa nessa carta do futuro papa Pio XII, influenciou o posicionamento da Igreja Católica em relação aos judeus. Às acusações pelo assassinato de Jesus Cristo e realização dos “libelos de sangue”, somava-se agora a denúncia da expansão do comunismo como uma decorrência do “complô judeu” contra a civilização cristã. Eleito como uma de suas principais prioridades pelos católicos, o combate ao comunismo pressupunha uma luta acirrada contra os judeus que se encarregavam de disseminá-lo pelo planeta.

O anti-semitismo dos redatores de *Vozes de Petrópolis* deve ser analisado nesse contexto de combate ao comunismo. Manifestando-se de forma aleatória em alguns poucos artigos editados no início da década de 1910, esse anti-semitismo teve uma presença muito mais contundente nos

Munique, onde Pacceli residia, o social democrata independente Kurt Eisner assumiu o poder, em 8 de novembro de 1918, proclamando uma República Socialista. Com o assassinato de Eisner, em 21 de fevereiro de 1919, seguiu-se um período de caos total até a instalação de um novo governo de perfil comunista que era liderado por Max Levien, Eugen Levine e Towia Axelrod. Vide John Cornwell, op. cit., p. 86 a 88.

⁴ Carta de Eugenio Pacelli para Gasparri, 18 de abril de 1919 APUD, John Cornwell op. cit., p. 89.

anos que se seguiram ao final da Primeira Guerra Mundial, como veremos a seguir.

Em 1911, defendendo a necessidade de instituição de uma *Agência Internacional Católica*, o cronista Jumireita denunciou a hegemonia dos judeus e dos maçons sobre as agências noticiosas internacionais como um dos maiores problemas enfrentados pela imprensa católica.⁵ Concordando com a opinião de Jumireita, num artigo publicado em 1912, Pedro Sinzig também denunciou a hegemonia dos judeus sobre a imprensa brasileira e mundial, recorrendo à metáfora de um judeu que, com sua “casaca e cartola”, era “ouvido respeitosamente pelos católicos”⁶ do alto do “púlpito moderno”: a imprensa.

No primeiro semestre de 1912, Francisco de Lins denunciou que o monopólio dos judeus no campo da imprensa também se estendia ao comércio do sexo. Citando jornais europeus e a *Gazeta de Notícias* do Rio de Janeiro, Francisco de Lins acusou os judeus de monopolizarem redes de prostituição internacionais, destacando as promessas de transformação de jovens atraentes em estrelas teatrais como um das estratégias comumente utilizadas no recrutamento de mulheres para esta atividade.⁷

Manifestando-se de forma quase aleatória nos artigos anteriormente citados, o anti-semitismo dos redatores de *Vozes de Petrópolis* recebeu uma abordagem mais sistemática a partir de 1919. No segundo semestre deste ano, o padre Marino Pover estabeleceu uma primeira vinculação entre comunismo e judaísmo ao destacar que Evno Azev, um dos mais destacados “chefes do terrorismo russo”, um “homem inteligente, mas falho de escrúpulos, como a maioria de seus correligionários”, era judeu.⁸ Transcrevendo matéria de *O Jornal* sobre uma conferência do ministro Viveiros de Castro intitulada “A Questão Social: o socialismo, o judaísmo e o catolicismo”, *Vozes de Petrópolis*

⁵ Jumireita, “Agência Telegráfica Internacional Católica”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1911, p. 843 a 846.

⁶ Pedro Sinzig, “O púlpito moderno”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1912, p. 14 a 17.

⁷ Francisco de Lins, “Toque de fogo! Lágrimas de sangue!”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro a junho de 1912, p. 579 a 584.

⁸ Marino Pover, “O Bolchevismo Russo: sua origem, doutrina, métodos e líderes”, *Vozes de Petrópolis*, 16/10/1919, p. 1257.

referiu-se mais uma vez de forma negativa aos judeus acusando-os de haver se unido à maçonaria “no combate às crenças católicas” e de exercer, através de seus bancos, uma grande “influência sobre a política financeira dos Estados”.⁹

A associação dos judeus com o comunismo expressou-se também no artigo *Os Bolchevistas em Vilna, até o assalto à Igreja de São Casemiro*. Narrando de forma apaixonada como havia liderado a resistência dos católicos aos comunistas, o padre Muckermann apontou a unidade de seus correligionários como uma das maiores vantagens sobre os bolcheviques divididos em diversas nacionalidades, dentre as quais se destacavam os judeus. Muito “impopulares na cidade” de Vilna, os judeus teriam sido os principais responsáveis pelo aumento da tensão entre católicos e comunistas, “exacerbando (...) o povo” ao atirar contra a Igreja de São Casemiro.¹⁰

Fazendo coro a seus colegas anti-semitas, coube a Soares de Azevedo a tarefa de resenhar *The Jewish Peril: Protocols of the Learned Elders of Zion*, livro que, na opinião do redator de *Vozes de Petrópolis*, “uma vez traduzido para o português, porá o povo brasileiro ao corrente do que se está preparando, na sombra, contra a paz do mundo”. Conhecido desde 1905, *Os Protocolos dos Sábios do Sião* expunham “o programa de uma formidável conspiração secreta” que procurava “substituir os Estados Nacionais cristãos por um império internacional de judeus”, utilizando uma estratégia que consistia em “debilitar e depois destruir os regimes existentes, pela infusão de idéias políticas dissolventes, pela disseminação de princípios cuidadosamente calculados para agirem progressivamente com força destruidora, passando do liberalismo ao radicalismo, do radicalismo ao socialismo (como as coisas estão

⁹ Viveiros de Castro, “A Questão Social: o socialismo, o judaísmo e o catolicismo”, *Vozes de Petrópolis*, 01/02/1920, p. 172 a 174.

¹⁰ Muckermann, “Os Bolchevistas em Vilna até o assalto à Igreja de São Casimiro”, *Vozes de Petrópolis*, 16/08/1920, p.975. Cabe destacar que, segundo Muckermann, não havia nenhum elemento de origem judaica entre os opositores do comunismo: “entre nós apenas havia um ou outro russo e nenhum judeu; a religião era o nateiro fértil de nossa força”.

dando certo!) e do socialismo ao comunismo e à anarquia, conclusão lógica dos princípios igualitários”.¹¹

Depois de apontar os princípios gerais da “conspiração judaica”, Soares de Azevedo destaca outras “revelações” de *Os Protocolos dos Sábios do Sião*: denúncia da hegemonia judaica no campo da imprensa, associação entre judaísmo e comunismo, complô judeu contra a civilização cristã e contra o clero católico, etc. Recuperadas a luz dos artigos anti-semitas publicados em *Vozes de Petrópolis*, as teses dos *Protocolos dos Sábios do Sião* revestiam-se de uma maior credibilidade, confirmando e inserindo no plano de uma conspiração internacional as acusações contra os judeus que haviam sido anteriormente apresentadas pela revista católica.

No primeiro semestre de 1920, o padre Marino Pover publicou dois artigos sobre “O bolchevismo russo”, denunciando as estratégias adotadas pelos comunistas para alcançar o poder e a situação caótica que havia se instalado no país depois da vitória da revolução. Ao concluir essa série de artigos, Marino Pover fez coro a seus colegas anti-semitas de *Vozes de Petrópolis* estabelecendo um vínculo direto entre judaísmo e clamando pela vinda de um “salvador” que combatesse a “fúria anticristã” que arrastava o mundo para o caos:

“Urge terminar este artigo já por demais comprido (...). Ao terminar chamo a atenção dos que me lêem para o lado altamente significativo de ser de origem judaica a quase totalidade dos chefes bolchevistas, tanto na Rússia como nos outros países. A fúria anticristã destes homens arrastou a Rússia à beira da destruição econômica. O Bolchevismo desencadeou os piores instintos, a animalidade do homem e por enquanto não vejo aparecer no horizonte o salvador”.¹²

Associando os judeus aos comunistas e elegendo o seu combate como uma prioridade para os católicos, os articulistas de *Vozes de Petrópolis* ajudaram a preparar o solo em que germinariam as propostas de “salvadores” que, nos anos seguintes, procuraram resolver de “forma definitiva” o “problema” do “comunismo judeu”. Mobilizados para esse combate, os redatores da

¹¹ Soares de Azevedo, “O Perigo Judeu”, *Vozes de Petrópolis*, 01/11/1920, p. 1313 a 1315.

¹² Marino Pover, “O Bolchevismo Russo”, *Vozes de Petrópolis*, 16/03/1920, p. 540.

Revista estenderam o combate à influência dos judeus comunistas para as arenas do cinema e da imprensa onde, julgavam estes, seriam travadas batalhas decisivas entre as forças defensoras da ordem e as promotoras do caos.

2. Os católicos tentam disciplinar o cinema: Vozes de Petrópolis, A Tela e o jornal A União.

Iniciada por *Vozes de Petrópolis* e depois reforçada pelo jornal *A União*, a campanha dos católicos pela disciplinarização do cinema ganhou um novo impulso com o início da publicação da revista *A Tela* em fevereiro de 1919. O recrudescimento do interesse dos católicos pelo cinema, neste período, esteve diretamente relacionado a uma série de mudanças que abalaram o mercado cinematográfico brasileiro e mundial. Enfrentando enormes dificuldades de produção e distribuição, sobretudo nos anos finais da Primeira Guerra Mundial, os produtores cinematográficos europeus passaram a sofrer uma concorrência cada vez mais acirrada dos norte-americanos que tentaram consolidar sua hegemonia no mercado internacional. Em países periféricos como o Brasil, esta disputa mobilizou os representantes locais dos estúdios europeus e norte-americanos que adotaram estratégias cada vez mais ousadas para garantir espaços num mercado exibidor em crise.

O crescimento da duração e dos custos de produção dos filmes, em meados da década de 10,¹³ gerou conflitos com os exibidores brasileiros que foram obrigados a pagar taxas mais altas pela locação de fitas, no mesmo momento em que a diminuição do número de sessões, decorrente da maior duração dos longas-metragens, diminuía-lhes a renda das bilheterias. O acirramento dessas tensões entre distribuidores e exibidores resultou na

¹³ O nascimento de uma nação, de D. W. Griffith, é sempre lembrado como um dos marcos desse processo de elevação dos custos de produção e da duração média dos programas cinematográficos. A respeito desse processo, consultar Ismail Xavier, *D. W. Griffith: O nascimento de um cinema*.

criação de *trusts*¹⁴, ligas e associações que conturbavam ainda mais um mercado já bastante confuso. Pensadas como soluções ao problema, a ampliação das salas de projeção e o aumento do preço dos ingressos envolviam um enorme risco: os custos de reforma das salas eram muito altos¹⁵, e a elevação do preço das tarifas certamente resultaria numa diminuição radical das platéias.¹⁶

Nesse cenário de crise, o exercício de algum tipo de controle sobre o público católico poderia decidir a sobrevivência ou a falência de distribuidores e exibidores. Reconhecendo a importância daquele momento estratégico, os católicos de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* elegeram o cinema como uma de suas principais prioridades, dedicando-lhe uma atenção cada vez maior.

Em 1 de agosto de 1918, Pedro Sinzig apresentou a seus leitores uma cuidadosa crítica do filme *Christus*. O cuidado do padre franciscano em justificar a elaboração desse artigo, colocou em evidência a excepcionalidade de um filme que se diferenciava da produção corrente: *Christus* só havia merecido esta honra por tratar-se de uma obra de “arte sublime, pura, sem deixar de ser verdadeira e rigorosamente religiosa”.

Produzido pela *Cines*, *Christus* havia tido o seu “libreto” examinado pelo jornal *A União* que apontou nele alguns “senões imperdoáveis”. Diante das objeções dos católicos, o distribuidor Alberto Sestini teria retirado o libreto de circulação, eliminando da fita aquelas cenas que haviam desagradado aos críticos de *A União*. Na opinião de Pedro Sinzig o resultado não poderia ter sido

¹⁴ A montagem de trusts foi uma das marcas do mercado cinematográfico no período. Os conflitos entre exibidores e distribuidores, pela elevação de suas margens de lucro, levaram diversas companhias a atuar nas duas pontas do comércio cinematográfico: os exibidores compravam filmes diretamente de seus produtores nos Estados Unidos e na Europa, ao mesmo tempo em que os distribuidores assumiam o controle de salas de exibição.

¹⁵ Cabe destacar que o custo de reformas das salas não envolvia apenas a sua ampliação, mas também a elevação do conforto das salas que funcionavam de forma precária em espaços mal ventilados e insalubres. O público que mal conseguia suportar os programas de meia hora, tendia a fugir dos programas de duas horas que, sobretudo nos meses de verão, transformavam-se numa verdadeira sessão de tortura.

¹⁶ A elevação dos preços dos ingressos foi colocada em prática entre 1920 e 1921, provocando fortes reações da população carioca que “realizou quebra-quebras de salas e ensaiou um movimento organizado de boicote ao setor”. Alice Gonzaga, *Palácios e Poeiras*, p. 127.

melhor: destacando o poder de conversão das imagens animadas, o padre franciscano afirmou não poder “imaginar sermão que mais impressione ou melhor pinte a sublimidade da Noite Santa, nem a tragédia do Calvário, do que este pregador mudo e eloqüente a um tempo”.¹⁷

Em número posterior de *Vozes de Petrópolis*, seus redatores fizeram questão de ressaltar como os elogios a *Christus* haviam contribuído para o sucesso da fita,¹⁸ colocando em evidência os ganhos que poderiam ser obtidos pela divulgação de programas cinematográficos nas páginas da revista. Com esses argumentos *Vozes de Petrópolis* pretendia conquistar a simpatia dos distribuidores que deveriam apóia-la em mais um passo importante na disciplinarização do mercado cinematográfico brasileiro.

No segundo semestre de 1918,¹⁹ *Vozes de Petrópolis* anunciou o início da censura prévia de filmes pelo *Centro da Boa Imprensa* que, após o estabelecimento de um acordo com as “principais agências cinematográficas”, teria a chance de examinar filmes antes da sua estréia no circuito comercial. Na tentativa de não desagradar às agências que haviam concordado em submeter seus filmes à censura católica, o artigo recomendava alguns dos sete filmes examinados aos leitores, manifestando uma enorme condescendência com as fitas inadequadas.²⁰ Nos meses seguintes *Vozes de Petrópolis* continuou a publicar listas de filmes previamente examinados pelos censores da revista, em sessões promovidas pelos próprios distribuidores.²¹ Malgrado a propaganda de alguns títulos e o tom moderado na condenação dos filmes inadequados, no entanto, os produtores cinematográficos começaram a criar dificuldades para os censores católicos que foram obrigados a apelar para novas alternativas.

¹⁷ Pedro Sinzig, O “Film Christus”, *Vozes de Petrópolis*, 01/08/1918, p. 879/891.

¹⁸ O sucesso da fita teria determinado que sua exibição se estendesse de quatro dias para uma semana e meia. Vide “Novos ‘Films’”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1918, p. 1131 a 1133.

¹⁹ Não nos foi possível pesquisar as edições do jornal *A União* referentes ao ano de 1918, pois não foram localizados pelos funcionários da Biblioteca Nacional, apesar de constarem dos arquivos da mesma.

²⁰ “ENFIM!... Orientadores no mundo dos ‘films’”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1918, p. 971/972.

²¹ Vide “Mais filmes inéditos” e “Novos filmes”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1918, p. 1042/1043 e 1131 a 1133.

Em janeiro de 1919, Pedro Sinzig fez um longo histórico das iniciativas do *Centro da Boa Imprensa* no campo da censura cinematográfica, destacando novidades que haviam sido introduzidas na área. Lembrando que a preocupação dos editores de *Vozes de Petrópolis* já havia se expressado em artigos publicados desde 1911, Sinzig destacou a enorme quantidade de apelos, das mais diversas partes do país, que solicitavam que o *Centro da Boa Imprensa* não apenas examinasse os filmes exibidos no Rio de Janeiro, mas também fornecesse filmes ou intermediasse os contatos entre distribuidores e exibidores interessados na obtenção de fitas sadias. Impossibilitado de atender a todos os apelos que lhe eram feitos, o *Centro da Boa Imprensa* adotou as medidas que estavam ao seu alcance, contratando “um colaborador para apreciar (...) desde o dia 9 de agosto de 1917, todos os filmes que aparecessem nos cinemas do Rio, donde costumam ser enviados a todo o país”. Muito úteis para “os outros bairros do Rio e os outros estados”, as informações publicadas em *A União*, no entanto, não atendiam aos católicos da capital que sobrecarregavam os telefones do periódico em busca de informações sobre os filmes em cartaz na cidade. Buscando resolver este problema, os redatores de *A União* haviam instituído, em fins de julho de 1918, a censura prévia dos filmes: uma iniciativa que se viu rapidamente frustrada em virtude da má vontade dos distribuidores e exibidores que deveriam promover sessões especiais para os críticos do *Centro da Boa Imprensa*. Ao mesmo tempo em que cresciam as dificuldades, aumentavam também os apelos de instituições e autoridades católicas pela manutenção e ampliação dos serviços de censura cinematográfica do *Centro da Boa Imprensa*. Sem que nenhuma outra instituição se dispusesse a fiscalizar o cinema da forma como os católicos consideravam necessário, não teria restado ao *Centro da Boa Imprensa* outra alternativa que não bancar os investimentos necessários à montagem de uma sala de exibições²² dedicada exclusivamente ao exame de filmes. Para poder

²² Além do capital necessário a aquisição de projetores, carvões e outros equipamentos de projeção, Pedro Sinzig destaca os gastos com o aluguel de uma sala no Rio de Janeiro, uma vez que a concentração das agências na capital impedia que os filmes fossem examinados em Petrópolis, onde o *Centro da Boa Imprensa* possuía a sua sede. Um relatório do *Centro da Boa Imprensa*, datado de 12 de junho de 1919, apresenta uma lista completa das despesas com os equipamentos e instalação da sala católica que perfizeram um total de Rs\$ 8.965.790. *Custo*

arcar com a “avultada despesa” da instalação e manutenção dessa sala, o *Centro da Boa Imprensa* contava com “a contribuição, moderada, mas certa, dos cinemas chamados católicos, fornecendo-lhes em troca não simplesmente o resumo das notícias que costumam aparecer em *A União*, mas notas detalhadas e avisos práticos e seguros, para terem sempre o melhor programa possível”.²³

A criação de uma sala para exame de filmes pelo *Centro da Boa Imprensa* repercutiu nas páginas do jornal *A União*. As apreciações da seção “Palcos e Telas” eram agora acompanhadas por um cuidadoso resumo dos enredos dos filmes que passaram a ser classificados em três categorias: “Inofensivos”, “Aprovados com reservas” e “Prejudiciais”. Em fevereiro de 1919, numa reedição do artigo publicado um mês antes em *Vozes de Petrópolis*, Pedro Sinzig anunciou a seus leitores a criação de *A Tela*: uma nova revista católica dedicada exclusivamente ao cinema.

No artigo publicado em *Vozes de Petrópolis*, Pedro Sinzig apontara os cinemas católicos como os potenciais financiadores da sala do *Centro da Boa Imprensa*. Procurando agora expandir o leque de seus colaboradores e aumentar o poder de divulgação de suas críticas, o *Centro da Boa Imprensa* decidira pela criação de uma revista que dialogaria não apenas com os cinemas católicos, mas também com os produtores, distribuidores, exibidores e público em geral. Secundada por *Vozes de Petrópolis* e pelo jornal *A União*²⁴, *A Tela* transformou-se no principal agente de transformação do cinema brasileiro pelos católicos, orientando o gosto do público, censurando filmes, organizando

detalhado da instalação da cabina cinematográfica para censura de filmes não exibidos no Brasil, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.40.

²³ Pedro Sinzig, “Enfim! Filmes inofensivos!”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/1919, p. 107 a 109. Esse mesmo artigo seria posteriormente reproduzido, com algumas modificações, em *A União*, 11, 06/02/1919, p. 01.

²⁴ O lançamento de *A Tela* não provocou alterações mais profundas na pauta de *A União*: o jornal continuou a reservar um grande espaço para a discussão de assuntos cinematográficos, mantendo, com algumas alterações, a publicação da coluna “Palcos e Telas”. A partir de agora a coluna se limitaria a “caracterizar os filmes novos com uma ou duas palavras, seguindo as três classificações de *A Tela*: *Inofensivos*, *Com reservas* e *Prejudiciais*”. *A União*, 14, 16/02/1919, p. 03. O mesmo não pode ser dito em relação a *Vozes de Petrópolis* que passou a reservar um espaço menor aos assuntos cinematográficos, restringindo a discussão do tema às notas curtas da seção “Miscelânea”.

boicotes contra filmes e exibidores e interferindo nos esquemas de distribuição cinematográfica.

2.1. O “Centro da Boa Imprensa” e a classificação dos filmes exibidos no mercado brasileiro

No artigo de apresentação de *A Tela*, os redatores da revista definem as agências distribuidoras como um dos seus principais interlocutores. Depois de haver criado sua própria sala de exibições, o *Centro da Boa Imprensa* teria comunicado aos distribuidores que a instituição estaria disposta a fazer “propaganda” dos seus “bons filmes” desde que estes lhes fossem enviados para exame. O *Centro da Boa Imprensa* não cobraria nada pela “propaganda”, reservando-se, porém, o direito de denunciar aquelas fitas que atentassem contra os princípios católicos. Com relação a este último ponto, no entanto, os editores lembravam que o perigo de um filme receber má avaliação não deveria afastar os distribuidores da revista. Frequentemente era muito fácil “salvar” uma fita para isto bastando um pequeno corte de cenas, substituição ou supressão de letreiros explicativos.²⁵

Seguindo uma classificação que já havíamos visto na coluna “Palcos e Telas” do jornal *A União*, *A Tela* dividia os filmes que analisava em três categorias: “Inofensivos”, “Aprovados com reservas” e “Prejudiciais”. Estas classificações não eram de todo estanques uma vez que, frequentemente, um filme “prejudicial” às “moças” e às “crianças” poderia ser visto sem restrições por “adultos educados”. Em pelo menos uma oportunidade, como veremos a seguir, um filme aprovado “com reservas” num primeiro momento foi reclassificado como “inofensivo” depois de haver incorporado mudanças sugeridas pelos redatores da revista.

²⁵ “*A Tela: aos seus leitores*”, *A Tela*, 1, 17/02/1919, p. 01 e 02. Os redatores informam que, em virtude do alto custo de manutenção da sala para exame dos filmes, o periódico só seria distribuído através de assinaturas. *A Tela* também aceitaria publicar, mediante pagamento, “anúncios de filmes inofensivos, bem como das agências”.

O desejo de orientar os distribuidores e produtores e disciplinar o gosto dos católicos foi determinante para a configuração daquele modelo de crítica que se consagrou nas páginas da revista. “Inofensivos”, aprovados “Com Reservas” ou “Prejudiciais” os filmes eram quase sempre analisados com uma grande riqueza de detalhes, em críticas que se faziam acompanhar por um pequeno resumo dos enredos. O detalhamento das avaliações estava relacionado com o desejo de orientação dos produtores e distribuidores que, sabendo exatamente o que havia desagradado os críticos da revista, estariam melhor instrumentalizados para adequar suas produções ao público católico. A inclusão de resumos dos enredos, por sua vez, era considerada como uma etapa fundamental para o julgamento criterioso dos filmes, permitindo também que os leitores pudessem identificar as fitas caso elas fossem exibidas, posteriormente, com um título diferente.

2.1.1. Os filmes “inofensivos” e os “especialmente recomendados”

Como o termo nos dá a entender, a classificação de um filme como “inofensivo” não o tornava uma obra especialmente recomendável ao público católico, significando apenas que o mesmo não colocava em risco a moral de seus espectadores. Entre 1919 e 1921, em meio a um grande número de filmes “inofensivos”, *Vozes de Petrópolis* conferiu especial atenção a alguns poucos títulos que foram propagandeados com estardalhaço pelos editores da revista.

Em seu primeiro número *A Tela* deu um grande destaque ao filme *Christus*, reproduzindo o artigo de Pedro Sinzig anteriormente publicado em *Vozes de Petrópolis* e no jornal *A União*.²⁶ Biografia de Jesus Cristo, que alcançara enorme sucesso comercial depois de sujeitar-se aos cortes sugeridos pelo *Centro da Boa Imprensa*, *Christus* constituía um modelo a ser imitado por outros produtores que quisessem repetir o êxito da fita junto ao público católico.

²⁶ *A Tela*, 1, 17/02/1919, p. 02 e 03.

Em abril de 1919, *Justiça Divina* recebeu um destaque semelhante ao que fora conferido a *Christus*. Inspirado em livros aprovados pelos católicos brasileiros²⁷, *Justiça Divina* narrava o drama do padre Hellen e de seu coadjuutor, o padre Cosgrowe. Encontrado em seu quarto com as mãos sujas de sangue e com a carteira de um homem assassinado sobre a sua mesa, Cosgrowe tornou-se o principal suspeito de um latrocínio que havia sido cometido com o canivete que lhe pertencia. Sentenciado à morte por um júri que se dobrara às evidências que se acumulavam contra o padre, Cosgrowe seria salvo pela providencial prisão do verdadeiro culpado que elucidou todo o mistério: Cosgrowe era inocente, e só não havia revelado a verdade para não quebrar o sigilo da confissão do criminoso que o procurara logo após ter cometido o assassinato.

Distribuído pela *Agência Geral Claude Darlot*, *Justiça Divina* era o primeiro resultado dos trabalhos da *Sociedade Católica de Artes Norte Americana*. Pelas suas qualidades próprias, bem como pelas perspectivas que se abriam com a fundação da produtora sediada nos Estados Unidos, *Justiça Divina* foi saudado por Pedro Sinzig como a “aurora do cinema modelo”, num artigo que resumiu, em dez itens, as maiores virtudes da obra paradigmática:

1º - Sem recorrer a épocas do passado ou a vida dos santos, o filme *A Justiça Divina* nos apresenta cenas modernas, dos nossos dias, em que, como sempre, se toca a virtude sublime como o vício abominável.

2º - Não falta a ostentação - ao lado da pobreza - do luxo dos Cresos modernos, mostrando o filme que o catolicismo sabe harmonizar, de modo digno e artístico, as suas convicções com as exigências da moda (...)

3º - As máximas religiosas não proíbem o amor, mas querem-no digno e puro, embora terno e grande (...)

4º - O filme deu ensejo para excelentes máximas sobre educação. O padre Cosgrowe, já em criança, fora acusado falsamente. Correndo à mãe, esta levou-o ao quadro do Calvário “Cristo no meio dos ladrões” e fê-lo perdoar. Foi esta lembrança que lhe deu força quando condenado a morte.

5º - As práticas e condições católicas aparecem em sua singeleza comovente. Na igreja, o culto é digno, o altar obedece às prescrições

²⁷ Os dois livros que teriam inspirado o enredo de *Justiça Divina* haviam sido editados no Brasil: *Vítimas do dever* de S.J. Spillman, editado pela Tipografia São Francisco e *O sigilo da confissão* de L. Heitter, publicado pela Vozes de Petrópolis.

litúrgicas, a casa de Deus é rica, a atenção ao sermão dominical é completa, e a impressão no auditório visível, sem exagero algum.

6º - O valor da oração ressalta aos olhos. É ela, é o rosário nas mãos da velhinha, que dá força à mãe quando, com o relógio diante de si e cercada de filhos e netos, aguarda a última hora do padre.

7º - O caráter sacerdotal do padre se revela por fatos que cada coração de sacerdote, ao ver o filme, já adivinha de antemão: Ao ir à execução, o padre Cosgrove aperta na mão o crucifixo de um rosário. O último pedido na terra foi que o deixassem morrer na batina sacerdotal jamais desonrada e que ele beija respeitoso.

8º - Contudo essas cenas religiosas não predominam de maneira a transformar o filme em obra ascética. Muito pelo contrário: são abundantes as cenas mundanas; há quadros deliciosos de fino humor (...)

9º - O filme mostra uma das soluções da questão social nesse tempo de maximalismo. É, não só o sacerdote que pratica a caridade, de maneira suave e inteligente, mas também o industrial e sua filha. A vida familiar encanta. O amor de mãe e filho, as flores que aquela manda a este na prisão, o sublime 'Pai, perdoa-lhes' dito aos jurados, e a promessa do Crucificado vivo 'hoje estarás comigo no paraíso'; o pedido de perdão à autoridade por parte de algumas almas nobres; o recurso a oração diante do Crucificado, no auge da dor; a volta do inocente para os braços da mãe, tudo isso tem dupla significação nos dias do bolchevismo.

10º Mais do que tudo, porém, mais do que a arte, o fino espírito, o bom humor, as cenas reais, impressiona o caráter sacerdotal: antes morrer do que violar o sigilo, bem como a confiança dos que sabem o que é o sacerdote católico.

Bendita a sociedade norte americana que nos dá este modelo, e benção para os que com ela aprofundarem as convicções do Brasil católico.

Arte e religião irmanadas – não pode haver quadro mais lindo.”²⁸

As qualidades identificadas por Pedro Sinzig em *Justiça Divina*, nos ajudam a vislumbrar o perfil de cinema ideal desejado pelos católicos do *Centro da Boa Imprensa*. Sintonizando-se com a nova pauta que vinha norteando as ações dos católicos brasileiros, que dedicavam uma parcela cada vez maior do seu tempo às questões de ordem política e social, *Justiça Divina* deixava de lado a vida dos santos e os episódios do passado para debruçar-se sobre os problemas do homem contemporâneo. Exaltando os valores do catolicismo sem transformar-se numa “obra ascética”, o filme estava apto a agradar as

²⁸ Pedro Sinzig, “A aurora do cinema modelo: o sigilo da confissão num filme americano”, *A União*, 28, 06/04/1919, p.3.

platéias do cinematógrafo entremeando um enredo preocupado com questões religiosas e sociais com luxo, romance e suspense.

É importante destacar que, ao apontar as virtudes de *Justiça Divina*, Pedro Sinzig recupera alguns temas da milenar polêmica em que diversos autores católicos, a despeito do risco representado pela idolatria, defenderam o uso das imagens em função do seu potencial pedagógico. Num período em que o luxo se fazia presente não somente nas telas, mas também nas salas em que os filmes eram exibidos,²⁹ *Justiça Divina* trazia de volta à cena os debates entre São Bernardo e Suger recorrendo a uma “ostentação” que, em diversos artigos de *Vozes de Petrópolis*, era apontada como um dos fatores determinantes da insatisfação dos operários com sua condição social.³⁰ O potencial pedagógico do filme justificava essa e outras concessões ao gosto de um público que, emocionando-se com os quadros de *Justiça Divina*, renovaria a sua fé no catolicismo. Recorrendo às mesmas armas de seus adversários, a Igreja Católica procurava divulgar, através do cinema, a importância dos valores católicos, da família e da caridade que poderiam servir de barreira para conter a maré montante do “bolchevismo”.

O início das atividades da *Sociedade Católica de Artes Norte Americana* dava um novo alento para os católicos que manifestavam uma enorme preocupação com uma pretensa hegemonia dos judeus no mercado cinematográfico mundial. Controlando diversas produtoras norte-americanas³¹ e com uma forte presença no cinema alemão, os judeus estariam utilizando o cinema como um instrumento de desestabilização da civilização cristã. Num artigo publicado na revista *A Tela*, em 31 de março de 1921, Pedro Sinzig denunciou a ação desses inimigos que, com seu enorme poderio econômico, não encontravam dificuldades para exibir no mercado brasileiro as fitas imorais que vinham conspurcando a imagem do cinema alemão:

²⁹ Robert Sklar, *História Social do Cinema Americano*, p. 175.

³⁰ Citar artigos e remeter a discussão sobre questão social.

³¹ A respeito da participação dos judeus no cinema norte-americano consultar Robert Sklar, *História Social do Cinema Americano*. Esta questão também foi desenvolvida, numa perspectiva francamente anti-semita, no livro *Os judeus e o cinema*, escrito pelo integralista Oswaldo Gouvêa.

“Infelizmente (os filmes imorais) devem a sua exibição a uma censura benigna, para não dizer conivente com o mal. Não é para admirar, já que as gigantescas empresas cinematográficas, que possuem cidades inteiras com o seu pessoal e os seus cenários, em grande parte estão nas mãos de judeus, que financeiramente saíram vencedores da guerra mundial. Seguem eles outra lei e outra moral, diferente de nós, brasileiros, e da que adota a Alemanha, em seu enorme maioria cristã.

Isso, porém, pouco importa.

O que querem é ganhar. Daí a recorrência a uma técnica deslumbrante, a cenas ultra luxuosas e a concessões muito grandes a sensualidade.”³²

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, as discussões a respeito da utilização das imagens pelos cristãos foram marcadas por um intenso debate com os judeus que, respeitando as interdições do Antigo Testamento, encaravam a devoção as imagens como uma manifestação de idolatria. Em nossa opinião, a grande preocupação que os católicos manifestaram com relação ao cinema neste período, não pode ser desvinculada da milenar polêmica. Depois de terem se utilizado das imagens, com extrema habilidade, para a propagação da sua religião; os católicos viam com enorme preocupação a influência dos judeus sobre o mais poderoso instrumento de difusão de imagens jamais inventado. O perigo representado pela presença judaica nos meios cinematográficos pedia uma pronta ação dos católicos que, recorrendo às mesmas armas dos seus inimigos,³³ deveriam entregar-se completamente a uma luta em que se definiriam os destinos da civilização cristã.³⁴

Como já havíamos destacado anteriormente, o combate dos católicos aos judeus confundia-se com a sua luta contra o “bolchevismo”, que foi

³² Pedro Sinzig, “Filmes alemães? Não! De judeus.”, *A Tela*, 06, 27/03/1921, p. 43.

³³ Convém destacar como o “luxo”, apresentado como uma das melhores características do filme católico *A Confissão*, é denunciado como um dos maiores problemas do “cinema judaico”.

³⁴ A análise das ações dos católicos sob essa perspectiva nos ajuda a entender, entre outras coisas, a ira dos redatores de *Vozes de Petrópolis*, *A Tela* e *A União* contra a presença de pastores protestantes casados em filmes norte-americanos. Mais do que deslizos provocados pelo descuido dos produtores ou pela ignorância do público, a presença desses padres casados podia ser vista como uma tentativa de desmoralizar os sacerdotes católicos com quem eles eram confundidos.

tematizado por uma outra produção da *Sociedade Católica de Artes Norte Americana*: o filme *O Transgressor*.

Em 17 de março de 1921, uma matéria de *A União* recomendou aos leitores do jornal o filme *A confissão*, terceiro filme da *Sociedade Católica de Artes Norte Americana*, que seria exibido em sessão gratuita “reservada para o clero e para a alta sociedade”.³⁵ Alvo de diversos elogios e recomendações em números posteriores da revista, *A confissão* seria, no entanto, eclipsado pela estréia da terceira produção da produtora norte-americana: *O Transgressor*.

Encontramos as primeiras informações sobre *O Transgressor* numa matéria publicada em *A Tela* em 17 de novembro de 1920. Um artigo do cronista ALC informa que o *Centro da Boa Imprensa* havia iniciado contatos com a *Bayardo Filmes*: associação sediada em Buenos Aires que exercia, “por intermédio do cinema, uma propaganda intensíssima e de grande eficiência, em prol do catolicismo”. Aproximados pela revista católica argentina *La Esperanza*, a *Bayardo Filmes* e o *Centro da Boa Imprensa* haviam dado os primeiros passos no sentido de “entabular relações de grande importância entre os dois países para uma ação conjunta em prol do catolicismo”.³⁶ ALC via com grande expectativa essas conversações entre os católicos brasileiros e argentinos que aumentavam as chances de que os filmes produzidos pela *Associação Católica de Arte Norte Americana*, distribuídos com exclusividade na América do Sul pela *Bayardo*, viessem a ser exibidos no Brasil. Além do filme *Justiça Divina*, já exibido no Brasil, e *A Vítima*, ALC destacou *A Conversão*, título argentino do filme *O Transgressor*, como um dos maiores

³⁵ “Última hora: O filme *A confissão*”, *A União*, 22, 17/03/1921, p. 03.

³⁶ ALC “*A Conversão*”, *A Tela*, 45, 17/11/1920, p. 349. É importante destacar que Pedro Sinzig pretendia estreitar laços com produtoras católicas estrangeiras em sua viagem à Europa, no ano de 1920. Segundo matéria do *Rio Jornal*, Pedro Sinzig pretendia visitar “diversas fábricas e *studios*, para obter vantajosos contratos de *films* rigorosamente morais e mais adequados ao gosto brasileiro e ao nosso temperamento”. Segundo artigo publicado no *Rio Jornal*, Pedro Sinzig já havia conseguido o apoio do clero norte-americano para a fundação de uma agência de notícias católica e que, “quanto ao cinema, já um cardeal dos Estados Unidos deu os primeiros passos a fim de que algumas fábricas *yankees* comprometeram a exportar para o nosso país o maior número possível de *films* de inquestionável moralidade”. “Um frade extraordinário!”, *Rio Jornal*, s/d. (Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33).

sucessos da produtora norte-americana manifestando o desejo de que o mesmo viesse a ser exibido nas telas dos cinemas brasileiros.

Os desejos expressos pelo cronista ALC foram realizados. Em 17 de março de 1921, *A União* noticiou a exibição de *O Transgressor*³⁷ que recebeu uma enorme atenção do jornal em sua edição de 27 de março. Na página quatro a foto de um homem portando um revólver, acompanhada pela legenda “O primeiro que tocar no padre Conway é um homem morto”; e uma cena de multidão descrita como “A Erupção bolchevista”³⁸, davam algumas pistas sobre o tema de *O Transgressor* aos ansiosos leitores católicos. A curiosidade despertada pelas duas fotografias era saciada na página seguinte do jornal que narrava, com uma grande riqueza de detalhes, o enredo do filme.

Rico industrial, Carson não vê limites para a exploração de seus empregados, entrando em conflito com o filho Carlos que tenta, das mais variadas formas, ajudar aos empregados do pai. Ao recusar-se a indenizar Clara, operária “cândida” e “simpática” que havia se ferido num acidente de trabalho, Carson faz “germinar” no coração dos “bondosos trabalhadores um sentimento de raiva que um agitador profissional, Petrovsky, se encarrega de avivar com discursos incendiários”.

Convalescendo do acidente, Clara recebe a visita das filhas de Carson. Uma imagem da Virgem exposta no lar operário atrai a curiosidade de Maria, a filha mais nova de Carson, que indaga Clara a respeito do significado daquela imagem. Com uma explanação sobre a Virgem Maria, em que se destacava a sua recente aparição em Lourdes, Clara inicia Maria na doutrina católica, presenteando a filha de Carson com um crucifixo. Chegando à sua casa, Maria dá o crucifixo que havia ganhado de Clara a seu pai, destacando que o mesmo poderia ajudá-lo num momento de dor. O empresário que, “depois do dinheiro”, tinha Maria como o seu bem mais amado, aceita o presente da filha, guardando o crucifixo em seu bolso.

Dirigindo-se ao gabinete de Carson para interceder pelos operários, Carlos “encontra um sacerdote, venerável e bondoso ancião, que recebera as mais duras apóstrofes de seu pai pelo motivo de ter ido pedir a melhoria da

³⁷ *A União*, 22, 17/03/1921, p. 01.

³⁸ *A União*, 25, 27/03/1921, p. 02.

situação dos trabalhadores e preveni-lo do movimento que se preparava”. Decepcionado com tamanha intransigência, Carlos tem uma briga com Carson que, furioso, expulsa o filho de sua própria casa.

Depois de haver insuflado os trabalhadores para que estes não comparecessem ao trabalho, Petrovsky invade, durante a noite, a residência de Carson furtando projetos governamentais que deveriam ser executados nas fábricas do empresário. Informado da briga de Carson com Carlos, o agente governamental encarregado de investigar o roubo elege o filho do empresário como seu principal suspeito, partindo no seu encalço.

Incitados por Petrovsky, os funcionários de Carson entram em greve. Enquanto os trabalhadores protestam na frente da fábrica, um aliado de Petrovsky rouba o carro de Carson, atropelando intencionalmente a filha de um dos operários. O incidente é habilmente manipulado por Petrovsky que insufla os trabalhadores a invadir a fábrica e incendiá-la. Cercado por uma multidão de operários em fúria, Carson é atacado pelo pai da garota morta, sendo salvo pela providencial intervenção do padre que revela aos trabalhadores a identidade do verdadeiro autor do atropelamento. Detido pelo agente do governo, Carlos é levado à fábrica do pai, onde é inocentado por Clara que apresenta alguns papéis que sua mãe havia recebido de Petrovsky: os projetos governamentais que haviam sido roubados. Desmascarado, Petrovsky foge em um automóvel caindo num precipício.

“Carson, ante essas desgraças, faz um exame retrospectivo do suceder dos últimos tempos. Pensa na sua fábrica, que esteve a ponto de ser destruída, e que sua vida mesma correu perigo. Recorda a intervenção do sacerdote, que o salvou; apercebe-se de que em um dos bolsos do seu casaco traz o Cristo, que lhe dera sua filhinha, e vem a sua memória as palavras da pequena.

Tudo isso exerce uma tão grande influência em seu espírito, que ele sofre uma transição definitiva”.

O resumo do enredo de *O Transgressor* expõe com clareza a preocupação da Igreja Católica com a questão social, abordada em diversos artigos publicados em *Vozes de Petrópolis*. Prática habitual nas críticas de *A Tela* e *A União*, a descrição do enredo dos filmes examinados omitia informações que pudessem tirar do espectador o prazer de assistir a fita. A

descrição minuciosa de *O Transgressor*, que incluía também o seu final, nos leva a considerar que os dirigentes do *Centro da Boa Imprensa* encaravam o seu enredo como uma arma de propaganda quase tão eficiente quanto o próprio filme.

Explorados por patrões que não impunham limites ao seu desejo de lucro, os “bons trabalhadores” tornavam-se presa fácil de “agitadores” comunistas a serviço de potências estrangeiras. A guerra social, no entanto, poderia ser facilmente evitada por uma colaboração entre as classes mediada pela Igreja Católica. Cabe destacar, no entanto, que nem todos encontrariam o seu lugar na nova ordem que estava sendo fundada: se a conversão de Carson evidencia a possibilidade de adesão dos setores mais intransigentes da burguesia a este pacto social, a morte de Petrovsky sugere a necessidade de eliminação dos “agitadores profissionais” que não conseguiriam integrar-se nessa nova sociedade.

O poder de conversão das imagens expostas em fitas como *O Transgressor* é tematizado pelo próprio filme. O interesse de Maria por uma imagem da Virgem, abre a possibilidade de sua iniciação na doutrina católica e é diante da imagem do Cristo crucificado que Carson repensa a sua relação com os operários.

Consagrando-se como um dos principais instrumentos de propagação de imagens no período, o cinema ocupava um lugar central nos projetos de reordenação da sociedade formulados pelos católicos. Sua preocupação com a censura e suas tentativas de disciplinarização do mercado cinematográfico através de *Vozes de Petrópolis*, *A União* e *A Tela* não podem ser reduzidas a manifestações de pudor exagerado ou carolice, mas analisadas como parte integrante de uma sofisticada estratégia de controle social que atribuía uma importância central às imagens.

2.1.2. Os filmes aprovados “Com Reservas” e os “Prejudiciais”

Como já havíamos destacado anteriormente, os filmes aprovados “Com Reservas” mereciam um tratamento semelhante ao que era conferido aos “Inofensivos”: as fitas eram cuidadosamente analisadas buscando-se destacar as falhas que, uma vez eliminadas, permitiriam a sua reclassificação na categoria “Inofensivos”.

As modificações no conteúdo de filmes, sugeridas por *A Tela*, muitas vezes eram acatadas pelos distribuidores. Em 06 de abril de 1919, Pedro Sinzig teceu diversos elogios ao filme *O cancro da sociedade* que poderia converter-se numa obra obrigatória para o público adulto e para as autoridades³⁹ caso suprimisse algumas cenas que mostravam uma tentativa de suicídio. As sugestões de Pedro Sinzig foram seguidas pela distribuidora: em 04 de maio, *A Tela* informou que o Sr. Alberto Rosenvald, gerente da *Fox*, havia suprimido a tentativa de suicídio transformando *O cancro da sociedade* num “trabalho de arte e de moral muito recomendável”,⁴⁰ ao público católico.

Em junho de 1919 a *Fox* dobrou-se, mais uma vez, às “sugestões” de *A Tela*. Segundo Pedro Sinzig, algumas cenas de *Quando a mulher peca* podiam induzir o espectador a confundir um pastor protestante com um padre católico, determinando a condenação da fita como um trabalho “altamente injurioso ao clero católico obrigado ao celibato”. Alertada pelos críticos do jornal católico, a *Fox* “gentilmente acedeu” à “proposta” de Pedro Sinzig incluindo “pequenos esclarecimentos” que não deixavam “dúvidas sobre a religião do pregador que, como protestante, não está obrigado ao celibato”. Essa transformação teria

³⁹ *A Tela*, 5, 06/04/1919, p. 38. O filme denunciava o divórcio como o “cancro” das sociedades modernas. Pedro Sinzig chega a avaliar os efeitos que a exibição de “O cancro da sociedade”, uma vez corrigido, teria sobre os adultos e sobre as autoridades: “É certo que, neste caso, a Câmara dos Deputados votaria unânime contra o divórcio, mas aí, por qualquer motivo, não o fizesse, a população em peso se levantaria contra esse ‘cancro da sociedade’ e nós, apesar de avessos por índole a toda revolução e violência, fomentariamos essa oposição”.

⁴⁰ “Apeio Atendido”, *A Tela*, 07, 04/05/1919, p. 55.

sido determinante para a reclassificação do filme que se livrou da classificação de “indesejável” e foi aprovado “com reservas”.⁴¹

A descrição de seqüências ou enredos de filmes prejudiciais pelos cronistas de *A Tela* chegou a motivar o protesto de católicos mais pudicos que consideravam a simples leitura desses trechos perniciososa. Contrapondo-se a esta tendência, Pedro Sinzig defendia a necessidade de se resumir os enredos destacando que:

“(...) não é a simples menção do adultério e de outras falhas que merece repulsa, senão os próprios mandamentos de Deus, ensinados e comentados já nas escolas, não poderiam ser considerados inofensivos. Não é o fato em si, que não dever ser contado, mas é a maneira de expô-lo que pode ser nociva.

O pregador no púlpito e o romancista podem tratar do mesmo assunto: o adultério, por exemplo. Mas quanta distância há de um a outro! Aquele condena o pecado, este o apresenta sedutor. Seguiremos em nossas descrições do mal, já se vê, o pregador zeloso, não o romancista dissoluto.”⁴²

A necessidade de discorrer sobre o pecado com o mesmo estilo de um “pregador no púlpito”, nos ajuda a compreender o tratamento um tanto sumário conferido aos filmes “Indesejáveis”. Sem descrever com maiores detalhes os enredos que lhes provocavam asco, os cronistas de *A Tela* limitavam-se a denunciar, com veemência, os quadros de “sedução, orgias e baixezas”, a “sensualidade” ou as “cenas de toailete” que se repetiam com grande freqüência nas produções estrangeiras e nacionais como o filme *Alma Sertaneja*.

Produção da Carioca Filme dirigida por Luiz de Barros, *Alma Sertaneja* possuía qualidades que permitiam apontá-la como a “melhor estréia” entre as produções nacionais. Depois de elogiar o “trabalho artístico de fotografia”, “que rivaliza[va] com as obras das mais afamadas fábricas estrangeiras”, e destacar o desempenho dos atores, “promissoras esperanças no difícil jogo da cena muda”, o cronista ALC apontou algumas falhas que teriam determinado a

⁴¹ *A Tela*, 12, 18/06/1919, p. 96. Cabe destacar que a possibilidade dos espectadores brasileiros não conseguirem diferenciar os pastores protestantes dos sacerdotes católicos foi uma preocupação constante para os editores de *A Tela*.

⁴² Pedro Sinzig, “O porque dos enredos”, *A Tela*, 2, 01/03/1919, p. 09 e 10.

classificação do filme como “prejudicial”: a luta de dois irmãos pelo amor de uma mesma mulher, o posterior suicídio da personagem feminina que havia se tornado objeto da disputa e algumas cenas de nudez que, em nome da boa moral, não seriam descritas pela revista:

“O estrangeiro, desconhecedor de nossos hábitos, que tem ocasião de verificar a freqüência com que aparecem, em filmes nacionais cenas como aquela, terá o direito de supor que é natural que nas filhas do sertão e das aldeias pouco civilizadas do Brasil a falta de pudor, o que é uma clamorosa injustiça que a imaginação do autor e o seu espírito pervertido lança sobre as criaturas boas e simples das ‘roças’ do interior, cuja rigorosa moralidade e escrúpulo neste assunto chegam até a ser tradicionais.

Nunca cessaremos de clamar contra esses abusos de exibição que, além de imorais e ofensivos, traduzem uma falsidade ou um mal gosto dos autores e dos atores que a isto se prestam.

Por este motivo, esse filme nacional, que é bom e apreciável em vários pontos (como nós fazemos a justiça de notar) vai por nós colocado entre os prejudiciais, com a nossa mais formal reprovação.

Esses defeitos apontados seriam, aliás, bem fáceis de afastar, se houvesse um pouco de boa vontade por parte da fábrica editora de *Alma Sertaneja*.⁴³

Ao mencionar a falta de “boa vontade” dos produtores de *Alma Sertaneja* e a facilidade de correção de suas falhas, ALC coloca, mais uma vez, em evidência um dos principais objetivos dos católicos do *Centro da Boa Imprensa*: interferir na produção de filmes estrangeiros e nacionais, apontando os pontos negativos dos filmes aos seus diretores.⁴⁴

Criticado pelos deslizes cometidos em *Alma Sertaneja*, Luiz de Barros⁴⁵ teve melhor sorte em *Ubirajara*. Malgrado a presença de atores semi-nus, o drama mereceu elogios dos cronistas de *A Tela* que louvaram o empenho do

⁴³ ALC, “Alma Sertaneja”, *A Tela*, 07, 04/05/1919, p. 59.

⁴⁴ Pedro Sinzig chegou a formular algumas estórias que, muito provavelmente, gostaria de ter visto adaptadas pelo cinema. Poderíamos citar como exemplo o artigo *Do cinema da vida* no qual Pedro Sinzig narra as desventuras de um casal que havia se recusado a casar-se na Igreja. Escrito num estilo que imitava o de um roteiro cinematográfico, o artigo tinha o sugestivo subtítulo de “*Só no civil – Futuro filme em 5 partes, 1.300 metros*”. Pedro Sinzig, “Do cinema da vida”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1919, p. 276 a 279.

⁴⁵ É importante destacar que os jornais católicos não fazem nenhuma referência aos diretores dos filmes analisados, limitando-se a indicar as companhias responsáveis pela sua produção ou distribuição.

diretor em adaptar obras da literatura nacional e poupar os espectadores de “cenas provocantes”.⁴⁶

A presença do nu no cinema causava verdadeiro furor entre os membros do *Centro da Boa Imprensa* que chegaram a combater a sua presença em revistas de cinema norte-americanas ou em estátuas colocadas na frente dos cinemas.⁴⁷ A liberação “com reservas” de *Ubirajara*, portanto, causou enormes protestos dos católicos mais pudicos que não se conformavam com a liberalidade de Pedro Sinzig ao aprovar um filme que apresentava atores seminus.⁴⁸ Essa liberalidade, no entanto, em nenhum momento foi estendida aos filmes que tratavam do carnaval que eram, sistematicamente, classificados como “prejudiciais”.⁴⁹

Beneficiando filmes como *Ubirajara*, a adaptação de obras literárias podia prejudicar a avaliação de fitas que se baseassem em livros ou autores condenados pelos católicos. Avaliando *Chonchette*, Pedro Sinzig classificou o filme como “inofensivo” mesmo reconhecendo que este se inspirava na obra de Marcel Prévost, um “romancista que costuma viver em pé de guerra com as máximas da moral cristã e cujas obras, graças ao filme”, poderiam “ter mais algum leitor”⁵⁰. Podendo ser talvez classificado como “inofensivo”, o filme *Os Miseráveis*, baseado na obra de Vitor Hugo, foi aprovado com reservas

⁴⁶ “Merece louvor a empresa que se esforça por popularizar, pelo cinema, as obras limpas da literatura nacional.

(...) Presidiu a produção dos quadros o propósito de poupar cenas provocantes. Quanto à moralidade propriamente falando, ninguém espera que em quadros ou na tela, os índios se apresentem vestidos de calça, casaca e chapéu. Não faltam as tangas para os homens, e as mulheres, com uma única exceção, em dois ou três quadros, de visão rápida e de importância muito secundária, que aparecem com relativa decência.

Para adultos instruídos, o filme pode ser considerado como inofensivo. Para outros aprovamo-lo - pelo assunto - com reservas.” (Pedro Sinzig, “Ubirajara”, *A Tela*, 13, 15/06/1919, p. 108.).

⁴⁷ Vide “Acorde vamos parar! A questão das gravuras” e “Uma idéia infeliz”, *A Tela*, 31, 29/10/1919, p. 249 e 255.

⁴⁸ Em virtude destes protestos Pedro Sinzig viu-se obrigado a novamente ocupar as páginas de *A Tela* para justificar a liberação do filme pela revista. Vide “Com reservas - Filmes aprovados ou condenados?”, *A Tela*, 15, 09/07/1919, p. 15.

⁴⁹ Foi o caso de *Camaval*, produção da Guanabara Filme (*A Tela*, 2, 01/03/1919, p. 31) e do filme de mesmo nome da Nacional Filme (*A Tela*, 5, 06/04/1919, p. 41). Por tratarem do carnaval, os dois filmes foram classificados como “prejudiciais”.

⁵⁰ *A Tela*, 2, 01/03/1919, p. 27.

“unicamente por basear-se em um romance incluído no Índice de livros proibidos”.⁵¹

2.2. O Centro da Boa Imprensa e as tentativas de substituir o Departamento de Polícia na censura teatral e cinematográfica

A instituição de uma censura paralela através de *A Tela* não diminuiu o interesse dos católicos em controlar o serviço oficial de censura exercido pelo Departamento de Polícia da cidade do Rio de Janeiro.

Na edição de 18 de junho de 1919 *A Tela* criticou, pela primeira vez, a censura cinematográfica no Rio de Janeiro. Comentando a fita “O jardim da tentação”, o cronista ALC criticou as autoridades policiais que, na sua opinião, não eram as “mais dignas e competentes para julgar filmes”.⁵² Em 2 de julho ALC retomou o seu ataque, destacando que o serviço de censura só poderia ser aprimorado quando, na escolha dos elementos encarregados de desempenhá-la, se atentasse “mais à idoneidade moral dos respectivos encarregados” do que “aos cargos que os mesmos ocupam”.⁵³ Na edição de 10 de setembro, o artigo “Normas seguidas para a censura de filmes”,⁵⁴ transcreveu o funcionamento da repartição de censura no estado da Pensilvânia. Recebendo um grande destaque nos números posteriores da revista,⁵⁵ o departamento de censura da Pensilvânia transformou-se em pretexto para que os editores de *A Tela* valorizassem o trabalho que eles próprios vinham realizando e criticassem a passividade dos poderes públicos em relação aos problemas do cinema.

⁵¹ *A Tela*, 11, 11/06/1919, p. 87.

⁵² *A Tela*, 12, 18/06/1919, p. 103.

⁵³ “A questão da censura nos cinemas”, *A Tela*, 14, 02/07/1919, p. 118. A censura cinematográfica no Rio de Janeiro voltaria a ser criticada pelo artigo “Impõe-se a censura” publicado na edição de 20/08/1919, p. 172.

⁵⁴ “Normas seguidas para a censura de filmes”, *A Tela*, 24, 10/09/1919, p. 193 e *A Tela*, 25, 17/09/1919, p. 201.

⁵⁵ Vide “Pennsylvania e Rio de Janeiro”, *A Tela*, 26, 24/09/1919, p. 209, “Proteção a moralidade”, *A Tela*, 27, 01/10/1919, p. 217 e “A lição da Pennsylvania”, *A Tela*, 28, 08/10/1919, p. 225.

Em novembro de 1919, rumores que davam conta da instituição de mudanças na censura policial aos cinemas do Rio de Janeiro fizeram crescer a mobilização dos católicos. Na edição de 5 de novembro, secundado pelo cronista ALC que também publicou um artigo sobre o tema, Pedro Sinzig tomou a iniciativa de sugerir alguns princípios que poderiam tornar a censura policial mais eficiente: estabelecimento de princípios claros para o estabelecimento do serviço, com o aproveitamento de normas da legislação italiana e da Pensilvânia; cuidado na escolha dos censores, que “deveriam ser pessoas de confiança e conhecedores de teologia moral”; e engajamento de mulheres católicas no serviço de censura, sobretudo quando se tratasse de filmes dirigidos às crianças.⁵⁶ Na edição posterior da revista, o tema voltaria a ser discutido em diversos artigos, destacando-se uma dura resposta de Pedro Sinzig ao jornal *O País* que havia se referido aos defensores da censura cinematográfica como “desequilibrados que ficariam bem colocados no ambiente fanático de uma sociedade medieval”.⁵⁷

Em 26 de novembro de 1919, *A Tela* publicou uma representação sobre a moralização dos cinemas que havia sido enviada pelo *Centro da Boa Imprensa* ao presidente da República. Depois de louvar o empenho do governo federal em resolver o “problema do cinema” e destacar os serviços que vinham sendo prestados neste campo pelos católicos, Manoel Moreira da Fonseca apresentou à presidência da República uma série de sugestões para este serviço:

“I - A eficácia da censura de filmes dependerá essencialmente da confiança que merecerem do público as pessoas dos censores:

a) constituindo os filmes, muitas vezes, verdadeiros ‘casos de teologia moral’ seria aconselhável que, além de representantes da polícia, houvesse entre os censores alguns sacerdotes ou leigos versados nesta matéria, e que, dotados de vistas largas, gozassem da confiança da autoridade eclesiástica e, assim, da população católica.

⁵⁶ Pedro Sinzig, “A censura policial”, *A Tela*, 05/11/1919, p. 258 e ALC, “Enfim a censura. Como será feita?” *ibid.*, p. 259/260.

⁵⁷ Pedro Sinzig, “A censura do cinematógrafo”, *A Tela*, 33, 12/11/1919, p. 265, “A censura cinematográfica na Argentina: o exemplo da Argentina”, *ibid.*, p. 266/267 e “A debatida questão da censura dos filmes: como o Dr. Mafrá de Laet defende a sua tese”, *ibid.*, p. 269/270.

b) seria útil, admitir entre os censores uma ou outra senhora de certa experiência, em particular para a censura de filmes destinados às crianças.

c) sendo excessivamente exaustivo o exame de filmes, que requer atenção ininterrupta, agravada pela consciência da responsabilidade própria, a censura funcionando todos os dias úteis, dificilmente poderá ser feita com menos de doze pessoas, trabalhando sempre duas juntas.

II - Para o bom funcionamento da censura de filmes, não seria menos necessária a elaboração de máximas sólidas e claras, em que se baseasse o juízo crítico.

a) Para a elaboração destas máximas deveriam servir de modelo a respectiva legislação italiana e a de outros países.

b) Conviria estabelecer, como regra geral, três classificações: inofensivos, aprovados com reservas e prejudiciais.

c) Nas duas últimas classes seria sempre aconselhável ser declarado por que motivo o filme obriga a reservas ou é prejudicial.

d) A classificação, assinada pelo censor ou por ambos os censores, seria dada em dois cartões, dos quais um seria arquivado na polícia e outro acompanharia o filme.

e) Dentre os filmes inofensivos deveriam ser declarados quais os que poderiam ser vistos por crianças, menores de 14 anos.

f) Filmes de terceira ou segunda classe (prejudiciais ou aprovados com reserva) poderiam passar para classe melhor (aprovados com reserva ou inofensivos) pelo corte de algum trecho ou pela modificação de legendas.

g) Conviria que a classificação dada aos filmes fosse levada ao conhecimento do público.

III - Não possuindo a polícia, nem mesmo todas as agências, uma sala para o exame prévio dos filmes.

a) O *Centro da Boa Imprensa*, mediante acordo prévio, porá a disposição da digníssima autoridade a sua sala de projeção e os seus serviços.

b) Haveria conveniência de dispensar do exame prévio os mil e tantos filmes aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*, o que significaria uma notável economia.⁵⁸

Mais do que uma pauta de sugestões, os católicos apresentavam um projeto pronto e acabado que seguia, em linhas gerais, a estruturação do serviço de censura do *Centro da Boa Imprensa*. Depois de destacar a necessidade de participação de padres e senhoras católicas no exame de filmes e os custos envolvidos neste tipo de operação, Manoel Moreira da Fonseca oferecia as instalações e o pessoal do *Centro da Boa Imprensa* ao presidente da República, numa manobra que buscava tirar o serviço de

⁵⁸ "A moralização dos cinemas", *A Tela*, 35, 26/11/1919, p. 282/283.

censura cinematográfica das mãos da polícia para colocá-lo sob o controle dos católicos.

No mesmo número em que divulgaram as “sugestões” de Manoel Moreira da Fonseca ao presidente da República, *A Tela* comemorou uma conquista que parecia indicar o reconhecimento do governo brasileiro aos esforços empreendidos pelo *Centro da Boa Imprensa*: um ofício da 2ª Delegacia Auxiliar de Polícia do Distrito Federal comunicava a liberação imediata dos filmes aprovados por *A União* e *A Tela*, sem prévio exame pelas autoridades policiais.⁵⁹ Apesar das expectativas geradas por este fato, a retomada das críticas contra a censura demonstrou que a aprovação dos filmes examinados pelo *Centro da Boa Imprensa* não passara de um gesto de boa vontade do Departamento de Polícia para com os católicos. Em 17 de dezembro de 1919, o cronista ALC voltou a criticar a censura policial que não estaria conseguindo impedir a exibição de filmes prejudiciais.⁶⁰

Em 28 de janeiro de 1920, Pedro Sinzig voltava a abordar o tema da censura, esforçando-se em não desagradar às autoridades policiais, ao mesmo tempo em que demonstrava as vantagens que poderiam ser auferidas pelos distribuidores e exibidores, caso a censura teatral e cinematográfica fosse confiada ao *Centro da Boa Imprensa*.⁶¹ Sugerindo cortes e mudanças que

⁵⁹ “O governo brasileiro e a obra de *A Tela*”, *A Tela*, 34, 19/11/1919, p. 273. Assinado por Armando Vidal, Segundo Delegado Auxiliar de Polícia, este ofício está depositado no Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.1.

⁶⁰ Informa o cronista: “(...) procuramos baldadamente, por toda parte, alguma coisa que nos fale dela, alguma manifestação de que ela existe realmente, de que não é uma invenção da imprensa, de que não foi uma ‘blague’ todo o rumor que se fez em torno dessa entidade”. ALC, “Uma pergunta apenas”, *A Tela*, 38, 17/12/1919, p. 305/306.

⁶¹ A Polícia do Rio trabalha efetivamente. Vimos na gaveta do 2º delegado de Polícia - seja dito de passagem que este cargo é confiado a um cavalheiro distinto - avultado número de recortes, alguns grandes, tirados de filmes prejudiciais, e que só assim, amputados, puderam entrar em circulação.

Honra as autoridades que, deste modo, preservam o país de novas fontes de males e seduções.

Contudo, é bom salientar que o nosso papel atende mais aos interesses das agências e dos proprietários de cinemas:

A Polícia consente, ou não, na exibição do filme. Nós hostilizamos os maus, como a Polícia o faz, mas, em compensação, fazemos propaganda positiva dos filmes que julgamos merecedores de aprovação, e isto na medida de seu valor moral. Um pequeno recorte, freqüentemente, permite aprovar, ainda que com reservas, um filme prejudicial; um outro recorte transforma um filme aprovado com reservas em

viabilizavam a exibição de filmes “prejudiciais” e propagando fitas que estivessem afinadas com os ideais católicos, o *Centro da Boa Imprensa* protegia os interesses do público, dos distribuidores e dos exibidores que poderiam ter seus lucros aumentados se apoiassem os católicos em sua pretensão de controlar a censura no Rio de Janeiro.

O tema da censura foi abordado por outros artigos publicados em *A Tela* no ano de 1920.⁶² Em agosto deste ano, o cronista ALC voltou a criticar a condescendência das autoridades policiais na liberação de alguns filmes, ao mesmo tempo em que, contrapondo-se a grupos que reivindicavam o fim da censura cinematográfica, defendia a manutenção do serviço e o seu aprimoramento⁶³. Em 01 de dezembro, *A Tela* reproduziu uma entrevista com o deputado Deodato Maia sobre o projeto de censura cinematográfica que o deputado havia remetido à Câmara dos Deputados.

2.3. As relações do Centro da Boa Imprensa com as agências distribuidoras

Em sua edição de 6 de abril de 1919, um artigo de *A Tela* destacou os efeitos das pressões exercidas pelos católicos contra o “mal cinema”. Com o crescimento da afluência do público nas sessões de filmes “inofensivos” e a sua diminuição na apresentação de filmes “indesejáveis”, alguns exibidores passaram a solicitar que as agências lhes enviassem somente os filmes que fossem aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*. Na opinião dos editores de *A Tela*, pressionadas pelos exibidores e pelas agências, “as próprias fábricas”

inofensivo, e quem lucra com isso não é só o público, mas também, financeiramente, a agência e o cinema.

Que o digam as agências e os exibidores de *O cancro da sociedade* (filme contra o divórcio), *Christus*, *Justiça Divina* (sobre o sigilo da confissão). - P.S.” (*A Tela*, 3, 28/01/1920, p. 18).

⁶² As pesquisas sobre este ano ficaram restritas a alguns poucos números de *A Tela* depositados nos arquivos da Cinemateca do Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro e a revista *Vozes de Petrópolis* que dedicou pouco interesse ao assunto.

⁶³ ALC, “Da necessidade de uma censura que já vai dando resultados”, *A Tela*, 33, 25/08/1920, p. 253.

acabariam “por orientar-se pela crítica do *Centro da Boa Imprensa*”, privilegiando a produção de filmes que pudessem ser classificados como “inofensivos” e aprovados “com reservas”.⁶⁴ Uma série de artigos editados na mesma revista, no entanto, indicavam que essa perspectiva otimista dos editores de *A Tela* não era de todo correta.

A possibilidade dos exibidores interferirem na composição de seus programas, sugerida por *A Tela*, praticamente não existia. No sistema de exhibições então vigente, os proprietários das salas comprometiam-se a receber, semanalmente, um ou dois programas selecionados pelo distribuidor: pacotes fechados que não davam nenhuma liberdade de escolha ou de seleção de filmes aos exibidores que estavam obrigados a “engolir” aquilo que lhes fosse imposto pelos distribuidores. Prejudicando os interesses dos proprietários de salas comerciais, que muitas vezes eram obrigados a exibir programas que não contavam com a simpatia do público, esse esquema de distribuição criava dificuldades ainda maiores para o funcionamento dos cinemas católicos. Promovendo sessões com uma frequência irregular e reivindicando a possibilidade de escolha de títulos específicos na composição de seus programas, os exibidores católicos não se ajustavam ao esquema padrão dos distribuidores que, alegando não poder desfalcar programas destinados a abastecer os seus exibidores fiéis, se recusavam a atender aos pedidos de locação feitos por essas instituições.

Os problemas enfrentados pelo “Círculo dos Operários Católicos” de Fortaleza colocam em evidência as dificuldades dos exibidores católicos com as agências distribuidoras. Depois de verem frustradas as suas tentativas de moralizar os cinemas de Fortaleza controlados por Luiz Severiano Ribeiro,⁶⁵

⁶⁴ “Progredindo? Sim!”, *A Tela*, 5, 06/04/1919, p. 1. O artigo destaca ainda que “o gerente de uma das mais importantes agências do Rio costumava ler as ditas apreciações na Livraria, comprar o respectivo número d’A União e mandá-lo à sua fábrica nos Estados Unidos, uma das maiores do mundo”.

⁶⁵ Luiz Severiano Ribeiro ingressara recentemente no mercado de exhibições cinematográficas. Com a inauguração do luxuoso Majestic em 14 de julho de 1917, acirrou-se a competição entre as quatro salas que procuraram ganhar a preferência do público de Fortaleza diminuindo o preço dos ingressos. Ciente dos prejuízos do proprietário do Majestic, Luiz Severiano Ribeiro arrendou a sala, propondo um acordo com os outros exibidores: em troca de uma indenização, os concorrentes deveriam fechar seus cinemas comprometendo-se a não explorar a exibição cinematográfica por cinco anos. Eliminada a concorrência, Luiz Severiano Ribeiro

um grupo de católicos da cidade, liderados pelo arcebispo D. Manuel da Silva Gomes, decidiu criar a sua própria sala de exibições no “Círculo dos Operários Católicos” que passou a enfrentar enormes dificuldades para montar seus programas. A exibição do filme *Christus no Majestic*, considerado pelos católicos como “o cinema mais imoral de Fortaleza”, exacerbou os ânimos dos católicos contra o distribuidor. Procurado por Capellaro, emissário do distribuidor, e por um representante de Luis Severiano Ribeiro para abençoar a fita, D. Manuel da Silva Gomes recusou-se a receber a dupla fazendo-os saber que ele só concordaria em abençoar *Christus* se este fosse exibido no *Centro dos Operários Católicos*. No dia seguinte, no entanto, os proprietários do *Majestic* anunciaram aos católicos de Fortaleza que D. Manuel da Silva Gomes havia aprovado a exibição do filme, provocando uma forte reação do arcebispo: destacando que o *Majestic* era um “cinema imoral”, mesmo quando exibia um filme como *Christus*, D. Manuel reafirmou a necessidade dos católicos boicotarem a sala. Já bastante sério, o episódio agravou-se ainda mais quando Luis Severiano Ribeiro inviabilizou a exibição de *Christus* no *Centro dos Operários Católicos*, exigindo o pagamento de um aluguel que excedia as possibilidades do cinema católico.⁶⁶

O *Centro dos Operários Católicos* foi uma das instituições que, ao solicitar uma intervenção mais decisiva do *Centro da Boa Imprensa* no mercado cinematográfico, deram um impulso decisivo para a fundação de *A Tela*. Os episódios acima citados demonstravam que a disciplinarização do mercado cinematográfico pelos católicos deveria estender-se também à

aumentou o preço dos ingressos do *Majestic* de 100 para 500 réis. Com os lucros gerados pela estratégia o empresário comprou o *Majestic* e as outras salas já existentes passando a dominar, com exclusividade, o mercado de exibições cinematográficas em Fortaleza. A respeito da trajetória de Luis Severiano Ribeiro consultar Alice Gonzaga, *Palácios e Poeiras*, p. 173 a 183.

⁶⁶ “O Sr. Ribeiro exigiu do *Círculo dos Operários* 400\$000 por uma sessão e mais não sei quanto por 2 ou 3 dias. E assim o *filme de arte cristã*, por artes do diabo, serviu apenas de reclamo para um cinema infame que tem feito um mal incalculável (...)” “O film *Christus*: um caso grave em Fortaleza”, *A União*, 03, 09/01/1919, p. 01. Cabe destacar que a sublocação de filmes era um expediente muito utilizado na época. Proprietários de grandes redes de exibição ou de “cinemas lançadores” locavam os filmes dos distribuidores, repassando-os, posteriormente, para exibidores de salas menores como a do *Centro dos Operários Católicos*.

organização de um circuito paralelo de distribuição que se encarregasse de abastecer o mercado com filmes “saudáveis”.

Em 04 de maio de 1919, uma matéria intitulada “Um passo de gigante: aos cinemas sérios” anunciou um projeto que ajudaria a resolver os problemas enfrentados por instituições como o *Círculo dos Operários Católicos*: a criação de uma “linha especial” de filmes previamente aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*. Na opinião dos cronistas, a distribuição dos programas em pacotes fechados, chamados de “filmes da linha”, impedia o saneamento do mercado cinematográfico brasileiro, uma vez que os exibidores estavam obrigados a locar os “bons e maus (filmes), sem que lhes aproveitasse qualquer reclamação”. Na tentativa de resolver este problema, *A Tela* tinha iniciado contatos com distribuidores visando à formação de “linhas especiais” que constituiriam uma alternativa aos exibidores que só quisessem apresentar fitas que respeitassem a moral católica.⁶⁷ O projeto de instituição das “linhas especiais”, no entanto, não pretendia questionar o autoritarismo das distribuidoras na formação dos programas. Num longo artigo, publicado em 21 de maio de 1919, Pedro Sinzig traçou os pontos essenciais da estratégia que converteria a imposição de programas fechados aos exibidores num poderoso instrumento de disciplinarização do mercado cinematográfico brasileiro:

“Vamos resumir tudo em poucas palavras.

As agências cinematográficas fornecem a seus fregueses - os cinemas - programas completos que, geralmente, constam de filmes bons e nocivos, misturados. Estes programas, chamados de linha, passam automaticamente de um cinema a outro, sem sofrerem alterações; o cinema que quisesse deixar de exhibir os maus filmes do respectivo programa não teria com que substituí-los.

Está indicado, pois, o remédio natural: o primeiro programa, organizado pelas respectivas agências, deve ser bom; neste caso continuará bom em todo o seu longo percurso pelos Estados.”

⁶⁷ Para que os exibidores tivessem acesso a estas “linhas especiais” fazia-se necessário que eles remetessem um questionário à sede do *Centro da Boa Imprensa*:

“O abaixo assinado proprietário do Cinema... em rua ... Estado de ... autoriza o *Centro da Boa Imprensa* a contatar com as agências cinematográficas uma linha especial constando exclusivamente de filmes classificados por *A Tela* como ‘inofensivos’ ou aprovados pela mesma ‘com reservas’.

O contrato não entrará em vigor senão depois de aprovado e assinado pelas partes contratantes (agências e cinema) e é renovado anualmente por intermédio do *Centro da Boa Imprensa*.” (*A Tela*, 7, 04/05/1919, p. 55).

Os filmes da “linha especial” também seriam distribuídos através de pacotes fechados que circulariam pelos vários estados sem alterações, garantindo a moralização das salas cinematográficas de todo o Brasil. Para que este objetivo fosse alcançado, cabia aos católicos a tarefa de pressionar os exibidores para que estes se sujeitassem a consumir somente os pacotes fechados da “linha especial”.⁶⁸

Uma semana depois de louvar a montagem das *linhas especiais* como a solução ideal para o “problema do cinema”, *A Tela* divulgou que, por um contrato firmado em 16 de maio, a *Agência Geral Claude Darlot* comprometera-se a exhibir, no Cine América, somente filmes classificados como “Inofensivos” ou aprovados “Com Reservas” pelo *Centro da Boa Imprensa*.⁶⁹ Comemorado pelos redatores de *A Tela* como uma grande vitória dos católicos no mercado de exibição cinematográfica, o contrato com a *Darlot* foi encarado de forma um pouco mais realista pelo jornal *A União*. Os editores deste último fizeram questão de destacar que o contrato não impedia o Cine América de exhibir filmes reprovados pelo *Centro*, caso os filmes “inofensivos” ou aprovados “com reservas” não estivessem disponíveis no mercado.⁷⁰

⁶⁸ “Esta, pois, nas mãos dos nossos amigos, das associações católicas, dos nossos bons e zelosos vigários, das ordens religiosas, enfim de todos os bons, clérigos e seculares, fazer com que os cinemas locais, dentro de pouco tempo, excluam de seus programas todo e qualquer filme condenável, moralizando, para tranqüilidade da população, as suas casas de diversões.

Querem apressar a vinda desta *Era Nova do Cinema no Brasil*? É só insistir amigavelmente para que os respectivos proprietários mandem, ao *Centro da Boa Imprensa*, Petrópolis, esta declaração (autorizando o *Centro* a negociar a montagem das *linhas especiais*) devidamente preenchida e assinada.” Pedro Sinzig, “Era Nova do Cinema no Brasil”, *A Tela*, 8, 21/05/1919, p. 2. Este artigo já havia sido anteriormente publicado em *Vozes de Petrópolis*, 16/05/1919, p. 623 a 625.

⁶⁹ Soares de Azevedo, “Esta resolvida, no Rio de Janeiro, a questão do bom cinema”, *A Tela*, 9, 28/05/1919, p. 69 e 70. Soares de Azevedo destaca que o Ginásio São Bento havia entrado em contato com a agência Claude Darlot para que esta lhe remetesse um programa cinematográfico aprovado pelo *Centro da Boa Imprensa* a cada semana. O autor ainda agradece ao padre Pedro Sinzig por este haver encontrado “esta brilhante solução ao problema cinematográfico entre nós”.

⁷⁰ “Quando o Cine América não tiver um filme bom para substituir um outro que seja por nós reprovado até mesmo como prejudicial, não será, por isso constrangido a fechar as portas. Exibirá o filme mal, sendo, porém, obrigado a afixar junto da bilheteria, bem a vista de todos, um cartaz anunciando que o programa daquele dia não foi aprovado pelo *Centro da Boa Imprensa*.”

A instituição de uma programação diferenciada para o *Cine América*, a publicação de anúncios de página inteira em *A Tela* e o tratamento diferenciado conferido aos filmes da Claude Darlot na revista, evidenciam as boas relações dos católicos com a agência distribuidora que procurava conquistar o seu espaço num mercado cada vez mais competitivo. Nascida da fusão da *Agência Geral Cinematográfica* com a *Darlot & Sarmiento*, a *Agência Geral Claude Darlot* seguia a estratégia dos *trustes* que, somando a exclusividade na distribuição da produção de estúdios norte-americanos e europeus com o controle de salas de exibição, disputavam a hegemonia do mercado cinematográfico brasileiro.⁷¹ Concorrendo com empresas mais fortes e consolidadas, como a *Companhia Cinematográfica Brasileira* de Francisco Serrador, a *Agência Geral Claude Darlot* caracterizava-se pela adoção de estratégias comerciais inusitadas,⁷² encarando a parceria com os católicos como uma boa oportunidade de integrar novas salas a seus esquemas de distribuição e exibição. Em 18 de junho de 1919, *A Tela* detalhou um projeto que objetivava instituir, junto com a *Agência Geral Claude Darlot*, a primeira “linha especial” de filmes aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*.

“Cremos ter chegado o tempo de por os Srs. proprietários de cinema a par de algumas condições do contrato que esperamos ver concluído dentro de pouco tempo.

Felizmente todas as razões nos levam a crer que serão raros os dias em que tenhamos de condenar filmes do Cine América, e que, mais tarde ou mais cedo, este inconveniente será sanado, se, ao fim de dois meses de experiência, os proprietários do Cine América virem que de fato a nossa propaganda deu resultado e que os católicos preferem realmente o cinema honesto.” “O Cine América”, *A União*, 43, 29/05/1919, p. 2.

⁷¹ A *Agência Claude Darlot* controlava cinco salas de exibição no Rio de Janeiro: Cinema Parisiense, Teatro Fênix, Rialto, Avenida e América. Sobre a história dessa agência consultar Alice Gonzaga, *Palácios e Poeiras*, p. 102.

⁷² Segundo Alice Gonzaga, Claude Darlot e Bernardo Lichtig, diretor da *Agência Cinematográfica Universal*, foram os fomentadores da criação da *Aliança dos Exibidores em Cinematografia do Brasil*: primeira associação de exibidores brasileiros, fundada em 17 de julho de 1919. Procurando “criar algum tipo de comprometimento dos cinemas de bairro com suas empresas, (e) acenando talvez com a unificação e o barateamento dos valores de locação para os associados”, Darlot e Lichtig estimularam a criação de uma associação que, pelo menos em tese, poderia prejudicar os seus interesses organizando os exibidores na luta contra os contratos leoninos oferecidos pelos distribuidores. Vide Alice Gonzaga, op. cit., p. 124.

Para que um cinema possa obter essa *linha especial*, que constará de filmes a que todas as famílias possam assistir, é necessário:

1º que aceite dois programas por semana, ou oito por mês; 2º que faça contato diretamente com a agência, depois de instruções que há de receber do *Centro da Boa Imprensa*.

O cinema ou colégio que queira receber da *linha especial* um só programa por semana pagá-lo-á como se recebesse dois.

- Então os colégios ou cinemas pobres que só desejarem um programa de 8 em 8 ou de 15 em 15 dias vão ficar privados da *linha especial*?

Sim, ficarão privados dela pelas razões seguintes:

A Agência vai fazer um sacrifício durante meses, com esperança de que a cabo de algum tempo aufera lucros. Uma *linha especial* custa caro; obriga a agência a alterar completamente os seus serviços de administração; obriga a um aumento de capital para a devida importação, dos Estados Unidos ou da Europa, de maior número de filmes; leva-a a chamar novos empregados para a escrita especial que essa linha deve ter; enfim, acarreta despesas consideráveis, que não de ser pagas com alguma receita, que só poderá vir de um número, nunca inferior a 60, de cinemas filiados à nova linha. Uma vez constituída ela, partirão do Rio os programas, com a metragem completa, indivisíveis, perfeitos. Os programas correrão cidade por cidade, em dias certos, em trens certos. Dividi-los, cortá-los, para atender a este ou aquele que só quer um programa de 15 em 15 dias, é transtornar completamente o serviço todo!

Ficou, pois, resolvido o seguinte:

1º A linha especial só será constituída com um número nunca inferior a 60 cinemas.

2º A linha especial constará de dois programas completos por semana, não menos.

3º A linha especial só seguirá depois de contrato feito entre cada cinema e a respectiva agência.

4º A linha especial constará exclusivamente de filmes previamente examinados pelo *Centro da Boa Imprensa*.⁷³

Abandonando o tom triunfante de seus artigos anteriores, os cronistas de *A_Tela* adotavam uma postura mais realista em relação às possibilidades de criação de uma *linha especial* que, entre outras limitações, não estaria disponível para os colégios e instituições católicas que dependiam dela para manter suas programações.⁷⁴ Essas concessões, no entanto, não foram suficientes para a consolidação da *linha especial* da Claude Darlot. A adesão à

⁷³ "Aos Srs. proprietários de cinemas: A linha especial", *A Tela*, 12, 18/06/1919, p. 96.

⁷⁴ Sem prometer uma solução definitiva para este problema, o *Centro da Boa Imprensa* se comprometia a auxiliar as negociações entre os distribuidores e os "colégios, círculos católicos (e) pequenos cinemas do interior" que quisessem ter acesso a filmes "inofensivos" ou aprovados "com reservas".

linha especial parecia não oferecer muitas vantagens aos exibidores que permaneceriam sem nenhum poder de decisão sobre os seus programas, substituindo os pacotes fechados de distribuidoras já consagradas por pacotes fechados de filmes da *Agência Geral Claude Darlot* aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*.⁷⁵

→ Em 28 de janeiro de 1920, o editorial de *A Tela* informava que os católicos ainda não haviam desistido de criar a sua “linha especial” que poderia ser agora viabilizada pela fundação de uma nova distribuidora que havia se comprometido a montar uma linha de filmes aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*.⁷⁶ A não concretização dessa segunda *linha especial* determinou uma mudança de rumos na estratégia do *Centro da Boa Imprensa* que, entre outras medidas, procurou incentivar a fundação de novas salas de exibição católicas que poderiam beneficiar-se da exibição dos “filmes de stock”: fitas que, encerrada a sua trajetória no circuito comercial, ficavam depositadas nos “estoques” das distribuidoras.

Pressionado pela elevação dos preços de locação de fitas novas e pela diminuição do público que se recusava a pagar um preço maior pelos ingressos, os exibidores passaram a recorrer, com uma frequência cada vez maior, aos “filmes de stock”, reprisando antigos sucessos. Em 17 de janeiro de 1921, Francisco Serrador fundou uma nova companhia especializada no gênero. Oferecendo pacotes de filmes antigos, a preços inferiores aos praticados pelo mercado, e modernos equipamentos de projeção, a *Excelsior* pretendia conquistar o mercado de exibição dos cinemas de bairro, ampliando o poder e a influência de seu proprietário: Francisco Serrador.⁷⁷ A inundação do mercado com as reprises distribuídas por companhias como a *Excelsior* determinou ligeiras mudanças no perfil editorial de *A Tela*. Sem abandonar a avaliação dos “filmes de linha” (que estreavam no Rio de Janeiro e depois

⁷⁵ A vida curta da Companhia Geral Claude Darlot viria demonstrar que a decisão dos exibidores em aderir a linha especial fora acertada. Segundo Alice Gonzaga a concordata da companhia foi anunciada em *Palcos e Telas*, 20/01/1921, p. 31. Alice Gonzaga, op. cit., p. 109.

⁷⁶ “Desistimos da linha especial? Não!”, *A Tela*, 28/01/1920, p. 17. O artigo não chega a mencionar o nome da “nova distribuidora” limitando-se a destacar que ela estava sob a gerência do Sr. Bieckart.

⁷⁷ Sobre a *Excelsior* consultar Alice Gonzaga, *Palácios e Poeiras*, p. 127.

percorriam o circuito de outros estados), a revista passou a conferir maior atenção a essas “reprises”.

Acompanhando com atenção a crise entre distribuidores e exibidores, os católicos procuravam ocupar as frestas que se abriam no mercado cinematográfico. O crescimento das exhibições de reprises nos cinemas comerciais parecia colocar em pé de igualdade os cinemas comerciais e as salas católicas que, com acesso vedado aos “filmes de linha”, sempre haviam organizado as suas exhibições a partir dos “films de stock”. Em 27 de março de 1921, *A Tela* noticiou a criação da “Seção Cinematográfica” pelo *Centro da Boa Imprensa* que se encarregaria de auxiliar os católicos na aquisição e montagem de todos os equipamentos necessários à instalação e manutenção de salas de exibição cinematográfica, propondo-se ainda a negociar condições mais favoráveis para a locação de alguns filmes recomendados pelo *Centro da Boa Imprensa*: *Christus*, *Justiça Divina*, *A Confissão*, *O Transgressor*, etc. Em 14 de abril do mesmo ano, *A União* destacou a criação da linha “Programas de A Tela”: um conjunto de três programas compostos por filmes aprovados pelo *Centro da Boa Imprensa*⁷⁸ que poderia servir como alternativa aos exibidores católicos enquanto não fosse montada a tão desejada “linha especial” que, malgrado todos os esforços, não chegou a concretizar-se.⁷⁹

Em meados de 1921 o mercado cinematográfico voltou a estabilizar-se. O estabelecimento de tabelas móveis de locação baseadas na importância e na capacidade das salas exibidoras, a substituição de um preço de locação fixo por porcentagens sobre a renda e a elevação dos preços dos ingressos,

⁷⁸ “Chegou a hora! Os ‘Programas de A tela’”, *A União*, 30, 14/04/1921, p. 02. Os programas eram compostos dos seguintes filmes. Programa 1: *A outra mãe* (Drama), *A cinematografia dos micróbios* (Instrutivo) e *Miúdo polícia amador* (Comédia). Programa 2: *Odília* (Drama), *Aves de rapina* (Instrutivo), *Diabruras de Mico* (Comédia) e *Uma súplica ao menino Jesus*. Programa 3: *Santa Cecília, mártir cristã* (Drama), *A cobra de água doce* (Instrutivo), *Sinos de Páscoa* e *O pão de cada dia* (cena infantil). O comunicado de *A União* destacava a necessidade de agendamento prévio dos programas que poderiam estar incompletos pelo aluguel de algum dos títulos que os compunham.

⁷⁹ Retomada em diversos artigos que procuraram apontar as razões do seu fracasso, a proposta de instituição de uma “linha especial” seria mencionada pela última vez, no ano de 1921, num artigo de Pedro Sinzig que lamentava o fato dela ainda não haver sido criada e manifestava a sua confiança de que o projeto viria a concretizar-se no futuro. Pedro Sinzig, “Firmes”, *A Tela*, 14, 04/08/1921, p. 14.

restabeleceram a paz entre distribuidores e exibidores, diminuindo o espaço de intervenção dos católicos no mercado cinematográfico.

Com um custo muito elevado para os padrões do *Centro da Boa Imprensa*, o periódico *A Tela* teve sua publicação encerrada a final de 1921.⁸⁰ Sem perder, por completo, o seu interesse pelo cinema os grupos de *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa* concentraram seus esforços num projeto que também se tornara mais urgente a partir de 1918: a fundação de um diário católico no Rio de Janeiro.

⁸⁰ Não tivemos acesso aos números do jornal *A União* referente ao ano de 1922. Um relatório elaborado pelo *Centro da Boa Imprensa*, em 1928, destaca que a revista teria sido publicada durante os anos de 1919, 1920 e 1921. Vide: *O que é o 'Centro da Boa Imprensa'*, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa, 3.4.118.21.

CAPÍTULO 4

VOZES DE PETRÓPOLIS E O CENTRO DA BOA IMPrensa EM LUTA CONTRA DOM SEBASTIÃO LEME: O DIÁRIO CATÓLICO

1. Os esforços pela criação do “Diário Católico”

Após o término da Primeira Guerra Mundial, a abordagem da chamada “questão social” ou “questão operária” por *Vozes de Petrópolis* caracterizou-se pela sua ênfase no combate ao comunismo. Adotando uma pauta sintonizada com as lutas que mobilizavam a Igreja Romana e européia, os redatores de *Vozes de Petrópolis* nivelavam os socialistas, anarquistas e comunistas justificando a eleição destes últimos, que ainda não haviam se organizado como um partido no Brasil, como seus principais inimigos. Malgrado algumas diferenças táticas, esses agrupamentos políticos perseguiram um único e mesmo objetivo: a destruição do Estado, apontado como o principal responsável pela “usurpação da classe trabalhadora”.¹

Reunidos num bloco homogêneo socialismo, anarquismo e comunismo, encontravam o seu oposto no catolicismo: única força capaz de conter a expansão das esquerdas no Brasil e no mundo. Na opinião dos redatores de *Vozes de Petrópolis* o avanço dessas agremiações de esquerda estava diretamente relacionado ao ateísmo que, questionando a autoridade divina, havia abalado os fundamentos da sociedade.² As revoluções eram resultado de um lento trabalho de transformação dos espíritos, não podendo ser confundidas com cenas de “multidões invadindo palácios, cadeias abertas, guilhotinas mais altas que tronos” e “populaças delirantes em armas”. Muitos dos que se assustavam com o crescimento das convulsões sociais, haviam contribuído decisivamente para que elas acontecessem, freqüentando cinemas,

¹ Vide Campos do Amaral, “Organização Operária”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/1920, p. 27.

² Vide Huberto Rohden, “Em conflito com a lógica”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/1920, p. 09.

lendo “romances e versos em que se ostentam as teorias materialistas”, e assinando jornais que “diariamente ridicularizam religião e moralidade”.³

A necessidade de exportação da revolução comunista determinara a montagem de um imenso aparato de propaganda pelos soviéticos que, “à força do ouro espalhado a mãos cheias e de panfletos escritos em estilo incendiário”, fomentava o “descontentamento popular (...) preparando a revolução social”.⁴ Obedecendo a “uma Constituição de outros tempos mais pacíficos, (que) lhe tolhe completamente os braços, sobretudo no que diz respeito à liberdade de pensamento, de associação e de imprensa”, os governantes brasileiros não dispunham de “elementos para a repressão dessa propaganda” que era veiculada com grande liberdade no território nacional. Atentos ao perigo representado por essa propaganda, os redatores de *Vozes de Petrópolis* destacavam a necessidade de criação de um diário católico que, junto com os sindicatos cristãos, círculos operários, cooperativas de assistência social, farmácias, hospitais e outras instituições administradas pelos católicos, se encarregaria de combater a influência do comunismo no Brasil.⁵

Comparando o comunismo a uma nuvem de “gazes asfixiantes e venenosos que um vento rijo encaminha para o ocidente”, ou a um “incêndio terrível” que evocava os horrores do inferno,⁶ *Vozes de Petrópolis* tentava cobrir a lacuna deixada pela ausência do tão desejado diário católico que deveria ser fundado com a maior rapidez.

As comemorações do *Dia da Boa Imprensa*, em 2 de fevereiro de 1919, mobilizaram não apenas o clero e o laicato de diversas cidades, mas também os redatores de *Vozes de Petrópolis* que procuraram incentivar e cobrir as festividades. Palestras, concertos, quermesses, jogos de tômbola e sessões

³ Padre Marino Pover, “Conseqüências lógicas”, *Vozes de Petrópolis*, 01/05/1919, p. 515 a 518.

⁴ Marino Pover, “O bolchevismo russo”, *Vozes de Petrópolis*, 16/07/1919, p. 1256.

⁵ Ver Francisco de Lins, “Hannibal ante portas”, 16/01/1919, p. 65 a 67, Pedro Sinzig, “No limiar de 1920”, 01/01/1920, p. 03 a 07 e Soares de Azevedo, “Não estamos preparados”, 01/03/1921, p. 284 a 289.

⁶ Vide Redempto Kullmann, “Casas de operários”, 16/04/1919, p. 502/503 e Marino Pover, “Conseqüências lógicas”, 01/05/1919, p. 515 a 518.

cinematográficas⁷ eram usadas como chamariz para reunir os católicos convocados a contribuir financeiramente para a fundação do novo jornal.

Ao mesmo tempo em que incentivavam a campanha de recolhimento de fundos para o futuro diário católico, os redatores de *Vozes de Petrópolis* procuravam responder aos adversários que, como o bispo Dom Otávio Chagas de Miranda, não estavam inteiramente de acordo com o projeto do novo jornal. No artigo *O que irá ser o grande dia*, Soares de Azevedo procurou justificar a centralização de recursos em torno do diário católico do *Centro da Boa Imprensa*, em detrimento das publicações diocesanas.⁸ Em “Não estamos preparados!”, Soares de Azevedo investiu, mais uma vez, contra Dom Octávio Chagas de Miranda rebatendo a proposta de se conferir uma feição mais abasileirada ao diário católico adaptando-o melhor às circunstâncias nacionais. Na perspectiva de Soares de Azevedo, caracterizando-se por ser um “um país de vasta e franca imigração”, o Brasil estava sujeito “aos mesmos percalços sociais e políticos das nações envolvidas no turbilhão filosófico e social, uma vez que não chegamos a construir perfeitamente as muralhas em que a China se isola do restante do mundo”.⁹ A inserção do Brasil no contexto global justificava a adoção de uma agenda que, embora guardasse muitas semelhanças com a de países europeus, estava perfeitamente adaptada às circunstâncias nacionais. Fazendo uma distinção entre o *bolchevismo prático* (“dos fochos incendiários, das revoluções sangrentas, do despotismo feroz, do amor livre e da supressão da propriedade”) do *bolchevismo teórico* (“doutrina audaciosa, a catequese insinuante, que se faz exaustivamente em toda parte”),

⁷ A palestra *A necessidade da imprensa católica* foi proferida por Nazareth de Menezes no *Cinema Mundial*, no intervalo “entre dois filmes interessantes”, durante as comemorações organizadas pelo vigário de Jacarepaguá. (Nazareth de Menezes, “A necessidade da imprensa católica”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/1919, p. 394 a 402). Os católicos de Belo Horizonte, por sua vez, realizaram uma venda de flores nas dependências do “Cinema Comércio, onde o proprietário, o Sr. coronel Gomes Nogueira, ofereceu duas sessões cinematográficas com programas escolhidos” (Paulo Tavares, “O Dia da Boa Imprensa em Belo Horizonte”, *Vozes de Petrópolis*, 01/07/1919, p. 808 a 812).

⁸ “O dia 2 de fevereiro será pois o marco divisório de duas idades, para a história do jornalismo católico nacional. De um lado, um esforço bem intencionado, mas ineficaz; de outro lado, uma conquista real, efetiva, que pode parecer de somenos à primeira vista, mas que muito vale pelas conseqüências que vai ter”. Soares de Azevedo, “O que irá ser o grande dia”, *Vozes de Petrópolis*, 16/01/1919, p. 78/79.

⁹ Soares de Azevedo, “Não estamos preparados!”, *Vozes de Petrópolis*, 01/03/ 1921, p. 284.

Soares de Azevedo chamava a atenção para a presença de inimigos que, atuando com ampla liberdade no Brasil, deveriam ser combatidos com todo o rigor.¹⁰

Ao fazer um balanço de 1919 e anunciar as metas para 1920, em *Vozes de Petrópolis*, Pedro Sinzig apresentou o bom resultado das campanhas de arrecadação de fundos para o diário católico: o *Centro da Boa Imprensa* já havia conseguido arrecadar 325 contos de réis que, nas palavras do franciscano, correspondiam a “2/5 ou 3/5 do capital necessário” para a fundação do novo jornal.¹¹ Seguro de que as campanhas em prol do diário atingiriam os objetivos fixados pelo *Centro da Boa Imprensa*, Pedro Sinzig partiu, no ano de 1920, em viagem à Europa com a incumbência de adquirir uma rotativa e outros equipamentos tipográficos que se faziam necessários à edição do diário católico. Publicada no *Rio Jornal*, uma matéria de autor não identificado noticiou a viagem, destacando as missões que o padre franciscano deveria executar no exterior. Além da compra dos equipamentos tipográficos e estabelecimento de contatos para obtenção de filmes para o mercado brasileiro, Pedro Sinzig também pretendia aprofundar as negociações com os católicos europeus e norte-americanos visando fundar uma agência telegráfica internacional que, ao contrário das existentes, não seria controlada pelos judeus, “pelo ouro dos maçons”, ou por outros grupos anticlericais.¹²

Em sua viagem à Europa Pedro Sinzig também travou contato com industriais alemães do ramo da siderurgia que, interessados em conquistar o apoio do franciscano em negociações envolvendo a compra de jazidas minerais no estado de Minas Gerais, comprometeram-se a contribuir financeiramente para a fundação do diário católico. Datada de 17 de novembro

¹⁰ A mesma proposta seria defendida por Júlio Tapajós. Na opinião do redator:

“...O jornal moderno, o *de nosso tempo*, nem se pode limitar a vibração exclusiva pelos interesses digamos locais, ou regionais, ou sequer apenas nacionais, nem somente pelos assuntos que propriamente afetam esses âmbitos assim restritos. O jornal é hoje, em suas páginas aparentemente inócuas, um espelho perfeito da vida, e essa vida que nele se reflete não é apenas de determinado rincão, seja este uma vila perdida na vastidão de todo um país, ou seja o próprio país inteiro, que não pode nem deve viver, se quer realmente viver, isolado e fora da comunhão dos outros povos dos demais países”. Júlio Tapajós, “Fortaleza contra fortaleza”, *Vozes de Petrópolis*, 01/06/1921, p. 651.

¹¹ Pedro Sinzig, “No limiar de 1920”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/1920, p. 07.

¹² “Um frade extraordinário”, *Rio Jornal*, s/d. Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

de 1920, uma carta de Manoel Moreira da Fonseca a Furtado de Menezes transcreve a correspondência em que Pedro Sinzig narra o início das negociações com os empresários alemães. Quando de sua passagem por Bonn, Pedro Sinzig travou contato com Carl Roderich Müller, “católico e representante de empresas” que, dispendo de “centenas de milhões de marcos”, queriam “adquirir minas de ferro no Brasil”. Em troca do apoio de Pedro Sinzig nas negociações, Müller propunha-se a auxiliar a Ordem dos Franciscanos que ainda enfrentava enormes dificuldades financeiras em função da guerra. Convencido da seriedade do empresário, Pedro Sinzig formulou uma contra-proposta que foi prontamente aceita: o frade iria se empenhar na compra das jazidas, mas as doações dos empresários alemães seriam revertidas em benefício do diário católico.

Estabelecido o acordo com Müller, Pedro Sinzig elegeu Lúcio dos Santos e Furtado de Menezes, diretor de Indústria e Comércio da Secretaria da Agricultura de Minas Gerais, como os nomes mais indicados para auxiliar os empresários alemães. Receoso de que houvesse inconvenientes à participação da dupla no negócio, Pedro Sinzig decidira escrever para Manuel Moreira da Fonseca, encarregando-o de aproximar os católicos mineiros dos industriais alemães. O diretor do *Centro da Boa Imprensa* deveria tratar do assunto “com toda dedicação”, uma vez que os católicos poderiam obter “vantagens reais e grandes”: além do Diário, Lúcio dos Santos, Furtado de Menezes e o Diário receberiam uma “boa comissão (ou porcentagem)”¹³ caso concordassem a contribuir com os industriais alemães.

Em 25 de novembro, Furtado de Menezes respondeu à carta de Moreira da Fonseca. O diretor de Indústria e Comércio da Secretaria de Agricultura do estado de Minas aceitava a proposta de Moreira da Fonseca mas, em função do cargo que ocupava, estava impossibilitado de aparecer nas negociações que deveriam ser conduzidas por Lúcio dos Santos. Furtado de Menezes ainda recomendou pressa nas negociações, em função da enorme concorrência de

¹³ Carta de Manoel Moreira da Fonseca a Furtado de Menezes, Rio de Janeiro, 17/11/1920, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33. Além da comissão o diário católico receberia ainda uma “subvenção anual”.

norte-americanos e ingleses que mantinham “escritório permanente para a compra de todas as jazidas”.¹⁴

As recomendações de Furtado de Menezes foram seguidas. Em 20 de dezembro, Manoel Moreira da Fonseca escrevia novamente a Furtado de Menezes, informando-o sobre o avanço das negociações com a *Rheinische Stahlwerke* que, atendendo aos seus conselhos, estava mandando um dos seus representantes para Minas Gerais.¹⁵

Quando do seu retorno ao Brasil, Pedro Sinzig encarregou-se pessoalmente da mediação entre os católicos mineiros e os empresários alemães. Em 10 de abril de 1921, Furtado de Menezes enviou a Pedro Sinzig dados sobre duas jazidas que poderiam interessar a *Rheinische Stahlwerke*, além de informações rápidas sobre as legislações federal e estadual sobre a exploração de minas.¹⁶ Em 06 de junho e 28 de agosto do mesmo ano, Lúcio dos Santos enviou a Pedro Sinzig novas informações sobre jazidas recomendando, mais uma vez, pressa aos alemães.¹⁷ Em 24 de agosto de 1921, Furtado de Menezes, encaminhou a Pedro Sinzig um detalhado relatório sobre as legislações federal e estadual sobre a siderurgia, propriedade e exploração de minas, fazendo questão de lembrar Pedro Sinzig sobre as “vantagens” que lhe haviam sido prometidas.¹⁸ Nada sabemos em relação a Furtado de Menezes, mas em relação a Pedro Sinzig as promessas parecem ter sido cumpridas: um comunicado do Banco Alemão Transatlântico, datado de 29 de abril de 1921, informou Pedro Sinzig que já estava à sua disposição,

¹⁴ Carta de Furtado de Menezes a Moreira da Fonseca, Belo Horizonte, 25/11/1920, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

¹⁵ Carta de Moreira da Fonseca a Furtado de Menezes, Rio de Janeiro, 20/12/1920, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

¹⁶ Carta de Furtado de Menezes a Pedro Sinzig, Belo Horizonte, 10/04/1921, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

¹⁷ A pressa era necessária uma vez que “os americanos, franceses, belgas e alemães estão aqui a fazer muitos negócios, escolhendo naturalmente o que há de melhor”. Cartas de Lúcio dos Santos a Pedro Sinzig, Belo Horizonte, 06/06/1921 e 28/08/1921, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

¹⁸ “O amigo fala em remunerarem o meu trabalho destas informações e das que ministrei anteriormente, não sou pobre e soberbo, mas... não fixo preço: aceito aquilo que julgarem justo.” Carta de Furtado de Menezes a Pedro Sinzig, Belo Horizonte, 24/08/1921, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33. A carta é escrita em papel timbrado da Diretoria da Indústria e Comércio da Secretaria da Agricultura do estado de Minas Gerais.

naquele banco, uma quantia de 5 contos de réis depositadas pela *Rheinische Stahlwerke*.¹⁹

Estreitadas pelas negociações com a *Rheinische Stahlwerke*, as relações entre os católicos mineiros e o *Centro da Boa Imprensa* resultaram na organização da *Semana do Diário* em Belo Horizonte. Numa conferência proferida durante o evento, realizado no início de dezembro de 1921, Pedro Sinzig exortou os mineiros a se mobilizarem pelo diário, apontando-o como a única arma capaz de conter o avanço dos inimigos do catolicismo. Embora se conservasse como uma das instituições mais fortes do planeta, a Igreja Católica corria um enorme perigo, em função do avanço de seus tradicionais inimigos:

“Aquele povo que, há 19 séculos, obcecado e duro vociferou contra o Inocente dos inocentes o seu bárbaro ‘Crucificai-o, crucificai-o!’, este mesmo povo judeu, continuando em igual aversão e ódio contra Cristo, esta marchando em toda linha.”

Após a Primeira Guerra Mundial, da qual teriam sido um dos maiores beneficiários, os judeus haviam passado a controlar a maior parte dos órgãos da imprensa mundial, exercendo um verdadeiro monopólio sobre as opiniões. Na Alemanha, a soma de “todos os diários católicos” não alcançava a “tiragem do diário judaico *Berliner Tageblatt*”, numa situação que era comum a outros países da Europa e América. Dominando os jornais, agências noticiosas, editoras, e bancos, os judeus também haviam tomado de assalto as universidades onde já constituíam a maioria dos professores e alunos.²⁰

¹⁹ Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

²⁰ “Só em Viena, cidade católica, os estudantes israelitas formam agora 40% de todos os matriculados. Na Faculdade de Direito os judeus formam 60% de todos os professores! Na Faculdade de Medicina, onde antes havia apenas 3 professores judeus, hoje 70% de todo o corpo docente são israelitas.

Comparado o número de estudantes do inverno de 1910 com o de 1920, vê-se que os judeus, na Faculdade de Direito, de 25% passaram a 39% de todos os estudantes; na Faculdade de Filosofia de 19 a 45%; na de Medicina de 36 a 58! E isto, quando os judeus formam apenas 2 a 3% da população. Quer dizer que os 3% de judeus estão se firmando nas posições sociais, para de vez dominarem os restantes 97%! Só para o último semestre, foram inscritos 5.400 estudantes judeus, dos quais 3.000 estrangeiros.” Pedro Sinzig, “Acordem! O inimigo avançou!”, p. 103.

Malgrado o tom pessimista de seu artigo, Pedro Sinzig vislumbrava uma solução para o problema representado pelo crescimento do poder dos judeus. Na Hungria o “*Kozponti Sajtovallalat*, o *Centro da Boa Imprensa* húngaro”, havia conseguido colocar um ponto final na hegemonia judaica através de uma ampla mobilização dos católicos que deveria ser imitada pelos brasileiros:

“No Brasil cabem 10 Hungrias, 20, 30! Ao Diário católico no Rio há de seguir, em breve, não só um em São Paulo, mas também na capital (mineira) que, instituindo e inaugurando as ‘Semanas do Diário’, rasgou belos horizontes da vitória dos princípios cristãos.

(...) Às armas! Formar! Há campos que devem ser ocupados, há fortalezas que hão de cair em nossas mãos! O mineiro é inferior ao húngaro? Querem que o diga? Querem que os judeus, batizados ou não, depois do Cristo preguem à cruz também a Igreja? Ah! a nossa Igreja!... se os homens a conhecessem, amá-la-iam, como nós a amamos!”²¹

Com o dinheiro arrecadado em eventos como a “Semana do Diário”, tômbolas, quermesses e doações de particulares ou de companhias como a *Rheinische Stahlwerke*, o diário católico ia se tornando uma realidade cada vez mais palpável. Pedro Sinzig e seus colegas do *Centro da Boa Imprensa*, no entanto, teriam que enfrentar uma última barreira para a consolidação do projeto: a oposição de Dom Sebastião Leme, recentemente nomeado como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro.

2. A luta pelo controle do “Diário Católico”

Ordenado em 1904, Sebastião Leme foi designado como auxiliar do vigário de Espírito Santo do Pinhal, cidade onde ele havia nascido em 1882. Transferido, em 1905, para a cidade de São Paulo, assumiu o cargo de segundo-coadjutor na paróquia de Santa Cecília, onde fundou um jornal de defesa do catolicismo e do clero: a *Gazeta do Povo*. Nesse mesmo ano foi nomeado professor de filosofia do Seminário Episcopal de São Paulo, onde

²¹ Pedro Sinzig, “Acordem! O inimigo avançou”, *Vozes de Petrópolis*, 16/01/1922, p. 99 a 106.

ocupou também a cadeira de teologia. Em 1908, assumiu o cargo de diretor do *Boletim Eclesiástico* e, em 1910, foi nomeado provigário geral da diocese de São Paulo onde liderou uma grande manifestação popular contra Georges Clemenceau: político francês anticlerical que estava em visita ao Brasil. A liderança exercida por Sebastião Leme no combate a grupos anticlericais em São Paulo, aumentou-lhe o prestígio junto ao Cardeal Arcoverde que, já idoso e cansado, estava convencido da necessidade de nomear “um bispo auxiliar, prelado moço, e operoso, que fosse, no Rio, como uma extensão do seu próprio braço”.²² Em 04 de junho de 1911, Sebastião Leme foi sagrado bispo, assumindo, em novembro do mesmo ano, o cargo de bispo auxiliar do Rio de Janeiro.

Por motivos que não são explicitados por sua biógrafa, Laurita Pessoa Raja Gabaglia, as relações de Dom Sebastião Leme com o Cardeal Arcoverde deterioraram-se rapidamente. Os desentendimentos em relação à formação de um partido católico, no ano de 1912, agravaram as já tensas relações entre o cardeal e seu bispo-auxiliar, determinando a transferência do bispo para a arquidiocese de Olinda, em 26 de abril de 1916.²³

Na Carta Pastoral com que saudou seus diocesanos, Dom Sebastião Leme insistiu na necessidade de organização dos católicos que, malgrado constituírem “uma grande força nacional”, eram uma força que não atuava, que não influía, “uma força inerte”.²⁴ Embora esse diagnóstico não fosse muito diferente daquele já apresentado pelas lideranças da revista *Vozes de Petrópolis* e do *Centro da Boa Imprensa*, Dom Sebastião Leme parecia discordar das estratégias sugeridas pelos católicos petropolitanos que, muito provavelmente, integravam o grupo que lhe fazia oposição na diocese do Rio de Janeiro. Indicando divergências que se tornariam mais claras em anos posteriores, o bispo promoveu, no início de 1917, uma grande campanha de arrecadação de fundos para os jornais de sua diocese, num momento em que

²² Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O cardeal Leme*, p. 43. Os dados biográficos sobre Sebastião Leme foram extraídos dessa obra.

²³ Já havíamos tratado desta questão no segundo capítulo deste trabalho.

²⁴ *Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, Arcebispo Metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos*, p. 6.

Vozes de Petrópolis e o *Centro da Boa Imprensa* apregoavam a necessidade de centralização de recursos para o diário católico do Rio de Janeiro.²⁵

Com o agravamento dos problemas de saúde que afligiam o Cardeal Arcoverde, o Papa Bento XV nomeou Dom Sebastião Leme para o cargo de arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, em fevereiro de 1921. Ciente das dificuldades que enfrentaria na Arquidiocese, Dom Sebastião Leme teria tentado convencer o Vaticano a desistir de sua indicação para o cargo, enquanto “os seus antigos opositores no Rio, ao saberem da projetada nomeação”, saíam “a campo para impedi-la”.²⁶ Malgrado toda essa mobilização, a indicação foi mantida: em 24 de março de 1921, Dom Sebastião Leme foi confirmado como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, com direito a sucessão.²⁷

A posse de Dom Sebastião Leme como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, ocorreu em meio à crise política gerada pela sucessão do presidente Epitácio Pessoa. Num cenário confuso em que, segundo Laurita Pessoa Raja Gabaglia, uma “imprensa exaltada pregava diariamente a Revolução e, com insistência não menor, o assassinato do Presidente da República”, abriu-se a possibilidade para a realização do ato público que pode ser visto como o primeiro passo de um longo processo de reaproximação entre Igreja e Estado. Diante da ameaça de que Epitácio Pessoa sofresse um atentado ao retornar de uma viagem a Petrópolis, um grupo de católicos teria proposto a Dom Sebastião Leme acompanhar o presidente no carro aberto que o levaria da estação da Leopoldina Railway até o Catete, querendo com isso demonstrar que “a autoridade eclesiástica no Rio apoiava a autoridade civil tão odientemente combatida”. Segundo Laurita Raja Gabaglia, a proposta teria sido imediatamente aceita pelo arcebispo: além da oportunidade de prestar “serviço à causa da Ordem personificada num homem de bem”, a “sua presença junto

²⁵ Esses jornais eram a *Tribuna Religiosa*, destinado aos fiéis, e o *Mês do Clero*, especialmente dedicado aos padres. Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit., p. 88/89.

²⁶ Segundo Laurita Gabaglia, alguns “padres chegaram a ir ao Senado, pedir ao Senador Azeredo, Vice-Presidente dessa Casa do Congresso, que agisse junto à Santa Sé, obstando a nomeação do Arcebispo-Coadjutor”. Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit., p. 128.

²⁷ Sebastião Leme ganhava o direito de suceder o Cardeal Arcoverde no cargo de Arcebispo do Rio de Janeiro.

ao Presidente” valeria “por um público testemunho da tão desejável aproximação entre a Igreja e o governo da República laicista de 1889”. Realizado em 29 de abril de 1922, o ato de apoio de Dom Sebastião Leme a Epitácio Pessoa produziu resultados quase imediatos: diante de um parecer favorável do Consultor Geral da República, obtido no mês de maio, “o Chefe do Executivo assinou o decreto autorizando a desejada construção” do monumento ao Cristo Redentor que vinha sendo questionada por setores laicos.²⁸

A aproximação entre Igreja e Estado, buscada por Dom Sebastião Leme, foi ilustrada por outros eventos públicos durante o Congresso Eucarístico de 1922. Na abertura do evento, a esposa do presidente da República, presidente de honra da Comissão de Comunhão das Crianças, “levantou-se em público para saudar os bispos que entravam na Igreja”, sendo acompanhada pelo restante da assistência. Definida por Dom Sebastião Leme como “o maior plebiscito já conhecido em nossa história para o triunfo de Cristo”, a grande procissão de encerramento do Congresso, realizada no dia 1 de outubro, foi marcada por cenas que caracterizaram a submissão dos poderes leigos à autoridade religiosa: o presidente da República colocou-se de joelhos para assistir à procissão quando esta passou em frente ao Palácio do Catete; no “Teatro Municipal, interrompeu-se o espetáculo, e tanto a platéia como os figurantes vieram para as janelas atirar flores ao carro do Santíssimo sacramento”; na Biblioteca Municipal, onde funcionava provisoriamente a Câmara dos Deputados, muitos dos “ministros, embaixadores, senadores e deputados” presentes ajoelharam-se diante da procissão “em atitude verdadeiramente edificante”.²⁹

Como já havíamos destacado, a nomeação e posse de Dom Sebastião Leme como arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro coincidiu com o momento em que, coroando uma campanha de muitos anos, o *Centro da Boa Imprensa* se preparava para fundar o diário católico do Rio de Janeiro. Resumindo o seu programa através da máxima “Quem não é por mim, esta contra mim”, o *Centro*

²⁸ Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit. p. 134 a 136 e p. 170.

²⁹ *Anais do Congresso Eucarístico*, APUD Romualdo Dias, *Imagens de ordem*, p. 117/118.

da *Boa Imprensa* descartava a política de alianças preconizada por Dom Sebastião Leme, apostando na máxima uma luta sem tréguas contra os inimigos que, uma vez derrotados, seriam forçados a submeter-se à autoridade da Igreja. Numa “Exposição Resumida” endereçada ao Visitador Apostólico do Rio de Janeiro, em 29 de janeiro de 1925, Pedro Sinzig relata como os membros do *Centro da Boa Imprensa* foram forçados a mudar os seus planos depois da posse do novo arcebispo coadjutor. Logo depois de chegar ao Rio, Dom Sebastião Leme teria demonstrado a sua insatisfação contra a estratégia editorial e política do *Centro da Boa Imprensa*, oferecendo “a empresa do diário aos revs. PP. do Coração de Maria que, aceitando a princípio, depois recusaram”. Diante dessa recusa, Pedro Sinzig teria conseguido convencer o arcebispo coadjutor a apoiar o projeto do diário do *Centro da Boa Imprensa*: fixou-se, “de comum acordo”, uma data para a fundação do jornal e, diante da insuficiência de fundos para a empreitada, Sebastião Leme “esboçou num papel um plano de contribuições paroquiais”, responsabilizando-se pela arrecadação do dinheiro.

Passados quinze dias, Pedro Sinzig teria se reunido novamente com Dom Sebastião Leme que lhe apresentou uma nova resolução: “Um diário grande é impossível. Estou pronto a fazer um pequeno e neste caso até darei prédio”. A decisão do arcebispo coadjutor surpreendeu a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* que se colocou contra a proposta argumentando que não havia recolhido “contribuições (...) para um diário não inferior aos outros”, e que seria forçada a recomeçar as campanhas pela criação do “grande diário” tão logo aparecesse o “pequeno”.

Irritado com a relutância do *Centro da Boa Imprensa*, Dom Sebastião teria expressado a Pedro Sinzig o “desejo” de que a associação petropolitana lhe entregasse o dinheiro arrecadado e as máquinas já compradas para o jornal, para que ele próprio se encarregasse de fundar o diário. Procurando atender aos desejos do arcebispo coadjutor, Pedro Sinzig teria conseguido, no início de 1922, convencer os membros do *Centro da Boa Imprensa* a ceder o dinheiro e as máquinas do diário ao arcebispo coadjutor, partindo em viagem

para a Europa.³⁰ Os compromissos firmados, no entanto, não foram efetivamente cumpridos pela diretoria do *Centro da Boa Imprensa*, causando profunda irritação em Dom Sebastião Leme, segundo nos informa Pedro Sinzig:

“Três ou quatro dias depois (de estabelecido o acordo entre o *Centro da Boa Imprensa* e Sebastião Leme) tive que partir para a Europa e, infelizmente, o Centro, não por relutâncias, mas por falta de energia de iniciativa e ainda por motivos particulares (doença de um dos mais ativos) demorou a entrega, fato que compreendo, para o qual encontro atenuantes, mas não justifico. Resultado: D. Sebastião aborreceu-se, com razão, e pensou em má vontade, sem razão, e quando o Centro estabelecera o dia da entrega efetiva, foi surpreendido com a recusa do sr. Arcebispo que não mais queria o diário”.³¹

Da Alemanha, onde selecionava obras para uma exposição de arte religiosa alemã que seria realizada nas comemorações do Centenário da Independência, Pedro Sinzig não pôde acompanhar mais de perto as tensas negociações entre a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* e o arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Depois de se recusar a receber o capital e os equipamentos do “diário”, Dom Sebastião teria concordado com uma nova solução proposta pelos católicos de Petrópolis: a transferência do Diário para uma “sociedade anônima” formada pelo *Centro da Boa Imprensa* e por outros sócios previamente aprovados pelo arcebispo coadjutor.³² Preparando o terreno para a associação, a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* elaborou um balanço das contas do “Diário” que foi remetido a Dom Agostinho Benassi, bispo de Niterói,³³ no início de 1923.

Abrangendo o “período decorrido entre o início da grande subscrição nacional, aberta nas colunas de *A União*, em abril de 1916, até 9 de fevereiro de 1923”, o balanço de contas do diário era precedido por uma introdução em

³⁰ Pedro Sinzig partiu em viagem à Alemanha como parte dos trabalhos de organização da “Exposição de Arte Cristã Alemã”.

³¹ Pedro Sinzig, *Exposição resumida ao Ver. Sr. Padre Visitador Apostólico*, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

³² Pedro Sinzig, *Exposição resumida ao Ver. Sr. Padre Visitador Apostólico*, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

³³ Dom Agostinho Benassi servia como intermediário nas negociações, uma vez que a sua diocese englobava também a cidade de Petrópolis onde estava sediado o *Centro da Boa Imprensa*.

que Manoel Moreira da Fonseca procurava justificar as enormes despesas constantes do relatório. Segundo o tesoureiro do *C.B.I.*, várias despesas não haviam sido “bem definidamente destacadas, devido às dificuldades materiais com que teve de lutar na Europa, o revmº Frei Pedro Sinzig (...) na sua frutuosa e oportuna viagem de 1920”.³⁴ Além do déficit gerado pela “Grande Tômbola de 1919”, dos prejuízos decorrentes da venda de títulos e do pagamento de juros e cauções, e outros gastos diversos, a introdução do relatório procurava justificar também as “Despesas feitas com propaganda”: fórmula através da qual o *Centro da Boa Imprensa* procurava se ressarcir dos custos das campanhas realizadas em prol do diário católico.

“Esta verba de Rs. 33:347\$388 pode, sem estudo aprofundado, parecer elevada, mas, realmente, não o é.

Trata-se do custeio da propaganda por todos os meios ao alcance do *Centro*, e durante o período de 6 anos e 9 meses, com o fim especial de não ver decrescer a sugestão da idéia, num meio tão frio e indiferente como o brasileiro.

Para o critério da Diretoria do *Centro da Boa Imprensa* o total crescente desta verba representa o valor nominal do título do futuro órgão de publicidade católica.

Algumas razões mais justificam plenamente a existência dessa verba:

a) – Sendo um fato que, **infelizmente** (Grifo nosso), o *Centro da Boa Imprensa* terá que, fatalmente, oferecer sociedade a alguém, ou a muitas pessoas, não era de justiça que essa grande despesa com propaganda, (para preparar o terreno propício à prosperidade da futura empresa proprietária do ‘O Diário’) recaísse só e unicamente sobre um sócio: - o *Centro da Boa Imprensa*.

b) – Não havendo o *Centro da Boa Imprensa*, até agora, como instituição que é, conseguido os favores para si que tem alcançado para ‘O Diário’, deu-se o fato interessante de ter agora (e futuramente será o mesmo) – o rebento muito mais recursos do que o velho tronco, que ainda não reuniu as reservas indispensáveis a sua missão, o que o inibe de desviar rendas dos fins próximos de sua vida ordinária.

³⁴ Cabe destacar que, malgrado as dificuldades enfrentadas na comprovação de seus gastos, a prestação de contas de Pedro Sinzig havia sido aprovada pelos membros do *Centro da Boa Imprensa*. Vide Manoel Moreira da Fonseca, *Relatório da Prestação de Contas referentes ao Balanço d’O Diário até 9 de fevereiro de 1923*, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33, p. 02.

c) – O pagamento dessas despesas não terá outra função senão a de reembolsar o *Centro da Boa Imprensa* dos recursos materiais e intelectuais de que lançou mão até 9 de fevereiro de 1923...³⁵

O *Centro da Boa Imprensa* concordava em associar-se a novos parceiros no diário católico, desde que fosse ressarcido das despesas e do trabalho realizado em prol da sua fundação. Essas exigências, aliadas à falta de detalhamento das despesas com o Diário, desagradaram Dom Sebastião Leme e os dirigentes franciscanos que, procurando resguardar os interesses de sua ordem, tomaram medidas para afastar Pedro Sinzig da diretoria do *Centro da Boa Imprensa*. Numa carta datada de 04 de abril de 1923, escrita quando o frade ainda não havia retornado ao Rio de Janeiro, o Padre Visitador Niceto Oberborbeck informou seu subordinado sobre decisões que haviam sido tomadas pelo Capítulo Provincial: Pedro Sinzig estava proibido de “examinar filmes”, promover oratórios e concertos públicos, “envolver-se nos negócios de dinheiro”, “fazer compras ou outro contrato” e “tomar (...) parte na direção e administração do Centro Católico, da Boa Imprensa e do Diário Católico”, onde poderia “tão somente trabalhar como simples soldado”.³⁶

Retornando da sua viagem à Europa, no início do mês de maio, Pedro Sinzig travou contato com a carta do Padre Visitador, mandando uma cópia dela ao seu Padre Provincial, Frei Crysologo Kampmann, junto com um pedido para que este lhe “transmitisse as suas ordens (...) que seriam cumpridas a risca”. Para surpresa de Pedro Sinzig, o Padre Provincial informou-o que a carta do Padre Visitador não fora inteiramente fiel às decisões do Capítulo que havia discutido alternativas que livrassem o franciscano de “qualquer responsabilidade pecuniária” sobre as finanças do *Centro da Boa Imprensa* sem, no entanto, ter deliberado o seu afastamento do órgão. Instado a manifestar-se sobre a questão pelo Padre Provincial, Pedro Sinzig analisou as vantagens e as desvantagens do seu afastamento do *C. B. I.*, apresentando uma proposta que teria sido prontamente acatada por Crysologo Kampmann:

³⁵ Manoel Moreira da Fonseca, *Relatório da Prestação de Contas referentes ao Balanço d'O Diário até 9 de fevereiro de 1923*, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.22 p. 03 e 04.

³⁶ Carta de Frei Niceto Oberborbeck a Pedro Sinzig, Rio de Janeiro, 04 de abril de 1923, Arquivo Pedro Sinzig, caixa 3.4.118.33.

“Existiam duas possibilidades: ou [eu] sairia ou não, não havendo termo médio, isto é um lugar na diretoria sem responsabilidades; e se existisse, não o acharia conveniente. Ficando eu no Centro, com ou sem plenos poderes, sempre me seriam atribuídos os atos do Centro; portanto era melhor ter os mesmos direitos como os outros, para poder combater resoluções que me afigurassem nocivas. - Restava o recurso de sair do Centro. Neste caso: a) o P. Provincial decidiria se eram de recear novos comentários caluniosos como os que surgiram durante a minha ausência; b) eu, em consciência, devia recear a repetição de impontualidades e irregularidades que só com a intervenção pessoal conseguisse sanear. – Lembrei como medida que mais atendesse à resolução do Capítulo o seguinte: trabalhar para que a gerência mais e mais dirigisse efetivamente o Centro, com plena responsabilidade, passando a Diretoria mais e mais ao papel dum Conselho que deve ser ouvido nas questões de importância”.³⁷

Após o anúncio da compra de máquinas e a divulgação de datas para o início de publicação do “diário”, os adiamentos que se seguiram criaram um solo fértil para a disseminação de boatos que colocavam em dúvida a idoneidade da diretoria do *Centro da Boa Imprensa*, de Pedro Sinzig e de outros membros do clero que haviam se mobilizado na captação de recursos para o periódico. A solução proposta por Pedro Sinzig buscava livrar o Episcopado Brasileiro, e ele próprio, de responsabilidades financeiras, ao mesmo tempo em que lhes assegurava o controle sobre o diário: caberia a “Gerência” do *Centro da Boa Imprensa* responder pelas questões de ordem administrativa e financeira do jornal, ficando a participação dos sacerdotes limitada aos cargos da “Diretoria” em que, resguardados de responsabilidades pecuniárias, poderiam influenciar as matérias publicadas pela folha.

A proposta de Pedro Sinzig foi aceita por Crysologo Kampmann. Além dos pontos já tratados por Pedro Sinzig, sua permanência na diretoria do *Centro da Boa Imprensa* o colocava numa posição favorável para influenciar os outros membros da instituição a acatar as ordens de Dom Sebastião Leme que endurecera a sua posição: diante das exigências de pagamento das “despesas feitas com propaganda”, Sebastião Leme passou a exigir que os equipamentos

³⁷ Carta de Frei Pedro Sinzig ao bispo Dom Agostinho Benassi, Rio de Janeiro, 21/10/1924. Pedro Sinzig teria também informado Crysologo Kampmann que não era membro do *Centro Católico*, não fazendo sentido as ordens para que ele se afastasse da sua diretoria.

e o capital do diário lhe fossem entregues de forma “incondicional” pela diretoria do *Centro da Boa Imprensa*.

O ultimato de Dom Sebastião Leme não deixava muitas alternativas para o *Centro da Boa Imprensa*. A fundação do diário ainda exigia um alto volume de investimentos que dificilmente poderiam ser obtidos sem o apoio do principal chefe do Episcopado brasileiro, e o adiamento das decisões sobre o jornal só contribuía para aumentar a desconfiança dos católicos em relação aos seus administradores.³⁸ Diante desse impasse, a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* teria concordado com a decisão de Sebastião Leme, propondo-se a lhe entregar o diário através de Dom Agostinho Benassi, bispo de Niterói.

“Dito e feito. Dom Sebastião aceitou com prazer, e o Centro concordou unanimemente, declarando ao sr. Bispo presente que desde já tudo, sem exceção, estava entregue a ele. A ata dessa sessão foi redigida por D. Benassi e aprovada previamente por D. Sebastião, mas levou cerca de ½ ano até que o Centro fosse autorizado a publicá-la,

³⁸ O impasse foi percebido pelo bispo do Crato que, em carta a Pedro Sinzig, apresentou o seguinte diagnóstico a respeito do problema do diário:

“A solução do caso é difícil, todos o reconhecem, mas penso que a realização da grandiosa idéia, não deve, não pode ser retardada por mais tempo, além deste ano, isto por honra dos católicos e por honra dos seus promotores dela (sic).

Ora, mas como pode isto ser se ainda se faz preciso mais do dobro da quantia que existe? E depois como resolver os demais problemas anexos que estão causando pesadelos? Para solução do primeiro caso, trata-se da organização de uma sociedade de acionistas, disseram-me e parece que V. Revma. me falou disto, e se é o único meio de solução não se discutam os prós e os contras e faça-se ou ponha-se mão a obra. Mas quem se incumba de efetua-la, o Centro da Boa Imprensa, ou o Arcebispo Coadjutor?

Quem dos dois terá mais probabilidade de êxito, ou melhores elementos para resolver mais de pronto e de plano as tais dificuldades?

Sabe-o V. Revma. melhor do que eu que pouco sei. Se pois, V. Revma. crê que só o Sr. Arcebispo pode remover as dificuldades existentes, faça com que o Centro sem demora deposite tudo o que tem para o Diário, prestando-lhe as devidas contas, sem nenhuma contrariedade e abdicando de qualquer direito de interferência que julgue ter no caso. E não esquecer que é uma empresa de sacrifícios e abnegação, não querendo os seus organizadores outra coisa mais do que o trabalho para si. Acredito que V. Revma. tem voto de Minerva no Centro e, pois, não lhe será tão difícil vencer as resistências.

Penso que D. Leme não tomará conta desse negócio sem que tudo lhe outorguem por peso e medida.

Se o caso é de sacrifícios, faça calar com a sua autoridade ponderações de qualquer ordem, e tenhamos nós todos a alegria e consolação de ver aparecido o ‘Diário’, ou que outro nome tenha, no dia 25 de dezembro deste ano”. Carta de Quintino, bispo do Crato, a Pedro Sinzig, 26/08/1923, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.1.

juntamente com o parecer da comissão examinadora das contas encontradas em perfeita ordem.

Desde então (1923) nada. D. Sebastião não teve para o gesto do Centro, já não digo uma palavra de louvor, mas nem passou um recibo de duas linhas sequer. De todos os lados choviam e chovem perguntas: 'Quando vem o diário?' Houve suspeitas do Centro e, em particular, do abaixo-assinado, mesmo acusações francas, mas D. Sebastião continua calado".³⁹

Na posição de mediador entre a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* e Dom Sebastião Leme, Pedro Sinzig ia aos poucos se indispondo com os dois lados que aprofundavam as suas divergências. Um perito, nomeado pelo arcebispo coadjutor para avaliar os equipamentos comprados para o "diário", declarou que só poderia dar o seu parecer depois de montar a máquina rotativa no armazém portuário em que ela estava depositada. Argumentando que a rotativa ficaria perigosamente exposta à maresia e discordando dos custos de montagem e desmontagem da máquina (orçado em 90 contos de réis), a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* manifestou-se contra a operação. Mais uma vez contrariado, Dom Sebastião Leme desistiu da vistoria recusando-se, no entanto, a assumir a posse dos equipamentos que, para desespero de Pedro Sinzig, continuaram enferrujando no armazém.

Talvez convencido da impossibilidade de fundar o diário católico, Dom Sebastião teria manifestado a Dom Agostinho Benassi, por volta do mês de julho de 1924, o seu desejo de comprar o jornal *A União*. Consultada, a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* concordou com a venda, fixando um preço que foi considerado muito alto pelo arcebispo coadjutor. Procurando deixar claro o seu desejo de cooperar com Dom Sebastião Leme, o *Centro da Boa Imprensa* teria proposto uma nova solução que, uma vez recusada, justificou a adoção de medidas mais duras contra o arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro:

"O Centro (...) sabendo que o sr. Arcebispo desejava dar à *União* a sua orientação e inspirar a redação, fez-lhe entregar esta oferta:

- V. Exc. nomeia a redação que quiser, nós a pagaremos bem como todas as demais despesas do jornal e continuaremos com a receita.

³⁹ Pedro Sinzig, *Exposição resumida ao Ver. Sr. Padre Visitador Apostólico do Rio de Janeiro*, p. 3.

S. Exc. parecia gostar, mas a 15 de novembro de 1914 mandou dizer ao Centro por D. Benassi: 1) que não mais queria a *União*; 2) que fundaria jornal novo (substituído, 1 ½ mês depois, pel 'A Cruz'), 3) que o Centro vendesse a rotativa, pondo o dinheiro num Banco (não se referiu às outras máquinas numerosas (que parecem quantité négligeable).

Sobre esse 3º ponto foi feita esta observação a D. Benassi: 'Sr. Bispo, D. Sebastião receba a máquina; depois venda-a ou disponha dela à vontade, mas antes de recebe-la, não pode dar ordens'.

O sr. Bispo, então, prometeu solicitar uma audiência particular, na residência de D. Sebastião (até então só esteve no Palácio), para 'liquidar todos esses assuntos'. Até hoje: nada.

Tornando-se cada vez mais odioso e funesto o silêncio sobre o diário, atribuído até a desfalques, e cada vez pior o abandono das máquinas, depois de meses de relutância, o sr. Bispo de Niterói concordou com a publicação que agora saiu 3 vezes n' *A União*, na seção – O futuro diário católico – (...) e que deverá sair sempre dizendo que a entrega foi feita a ele, para ser passado a D. Sebastião.

A posição de D. Sebastião é tão forte que, declarando ele em documento público ter recebido, há tempos, o diário, e encarregar-se dele, o escândalo desaparece e a confiança volta, ainda que demore a realização da empresa".⁴⁰

Divulgando a entrega do diário a Dom Sebastião Leme através do bispo de Niterói, a diretoria do *Centro da Boa Imprensa*, com a aprovação de Dom Agostinho Benassi, transferia a responsabilidade de fundação do jornal católico ao arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Na *Exposição resumida ao Revmo. Padre Visitador Apostólico do Rio de Janeiro*, escrita em 29 de janeiro de 1925, Pedro Sinzig reforçava a atitude do *Centro da Boa Imprensa*, exigindo que Dom Sebastião Leme assumisse publicamente o diário católico, salvando os equipamentos e a honra do padre franciscano que era enxovalhado por inúmeras acusações. Um dos principais líderes do *Centro da Boa Imprensa* e responsável pela aquisição da impressora rotativa e de outros equipamentos gráficos na Europa, Pedro Sinzig havia se tornado o alvo principal de boatos que vinculavam o fracasso do diário católico ao desvio dos recursos obtidos nas campanhas entre os católicos. Servindo como um dos principais elos de ligação entre os bispos e o *Centro da Boa Imprensa*, Pedro Sinzig via o seu prestígio diminuir à medida em que formulava propostas que não eram aceitas

⁴⁰ Pedro Sinzig, *Exposição resumida ao Ver. Sr. Padre Visitador Apostólico do Rio de Janeiro*, 20/01/1925, p. 4 e 5. Pedro Sinzig, *Exposição resumida ao Ver. Sr. Padre Visitador Apostólico do Rio de Janeiro*, 20/01/1925, p. 4 e 5.

por um lado ou outro. A não inclusão do Pedro Sinzig numa “comissão de imprensa” formada por Sebastião Leme, foi interpretada pelo franciscano como um sinal claro de um desgaste que era agravado pelas acusações de germanofilia e francofobia que pairavam sobre o franciscano.⁴¹

“Muitas dificuldades, evidentemente, surgiram por minha pessoa. Nascido na Alemanha, vim como noviço ao Brasil há 32 anos, onde, há uns 28, fui naturalizado. Rebentando a guerra, julguei dever de consciência defender nas *Vozes de Petrópolis*, das quais era o diretor, a causa alemã, de cuja justiça estava convencido. Em caso idêntico, hoje seria pacifista, mas ainda assim julgo não ter escrito nada, nem uma palavra só, por ódio, ou contra a consciência, ou sem deixar plena liberdade a quem pensava de outra forma.

O embaixador francês em Roma, em nome de seu Governo, ainda em 1923, reclamou do sr. Cardeal-Secretário de Estado de S. S. o Papa meu afastamento definitivo do Brasil. Por ordem do Rev. P. Geral respondi ao respº ofício, retificando acusações e restabelecendo a verdade (dando testemunhas), e pondo-me a inteira disposição de meus superiores, aqui ou na terra natal ou outra parte. Não houve réplica, nem, que eu saiba, nova tentativa de minha transferência.

Em todo caso, desde 1 ½ ano, época, em que D. Sebastião exprimiu o desejo de assumir as coisas do diário e foi obedecido pronta e plenamente, estou de lado. Não deve, pois, sofrer a causa do diário por minha pessoa. Não me seduz a volta no terreno do diário; desejo tão somente um ato de justiça:

1. a declaração, embora tardia, de D. Sebastião Leme, que ‘O Diário’, desde muito, é dele, não mais do Centro;
2. a salvação urgente das muitas máquinas preciosíssimas, antes que se perca tudo e que a imprensa não católica levante um escândalo”.⁴²

⁴¹ Ao retornar de sua viagem a Europa, Pedro Sinzig relatou uma série de atrocidades cometidas pelos franceses na Alemanha ocupada, em entrevistas concedidas a *O Imparcial* e *O Jornal*. Gozando de um fama de germanófilo e francófilo, em virtude de suas ações durante a Primeira Guerra Mundial, Pedro Sinzig foi obrigado a enfrentar o protesto dos embaixadores franceses no Brasil e no Vaticano que passaram a reivindicar o afastamento do franciscano. Vide “A situação alemã atual: como a descreve o R. P. Frei Pedro Sinzig recém-chegado a esta capital”, *O Jornal*, 09/05/1923, p. 03. e *Carta de Henri Cambon, embaixador francês na Santa Sé, ao Sr. Cardeal*, Roma, 23/08/1923, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33..

⁴² Pedro Sinzig, *Exposição resumida ao Ver. Sr. Padre Visitador Apostólico do Rio de Janeiro*, 20/01/1925, p. 5 e 6. Pedro Sinzig já havia exposto essas suas prevenções a Agostinho Benassi: “O fato de eu não pertencer à Comissão de Imprensa, na Confederação, que ouvi ser comentado, por mim se explicava da maneira mais simples: ou eu não era ‘persona grata’ ao Exc. Sr. Arcebispo, ou outros não querem trabalhar, lado a lado, com o ‘alemão’...” Pedro Sinzig, *Carta a Dom Agostinho Benassi*, Rio de Janeiro, 21/10/1924. Arquivo Pedro Sinzig, pasta 3.4.118.1.

A divulgação da transferência do diário para Dom Sebastião através de Dom Agostinho Benassi, apressou negociações que, segundo a versão do *Centro da Boa Imprensa*, teriam chegado a seu termo em 1 de setembro de 1925. Nessa data Dom Sebastião Leme, Dom Agostinho Benassi e a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* teriam acertado a transferência, não apenas do “Diário”, mas de toda o *Centro* para o Rio de Janeiro.⁴³ A edição de um novo “Manual do correspondente da *Liga da Boa Imprensa*”, em 1925, expressou o desejo de se levar novamente adiante a campanha pela fundação do diário. Em outubro do mesmo ano, no entanto, uma briga entre Pedro Sinzig e a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* detonou uma nova crise que inviabilizou, mais uma vez, os projetos de fundação do “Diário”.

Depois de ter realizado uma intensa campanha para arrecadação de fundos para a deficitária revista infantil *Beija Flor*, Pedro Sinzig foi surpreendido pela notícia da interrupção da sua publicação pelo *Centro da Boa Imprensa*. Considerando que o episódio levantaria novas suspeitas contra a sua honestidade, Pedro Sinzig colocou-se contra o fechamento da revista, apresentando argumentos que foram rebatidos por Luiz Amaral que exercia a função de segundo secretário do *Centro da Boa Imprensa*:

“Frei Pedro Sinzig, para dar esperança de que o ‘Beija-Flor’ não continue a dar prejuízo, diz que vai pedir a Dom Leme que o ampare, que ponha a Confederação a trabalhar por ele; que Dom Leme tem obrigação de fazer isso; que se Dom Leme não fizer isso, que se retirará bruscamente para não mais voltar; que mais vale morrer do que ver promessas ludibriadas.

Aqui, eu nego tudo, desde o direito que Frei Pedro Sinzig tenha de, sem deliberação da diretoria, dirigir-se a Dom Leme para isso. Reputo sumamente prejudicial ao ‘Centro’ esse pedido de intervenção. Se chegarmos a ponto de pedir ao prelado, ou antes, de afirmar que o prelado tem o dever de influir nas nossas economias, a ponto de – como opta Frei Pedro Sinzig – atribuir-lhe a morte do ‘Beija-Flor’ se nada fizer por ele, convenhamos que ficamos de mãos e pés atados sob o domínio desse prelado. Moralmente, não poderemos dar um pio, andar um passo, sem lhe pedir licença, porque ele objetaria: ‘Esperem lá: na hora

⁴³ Vide o impresso *O ‘Centro da Boa Imprensa’: sua transferência para a Capital do país*, Petrópolis, 01/11/1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.21. Pedro Sinzig, na condição de “bibliotecário”, assina o documento com outros membros da diretoria da instituição.

dos apertos, na hora de reerguer obras mortas, a obrigação de agir é minha? Então, deixem que eu aja desde o princípio'.”⁴⁴

Escrita em outubro de 1925, a declaração de voto de Luiz Amaral coloca em evidência um ponto central dos debates sobre a transferência do *Centro da Boa Imprensa* para o Rio de Janeiro: o grau de submissão da instituição à autoridade de Dom Sebastião Leme. Diante do impasse em relação ao diário, o *Centro da Boa Imprensa* e Sebastião Leme haviam buscado, no acordo firmado em 01 de setembro, uma solução que buscava conciliar os interesses das duas partes: o *Centro da Boa Imprensa* continuaria a controlar o diário católico submetendo-se, com sua transferência para o Rio de Janeiro, à autoridade de Dom Sebastião que se encarregaria de mobilizar os católicos para obter o capital necessário à fundação do jornal. Destacando a perda da autonomia do *Centro da Boa Imprensa* como um argumento contra a proposta de salvação do *Beija Flor*, Luiz Amaral revela a sua intenção de manter a independência do *Centro da Boa Imprensa*, indo contra o compromisso que havia sido firmado com Dom Sebastião Leme.

No episódio do fechamento da revista *Beija Flor*, mais do que o recrudescimento dos boatos contra a sua honestidade, incomodava Pedro Sinzig a forma pela qual os seus colegas quebravam mais um acordo que ele, considerado pela diretoria do *Centro da Boa Imprensa* como a pessoa mais indicada “para mudar os sentimentos de D. Sebastião”, havia se empenhado tanto em conquistar. Diante dessas circunstâncias, Pedro Sinzig pressionou os colegas do *Centro da Boa Imprensa* a reconsiderar a decisão de interromper a publicação de *Beija Flor*, manifestando sua intenção de deixar a instituição, numa carta dirigida a Manoel Moreira da Fonseca:

“Ora, uma vez já foi dito que eu fugira com 500 contos. Esta vez estendi a mão, recebi contos, e – poucos meses depois – vou declarar que foi preciso acabar com a revista, cujos fins motivaram todos os pedidos? É forte demais. Prefiro desaparecer do terreno da imprensa, e talvez mesmo do Rio, e meu superior é o 1º a dizer que meu bom nome não admite, então, outra solução.

⁴⁴ Luiz Amaral, *O Beija-Flor: parecer apresentado à Diretoria do C.B.I.*, Arquivo Pedro Sinzig, 3.4.118.33.

Creio que este motivo é tão poderoso que todos os membros da diretoria votarão comigo, sem nenhuma exceção. Não fosse assim, eu deveria pensar que meu nome não lhes vale nada ou só pouco.”⁴⁵

Lembrando o momento crítico pelo qual passava o *Centro da Boa Imprensa*, Manoel Moreira da Fonseca pediu calma a Pedro Sinzig destacando que suas reivindicações seriam discutidas numa reunião de diretoria agendada para o dia 11 de novembro.⁴⁶ Comparecendo à sede do órgão na data marcada, Pedro Sinzig foi informado que a reunião não seria realizada pela falta de dois membros da diretoria. Interpretando o ocorrido como uma prova de descaso pela sua pessoa, Pedro Sinzig escreveu uma carta ao presidente do *C.B.I.* fixando uma data limite para o exame de suas reivindicações: 14 de novembro. Diante do silêncio de seus colegas, Pedro Sinzig cumpriu sua ameaça, declarando-se afastado do *Centro da Boa Imprensa*.

Numa carta a Wiltgen, gerente do *Centro da Boa Imprensa*, Pedro Sinzig explicou as razões de sua saída do órgão. Aos fatos anteriormente citados, o padre franciscano acrescentou um novo evento que evidenciava seu desprestígio junto aos colegas da instituição: a mudança dos estatutos do *C.B.I.* numa reunião para a qual Pedro Sinzig não havia recebido convocação.⁴⁷ Aprovados em 17 de novembro, os novos estatutos estabeleceram as regras para a eleição da nova diretoria que, realizada em 18 de novembro,⁴⁸ apontou Luiz Amaral como o novo “Diretor-Presidente” do *Centro da Boa Imprensa*.

Em carta datada de 19 de novembro, João Glasl Veiga informou Pedro Sinzig que “reunida em sessão ordinária (...) para proceder às eleições, segundo os Estatutos recentemente aprovados”, a diretoria do *C.B.I.* havia “unanimemente sufragado” o nome do padre franciscano “para membro do

⁴⁵ *Carta de Pedro Sinzig a Manoel Moreira da Fonseca*, 28/10/1925, p. 2.

⁴⁶ *Carta de Manoel M. da Fonseca a Pedro Sinzig*, 30 de outubro de 1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

⁴⁷ Pedro Sinzig já havia manifestado sua oposição a mudança, produzindo um arcabouço de parecer que, lido durante a reunião de diretoria do *Centro*, serviu como um alibi para justificar a aprovação dos novos estatutos sem que o padre franciscano fosse consultado.

⁴⁸ *Carta de Pedro Sinzig a Wiltgen*, 18/11/1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

Conselho Fiscal” da entidade.⁴⁹ Embora estivesse em confronto aberto com diversos membros da sua diretoria, destacando-se entre estes o seu diretor-presidente Luiz Amaral, Pedro Sinzig ainda podia ser muito útil à instituição que negociava, com Dom Sebastião Leme, a sua transferência para o Rio de Janeiro. Instado por Luiz Amaral a assumir o seu cargo na diretoria do *Centro da Boa Imprensa*, Pedro Sinzig lembrou-o dos fatores que haviam determinado a sua demissão, sujeitando o seu retorno ao *Centro da Boa Imprensa* a um acordo entre Dom Sebastião Leme e a diretoria da instituição:

“Seria desleal diante de D. Sebastião, se eu passasse como respeitador da nova organização. Na hipótese, pois, de a Diretoria desejar que eu torne a ela, só vejo um caminho: comunicar a D. Sebastião que desde o dia 15 de Nov. não mais pertenço ao Centro, e que não posso respeitar os estatutos, para cuja confecção não me foi dada nenhuma ocasião de contribuir ou mesmo de me manifestar. Se ele se interessar por minha volta, saberá encontrar um meio; se esta volta não interessa a D. Sebastião, é melhor que não se realize.”⁵⁰

A insistência de Pedro Sinzig em condicionar sua volta à diretoria do *Centro da Boa Imprensa* a um acordo com Sebastião Leme deve ser analisada a luz da posição que ele ocupava neste momento. Ao mesmo tempo em que o *Centro da Boa Imprensa* tentava usar o padre franciscano para conseguir um acordo mais favorável com Sebastião Leme, este último tentava viabilizar, através de Pedro Sinzig, a publicação de um diário católico com a rotativa do *Centro da Boa Imprensa*: Sebastião Leme havia encomendado a Pedro Sinzig um orçamento para impressão de um jornal diário na rotativa do *Centro da Boa Imprensa*, ordenando-lhe também que tomasse as medidas necessárias para a montagem do equipamento na tipografia do jornal *A Cruz*.⁵¹ Ocupando um

⁴⁹ *Carta de João Glasl Veiga a Pedro Sinzig*, 19/11/1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

⁵⁰ *Carta de Pedro Sinzig a Luiz Amaral*, 27/11/1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

⁵¹ Numa carta enviada a Celsius Dreiling, em 8 de fevereiro de 1926, Pedro Sinzig destaca que Dom Sebastião, procurando evitar que os equipamentos gráficos já comprados pelo *Centro da Boa Imprensa* continuassem enferrujando em seu depósito a beira mar, havia proposto a montagem da impressora rotativa nas oficinas do jornal *A Cruz*. Encarregado de preparar a operação, Pedro Sinzig teria tomado todas as medidas necessárias para a montagem, assinando “um acordo com o chefe

lugar importante para a execução dos projetos acalentados pelas duas partes, Pedro Sinzig condicionava a retomada de seu papel de mediador a um acordo que poderia talvez consagrá-lo como o principal dirigente do *Centro da Boa Imprensa* e do novo diário que seria editado. Lançado o ultimato ao *Centro da Boa Imprensa*, através da carta a Luiz Amaral, Pedro Sinzig voltou-se para Sebastião Leme: numa carta em que lhe encaminhava “o cálculo das despesas da impressão dum Diário na máquina rotativa já existente”,⁵² o franciscano comunicou ao arcebispo coadjutor a sua saída do *Centro da Boa Imprensa*.

Diante do silêncio da diretoria do *Centro da Boa Imprensa* às reivindicações expostas na carta a Luiz Amaral, Pedro Sinzig renovou o seu pedido de demissão. Num curto ofício endereçado a redação de *A União*, em 7 de dezembro, Pedro Sinzig solicitou a retificação de um comunicado que incluía o seu nome como um dos novos diretores do *Centro da Boa Imprensa*.⁵³ Escrita em 8 de dezembro, a resposta de Luiz Amaral foi taxativa:

“Cumpre-me informar a V. Revma. que não há nenhuma retificação a fazer visto como não foi recebida nem pelo Conselho Deliberativo nem por esta Diretoria qualquer resposta ao ofício em que se lhe comunicou a sua eleição.

É verdade que temos de V. Revma, uns “ultimata”, nos quais está expresso que ou a opinião de V. Revma. prevalece sobre a da maioria absoluta, até tal out tal dia, ou V. Revma. se considera fora do ‘Centro’. Mas, além de não ter chegado até nós nenhum ofício seu, comunicando ou confirmando sua renúncia, a atitude de V. Revma., imiscuindo-se (até um tanto autoritariamente) nos negócios do ‘Centro’, depois de 15 de novembro, mostra que há grande incoerência entre as suas palavras e seus atos, a tal respeito. Conclusão: falta-nos uma base para considerá-lo demitido: o Conselho ainda não aceitou a sua renúncia (que V. Revma. não teve a gentileza de comunicar-lhe ainda) e, antes disso, *A União* não pode publicar a nota que V. Revma. deseja e que representaria a retificação de uma nota fornecida pelo próprio Conselho.”⁵⁴

da tipografia de *A Cruz*”. *Carta de Pedro Sinzig a Celsius Dreiling*, 08/02/26, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

⁵² *Carta de Pedro Sinzig a Dom Sebastião Leme*, 03/12/1925. Arquivo Pedro Sinzig, Caixa, 3.4.118.33. Cabe destacar que a carta é originalmente datada de “3.XI.25” o que é, evidentemente, um erro de grafia uma vez que Pedro Sinzig faz menção a sua saída do *C.B.I.* em 15 de novembro.

⁵³ *Carta de Pedro Sinzig à redação de A União*, 07/12/25, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

⁵⁴ *Carta de Luiz Amaral a Pedro Sinzig*, 8 de dezembro de 1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

A menção às intromissões de Pedro Sinzig nos assuntos da instituição que ele dirigia, demonstra que Luiz Amaral vinha acompanhando as providências do padre franciscano para viabilizar a transferência da máquina rotativa do *Centro da Boa Imprensa* para as oficinas de *A Cruz*. Numa carta enviada a Pedro Sinzig, no dia seguinte à anterior, Luiz Amaral foi muito mais explícito: informado que Pedro Sinzig se preparava para “firmar um contrato para montagem da rotativa do *Diário*”, o Diretor Presidente do *Centro da Boa Imprensa* comunicou-lhe que vetaria todos os acordos e contratos que por ele fossem firmados. Para surpresa de Pedro Sinzig, Luiz Amaral justificava o tom peremptório de seu comunicado numa autoridade que lhe era conferida pelos novos estatutos do *Centro da Boa Imprensa* e por Dom Sebastião:

“1º - De um ofício de D. Sebastião Leme, a mim dirigido (como diretor-presidente do ‘Centro’) em 7 deste mês de dezembro, consta, textualmente, o seguinte:

‘Outrossim: tendo desaparecido os motivos que levaram os Prelados de Niterói e Rio a acordar na transferência do material e haveres do *O Diário*, julgo pode continuar tudo como era antes, deixando eu de receber os ditos materiais e haveres, dos quais VOLTARÁ OU CONTINUARÁ A SER DEPOSITÁRIO E ADMINISTRADOR O CENTRO DA BOA IMPRENSA.’

2º Do Art. 6º dos Estatutos do Centro, o qual fixa atribuições do Diretor-presidente, consta o seguinte parágrafo:

‘Representar e responder ativa e passivamente pelo *Centro*, em juízo, perante a administração pública e em suas relações com terceiros, ou autorizar por meio de procuração a pessoa competentemente habilitada para, em tais casos, tratar dos interesses do *Centro*.

Em vista de tudo isso, cumpre-me informar a V. Revma. que o planejado contrato será nulo de direito e não produzirá nenhum efeito, e será por mim impugnado.”⁵⁵ (Grifos do autor)

Provavelmente considerando que a marginalização do *Centro da Boa Imprensa* alimentaria os boatos sobre os desvios de fundos, dificultando a captação dos recursos que ainda se faziam necessários para a criação do diário, Sebastião Leme desistira de editar o jornal nas oficinas de *A Cruz*, voltando a apostar numa sociedade com a instituição petropolitana. Procurando

⁵⁵ Carta de Luiz Amaral a Pedro Sinzig, 09/12/1925, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa, 3.4.118.33.

contar com o auxílio de Pedro Sinzig para a viabilização desse projeto, Sebastião Leme enviou ao padre franciscano, através de seu motorista particular, um cartão solicitando-lhe que, em nome da causa, ele permanecesse no *Centro da Boa Imprensa*.⁵⁶

No mesmo dia do recebimento do cartão, 10 de dezembro de 1925, Pedro Sinzig remeteu nova carta a Dom Sebastião, explicando-lhe os motivos que o impediam de permanecer no *Centro da Boa Imprensa*. Citando o fechamento de *Beija-Flor* e o caso da mudança dos estatutos, Pedro Sinzig censurou o descaso da diretoria do *Centro da Boa Imprensa* para com a sua reputação, numa crítica que poderia ser estendida ao próprio Sebastião Leme:

“Sabendo eu por experiência, como dói a calúnia que já me apresentou como ladrão de 500 contos d’ *O Diário*, não compreendo que haja um só colega que num perigo, cuja realidade e iminência são confirmadas por meus confrades, não venha pôr-se de meu lado. Confesso que prefiro pedir a meus Superiores, depois de 33 anos no Brasil, minha transferência para outra terra, a ver novamente em perigo meu nome (...) (Grifo do autor)

Há pouco, um sacerdote do norte, perguntando-me pelo *Diário*, contou-me que colegas de V. Exc., no Episcopado, lhe disseram diretamente que deveria haver algo de verdade na história dos 500 contos por mim roubados, pois até hoje nada se sabia do *Diário*, das máquinas, etc. Dom Sebastião, desejo de coração que V. Exc. não saiba nunca, nem em ponto leve, o que é ser vítima de calúnia, mas um que o sabe desde anos, agora, antes de recebido por vários Prelados do norte, pede a V. Exc. uma palavrinha, uma carta pelo menos, que lhe permita desfazer enfim, diretamente, face a face, com um documento na mão, calúnias que continuam até hoje. Se resolver fazer-me este presente de Natal, este encontrar-me-á, até o dia 27 de Dezembro, no Convento Franciscano de Olinda.”⁵⁷

Pedro Sinzig não conseguia esconder o seu ressentimento em relação a Sebastião Leme que, ao recusar-se a divulgar os fatores que haviam impossibilitado a fundação do diário e os acordos estabelecidos com o *Centro*

⁵⁶ “Não é possível que o Sr. fique fora do *Centro da Boa Imprensa*.

A obra, que é da Igreja e do Brasil, precisa da sua dedicação e experiência.

Rogo-lhe, pois, o obséquio de retirar o seu pedido de demissão. A causa bem merece os sacrifícios que o Sr. julgar acarretados por esse veto que lhe aconselho a praticar.” *Cartão de d. Sebastião Leme a Pedro Sinzig*, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.1.

⁵⁷ *Carta de Pedro Sinzig a D. Sebastião Leme*, 10/12/25, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

da *Boa Imprensa* e com Dom Agostinho Benassi, havia alimentado as acusações de improbidade contra o padre franciscano. Decepcionado com a conduta de “colegas”, dentre os quais se incluía Sebastião Leme, Pedro Sinzig recusou-se a reassumir o cargo que lhe havia sido reservado no *Centro da Boa Imprensa*, partindo em viagem para o nordeste do país.

O arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro não enviou a Olinda a declaração com que Pedro Sinzig poderia ter provado a sua inocência. Só depois de retornar ao Rio de Janeiro, Pedro Sinzig recebeu uma carta em que Sebastião Leme lhe sugeria não “tomar como séria a difamação em que ninguém acredita”, sem se pronunciar sobre os conflitos com a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* e sobre a intenção do padre franciscano em deixar o Brasil. Escrevendo a Celsius Dreiling, seu superior na Província, Pedro Sinzig faz um resumo da crise com o *Centro da Boa Imprensa* e com Sebastião Leme para justificar a sua saída do *Centro da Boa Imprensa* e do Rio de Janeiro:

“1 – O Centro afunda rapidamente; a dívida chega a 250 contos. Em relação à nova direção (com exceção do gerente Wiltgen que está, sob influência do Amaral) eu não posso manifestar nenhuma confiança; ao contrário. É provável que tudo termine em um enorme fracasso (sem querer fazer nenhuma acusação, gostaria de observar que o mal começou com a minha transferência para o Rio, que evitou uma vigilância contínua que não tem sido realizada até esta data).

2 – Se eu ficar em qualquer lugar do Brasil, serei envolvido e com isso também a província.

3 – Eu sou uma pedra no caminho de Dom Sebastião e de outros colegas de quem não consegui ganhar a confiança e apoio.

4 – Só depois da minha plena e precoce separação do Brasil, o Diário poderá ser publicado e, insisto eu, ele DEVE, DEVE sair. Uma vez inaugurado o diário, cessaria a difamação, tese com a qual alguns bispos concordam.

Avalie, portanto, o que seria melhor para mim: transferência para Garnstock, para um convento ao norte do Brasil, incorporação na sede da Província ou, quem sabe, a Turíngia.”⁵⁸

Na perspectiva de Pedro Sinzig, só o seu afastamento do Brasil seria capaz de selar, em definitivo, o seu rompimento com o *Centro da Boa Imprensa* a quem sua figura estava irremediavelmente associada. Diante dessa

⁵⁸ Informações citadas na *Carta de Pedro Sinzig a Celsius Dreiling*, 08/02/26, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

argumentação, Celsius Dreiling acatou as sugestões de Pedro Sinzig que, em 22 de abril de 1926 embarcou num navio com destino à Europa.⁵⁹

Antigo aliado de Pedro Sinzig, Dom Manuel, o arcebispo de Fortaleza, iniciou uma campanha junto a Celso Dreiling, Padre Provincial dos Franciscanos, para que este permitisse a sua transferência para a capital do Ceará.⁶⁰ A campanha acabaria surtindo efeito: em 01 de novembro de 1927, o jornal *O Nordeste* noticiou a chegada de Pedro Sinzig a Fortaleza.⁶¹ A estadia do padre franciscano no Ceará, no entanto, foi curta: em 14 de fevereiro de 1928, uma matéria de *O Nordeste* informou os leitores da transferência de Pedro Sinzig para a Bahia, onde o padre franciscano assumiria o cargo de redator de *O Mensageiro da Fé*.⁶² Pedro Sinzig permaneceu na Bahia durante dois anos, só retornando ao Rio de Janeiro em março de 1930.⁶³

Agora sem a participação de Pedro Sinzig, Dom Sebastião Leme e o *Centro da Boa Imprensa* continuavam a novela do diário católico. Malgrado seu pedido de demissão, uma carta do Padre Conrado Jacarandá, datada de 27 de janeiro de 1926, convocou Pedro Sinzig para uma reunião em que seria examinada a seguinte pauta: “discussão e aprovação do balanço do *Diário* apresentado em sessão anterior, e conseqüente posse do Banco do Distrito Federal no cargo de tesoureiro do *Diário*”; “autorização à Diretoria para a tômbola de 1926”; e “autorização à Diretoria para a mudança do ‘Centro’ para o Rio de Janeiro”.⁶⁴

⁵⁹ Vide “Frei Pedro Sinzig foi transferido para a Europa”, *O Nordeste*, 09/01/26, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa, 3.4.118.27.

⁶⁰ Entre os meses de maio e dezembro de 1926, Dom Manuel escreveu seis cartas a Celso Dreiling renovando seus apelos para que Pedro Sinzig pudesse transferir-se da Bélgica para Fortaleza. As cartas foram remetidas nas seguintes datas: 14 de maio, 28 de junho, 29 de junho, 25 de julho, 09 de outubro e 07 de dezembro de 1926. Vide Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

⁶¹ “Chegou a esta capital Frei Pedro Sinzig”, *O Nordeste*, 01/11/27, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.27. A insistência de Dom Manuel em conseguir a transferência de Pedro Sinzig estava relacionada ao jornal *O Nordeste*: diário católico para o qual o padre franciscano poderia dar uma grande contribuição.

⁶² *O Nordeste*, 14/02/1928, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.27. Essa transferência estava relacionada a morte do frei João Manderfelt, antigo redator de *O Mensageiro da Fé* a quem Pedro Sinzig deveria substituir.

⁶³ *Diário de Notícias*, 24/03/1930, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.27.

⁶⁴ Carta do Padre Conrado Jacarandá a Pedro Sinzig, 27/01/1926, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

Com a transferência do *Centro da Boa Imprensa* para o Rio de Janeiro, Sebastião Leme assumiu o controle sobre a instituição que, com o aval do arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, passou a contar com o apoio do Banco do Distrito Federal que, segundo Conrado Jacarandá, fora “empossado” no cargo de “tesoureiro do Diário”. Uma vez completado o processo de transferência, em julho de 1926, Dom Sebastião Leme pôde dar continuidade às mudanças na instituição: em 19 de outubro de 1926, Luiz Amaral foi afastado do cargo de Diretor-Presidente do *Centro da Boa Imprensa*.

Realizado com grande discrição, o afastamento de Luiz Amaral só repercutiu na imprensa carioca no início de 1927. Numa carta, publicada em 01 de fevereiro, Luiz Amaral fez duras críticas ao aberta ao Monsenhor Rosalvo da Costa Rego: interventor que Dom Sebastião Leme havia designado para dirigir o *Centro da Boa Imprensa*.⁶⁵ Depois de deixar a presidência do *Centro*, Luiz Amaral teria solicitado, sem nenhum resultado, um anúncio público que o resguardasse da responsabilidade pelos atos cometidos pela diretoria da instituição após a sua saída. Diante do anúncio de que o *Centro da Boa Imprensa* preparava-se para realizar uma “grande operação financeira”, Luiz Amaral decidiu divulgar, por conta própria, o seu afastamento do órgão com uma nota na imprensa. Reagindo a esse comunicado, Costa Rego publicou a sua própria versão sobre o afastamento, utilizando termos que colocavam sob suspeita a honestidade do ex diretor-presidente da instituição. Sentindo-se ultrajado pelo comunicado, Luiz Amaral publicou uma carta aberta contra o dirigente do *Centro da Boa Imprensa*, prometendo ir até Roma para defender a sua probidade, se assim fosse necessário.⁶⁶

Um artigo publicado no jornal *A Manhã*, em 02 de fevereiro, encarregou-se de responder a carta de Luiz Amaral, classificando o “presidente desonesto” como um “tipo de reputação duvidosa e moral suspeitíssima”. Diversos elogios eram reservados para “o eminente e zeloso arcebispo D. Sebastião Leme” que,

⁶⁵ Responsável pela paróquia de São João Batista, o Padre Rosalvo da Costa Rego tornou-se um dos principais aliados de Sebastião Leme logo que este transferiu-se de Recife para o Rio de Janeiro. Em novembro de 1924, Sebastião Leme nomeou Rosalvo Costa Rego Vigário-Geral da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Vide Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit; p. 132.

⁶⁶ Luiz Amaral, “A Monsenhor Costa Rego”, *O Jornal*, 01/02/27, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.33.

ajudado por Costa Rego, havia dado “um banho de creolina no *Centro da Boa Imprensa*, de lá expulsando os elementos deletérios que se achavam a sua frente”, num trabalho de saneamento que havia credenciado a instituição a receber o apoio oficial:

“Tendo colocado à frente do Centro elementos que o podem administrar e ficando a sociedade sob o ‘controle’ imediato de monsenhor Costa Rego, D. Leme conseguiu, com a sua autoridade moral, reformá-lo inteiramente. Hoje o *Centro da Boa Imprensa* esta marchando, aproxima-se da realização de seus fins e tal é a sua respeitabilidade que o Congresso e o Executivo lhe deram recentemente autorização para um empréstimo.”⁶⁷

Sebastião Leme colhia novos frutos de sua política de boa convivência com autoridades que, mesmo sem abraçar incondicionalmente o catolicismo, poderiam converter-se em aliadas da Igreja: empréstimos oficiais, provavelmente retirados dos cofres do Banco do Distrito Federal, iriam financiar o *Centro da Boa Imprensa*.

Em 1928, o *Centro da Boa Imprensa* deixou de ser uma “Sociedade Civil” transformando-se numa “Sociedade Cooperativa de Produção de Responsabilidade Limitada”. Mantendo-se fiel à sua “essência católica” e aos “nobres fins que são a razão de ser da sua existência”, a instituição teria adotado uma estrutura mais adequada a atingir, entre outras metas, a fundação do “diário católico”.⁶⁸ As novas tentativas de mobilizar os católicos para a arrecadação de fundos,⁶⁹ no entanto, não surtiram os efeitos desejados, muito provavelmente em função do descrédito gerado pela sucessão de promessas desfeitas, brigas na imprensa e boatos sobre o desvio de verbas que haviam acompanhado o *Centro da Boa Imprensa* em suas tentativas de fundar o diário católico do Rio de Janeiro que não foi jamais editado.

⁶⁷ “Que vá... a Roma...”, *A Manhã*, 02/02/27.

⁶⁸ Adotando essa nova estrutura, ampliavam-se as possibilidades de captação de capitais para a instituição. Aos recursos obtidos através da *Liga da Boa Imprensa* se somariam aqueles obtidos pela venda de ações do órgão. A fundação do “Diário” é destacada como uma das prioridades da Instituição nessa nova fase. Ver o panfleto *Que é o “Centro da Boa Imprensa”?*, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.21.

⁶⁹ Em novembro de 1928 a diretoria do *Centro da Boa Imprensa* remeteu uma circular aos sacerdotes e bispos católicos solicitando que estes apoiassem a instituição que havia se transformado numa cooperativa. Vide *Circular do Centro da Boa Imprensa ao clero brasileiro*, novembro de 1928, Arquivo Pedro Sinzig, Caixa 3.4.118.20.

Em sua biografia de Sebastião Leme, Laurita Pessoa Raja Gabaglia apresenta uma versão oficial para o fracasso do diário católico. Segundo a autora:

“Depois de Felício dos Santos, *A União* foi tão mal administrada que beirara a falência, acarretando um ônus para a Mitra. A fim de remediar a situação e poupar ao Arcebispado maiores prejuízos, D. Sebastião pensara em comprar a folha, mas só pelo título lhe pediram um despropósito. Em 1930, durante a sua ausência na Europa, Monsenhor Rosalvo [Costa Rego] emprestou à *A União* vultosa soma que nunca foi reembolsada”.⁷⁰

Vinculando o fracasso do diário católico a má administração de *A União*, Laurita Pessoa oculta os conflitos pessoais, os desvios de verbas e, sobretudo, as divisões de ordem estratégica e política que foram determinantes para a implosão do projeto. Adotando uma estratégia de boa convivência com adversários que poderiam converter-se em aliados do catolicismo, Sebastião Leme entrou em confronto aberto com os integrantes do *Centro da Boa Imprensa* que descartavam a possibilidade de estabelecimento de alianças com grupos não católicos. Como veremos a seguir, os conflitos sobre o diário católico, escondiam um debate mais profundo sobre as estratégias utilizadas pelos católicos em sua luta pela recristianização do Estado brasileiro.⁷¹

⁷⁰ Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme*, p. 339/340.

⁷¹ Cabe ainda destacar que, por volta de 1937, Dom Sebastião chegou a trazer da França alguns membros da congregação dos Assuncionistas imaginando que, com a experiência adquirida na administração de *La Bonne Presse* e com total isenção em relação às lutas que dividiam os católicos brasileiros, eles teriam melhores condições de fundar o diário. Sem que esta última tentativa houvesse logrado êxito, Sebastião Leme morreu, em 1942, sem ver realizado o seu sonho de fundar um diário católico. Vide Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit., p. 340.

3. Dom Sebastião Leme X Centro da Boa Imprensa: diferentes alternativas para a recristianização da sociedade brasileira.

Apoiando com grande entusiasmo as campanhas do *Centro da Boa Imprensa* pela fundação do “diário católico”, *Vozes de Petrópolis* passou a ignorar este tema quando se iniciaram as brigas entre a instituição petropolitana e Sebastião Leme. O silêncio da revista só era quebrado por artigos de Soares de Azevedo que, sem estar submetido à autoridade do novo arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, tinha maior liberdade para demonstrar uma insatisfação que era compartilhada por outros redatores da revista.

Uma nota da redação de *Vozes de Petrópolis* informando não “perilhar integralmente o ponto de vista do autor”, Soares de Azevedo, introduziu o artigo “O jornalismo católico”, publicado entre junho e julho de 1922. Na opinião de Soares de Azevedo, os “avisos, circulares, exortações e pastorais, de estímulo à boa imprensa” haviam demonstrado o interesse dos bispos brasileiros pelo sucesso da “obra”. Com exceção da carta pastoral de Dom Octávio Chagas de Miranda, no entanto, as manifestações do Episcopado não haviam sido acompanhadas por uma orientação clara sobre o perfil editorial e político dos jornais, provocando desavenças que, como o demonstrava os conflitos com o *Centro da Boa Imprensa*, prejudicavam a imprensa católica.

Segundo o articulista de *Vozes de Petrópolis*, um dos primeiros pontos a se definir em relação aos jornais católicos dizia respeito às relações desses periódicos com o Episcopado Brasileiro. Vários diários católicos da Europa, adotavam o chamado “sistema independente” em que o jornal, mantendo uma independência formal em relação ao clero que lhe dava orientação, resguardava os bispos e padres das críticas de seus opositores. Apresentado como a melhor solução para o diário católico do *Centro da Boa Imprensa*, o “sistema independente” havia sido condenado por Otávio Chagas de Miranda, bispo de Pouso Alegre, sob o argumento de que o povo sempre lançaria “sobre os bispos a responsabilidade do que sair em um jornal que se fundou e que se mantém com as suas bênçãos e com o seu apoio”. Destacando que a adoção do “sistema” preconizado por Dom Octávio era mais cômoda para ele e seus

colegas de imprensa, Soares de Azevedo desafiou os bispos a assumir o papel que livraria os jornalistas dos ataques e reveses sofridos pela defesa de propostas do Episcopado:

“Uma vez que os srs. bispos ou arcebispos assumem, ‘diretamente, por um delegado ou por uma comissão’, a responsabilidade – que se deve tornar bem ostensiva, para maior prestígio da folha – de tudo quanto se publica nos jornais católicos, mesmo nos grandes diários que um dia se venham a fundar nas grandes capitais, o fardo do jornalista torna-se infinitamente mais leve (...).

(...) Ora, se fosse adotado o sistema da intervenção, direta ou não, do episcopado na orientação do jornal, o grande público e os nossos adversários ficariam sabendo que era realmente o bispo o autor, mandante ou inspirador de todos os artigos sobre esses assuntos, e isso talvez fosse o bastante para conter certas demasias da parte contrária. Enfim, com esse sistema de intervenção direta, por um delegado ou comissão, havia de terminar a suspeita, partida dos campos inimigos, de que os *bispos agem na sombra* e *acham nos jornalistas católicos dóceis instrumentos* para a realização dos seus planos.” (Grifos do autor)

Nas páginas de *Vozes de Petrópolis* e dos periódicos do *Centro da Boa Imprensa*, Soares de Azevedo e outros jornalistas haviam assumido a defesa das opiniões do Episcopado brasileiro, tornando-se o alvo privilegiado dos ataques dos grupos anticatólicos. Essa fidelidade, no entanto, não teria sido suficiente para poupar os membros do *Centro da Boa Imprensa* das críticas de bispos como Dom Octávio Chagas de Miranda e Sebastião Leme que, na opinião de Soares de Azevedo, deveriam assumir as responsabilidades inerentes ao seu cargo, ao invés de simplesmente criticar as ações dos jornalistas leigos:

“Sobre os nossos ombros atira o público uma responsabilidade maior do que aquela que nos compete. Não é em nossas mãos que está fundar a empresa do jornal católico, mas nas dos nossos superiores, como se deduz da citada Pastoral Coletiva; do mesmo modo que se não pode exigir do cozinheiro que monte o restaurante. Nós somos operários, que construímos o prédio, é verdade, mas não somos o dono dele, o empreiteiro, o administrador, o responsável pela sua segurança. A dirigir-nos deve estar alguém que entenda do riscado e que... se

responsabilize, perante quem quer que seja, pela solidez da obra. Este caso da responsabilidade é que precisa tornar-se claro.”⁷²

Depois de ter criticado a omissão dos bispos na criação e orientação dos jornais católicos, Soares de Azevedo passa a discutir outro ponto polêmico abordado pela pastoral de Dom Octávio Chagas de Miranda: o tratamento que a imprensa católica deveria reservar aos seus inimigos. Discordando da pastoral do bispo de Pouso Alegre,⁷³ Soares de Azevedo era partidário de um combate sem tréguas aos adversários da Igreja, com o uso de “expressões fortes” capazes de “sacudir” o “vulgo” que, em regra geral, não era “capaz de prestar atenção a longos raciocínios”. Na perspectiva do autor, a ineficiência da imprensa católica não estava relacionada à excessiva severidade reservada a seus inimigos, devendo antes ser creditada “à moleza e à extrema condescendência” com que ela encarava “os maus autores, as suas obras e as suas ações”. O problema do tratamento a ser conferido aos grupos adversários, no entanto, era apenas outro sintoma de um mal maior que Soares de Azevedo se esforçava em denunciar: a ausência de uma orientação segura por parte dos bispos que, com sua omissão e suas críticas equivocadas aos jornalistas leigos, trabalhavam contra a obra que eles deveriam beneficiar.

“O jornalista ou escritor católico, principalmente entre nós, costuma ser tosado valentemente pelos próprios católicos. As palavras de D. Sebastião Leme são decisivas...”

Vou terminar. A nossa situação é clara. Nesse particular, temos quase tudo por fazer, não sabemos muito bem a quantas andamos. Uns querem uma coisa, outros querem outra. Entretanto, vai aumentando o número de jornais católicos, e parece que ainda se pensa num grande diário para a Capital da República. Apenas com o intuito de servir à Igreja, em geral, e a esses jornais em particular, deixo aqui esta pequena contribuição, que talvez possa servir aos meus colegas e – quem sabe? – aquelas autoridades eclesiásticas desejosas de montarem imprensa. A palavra de ordem está dada, ao menos por um

⁷² Soares de Azevedo, “O jornalismo católico”, *Vozes de Petrópolis*, 16/06/1922, p. 705 a 714.

⁷³ Dom Octávio Chagas de Miranda havia condenado a severidade com que os católicos tratavam a “imprensa neutra”, bem como as “expressões fortes e humilhantes” contra grupos adversários que, ao invés de beneficiar os católicos, tinham como principal consequência a “conquista de inimizades” que se irradiavam “por todos os jornais da mesma cidade”.

bispo: *Jornal católico sob a direção e responsabilidade da autoridade eclesiástica*. Os jornalistas, verdadeiros católicos, em tudo e por tudo às ordens dos seus superiores, sem outra responsabilidade profissional que não seja o cumprimento dessas ordens e a melhor interpretação do espírito do programa traçado. O quererem esses jornalistas desempenhar o papel simultâneo de *fundadores, redatores, orientadores e administradores* é que tem dado causa a tão ruinosos fracassos.” (Grifos do autor).

Soares de Azevedo lançava um desafio a Dom Sebastião Leme, exortando-o a adotar uma posição mais clara em relação ao diário católico: ou o arcebispo coadjutor assumia inteira responsabilidade pelo jornal, arcando com os custos de sua fundação e assumindo as idéias nele veiculadas; ou delegava esta tarefa ao *Centro da Boa Imprensa* que, obedecendo a uma estratégia que também se fazia presente no *Centro Dom Vital*, se encarregaria de administrá-lo pelas regras do “sistema independente”:

“O dr. Jackson de Figueiredo, grande pensador e brilhante escritor católico, fundou e dirige um mensário – *A Ordem* – dedicado à ação social cristã. Nesse mensário, que sempre leio com a atenção e o interesse merecidos, aparecem por vezes artigos políticos de combate ao dr. Nilo Peçanha e de defesa do dr. Arthur Bernardes, ambos candidatos, até há pouco tempo, à presidência da República. Ora eu sei que o exmo. arcebispo coadjutor, como arcebispo coadjutor, não se manifestou pró ou contra uma dessas candidaturas, fazendo questão de se manter fora e acima dessas competições políticas, apesar dos ineptos ataques que lhe tem movido certa imprensa partidária. E também sei que o exmo. arcebispo coadjutor distingue o dr. Jackson de Figueiredo e aos seus trabalhos literários com uma muito justa e merecida simpatia. Que se há de concluir daqui? Que o exmo. arcebispo coadjutor é e não é partidário de uma franca atuação política da imprensa católica? Não. O que parece concluir é que d. Sebastião Leme dá liberdade de ação aos escritores católicos, seus fiéis, uma vez que eles não se apresentem como interpretando o pensamento da autoridade e não infrinjam as leis da fé e dos bons costumes. E que é isto senão o reconhecimento do sistema do *jornal independente*?”⁷⁴

Se alguns jornais haviam merecido uma admoestação pública por manifestar sua opinião em relação a candidaturas determinadas, a revista *A Ordem* continuava a contar com a aprovação do arcebispo coadjutor depois de

⁷⁴ Soares de Azevedo, “O jornalismo católico (Conclusão)”, *Vozes de Petrópolis*, 16/06/1922, p. 705 a 714.

diversos de seus articulistas terem manifestado apoio à candidatura de Arthur Bernardes. Na perspectiva de Soares de Azevedo, essa aparente contradição de Sebastião Leme só poderia ser explicada por uma tácita aprovação do “sistema independente” que o *Centro da Boa Imprensa* defendia como o mais adequado às publicações católicas. Sob pena de revelar incoerência em seus atos, Sebastião Leme deveria respeitar a independência das publicações do *Centro da Boa Imprensa* da mesma maneira como respeitava a independência do *Centro Dom Vital*: organização leiga que, com o apoio expresso do arcebispo coadjutor, vinha preenchendo um espaço até então ocupado pelo *Centro da Boa Imprensa*.

Como já havíamos destacado anteriormente, as divergências em relação à imprensa traduziam diferentes concepções a respeito das estratégias de atuação política dos católicos. O grupo do *Centro da Boa Imprensa* colocava-se contra a política de acordos e alianças preconizada por Sebastião Leme que, em confronto direto com os membros dessa instituição, incentivou a criação de uma nova associação de leigos que se ajustasse perfeitamente ao seu projeto: o *Centro Dom Vital*. Criticando o *Centro da Boa Imprensa* por ações semelhantes as que eram praticadas pelo *Centro Dom Vital*, Sebastião Leme confundia os católicos que, sobretudo em época de eleições, ficavam completamente confusos em relação ao caminho a seguir.

Ao mesmo tempo em que incitavam aos católicos a procurar “por todos os meios lícitos, arredar do governo os ímpios de idéias e costumes corrompidos” em suas pastorais, as lideranças católicas recusavam-se a formar um partido católico ou indicar candidatos, dividindo-se entre as mais variadas tendências durante as eleições.⁷⁵ Confundindo seus fiéis, que não encontravam um modelo coerente a seguir, os bispos constituíam uma outra barreira ao crescimento da influência católica no Brasil. De pouco valeriam as manifestações de massa como as que estavam previstas durante a realização

⁷⁵ Segundo Soares de Azevedo, essas divisões teriam ficado patentes nas eleições para a sucessão de Epitácio Pessoa. Revelando a sua incoerência, diversos membros do arcebispado teriam apoiado Artur Bernardes ou recusado seu apoio a Nilo Peçanha: único dos dois candidatos que havia se declarado como católico. Soares de Azevedo, “Partido Católico”, *Vozes de Petrópolis*, 16/07/22, p. 843.

do Primeiro Congresso Eucarístico, se elas não fossem acompanhadas por uma profunda revisão das estratégias adotadas pelo Episcopado brasileiro:

“Nos últimos dias de Setembro próximo vamos ter um Congresso Eucarístico, promovido pela mais alta autoridade eclesiástica do Rio de Janeiro. Aí está: eu não tenho a menor dúvida em afirmar que esse Congresso será uma brilhante manifestação de fé, não só por causa da *procissão*, como por causa dos *discursos* que vão ser feitos, como ainda – o nosso arcebispo coadjutor conhece muito bem os homens – porque haverá um *distintivo* para pôr à lapela, um laço de fita com as cores nacionais e o emblema do Coração Eucarístico de Jesus. As pessoas que tomarem parte nesse Congresso hão de estar muito a vontade, porque não vão contrariar os seus interesses pessoais nem os dos seus amigos, não vão perder o sono nem os empregos. Mas lembremo-nos de que o partido católico teria fatalmente de ser uma luta constante, teria de nos fazer entrar no regime das posições definidas, teria de nos obrigar a pensar, a escrever ou a dizer publicamente, por exemplo, que o sr. ministro tal prevaricou, que o deputado tal cometeu um erro grave. E isso, deixem lá, não está no temperamento de nossos católicos. Não temos a cultura cívica a tal modo desenvolvida que sejamos capazes de colocar, às vezes, os interesses do país acima dos nossos próprios interesses.”⁷⁶

Mais do que uma demonstração de força do catolicismo, o Primeiro Congresso Eucarístico iria marcar a confraternização com as autoridades atéias da República que os membros do *Centro da Boa Imprensa* haviam procurado, durante décadas, combater. Destacando a incapacidade de Dom Sebastião Leme e de outras lideranças católicas em colocar os interesses da Igreja à frente de seus interesses pessoais, Soares de Azevedo lhes atribui os mesmos vícios de um sistema republicano decadente que não merecia manifestações públicas de apoio por parte da Igreja.

Ressentido com a oposição que Sebastião Leme movia contra seus aliados,⁷⁷ Soares de Azevedo não conseguia perceber muitos pontos positivos

⁷⁶ Ibid, p. 846.

⁷⁷ A influência desse ressentimento na avaliação da procissão de encerramento da Semana Eucarística de 1922, é ressaltada pelo tom exaltatório com que Soares de Azevedo havia descrito, em 1919, a procissão da Semana Eucarística do Recife e o seu organizador: Sebastião Leme.

“A procissão – diz a *Tribuna Religiosa* – esteve imponentíssima. Por todas as partes se via hasteado o pavilhão nacional; o palácio do governador achava-se feericamente iluminado.

nas cerimônias de confraternização entre os poderes laicos e eclesiásticos. Confirmando o que havia previsto em seu artigo de julho, Soares de Azevedo classificou a procissão de encerramento do Congresso Eucarístico como uma “camuflagem” com que os católicos tentavam disfarçar sua covardia diante dos inimigos.⁷⁸ Referindo-se a participação de militares, ministros e do presidente da República nas festas jubilares do Cardeal Arcoverde, Soares de Azevedo denunciou o perigo de, diante das “deferências dos governos”, os católicos esquecerem-se de suas responsabilidades e entregarem-se a “convicção de que não é preciso fazer mais nada senão dormir à sombra dos louros ganhos em vitória fácil”.⁷⁹ Episódios como a Revolução de 1924, expunham a fragilidade de um sistema político caracterizado pela “falta de uma diretriz segura e de um ideal que se nos imponha ou, ao menos, a que nos subordinemos conscienciosamente”. Presente na política, nas letras, nas artes e “em quase todos os departamentos da atividade pública”, esta ausência de orientação afetava também os círculos católicos em que as associações, que faziam questão de possuir o seu próprio jornal, eram criadas “uma após a outra, porque a diretoria da segunda se cindiu indisposta com a da primeira, a da terceira com a da segunda, a da quarta com a da terceira”.⁸⁰

Quando Jesus-Sacramentado passou pelo palácio, a banda militar postada perto, tocou garbosa marcha. Prefeitura, Congresso, Chefatura de Polícia e demais estabelecimentos públicos achavam-se embandeirados a capricho, dando à cidade toda, com os festões, estandartes e flores das ruas e avenidas, um aspecto verdadeiramente deslumbrante.

Passava Jesus. A multidão, aos milhares, ajoelhava e orava. Todos os poderes da terra, ali representados, punham também o joelho, respeitadores e reverentes.

.....

O povo pernambucano bem merece dos católicos brasileiros pelo brilho inexcelsível que emprestou à Semana Eucarística; e o clero, o excelente clero do Recife, dirigido por um dos mais acabados tipos de bispo católico; impôs-se mais ainda, à admiração e ao respeito de todos nós.” (Soares de Azevedo, “A Semana Eucarística”, *Vozes de Petrópolis*, 01/05/1919, p. 544.

⁷⁸ Soares de Azevedo, “Camouflages”, *Vozes de Petrópolis*, 16/10/22, p. 1208/1210. Interessante notar que, muito provavelmente pressionado pela redação de *Vozes*, Soares de Azevedo escreveu um artigo louvando a procissão de encerramento do Congresso Eucarístico. O título da matéria, no entanto, parece revelar o desejo de contribuir para a construção de uma versão oficial sobre o evento: “Para a história: a Procissão Eucarística”, *Vozes de Petrópolis*, 01/12/22, p. 1393 a 1401.

⁷⁹ Soares de Azevedo, “A missão do Estado”, *Vozes de Petrópolis*, 01/06/24, p. 547.

⁸⁰ Soares de Azevedo, “Não sei explicar”, *Vozes de Petrópolis*, 16/08/24, p. 798.

Para Soares de Azevedo, o vazio de autoridade constituía um dos traços mais característicos do regime republicano. Unido a “esse positivismo delirante que em nossa terra medrou à sombra da desoladora indiferença do povo”, o Exército teria criado a República para depois entregá-la “a uma espécie de sindicato muito maneiroso e muito sutil que se apoderou de todo o maquinismo da pública administração, e conserva nas mãos a chave daquele riquíssimo cofre das graças, dos empregos e dos próprios cargos eletivos”. Uma vez que atendessem às necessidades dessa “elite” dependente dos favores públicos, os líderes republicanos ganhavam plena liberdade para governar o país, substituindo a “autoridade” dos poderes legítimos pelo “autoritarismo” das nomeações, das injunções políticas, do suborno e das atas falsas.⁸¹

Em “Reis, Presidentes e Congressos”, Soares de Azevedo traça um painel histórico dos Parlamentos que haviam reduzido os reis a figuras meramente decorativas: abdicando do “*governar*”, os monarcas contentavam-se em “*reinar*, cercados do possível conforto, auferindo altíssimos subsídios, passando o tempo em excursões e caçadas, quando não preferem as regatas ou leituras displicentes”. Os presidentes haviam seguido “na mesma trilha” dos monarcas, convertendo-se em “joguetes nas mãos dos partidos políticos e dos Congressos”; ou em tiranos, quando ousavam levar a sério o papel que a farsa republicana havia lhes reservado. No caso dos Congressos, estes traduziam cada vez menos a “vontade popular” definida como “os votos de alguns milhões de carneiros” que delegavam a deputados e senadores a tarefa de representá-los.⁸² O diagnóstico de Soares de Azevedo era confirmado por outros articulistas de *Vozes de Petrópolis* que também denunciaram a falência do sistema representativo”. Segundo Aristides Werneck:

“.. as assembléias legislativas desmerecem, ou exercendo a função passiva de homologar as deliberações do poder executivo que as ajeita e domina a seu bel prazer, ou descambando para a demagogia truculenta denunciadora de um nivelamento moral e intelectual inferior. Por qualquer dos dois termos da alternativa se acentua a sua inutilidade e o seu anacronismo. Se existe para homologar a vontade do poder

⁸¹ Soares de Azevedo, “A missão do Estado”, *Vozes de Petrópolis*, 01/06/24, p. 544/545.

⁸² Soares de Azevedo, “Reis, Presidentes e Congressos”, *Vozes de Petrópolis*, 01/09/26, p. 915 a 919.

executivo, o poder legislativo é uma ficção indigna de uma época como essa em que existimos, de realidades práticas; se o seu pendor é para a demagogia, as assembléias legislativas são positivamente nocivas ao tempo em que a ordem é uma condição de vida e de êxito”.⁸³

Na perspectiva de Soares de Azevedo este sistema político não admitia contemporizações, devendo ser combatido por uma ampla mobilização dos católicos organizados em torno de seu próprio partido e de seu próprio jornal diário. Retomando as críticas contra Dom Sebastião Leme, Soares de Azevedo denunciou as contradições de uma liderança que apregoava a necessidade de se apoiar nos católicos nas eleições, recusando-se a organizar um partido, a estabelecer alianças com agremiações já existentes ou a apresentar candidaturas efetivamente comprometidas com os interesses da Igreja.⁸⁴ Aproveitando-se de todo e qualquer pretexto para criticar o desinteresse de Sebastião Leme pelo diário,⁸⁵ Soares de Azevedo manifestou grande saudosismo em relação a um passado em que os católicos moviam uma guerra aberta contra seus inimigos, sem insistir numa prejudicial convivência pacífica que podia ser notada nas seções religiosas dos jornais.

“Dá-se em mim um movimento de revolta sempre que me lembro do papel triste que fazemos no meio dessa confusão babélica das seções religiosas dos jornais, dentro das quais tem guarida o protestantismo, teosofismo, espiritismo, judaísmo, etc. As notícias favoráveis à ação católica são pedinchadas, de camaradagem, em troca de palmadinhas, de promessas, de elogios, sei lá bem do que! Só porque temos pavor de que os jornais nos descomponham ou promovam campanhas de descrédito da Igreja ou de quem a serve! Abençoadas campanhas seriam essas, se nos levassem a tomar resoluções compatíveis com o nosso prestígio, a nossa dignidade, a própria qualidade divina da Igreja. Mas não. Já agora, não tenho mais esperanças de na minha vida assistir ao duelo nobre, de luvas brancas, duelo digno, entre forças católicas e não católicas, cada um em seu

⁸³ Aristides Werneck, “Falência do sistema representativo”, *Vozes de Petrópolis*, 01/07/26, p. 657 a 662.

⁸⁴ Vide “O dever dos católicos nas eleições”, *Vozes de Petrópolis*, 01/03/27, p. 225 a 231 e “Bem no teórico e mal no prático”, *Vozes de Petrópolis*, 16/11/28, p. 1135 a 1139.

⁸⁵ Vide “Últimas impressões de Paris”, *Vozes de Petrópolis*, 01/11/1923, p. 1082/1083; “Jornais condenados”, *Vozes de Petrópolis*, 16/11/26, p. 1226 a 1232; “Imprensa nossa”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/29, p. 03 a 06; e “Precisa-se de um ‘balcão’ para o jornal católico”, *Vozes de Petrópolis*, 16/09/29, p. 919 a 924.

campo, cada um dispondo das suas munições, sem mistura, sem palmadinhas de camaradagem, sem negociações vergonhosas, sem transigências feias, sem concessões que repugnam o próprio espírito da Igreja.

.....

Não me arreceio de confessar que temo, e muito, pela atitude de fraqueza e timidez em que vivemos perante os que dispõem do poder e da imprensa. Temo pelo ajuste de contas que nossa alma há de ter um dia; temo pela geração que estamos preparando, vozes melífluas e de ternura, caracteres amolentados, consciências de cera. E nesta santa Quaresma, que acabamos de atravessar, não me cansei de pedir a Deus, antes e depois das minhas comunhões, nos faça fortes, não só nas convicções, mas, do mesmo modo, no apresentá-las e defendê-las. E de Deus espero me há de permitir educar os filhos naquela velha escola de 'antes quebrar que torcer', de modo a não chamarem de branco ao que é preto, nem acharem digno de cristão mendigar simpatias de jornais que entremeiam gentilezas insinceras com heresias velhacas."⁸⁶

Contraopondo-se ao otimismo de outros autores, Soares de Azevedo considerava que, sob a liderança de Sebastião Leme, os católicos iam se tornando cada vez mais apáticos, covardes e pusilânimes, contentando-se com as migalhas que lhes eram lançadas da mesa em que se banquetevam as elites do país.

⁸⁶ Soares de Azevedo, "Votos de Quaresma", *Vozes de Petrópolis*, 01/04/29, p. 331 a 335.

CAPÍTULO 5

A BUSCA PELO MESSIAS INSTAURADOR DE UMA ORDEM AUTORITÁRIA

1 – Vozes de Petrópolis e a sedução exercida por líderes autoritários

Ao mesmo tempo em que diagnosticavam a falência dos regimes democráticos, os redatores de *Vozes de Petrópolis* acompanhavam com enorme interesse a ação de líderes autoritários que poderiam se constituir como solução aos problemas enfrentados pelos brasileiros. Lênin, Mussolini, Hitler, Calles e outros dirigentes europeus e americanos, eram alvo de constantes análises pelos redatores católicos que buscavam apontar os vícios e as virtudes de regimes que inspirariam a reorganização da sociedade brasileira.

Em “Os Super-Homens...”, Soares de Azevedo destaca que, tal qual os judeus, as sociedades contemporâneas viviam a espera de um “Messias” que viesse colocar “em ordem aquilo mesmo que nós desarrumamos”. Movidos por esse desejo, os católicos frequentemente atribuíam “qualidades extraordinárias” a indivíduos que não ultrapassavam o “estalão do mais humilde mortal”. Esse era o caso do ditador italiano Benito Mussolini que deveria ter o seu passado e as suas ações cuidadosamente analisadas, antes que fossem reconhecidas como verdadeiras as qualidades que muitos lhe atribuíam.

Na opinião de Soares de Azevedo, as manifestações de simpatia de Mussolini ao catolicismo não eram confirmadas pelo seu passado e pelos seus atos: o líder fascista ainda não havia se retratado de seu passado de militante “socialista-anarquista”, mantinha atitudes contraditórias em relação à maçonaria, não era casado na Igreja, não havia batizado os filhos e, mais importante, manifestava uma enorme condescendência em relação às perseguições que seus correligionários moviam contra os católicos. Diante dessas evidências se fazia necessário manter uma posição de reserva e

cautela em relação ao líder fascista que, por meios violentos, impunha as suas vontades ao povo italiano.

“Louvado seja Deus, que não se preparam com paciência, mas se improvisam com audácia os modernos condutores de povos. Vão eles surgindo como cogumelos, impantes (sic), olhos faiscando despotismos, gesto de quem maior mundo abarcaria se maior mundo houvera. E ai de quem não lhes caia em graças ou se aventure a discordar dos seus messiânicos feitos, porque logo lhe cai em cima a maça inexorável de uma arrenegada ditadura, mais alinhavada para domar potros bravos do que para conduzir a dócil carneirada que são os povos.

.....
 Mussolini não veio do nosso meio, não fomos nós que o preparamos, a Santa Sé tem-se mesmo mostrado reservada a seu respeito; não é batizado, dizem-no mesmo maçom e judeu, mas bastou que ele fizesse algumas barretadas eleitorais aos católicos, para que logo nós o elevássemos nos cocurutos da lua, e o aclamásemos – como ele se deve estar rindo de nós! – o maior benfeitor da Igreja nas belas terras da Itália.”¹

As críticas a Mussolini provocaram enormes reações entre os leitores de *Vozes de Petrópolis*, obrigando a revista a manifestar seu apoio ao artigo de Soares de Azevedo. Num comunicado assinado pela “Redação”, explicitam-se os motivos das prevenções dos católicos brasileiros ao líder italiano: menos que a violência e o autoritarismo do regime fascista, desagradava aos católicos a resistência de Mussolini em submeter-se à autoridade da Igreja.

“Leitores amigos estranharam a nossa atitude quando, no artigo: ‘Os super-homens’, acolhemos conceitos do nosso estimado colaborador ser. Soares de Azevedo que não abonam o chefe do governo italiano. Lembramos que esses conceitos são apenas os comentários óbvios de fatos bastante estranhos, confirmados pelos jornais italianos e por um ilustre religioso, nosso amigo de Roma.

.....
 Muito nos impressionou sempre a extrema reserva do Vaticano, mesmo quanto aos atos do governo favoráveis à Religião.

Que dizer do homem que não batiza os filhos e ao mesmo tempo proclama a necessidade da Religião para o povo? Do chefe de um partido notável pelos excessos de violência e pelos crimes contra a

¹ Soares de Azevedo, “Os Super-Homens”, *Vozes de Petrópolis*, 16/03/24, p. 282 a 289.

liberdade, não poupando absolutamente organizações e institutos católicos? Favorecer a Religião para apoiar o seu poder sobre as forças do catolicismo, em Mussolini é apenas sinal de grande perspicácia política.

Mas homens dessa tempera são mais perigosos do que os inimigos declarados, porque facilmente enganam aos católicos, arrastando-os para caminhos errados. Além disso, sendo frio, calculista e utilitário sem convicção religiosa, amanhã poderá mudar de tática, tornando-se perseguidor implacável dos católicos. Não temos garantias nenhuma (sic).

Convém, pois, adotarmos a mesma reserva do Vaticano, para não nos expor a cruéis desilusões.

Se ele um dia der provas de fé sincera – não de mera perspicácia política – seremos os primeiros a aplaudi-lo e a proclamá-lo o maior homem do século". (Grifo nosso)²

A nota da redação de *Vozes de Petrópolis* expõe, de forma terrivelmente clara, o pragmatismo que regulou as relações dos católicos com as lideranças de regimes autoritários. Mesmo classificando Mussolini como um líder violento, dissimulado, perigoso, frio, calculista e utilitário, os redatores de *Vozes de Petrópolis* não hesitariam em proclamá-lo como "o maior homem do século" se este fornecesse provas sinceras de sua fé no catolicismo. Colocando os interesses da Igreja à frente de considerações de ordem humana, moral ou ética, os católicos manifestavam a sua disposição clara de apoiar líderes despóticos que concordassem em submeter-se à autoridade da Igreja.

Os redatores de *Vozes de Petrópolis* acompanharam com atenção as ações do líder que representava uma grande esperança para os católicos. O artigo "Lições de Mussolini" transcreveu um discurso em que o líder fascista, querendo agradar a Igreja, defendeu a incapacidade de autogoverno das massas, o exercício da "liberdade dentro da ordem", o ensino "religioso da doutrina cristã" e o combate à maçonaria e ao anticlericalismo.³ Essa estratégia de aproximação com a Igreja, seria posteriormente confirmada por atos listados pelo artigo "O enigmático Mussolini": o ditador italiano havia finalmente se casado na Igreja, enviado "grandes volumes de mantimentos" a instituições católicas de caridade e ordenado que os representantes do governo, em

² "Nota da Redação", *Vozes de Petrópolis*, 01/05/24, p. 468.

³ "Miscelânea – Lições de Mussolini", *Vozes de Petrópolis*, 01/04/24, p. 362/363.

cerimônias de caráter oficial, assistissem a “Missa desde o Prefácio até a Comunhão *de joelhos*”.⁴

A assinatura do Tratado de Latrão, em 11 de fevereiro de 1929, diminuiu as prevenções que diversos católicos nutriam em relação a Mussolini, criando uma quase unanimidade em torno do líder fascista. Contrapondo-se a esta tendência, Soares de Azevedo procurava denunciar o Tratado como parte da estratégia de um homem dissimulado que pretendia ganhar o apoio da Igreja para ampliar seu poder pessoal.

“Ilustre pároco na arquidiocese do Rio de Janeiro ainda hoje me disse, aliás em linguagem pitoresca, que o sr. Mussolini ‘dá uma mão a Deus e com a outra faz festinhas ao Diabo’.

Não é de agora que estou convencido disso. Logo desde o princípio, por ocasião da atitude ambígua assumida para com a Igreja: enquanto s. exc. saudava cordial e respeitosa as altas autoridades vaticânicas, os seus fascistas, sem protesto dele, iam pondo fogo nos círculos católicos e invadindo e saqueando os presbitérios. Esta duplicidade ainda recentemente se verificou, a propósito da questão do ensino. O chefe italiano quer ver na Igreja uma colaboradora, talvez aliada sua, nunca, porém, uma autoridade que ele mesmo, em certos casos, deva acatar. Arderia Tróia!”⁵

Dado que Mussolini parecia não estar à altura de cumprir a missão que lhe era prognosticada pelos católicos, os redatores de *Vozes de Petrópolis* buscaram em outros líderes as qualidades que faltavam ao dirigente italiano. Padecendo de um mal que ele próprio havia diagnosticado, Soares de Azevedo parecia estar em contínua busca por um salvador que, com seus poderes messiânicos, seria capaz de restabelecer a ordem numa sociedade que parecia rumar em direção ao caos.

No artigo “Que pensar da Rússia?”, Soares de Azevedo declarou a necessidade de se rever muito do que se tinha escrito a respeito do comunismo. A evolução dos acontecimentos havia permitido uma reavaliação

⁴ Antes dessa data os representantes do governo estavam instruídos a assistir as missas de pé. “Miscelânea – O enigmático Mussolini”, *Vozes de Petrópolis*, 16/03/26, p. 306.

⁵ Soares de Azevedo, “Fazendo festinhas ao diabo”, *Vozes de Petrópolis*, 16/07/29, p. 708.

de um regime que teria que necessariamente ser levado em consideração quando se fizesse um “balanço dos valores” que haviam “concorrido para o aperfeiçoamento da humanidade”.

Soares de Azevedo inicia essa revisão creditando ao regime dos czares grande parte dos problemas enfrentados pelos soviéticos. Malgrado a abundância de recursos, o “país velho, trabalhado por tantas vicissitudes políticas não ia adiante. O povo sofria horrores. Os príncipes varriam tudo a chicote”. Agravada pela Primeira Guerra, a crise do Império Russo teria desembocado em revoluções que consolidaram o poder dos soviets. Visto com enorme desconfiança pelos católicos, esse regime obedecia a uma constituição que, à luz de uma análise menos apaixonada, revelava “inovações curiosas e interessantes sob o ponto de vista da teoria do Estado, como também tendências naturais para uma reorganização política mais adequada às novas condições econômicas e sociais”.⁶ Na opinião de Soares de Azevedo, mantendo o exército (que estava em plena reorganização); respeitando a família (“apesar do desconcerto que se seguiu à revolução, com todos os horrores que trazem *todas as revoluções*”) e conferindo à Igreja uma independência que ela nunca havia gozado nos “ominosos tempos czarianos”, o regime soviético não mantinha grandes afinidades com o socialismo que “para chegar à transformação sacerdotal da atual sociedade proclamada por Marx, devia consistir e consiste em buscar primeiro a aliança do sectarismo burguês para destruir por ordem os seus primeiros contrafortes: *família, exército, igreja*, até chegar ao aniquilamento da *propriedade individual*”. Conscientes da importância da educação para a construção das consciências das massas, os dirigentes soviéticos haviam criado um “programa pedagógico” que continha, “ao lado de disparates, muita coisa aproveitável”, recusando-se a conceder às escolas uma “completa autonomia” que só atenderia aos interesses burgueses.

Como o regime que liderava, também a figura de Lênin deveria ser revista pelos católicos. Contrastando com a imagem do Anti-Cristo que lhe era atribuída por seus inimigos, Soares de Azevedo caracteriza Lênin como um homem dotado de qualidades e concepções muito positivas:

⁶ Soares de Azevedo cita aqui as impressões de Delgado de Carvalho.

“[Lênin] Viajou muito, e, pelas suas idéias, conheceu prisões e desterros, percorrendo depois diversas partes do mundo; é um homem puro e desinteressado; é um convencido, um *iluminado*, e considera que a revolução russa não é senão o começo da revolução mundial. É, em certo modo, um homem genial; pode-se dizer que a sua energia é estupenda e a sua informação vastíssima. Personifica a ditadura mais completa, porque crê que é indispensável sacudir o mundo inteiro de alto a baixo.

.....
 Já em 1902 havia escrito o livro *Que se deve fazer?*, introduzido clandestinamente na Rússia pelas sociedades revolucionárias. Nesse livro revelou claramente outro aspecto da suas concepções: a desconfiança das massas.

Não crê que elas possam abrir caminho no labirinto da vida social moderna. Não obstante ser um adepto do marxismo e um entusiasta crente na interpretação econômica da história, sustenta que os operários precisam de um guia, um astro intelectual que ilumine se caminho para uma ordem socialista.”⁷

Sofrido, “puro”, “desinteressado”, “convencido”, “iluminado”, Lênin parecia possuir todas as qualidades necessárias a um líder, compartilhando com os católicos a crença na incapacidade de autogoverno das massas. Inaptas para forjar uma consciência própria, as massas tinham que ser necessariamente guiadas por lideranças que conseguissem congregá-las em torno de um partido, como propunha Lênin, ou em torno de uma religião, como propunham os católicos.⁸ A violência que havia caracterizado os primeiros momentos da Revolução Russa não deveria impedir os católicos de reconhecer as contribuições que poderiam ser dadas pelo regime soviético e pelo seu principal líder:

⁷ Soares de Azevedo, “Que pensar da Rússia?”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/23, p. 21 a 27.

⁸ Procurando demonstrar a perspectiva leninista sobre a incapacidade de autogoverno das massas, Soares de Azevedo cita um trecho de *Que se deve fazer?*:

“Os operários não podem ter consciência socialista democrática, por si sós. Essa consciência não pode chegar até eles senão de fora. A história de todos os países demonstra que, por si sós e pela sua capacidade, as classes laboriosas só podem desenvolver uma consciência de sociedades operárias, uma compreensão da necessidade de se organizarem, da luta econômica contra os burocratas, os fabricantes de leis, etc. Quanto à doutrina do socialismo, surgiu da filosofia da história e das teorias econômicas formuladas pelos representantes educados das classes acomodadas, os intelectuais”. Lênin APUD Soares de Azevedo, “Que pensar da Rússia?”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/23, p. 27.

“(...) Não nos iludamos: qualquer revolução que na Rússia se fizesse, lícita ou ilícitamente, para depor o Czar, teria que ser sangrenta e cruel, demais a mais logo a seguir a tremenda hecatombe de 1914 - 1917. Quem acompanha, porém, a vida pública daquele país nos últimos meses, não tarda a reconhecer que as coisas tendem à normalidade e que das cinzas vai renascer a decantada Phenix.

Já se não nega, hoje, que a Revolução Francesa trouxe, com muitos horrores e muita miséria moral, algumas vantagens aos povos. É o que também havemos de dizer do bolchevismo, quando, daqui a pouco, nós, que somos mais civilizados, tratarmos de copiar dos Russos alguma coisa aproveitável, que enfraqueça o egoísmo dos homens e os nivele um pouco, ao menos perante o trabalho...

.....
 Não nos atemorizemos, portanto, de muitos dos artigos da Constituição do *soviet*. Peçamos a Deus apenas que, quando tiverem de ser aplicados à América, o sejam sem violências desnecessárias. A Ucrânia vai muito bem assim, e só quer que a deixem em paz.

Imaginem agora que Lênin, com toda a sua fascinação sobre o povo russo, conseguia (sic) retirar das leis do país alguns atentados à consciência, algumas subversões dos direitos de associação e individuais, e pusesse Cristo a frente de todas as Rússias.

Teríamos ali o reinado da liberdade, igualdade e fraternidade humanas, sem os egoísmos, os desnivelamentos, a ditadura do exército, a hipocrisia do Estado, as manhas do capitalismo, o domínio de certas castas, as especulações do câmbio, as armadilhas da diplomacia, os *trusts*, os sindicatos, o dinheiro aferrolhado, todos esses disparates que constituem a revolução parda das democracias modernas, tão moças e já tão contaminadas de gangrena.”⁹

Colocando em evidência a possibilidade de uma convivência pacífica do catolicismo com um comunismo renovado, Soares de Azevedo destaca as qualidades de um ser “iluminado” que possuía os traços do tão esperado Messias instaurador de uma ordem autoritária. Como no caso de Mussolini, a submissão de Lênin à autoridade da Igreja seria suficiente para credenciá-lo a liderar os católicos na reestruturação de sociedades que padeciam do mal da democracia.

Os elogios de Soares de Azevedo a Lênin e ao regime soviético causaram grande apreensão entre os redatores de *Vozes de Petrópolis* que se apressaram em escrever artigos de crítica ao comunismo. Contrapondo-se a “alguns católicos, entre eles sacerdotes”, que o criticavam por não conseguir examinar, com “olhos menos agressivos”, as “teorias defendidas pelos

⁹ Soares de Azevedo, “Que pensar da Rússia?”, *Vozes de Petrópolis*, 16/01/23, p. 63 a 68.

bandidos que empolgaram o poder e todas as molas da engrenagem administrativa e vital da desgraçada Rússia”, Julio Tapajós alinhou uma série de críticas contra o regime soviético no artigo “A hora de acordar”.¹⁰ Denunciando as atrocidades cometidas pelos bolcheviques numa série de artigos intitulada “Nas garras de demônios”, Pedro Sinzig destacou a necessidade de “lembrar esses fatos”, num momento em que “se ouvem vozes dizendo que a revolução russa, no fundo, tem sido inofensiva, e que o povo apenas se libertou duma opressão de muitos anos”.¹¹

Diante das reações de seus colegas de redação, Soares de Azevedo mudou o tom dos seus artigos a respeito do comunismo. Ao mesmo tempo em que fazia coro a outros autores católicos, condenando a “doutrina que atenta contra o direito de propriedade”, Soares de Azevedo apontava “o abismo entre as classes do rico e as classes do pobre” como um dos fatores determinantes do crescimento do comunismo. De nada valeriam as medidas de repressão adotadas pelo governo, se essas não fossem acompanhadas pelo melhoramento dos salários e condições sociais dos operários sob os auspícios da doutrina católica.¹² Cabia aos católicos a tarefa de combater não apenas o comunismo, mas também as democracias liberais que haviam criado um solo fértil para o seu desenvolvimento:

“De modo que combater o bolchevismo grande coisa é e dever que a todos se impõe, se é que não entra esse combate em nosso próprio espírito de conservação. Mas, combatê-lo para que ao mesmo tempo se combatam os erros verdadeiros e reais que aquele vise, e alguns há de estofos e polpa. O principal argumento do comunismo, a razão de se estar expandindo tão consideravelmente, é decerto a soma de erros acumulados há tantos anos pelas democracias liberais. Esses erros também devem ser repelidos com a mesma energia com que se

¹⁰ Julio Tapajós, “A hora de acordar”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/23, p. 360/361.

¹¹ Pedro Sinzig, “Nas garras de demônios”, *Vozes de Petrópolis*, 01/06/25, p. 546. O artigo se alonga por outros números da revista: *Vozes de Petrópolis*, 01/05/25, p. 466 a 469 e *Vozes de Petrópolis*, 16/07/25, p. 721 a 723.

¹² “Porque a verdade é esta: no dia em que o capitalismo quiser, o comunismo sofrerá um grande baque. Basta apenas que o patrão não arrole o seu operário na categoria das máquinas ou dos ‘móveis e utensílios’. Basta que o patrão considere o operário um homem como ele, com alma, com coração, com os mesmos direitos à luz do sol. Ilustrá-lo, chamá-lo a si, cativá-lo, tratá-lo bem, moralizá-lo, instruí-lo, proporcionar-lhe meios e modos de sanear a própria alma, são ações muito do agrado de Deus”. Soares de Azevedo, “Considerações em torno do comunismo”, *Vozes de Petrópolis*, 01/08/27, p. 738.

repelem aqueles. Que o bolchevismo é ditatorial e despótico, estou de acordo. Mas não esqueçamos que os governos modernos tendem a mesma posição e atuação ditatoriais, embora enrolados em preceitos chamados constitucionais”.¹³

Obedecendo ao pragmatismo que caracterizou a relação dos católicos com os regimes autoritários, Soares de Azevedo deixou de reconhecer qualquer aspecto positivo no regime soviético quando aumentaram as perseguições às Igrejas Católica e Ortodoxa naquele país. Citando, entre outros textos, trechos de um discurso de Aubert, Soares de Azevedo convocou os católicos para uma cruzada que só chegaria ao seu final com a derrota definitiva do comunismo.

“Deveis compreender e vos convencer que ides empreender uma verdadeira cruzada: ides ser os soldados de Deus e é essa a maior responsabilidade que pode caber a um homem. Soldados de Deus! Deveis combater até a vitória. Vossa tenacidade deve ser mais poderosa que o ateísmo do adversário. Esse movimento não deve ser um movimento de indignação passageira; deve perdurar até que a guerra contra a religião tenha um fim. E como as regiões de crentes se acham derramadas no mundo inteiro, esse movimento deve estender-se ao mundo inteiro.”¹⁴

O combate ao comunismo justificava arbitrariedades como a circular do Comissário de Polícia determinando aos jornais, revistas e tipografias do Rio de Janeiro não aceitar “trabalhos de impressão que favoreçam o desenvolvimento da hidra revolucionária”, e instruindo seus diretores a comunicar o recebimento desse tipo de encomenda bem como a existência de “qualquer manifestação simpática ao comunismo, por parte dos operários em serviço”.¹⁵ A “cruzada” contra o comunismo também justificava alianças com aquele regime que era visto com enorme desconfiança pelos católicos.

¹³ Soares de Azevedo, “E o bolchevismo como passa?”, *Vozes de Petrópolis*, 01/05/29, p. 441/442.

¹⁴ Aubert APUD Soares de Azevedo, “Salvador do mundo, salve a Rússia”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/30, p. 337. O título do artigo referia-se a uma oração composta pelo Papa Pio XI que concedia 300 dias de indulgências àqueles que a pronunciassem.

¹⁵ “O governo da República neste caso pode ficar certo de que a esmagadora maioria do povo brasileiro estará a seu lado, em qualquer emergência e sempre que se faça preciso defender as instituições, a ordem e a família”, Soares de Azevedo, “O olho de Moscou”, *Vozes de Petrópolis*, 16/06/30, p. 600 a 604.

“... diante da ofensiva brutal do comunismo, [nós católicos] corremos instintivamente, como em legítima defesa, para as trincheiras do fascismo, ao qual emprestamos todas as energias e a mais cândida das solidariedades. (...)”

Se o fascismo italiano se apresenta como medida de emergência, nascido de uma tentativa de levante comunista, se ele pretende ser regime transitório, excepcional, para o tempo e para os homens aceitamo-lo. Se ele, porém, degenera em sistema permanente de governo, será o caso de lhe estudarmos as finalidades e a própria viabilidade.”¹⁶

Soares de Azevedo manifestava, mais uma vez, o pragmatismo dos católicos diante dos regimes autoritários. A aliança temporária com o adversário fascista, era plenamente justificável diante da ameaça do comunismo.

2. Os católicos e o regime de Vargas: 1930/1934.

2.1. A sagração de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como a “Padroeira do Brasil”

Como já havíamos destacado no primeiro capítulo desse trabalho,¹⁷ Pedro Sinzig empenhava-se pela elevação dos padrões artísticos e estéticos dos templos e dos cerimoniais das igrejas católicas brasileiras, convertendo-se em referência para os assuntos relacionados a cinema, pintura, escultura, música, teatro e arquitetura católicos.¹⁸ Partindo do princípio de que “para Deus só serve o melhor”, Pedro Sinzig procurava mobilizar sacerdotes e leigos na reformulação dos templos e dos rituais católicos, levando em consideração que

¹⁶ Soares de Azevedo, “Trágicos extremos”, *Vozes de Petrópolis*, 16/11/30, p. 1040.

¹⁷ Ver o item “Teatro, quadros bíblicos, quadros vivos e cinema”.

¹⁸ O padre franciscano era freqüentemente procurado por clérigos e membros de irmandades que pediam o seu auxílio para a construção ou reforma de igrejas; produção de esculturas, pinturas, altares ou vitrais; e aquisição de sinos, harmônios, órgãos, partituras, crucifixos, ostensórios e outras peças de uso ritual. No arquivo Pedro Sinzig, encontramos um grande número de cartas em que, católicos de todo o Brasil e também da América do Sul, solicitam este tipo de assessoria ao padre franciscano.

“a casa de Deus deve agradar não só ao povo inculto, mas (...) também (a) o gosto apurado do amigo da arte (que) não deve nela encontrar o que, por medíocre ou desarmonioso, não se permitiria em uma casa particular”.¹⁹

Nascido na Alemanha, Pedro Sinzig nutria uma predileção especial pelos artistas de sua terra natal, recomendando-os com frequência aos católicos brasileiros.²⁰ Prática habitual, a divulgação dos artistas alemães recrudescer ao final da Primeira Guerra Mundial quando estes artistas passaram a enfrentar enormes dificuldades em função da crise da República de Weimar.²¹

A nomeação de Pedro Sinzig como curador de uma “Exposição de Arte Religiosa Alemã”, a ser realizada durante as comemorações do Centenário da Independência, ofereceu ao padre franciscano uma nova oportunidade de divulgar a obra dos artistas alemães no Brasil. Com a viagem de Pedro Sinzig à Europa, para a seleção dos trabalhos que seriam apresentados na exposição, coube a Soares de Azevedo a tarefa de preparar os leitores de *Vozes de Petrópolis* para o evento.

No artigo *Para um bom movimento litúrgico*, Soares de Azevedo faz um histórico da liturgia, citando Guéranguer que a definia como “o conjunto de símbolos, cantos e cerimônias, por meio dos quais a Igreja expressa e publica a sua religião para com Deus”. Procurando destacar a sua importância no mundo contemporâneo, Soares de Azevedo transcreve uma longa entrevista de Dom Alberto Hamenstede sobre o crescimento do movimento litúrgico na Alemanha da República de Weimar. Após a derrota na Primeira Guerra

¹⁹ Pedro Sinzig, “Igreja, Arte e Artistas”, *Vozes de Petrópolis*, julho a dezembro de 1916, p. 1125 a 1132.

²⁰ Quando não sugeria, ou intermediava, a importação de equipamentos da Alemanha, Pedro Sinzig recomendava artesãos ou oficinas que eram, em regra geral, administradas por alemães e seus descendentes.

²¹ Essas intenções são explicitadas com clareza num artigo sobre o pintor Jorge Kau. Pedro Sinzig manifesta o seu desejo de que outras instituições católicas repetissem o gesto do *Centro da Boa Imprensa* encomendando quadros do artista renano, destacando numa nota: “Não é nenhum segredo que os artistas alemães, participando da dolorosa Via Sacra que está caminhando o seu país, são gratos por encomendas que lhes vêm do exterior, inclusive os mais insignes mestres de reputação firmada. É a necessidade que os impele, havendo muitos entre eles que sofrem privações de toda a espécie”. Pedro Sinzig, “Jorge Kau”, *Vozes de Petrópolis*, 16/03/21, p. 333. Entre 1919 e 1921, Pedro Sinzig produziu artigos sobre vários outros artistas alemães como Balthasar Schmitt, José Jansens, Luis Feldmann, George Busch, Bernardo Gauer e Alberto Diemke.

Mundial, os católicos alemães teriam passado a conferir maior importância à liturgia que, “arrancando-os” de suas “solicitudes materiais”, colocava-os em contato com o próprio dogma. Os rituais litúrgicos teriam ocupado um espaço até então reservado à “apologética”, utilizada como principal arma de combate ao protestantismo.

“- (...) No nosso país (Alemanha), desde a aparição do protestantismo, a religião parecia-se com um campo de batalha. Católicos e protestantes saíam ao encontro para defenderem os seus princípios. Preocupado com a luta contra o inimigo, o católico esquecia-se da sua vida interior para apenas cuidar na defesa do campo entrincheirado dos seus dogmas. A religião do católico alemão deixava de ser vida, para se transformar em apologética.

- E era por certo um mal, porque a apologética, embora consiga desarmar o inimigo, não basta para alimentar a vida interior da alma.

- Para lhe falar com sinceridade, eu ainda vou mais longe. Em nossos dias, a simples exposição do dogma convence mais os espíritos, ávidos da luz da verdade, do que argumentos sabiamente arquitetados pela apologética. É o que tenho constatado.

- As classes cultas do nosso país, estudantes, professores, literatos, estão cansados de apologética. Só tem uma aspiração: aprofundar e viver o dogma católico”.²²

A uma estratégia que pretendia demonstrar a verdade divina através de argumentos racionais, sobrepunha-se uma religiosidade baseada na fé e na emoção. Com o renascimento da liturgia, o catolicismo alemão alcançava resultados que séculos de argumentação apologética não haviam conseguido lograr, deixando uma lição para os católicos brasileiros em sua luta contra a apostasia republicana.

Impulsionado pela derrota na Primeira Guerra Mundial, o renascimento da liturgia na Alemanha e em outros países europeus teria sido facilitado pela presença de bons artistas e de um vasto patrimônio de obras e objetos rituais. O mesmo não poderia ser dito em relação ao Brasil que, malgrado algumas raras exceções, ainda não havia conseguido consolidar uma “arte católica”. Em suas viagens pelo interior do país, Soares de Azevedo havia constatado a quase indigência da maior parte das igrejas católicas brasileiras que utilizavam em seus rituais:

²² Entrevista com Dom Alberto Hamenstede, APUD, Soares de Azevedo, “Para um bom movimento litúrgico”, 01/02/22, p. 138/139.

- “1º - Livros, sinetas ou campainhas de um som horroroso;
- 2º - Imagens de santos (só cabeças) vestidas de panos pretos lúgubres, ordinários e velhos;
- 3º - Músicas carnavalescas dentro da igreja, executadas às vezes pelas mesmas bandas ou orquestras que tocam em cinemas ou nos *clubs*;
- 4º - Pinturas internas e externas grosseiras, cores berrantes, espalhafatosas;
- 5º - Paramentos e alfaias mal conservados, imagens sem a menor expressão artística;
- 6º - Templos, ou sem luz, ou sem ar, ou acachapados;
- 7º - Ambiente, enfim, nada propício à meditação e à prece, mas profano, frio, vulgar, que não prende, que não faz dobrar o joelho...”²³

Na perspectiva de Soares de Azevedo, a pobreza dos templos, esculturas, “orquestras”, músicas e objetos rituais das Igrejas brasileiras constituíam uma barreira para o crescimento do movimento litúrgico no Brasil. Examinando a arte sacra brasileira, a partir de um referencial europeu, Soares de Azevedo era incapaz de atribuir qualquer valor às produções artísticas nacionais que, excetuando-se raras exceções, pareciam afugentar, ao invés de atrair, os fiéis para as Igrejas. Nesse cenário de autêntico descalabro, a “Exposição de Arte Religiosa Alemã” poderia dar “algum impulso a arte cristã no Brasil”, contribuindo para o crescimento do movimento litúrgico no país.²⁴

Ao problema da pobreza das igrejas católicas brasileiras, Soares de Azevedo acrescentava a destruição ou venda de obras sacras de alto valor histórico e artístico. Reformas mal conduzidas, descaso na conservação, ignorância e roubos, ameaçavam a existência daquelas poucas obras que salvavam as igrejas brasileiras da indigência total.²⁵ Preocupados com este problema, Soares de Azevedo e Pedro Sinzig vão conferir um grande destaque à circular “A defesa do patrimônio artístico das Igrejas”, de Dom Sebastião Leme. Estendendo para todo o Brasil as normas que já havia anteriormente

²³ Soares de Azevedo, “Para um bom movimento litúrgico”, *Vozes de Petrópolis*, 01/02/22, p. 136 a 141.

²⁴ Além das contribuições já citadas, outros autores faziam questão de destacar o quanto a exposição poderia contribuir para minorar as dificuldades enfrentadas pelos artistas alemães na República de Weimar. Vide Francisco de Lins, “A Exposição de Arte Alemã e a imprensa do Rio” e Amélia Rodrigues, “Alguns minutos na Exposição de Arte Cristã”, *Vozes de Petrópolis*, 16/06/23, p. 583 a 594 e p. 639 a 644.

²⁵ Vide Soares de Azevedo, “Desamor à tradição”, *Vozes de Petrópolis*, 01/11/22, p. 1275 a 1280.

estabelecido na diocese de Recife e Olinda, o arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro proibiu a venda dos bens eclesiásticos, instituiu normas para sua manutenção e conservação, estabeleceu a cadeira de “Arqueologia e Belas Artes” como disciplina obrigatória nos Seminários, e ordenou a criação de “Comissões de Obras de Arte” e “Conselhos Técnicos” que, nas mais diversas dioceses, se encarregariam de examinar os assuntos referentes ao patrimônio histórico e artístico das Igrejas.²⁶

O interesse de Dom Sebastião Leme pelo patrimônio artístico estava diretamente relacionado com a sua preocupação em adequar os templos e os rituais da igreja brasileira ao contexto local: na opinião do arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, fazia-se necessária a conservação das obras do passado, para que estas pudessem inspirar a produção dos artistas no momento presente:

“Longe de nós a ousadia de repudiar as linhas clássicas dessa arquitetura sacra que inspirou admiráveis catedrais do século XIII, essas construções monumentais em que *o granito parece espiritualizar-se, munir-se de asas e alçar vôo para o céu*. Desejamos, apenas, deixar bem claro que, reclamando maior atenção para as tradições nacionais de arte religiosa, fazemos obra meritória não só perante o Brasil, como perante a Igreja e as belas artes. Não pretendemos, é óbvio, que se copiem edifícios de outras épocas nem que cegamente se retroceda ao tipo do chamado estilo colonial.

Julgamos, porém, não ser demais pedir que no estudo consciencioso das livres construções coloniais se procure apreender a sua força de expressão, a sua linguagem arquitetônica e decorativa, para bem exprimirmos, em *nossa terra* e em *nossos dias*, o pensamento cristão”.²⁷ (Grifos do autor)

Deixando de lado as disputas referentes ao diário católico, os redatores de *Vozes de Petrópolis* reservaram enormes elogios à iniciativa de Sebastião Leme que, entre outros pontos positivos, poderia alçar Pedro Sinzig à condição de consultor oficial em assuntos relacionados à arte cristã, consagrando-o numa função que ele já vinha desempenhando de maneira informal. O desejo do arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro em conferir uma feição local à Igreja brasileira, no entanto, não era bem aceito pelos redatores de *Vozes de*

²⁶ Soares de Azevedo, “A circular de Dom Leme”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/24, p. 325 a 332 e Pedro Sinzig, “Passos... de sete léguas”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/24, p. 341 a 345.

²⁷ Sebastião Leme APUD, Pedro Sinzig, “Passos... de sete léguas”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/24, p. 343.

Petrópolis que não se identificavam com a arte sacra produzida num país que ainda não consolidara sua identidade nacional.

Na opinião de Soares de Azevedo, atravessando ainda a “fase do caldeamento de sangues, da construção do edifício racial e de certo arranjo nas coisas”, o Brasil ainda não havia conseguido consolidar uma “cultura” ou um “tipo” que lhe fossem peculiares. Retratando “sempre a alma de um povo”, a pobreza das igrejas brasileiras denunciava a inexistência de uma “personalidade” que não poderia ser construída “do dia para a noite”, por “meios violentos”, “decreto”, “conferência a copo d’água ou uma barulhenta manifestação de rua”.²⁸ A tentativa de se encontrar uma especificidade “brasileira” em meio a um universo multifacetado e desigual, só poderia ser realizada a partir de uma completa submissão ao Estado que, elevado à condição de “divindade”, outorgaria aos cidadãos uma identidade construída “sob as suas mãos de ferro”, esmagando as liberdades e as tradições “que tantas fadigas custaram à civilização cristã”. Evidenciando a “revivescência do paganismo, que não reconhece a Deus aquilo que é de Deus, mas põe tudo aos pés de César, espírito e matéria, alma e corpo”, essa “heresia moderna” deveria ser combatida pelos católicos que não deveriam compactuar com um nacionalismo obtuso que identificava o Estado, e não a Religião, como o elemento criador da “alma da Pátria”.²⁹

Na opinião de Soares de Azevedo só a Igreja Católica poderia “influir eficazmente, de modo a lançar os alicerces de uma nacionalidade” brasileira que, opondo-se a xenofobia característica dos patriotismos fundados a partir do Estado, apregoava “uma concórdia superior entre as nações” ao mesmo tempo em que incitava a “se estimarem entre si os filhos de um mesmo país”. Opondo-se à proposta de Dom Sebastião Leme de incentivar os artistas católicos a exprimir “em *nossa terra* e em *nossos dias*, o pensamento cristão”, Soares de Azevedo afirmava que a preeminência de Deus sobre o Estado e o caráter “universal” da Igreja, desautorizavam qualquer tentativa de adequação dos dogmas, dos templos e da arte “católica” a um falso contexto local. Sob

²⁸ Soares de Azevedo, “A circular de Dom Leme”, *Vozes de Petrópolis*, 01/04/24, p. 326/327.

²⁹ Soares de Azevedo. “A heresia moderna”, *Vozes de Petrópolis*, 16/07/24, p. 341 a 345. Alguns dos trechos citados referem-se a texto do Monsenhor Nazareno Orlando, citado por Soares de Azevedo.

essa perspectiva, portanto, Soares de Azevedo manifestou-se abertamente contrário às propostas de consagração de uma “Nossa Senhora do Brasil”: equivocada tentativa de consagração de uma santa “brasileira e nacionalista”, que parecia ignorar a unicidade da “Nossa Senhora, Mãe de Deus, Refúgio dos Pecadores” que era a “mesma para todos, em toda a parte”.³⁰

A consagração de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como a Padroeira do Brasil, em 1930, foi recebida com enorme frieza pelos redatores de *Vozes de Petrópolis* que só lhe reservaram somente uma pequena nota na seção “Miscelânea”.³¹ Manifestando um enorme interesse por tudo que se referisse à arte sacra, curador de exposições e propagador do potencial catequético das imagens, Pedro Sinzig não publicou uma linha sobre a “Padroeira do Brasil”, sendo acompanhado nesta tática do silêncio por Soares de Azevedo. Imagem de devoção popular,³² Nossa Senhora Aparecida não se encaixava nos padrões estéticos que os redatores de *Vozes de Petrópolis* gostariam de ver adotados nas igrejas brasileiras, sugerindo o “mulatamento” da mãe de Deus e lembrando, com o seu manto azul, as “imagens de santos (só cabeças) vestidas de panos” que Soares de Azevedo e Pedro Sinzig tanto detestavam.³³ Sem identificar em Nossa Senhora Aparecida a força daquelas imagens que haviam impulsionado o movimento litúrgico na Alemanha, Pedro Sinzig e Soares de Azevedo provavelmente encaravam a sua consagração como mais uma concessão de Sebastião Leme aos inimigos do catolicismo, a submissão da Mãe de Deus a um nacionalismo que atendia mais aos interesses do Estado do que aos da Igreja.

³⁰ Soares de Azevedo, *ibid*, p. 699.

³¹ *Vozes de Petrópolis* noticiou a proclamação numa pequena nota da seção “Miscelânea”. *Vozes de Petrópolis*, 16/07/30, p. 735.

³² Sobre Nossa Senhora da Conceição Aparecida e sobre os fatores que teriam determinado a sua escolha como Padroeira do Brasil consultar: José Oscar Beozzo, *A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização*, p. 293 a 298.

³³ Nesse mesmo período, Pedro Sinzig manifestou a sua insatisfação contra a arte católica produzida no Brasil. No artigo “Arte Cristã”, Pedro Sinzig faz uma comparação dos altares das igrejas brasileiras e européias em que fica patente a inferioridade das primeiras em relação a estas últimas. Pedro Sinzig, “Arte Cristã”, *Vozes de Petrópolis*, 16/01/25, p. 66/68

2. 2. Os católicos e a Revolução de 30.

Em março de 1929, quando as discussões sobre a sucessão do presidente Washington Luís apenas se iniciavam, *Vozes de Petrópolis* publicou o artigo *Igreja, Estado e Revolução* de autoria do frei Pedro Schretlen. Justificando a legitimidade da deposição de governos instituídos, sob circunstâncias muitíssimo especiais, os argumentos do texto de Pedro Schretlen seriam novamente lembrados quando, alguns meses depois, *Vozes de Petrópolis* foi instada a definir-se a respeito da Revolução de 30.

Segundo Pedro Schretlen, como os indivíduos, também as sociedades eram formadas por “corpo” e “alma”, nelas representados por dois poderes que não eram necessariamente concorrentes: Igreja e Estado. Sendo o fim último da sociedade a “felicidade eterna de todos os indivíduos”, Igreja e Estado poderiam contribuir mutuamente para a consagração desse objetivo, agindo como poderes “soberanos e independentes, cada um na sua própria esfera”. Essa autonomia e respeito mútuo eram indispensáveis para a boa convivência entre os dois poderes e para o sucesso de suas missões. Ao mesmo tempo em que “o poder temporal manda, como deve, respeitar a autoridade espiritual, sem se intrometer nas coisas da religião, da outra parte a Igreja, fiel ao espírito de Jesus Cristo, ordena de dar a César o que a César pertence, e, declarando ser a autoridade de origem divina, exige dos súditos a obediência *interna*, indispensável para sustentar tronos e estados”. Frei Pedro Schretlen afirmava como sendo doutrina da Igreja a máxima segundo a qual:

“O governo civil obtém sua autoridade de Deus e, por conseguinte, quando um legítimo soberano manda coisas, que não são injustas, há obrigação em consciência de obedecer-lhe”.

Definindo a doutrina da Igreja sobre as relações entre o poder temporal e o poder espiritual, essa máxima teria sido objeto de interpretações incorretas, segundo as quais Deus haveria concedido o poder civil “*diretamente* a tal ou tal pessoa” ou “família”. Discordando dessas leituras, Schretlen cita diversos teólogos que eram unânimes em concordar que “nenhum rei nem monarca obtém nem obteve o poder de Deus, nem sequer o tem recebido por instituição

divina, mas todos o tem obtido por intermédio da vontade dos homens e por instituição humana”.

Previendo mal-entendidos com relação à esta delegação de poderes, Schretlen faz questão de marcar as diferenças entre a doutrina católica e o pensamento de Rousseau. Afirmando que “todo” poder derivava do povo, Rousseau considerava que o poder podia, apenas temporalmente, ser delegado aos “chamados comissários”, por um ato que poderia ser sempre revogado segundo a “vontade do povo”. A doutrina católica, por sua vez, considerava que essa “autoridade, uma vez transferida, nunca mais pode ser tirada das mãos dos depositários, que a possuem realmente”. Os depositários desse poder, que para os católicos tinha uma origem divina, deveriam ser vistos como “verdadeiros soberanos” que não poderiam ter a sua autoridade subtraída, salvo “casos raríssimos e rigorosamente determinados”.

Segundo Schretlen, o reconhecimento do caráter “pernicioso” de todas as revoluções não invalidava a possibilidade de se “imaginar o caso em que a sedição do povo seria legítima defesa contra a violência injusta dos príncipes”. Se a revolta contra os poderes legítimos era proibida pela doutrina católica, o mesmo não acontecia em relação aos poderes ilegítimos. Da mesma forma que era lícito a um homem matar o “*injusto agressor*” que ameaçasse a sua vida, “nem sempre” era “censurável” ou “pecaminosa” a “revolta da nação contra o seu governo constituído”.

“Ora, o governo, que acaba de se estabelecer por força, fraude ou corrupção contra a vontade *razoável* da nação *inteira*, certamente é ilegítimo, como também pode cessar de ser legítima a autoridade, que *habitualmente* exerce seu poder de modo prejudicial ao bem da sociedade, gravemente ofendendo à propriedade privada, à família, e, numa nação católica, à religião.

Em tal caso, se o governo por sua organização ou própria constituição não correspondesse mais aos interesses vitais do povo, não hesitamos, conforme a doutrina católica, em declarar permitida a resistência *ativa*, se ao mesmo tempo fosse verificada outra condição não menos importante: As vantagens moralmente produzidas por esta perturbação social hão de ser superiores aos efeitos nocivos”.

A legitimidade das revoluções estava condicionada não apenas à legitimidade dos soberanos, mas também à relação entre benefícios e malefícios que estes movimentos armados podiam gerar. A consideração deste

aspecto estava diretamente relacionada ao equívoco segundo o qual a Igreja tendia a desconhecer a legitimidade de toda e qualquer movimento violento de contestação da ordem. Dado o caráter “pernicioso” da revolução, que sempre “enfraquece e lamentavelmente diminui o respeito pela autoridade”, a Igreja tendia a “quase sempre” reprovar “a alteração violenta do governo, ainda que ela não seja ilícita em si”. Uma vez constatado que os benefícios gerados pelas revoluções seriam superiores aos malefícios, no entanto, elas tornavam-se perfeitamente legítimas desde que obedecidas quatro condições:

1º - Que a opressão seja veemente e constante de toda a sociedade, sem esperança de se emendar logo esta situação péssima.

2º - Que antes foram empregados todos os meios menos violentos.

3º - Que não baste a resistência passiva.

4º - Que toda a sociedade moralmente julgue necessária e justa a resistência ativa.”

Segundo Pedro Schretlen, uma vez obedecidas as condições acima, as revoluções eram, “pelo menos do lado da Igreja Católica”, plenamente compatíveis com a “lei divina”.³⁴

Diferenciando-se de outros autores católicos ao afirmar a legitimidade das revoluções segundo a doutrina católica,³⁵ Frei Pedro Schretlen indicou, em

³⁴ Fr. Pedro Schretlen, *Igreja, Estado e Revolução, Vozes de Petrópolis*, 16/03/29, p. 283 a 286.

³⁵ Em 1924, Jackson de Figueiredo colocou em evidência uma pretensa oposição incondicional da Igreja às revoluções afirmando que “a pior legalidade ainda é melhor que a revolução”. Segundo Mônica Pimenta Velloso, sob a direção de Jackson de Figueiredo, os católicos do *Centro Dom Vital* consideravam “que a reforma das instituições políticas nacionais não deve ser feita pelas armas, mas através de uma revolução das idéias. E esta naturalmente deve partir da elite, que, por sua vez, tem o dever de transmiti-la às massas”. (Mônica Pimenta Velloso, *A ordem: uma revista de doutrina política e cultura política*, p. 124/125). Em outubro de 1930, Alceu de Amoroso Lima parecia continuar concordando com Jackson de Figueiredo ao referir-se à Revolução de 30 como “obra da Constituição sem Deus, da escola sem Deus, da família sem Deus”, adotando uma postura mais flexível em relação aos revolucionários depois de iniciados os contatos com Francisco Campos visando estabelecer uma aliança com o novo governo. Em dezembro de 1930, Alceu de Amoroso Lima dividiu os revolucionários entre “uma corrente racional, tradicional e cristã” que se opunha a uma outra “demagógica, libertária, que fatalmente levaria ao materialismo comunista e à perseguição da tradição cristã”. Estabelecida essa diferenciação, Alceu de Amoroso Lima convocou “os católicos para lutar contra a corrente demagógica, propondo o exercício de uma ação social no sentido de ‘defender a incorporação de suas reivindicações no futuro estatuto político do país’”. Schwartzman, Bomeny e Costa, *Tempos de Capanema*, p. 55.

março de 1929, os princípios que iriam nortear o posicionamento adotado pelo grupo de *Vozes de Petrópolis* frente à Revolução de 30. Em janeiro de 1931, a revista fez os primeiros gestos de apoio aos revolucionários, abrindo espaço para um cronista, pretensamente português, derramar seus elogios ao movimento:

“Vê-se, sem esforço, que foi um movimento ordeiro e disciplinado, apenas inspirado no desejo de uma reforma extensa e intensa dos costumes políticos, e do maior bem e prosperidade da República. Norteava a mente revolucionária um ideal grandioso, superior, alheio a interesses materiais e a hegemonias e plutocracias odiosas. Em meio dos muitos peitos que se expunham às balas e às granadas ardia intensa e vívida a mais pura flama religiosa.

Vem daí o rápido e brilhante sucesso da revolução que nós só agora começamos a conhecer em todas a suas fases e modalidades.

.....
 Foi por isso com o mais subido júbilo que lemos no *Diário do Minho* e nas *Novidades* belos e interessantes recortes sobre a revolução brasileira, nos quais eram postos em clara luz os esforços heróicos dos oficiais católicos pelo triunfo de uma causa que eles tinham por sacrossanta e nobilíssima.

E que dizer da ação heróica e benemérita do insigne Cardeal do Rio de Janeiro, como a vemos descrita nas *Novidades*?

Ah! como o nosso coração de crentes exulta e rejubila, vendo que ainda há no mundo corações de grandes e generosos que se batem por um ideal nobre – o da nossa Fé!

Que o Rei dos reis ampare e fecunde o auspicioso movimento, e dê a todos os que deste foram arautos e mola real, vida e forças para levar a cabo as reformas que esboçaram no seu belo e esperançoso programa!”³⁶

O destaque ao caráter “plutocrático” e “hegemônico” das “odiosas” autoridades depostas, em oposição ao “ideal grandioso, superior, alheio a interesses materiais” que norteara a ação dos revolucionários, parece querer conferir legitimidade a um movimento que, aos olhos do cronista português, assume ares de uma verdadeira cruzada. Menos que revelar a desinformação de um analista que acompanhava os acontecimentos brasileiros da Europa, essa caracterização da Revolução de 30 como uma cruzada evidencia o desejo de imprimir uma orientação católica a um movimento que, no momento da sua conflagração, ainda não havia definido claramente o seu perfil religioso ou político.

³⁶ C.V., “Carta de Portugal”, *Vozes de Petrópolis*, 01/01/1931, p. 39.

Dois meses depois de indicar seu apoio à revolução no artigo “Carta de Portugal”, *Vozes de Petrópolis* divulgou a posição oficial da revista em relação ao movimento. Solicitada por seus leitores a manifestar-se “sobre o direito dos católicos (...) participarem e intervirem ativamente no movimento revolucionário contra um governo que fora, evidentemente, legitimamente constituído”, a redação de *Vozes de Petrópolis* preparava uma manifestação oficial sobre a questão quando recebeu o texto “Os católicos e a Revolução: Cristo e a República”. Expondo “lúcida e sucintamente os princípios católicos e as conseqüências desta atualíssima questão”, a carta pastoral de Dom João Becker, arcebispo de Porto Alegre, parecia “corresponder melhor aos desejos” dos leitores de *Vozes de Petrópolis* que, reconhecendo-a como um retrato da oposição oficial da revista, deu início a sua publicação.³⁷

Reconhecendo, como Pedro Schretlen, que as revoluções eram sempre acompanhadas por uma diminuição do respeito devotado às autoridades, Dom João Becker procurou destacar os perigos inerentes à Revolução de 30: ser superada por uma revolução comunista que se aproveitasse do clima de desobediência civil instaurado pela revolução de outubro.³⁸ O atendimento das necessidades materiais da população não bastaria para conter uma nova revolução, uma vez que o “operário educado fora do cristianismo” não se daria “por satisfeito com os benefícios que o Estado lhe oferece”, insistindo em seguir adiante até o “perfeito nivelamento da sociedade ou à perturbação completa da ordem social”. Para que o novo regime finalmente se estabilizasse, se fazia necessário repartir não só o “pão material”, mas também

³⁷ Dom João Becker, “Os católicos e a revolução: Cristo e a República”, *Vozes de Petrópolis*, 01/03/31, p. 230 a 236. Iniciada neste momento, a publicação da carta pastoral estendeu-se até a edição de 16/06/1931.

³⁸ Referindo-se talvez a reações negativas provocadas pela publicação do texto de Pedro Schretlen, Dom João Becker faz questão de destacar que os perigos inerentes a toda e qualquer revolução não eram suficientes para justificar o reconhecimento de sua legitimidade, em circunstâncias excepcionais, pela Igreja Católica:

“Esse direito de rebelião, quando se enquadra no conceito da defesa legítima, equivale ao direito de impedir o mal, representado pela agressão ilegítima contra a qual a defesa reage. A revolução pode purificar o significado; porque não é só a defesa própria, conforme supomos, mas ao mesmo tempo a defesa dos demais e quando se tem força suficiente para resistir ao mal e neutralizar seus efeitos, se tem o direito e o dever de evitá-lo.

Não é razoável dizer que esta doutrina não se deveria publicar, porque alguém poderia dela abusar. Pois, o abuso que se possa fazer de uma doutrina não decide da verdade ou do erro que a mesma nos ensina e não se deve sacrificar um princípio só porque dele se faz uma falsa explicação.” (Ibid., *Vozes de Petrópolis*, 01/05/31. p. 437.

“o pão do espírito” que só podia ser ministrado pela Igreja Católica que, através da carta pastoral, manifestava o seu desejo de “auxiliar o benemérito governo provisório da república na sua gigantesca obra de reforma”. Só a Igreja Católica poderia ajudar o novo governo a criar uma barreira contra “emergências futuras”, quando “fatores inimigos” quisessem impedir o Brasil de entrar nos seus “trâmites normais” ou se atrevessem “a proclamar entre nós o regime do terror e da violência, como aconteceu no México e na Rússia”.³⁹ Não só os católicos, mas também os dirigentes da Revolução de 30, deveriam ser capazes de reconhecer a importância daquele momento, tomando as decisões necessárias a evitar os perigos que se anunciavam para o Brasil.

“Durante a vida terrena de Jesus Cristo, gritaram os judeus: ‘Não queremos que este seja o nosso rei. Não admitimos que ele estenda sobre nós o cetro do seu domínio!’ Sim, não quiseram e o pregaram na cruz. Depois de alguns anos, vieram os romanos a Jerusalém, sob o comando do general Tito, destruíram a cidade e dispersaram os judeus. Não quiseram que o Messias reinasse sobre eles e tiveram de submeter a cerviz ao jugo de Roma.

Nos tempos presentes, repete-se a mesma cena. Sob vários pretextos, não querem os judeus de hoje, nem os outros anti-católicos, que Cristo reine pelos seus ensinamentos no Brasil. Pretendem excluir da nova constituição do país sua influência e seu domínio espiritual. Preferem, assim privar a nação de sua maior força moral e expô-la ao perigo da anarquia endêmica ou, quiçá, entrega-la ao monstro vermelho do bolchevismo de Moscou.”⁴⁰

Ao derrubar um governo legalmente constituído, a Revolução de 30 reforçara as possibilidades de sucesso de uma revolução comunista que só poderia ser evitada através de uma aliança com a Igreja Católica. O não reconhecimento de Deus pelo novo regime levaria, certamente, a uma vitória do comunismo tirando da Revolução de 30 uma legitimidade que, segundo a doutrina defendida por Pedro Schretlen e Dom João Becker, estava condicionada aos resultados positivos que poderiam advir dessa ação violenta de resistência à tirania.⁴¹ Aquele momento decisivo também impunha enormes responsabilidades aos católicos. A unanimidade em torno da necessidade de

³⁹ Ibid., *Vozes de Petrópolis*, 16/04/31, p. 405.

⁴⁰ Ibid., *Vozes de Petrópolis*, 16/05/31, p. 487/496.

⁴¹ Dom João Becker reafirmaria essa opinião numa outra carta pastoral intitulada “O Laicismo e o Estado Moderno” que também foi transcrita na íntegra por *Vozes de Petrópolis* entre outubro de 1931 e abril de 1932.

reformular o país colocava em evidência a necessidade de formulação de uma nova carta constitucional que substituísse a “constituição imperfeita e atéia da república”. Prevendo que uma Assembléia Constituinte seria logo convocada, Dom João Becker apontava a necessidade de criação de uma “frente única” que mobilizasse e orientasse os católicos para “a próxima eleição federal”.

A vitória da Revolução de 30 e as possibilidades de elaboração de uma nova constituição que ela parecia anunciar geraram enormes expectativas entre as lideranças católicas que enxergaram uma grande oportunidade para o estabelecimento de uma nova aliança entre Igreja e Estado. É o que veremos no item seguinte que tratará da mobilização dos católicos na “frente única” que esteve na raiz da Liga Eleitoral Católica.

2. 3. *Vozes de Petrópolis* e a reconciliação com Dom Sebastião Leme: a mobilização por uma nova constituição e a “Liga Eleitoral Católica”.

Conferindo grande destaque às propostas elaboradas por leigos ou por membros do Episcopado para a nova Constituição,⁴² Soares de Azevedo manifestava um certo descrédito quanto às possibilidades de que elas viessem a ser acatadas. Sem um diário na capital do país e sem um partido que se encarregasse de defender os interesses da Igreja, a mobilização dos católicos permaneceria restrita às “cruzadas de orações” que não surtiriam maiores efeitos sobre os deputados encarregados de formular a nova Constituição republicana.⁴³

O pessimismo de Soares de Azevedo parecia ser compartilhado por membros do Episcopado. Identificando a desmobilização dos católicos como um dos fatores determinantes da crise geral do país, Dom Augusto (arcebispo da Bahia), Dom Juvêncio (bispo de Caetitê), Dom Alberto (bispo da Barra), e Dom Eduardo (bispo de Ilhéus) firmaram uma pastoral coletiva destacando a

⁴² Vide Soares de Azevedo, “Ao começar do ano”, *Vozes de Petrópolis*, 16/02/31, p. 168 a 173.

⁴³ Soares de Azevedo, “Agora, é que vamos ver”, *Vozes de Petrópolis*, 16/02/1931, p. 182/183 e “Vozes de uma cela”, *Vozes de Petrópolis*, 16/04/31, p. 400 a 403.

urgência dos católicos saírem de sua apatia, organizando-se para conter as “forças da anarquia” que ameaçavam dominar o Brasil.⁴⁴

As divergências com Dom Sebastião Leme em relação ao diário e ao partido católico, aliadas às prevenções de alguns redatores de *Vozes de Petrópolis* quanto à escolha de Nossa Sra. da Conceição Aparecida como a Padroeira do Brasil, caracterizaram o tom dos artigos que comentaram a visita dessa imagem à capital do país. Um artigo curto de Soares de Azevedo sobre os preparativos do evento,⁴⁵ e uma matéria não assinada que procurou destacar a sua importância política,⁴⁶ não chegaram a disfarçar o pessimismo com que os redatores de *Vozes de Petrópolis* encararam a manifestação em que a hesitação de Getúlio Vargas diante da imagem da Padroeira⁴⁷ parecia contradizer o tom afirmativo dos discursos de Dom Sebastião Leme.⁴⁸

⁴⁴ “...O Brasil, Amados Irmão e Filhos caríssimos, está em crise por culpa nossa; porque nós, os católicos, nos retiramos cobardemente da luta perante a ação nefasta das teorias anti-sociais dos inimigos da Igreja; porque não soubemos fazer um trabalho de penetração, mormente entre os intelectuais, para desanuviar os horizontes e mostrar, com a luz da razão e dos fatos, que hoje, como sempre, a Igreja é a única arca de salvação da ordem, da disciplina e da prosperidade até material dos povos e indivíduos.

.....
 Se tivéssemos a desventura de ver as forças da anarquia apoderarem-se da nossa querida Pátria, os vindouros poderiam com muita justiça exclamar: O Brasil afundou-se na anarquia porque os católicos não souberam construir na hora crítica da sua história, não souberam impor-se pela sua cultura, pela sua coragem, pelo seu valor, às gerações desnordeadas e desanimadas que os rodeavam”. APUD, Soares de Azevedo, “Males, esperanças e deveres da ordem presente”, *Vozes de Petrópolis*, 01/05/31, p. 443.

⁴⁵ Soares de Azevedo, “Uma apoteose em 31 de maio”, *Vozes de Petrópolis*, 16/05/1931, p. 510/511.

⁴⁶ “O espetáculo de ontem, no Rio de Janeiro, pela sua própria pompa, pela sua grandiosidade, pela sua significação, é daqueles que não podem ser traduzidos em palavras. Centenas de milhares de brasileiros, ao redor da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, Padroeira do Brasil, deram uma demonstração pública de quanto estão dispostos a manter íntegras as nossas tradições de católicos. Foi uma parada de fé como nenhuma outra jamais se realizou no continente americano. Foi uma resposta em regra a todos quantos, imbuídos de doutrinas deletérias ou tomados de um doentio apego a ‘neutralidade’ e à Constituição, acreditam possa o Estado moderno viver divorciado dos grandes postulados inerentes à vida interior. Nossa Senhora Aparecida teve o seu maior dia sobre a terra, A Padroeira do Brasil teve uma consagração a altura dos nossos foros de povo cristão. Deus seja louvado.” *Vozes de Petrópolis*, 01/06/31, p. 566.

⁴⁷ Laurita Pessoa Raja Gabaglia nos conta uma gafe que destacou a formação laica das autoridades que Dom Sebastião Leme tentava atrair para uma aliança com a Igreja Católica. Revelando sua pequena familiaridade com os rituais católicos, Getúlio Vargas não sabia o que fazer com a imagem de Nossa Sra. Aparecida quando esta foi colocada à sua frente: “Conta-se que, então, um seu conterrâneo, D. Otaviano,

Artigos publicados a partir de outubro de 1931, no entanto, colocam em evidência uma acentuada mudança de perspectiva dos redatores de *Vozes de Petrópolis*. Abandonando o tom pessimista com que encaravam as tentativas de aproximação das autoridades republicanas promovidas por Dom Sebastião Leme, os redatores de *Vozes de Petrópolis* passaram a apoiar, entusiasticamente, as iniciativas do cardeal. Essa súbita mudança parece estar relacionada ao desenvolvimento das conversações entre os católicos e as autoridades do Governo Provisório sob a mediação de Francisco Campos.

Secretário do Interior de Minas Gerais, entre 1926 e 1930, Francisco Campos reintroduziu o ensino religioso nas escolas públicas mineiras, buscando com isso conquistar o apoio dos católicos. Uma vez nomeado ao cargo de Ministro da Educação e Saúde, Francisco Campos procurou estender a estratégia adotada em Minas Gerais para o âmbito federal. Numa carta enviada ao chefe do Governo Provisório, em abril de 1931, Francisco Campos procurou demonstrar como a introdução do ensino religioso facultativo nas escolas públicas poderia selar um pacto com a Igreja, trazendo enormes vantagens ao novo regime que lutava pela sua legitimação:

“Permito-me acentuar a grande importância que terá para o governo um ato da natureza que proponho a V. Excia. Neste instante de tamanhas dificuldades, em que é absolutamente indispensável recorrer ao concurso de todas as forças materiais e morais, o decreto, se aprovado por V. Excia., determinará a mobilização de toda a Igreja Católica ao lado do governo, empenhando as forças católicas, de modo manifesto e declarado, toda a sua valiosa e incomparável influência no sentido de apoiar o governo, pondo a serviço deste um movimento de opinião de caráter absolutamente nacional”.⁴⁹

Arcebispo do Maranhão, lhe disse sem rodeios: ‘Sr. Presidente, é para beijar!’ E o Presidente beijou-a nos pés”. Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit., p. 241.

⁴⁸ “...Ou os governantes tomam conhecimento da Alma e da Consciência do Povo, acabando de vez com esse laicismo obsoleto que teima em ignorar os valores espirituais, ou o Brasil será o eldorado eterno da politicagem de nomes a se digladiarem no circo em que a alma da Pátria é a única vítima a ser estraçalhada.”

“Que os responsáveis pelo País não dêem crédito aos observadores superficiais que só nos julgam capazes de defendermos os nossos direitos ao perfume das flores que ajardinam os altares ou das flores de retórica que trescalam em nossa assembléias.

Enganam-se! Para defender os direitos de Cristo, sabemos também sair às ruas e cerrar fileiras junto das umas”. Dom Sebastião Leme APUD Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O Cardeal Leme*, p. 233 a 235.

⁴⁹ Francisco Campos APUD, Simon Schwartzman, op. cit. p. 45.

Segundo os autores de *Tempos de Capanema*, iniciaram-se, a partir daí, os contatos entre o grupo liderado por Francisco Campos e os católicos do *Centro Dom Vital* e da revista *A Ordem* que, desde a morte de Jackson de Figueiredo em 1928, vinham sendo liderados por Alceu de Amoroso Lima. Malgrado a desconfiança mútua, a estratégia de contar com o apoio de “todas as forças materiais e morais” removeu as resistências de lado a lado, criando condições para o estabelecimento de uma aliança que ampliava as bases de sustentação do Governo Provisório e devolvia à Igreja um pouco da influência que ela havia perdido durante a República.

Ao contrário das tentativas realizadas nos anos 20, a aproximação entre a Igreja e as autoridades da República parecia ser agora respaldada por um interesse genuíno do poder secular. O avanço dessas negociações, parece ter sido fundamental para a mudança de posição dos católicos de *Vozes de Petrópolis* que passaram a apoiar entusiasticamente as ações de Dom Sebastião Leme.

Escrito por Soares de Azevedo, o artigo “Jornal, Partido e outras coisas mais” veio assinalar a superação de divergências que, durante anos, haviam separado os católicos de *Vozes de Petrópolis* de Dom Sebastião Leme. Em carta a Soares de Azevedo, “um ilustre sacerdote de Minas” teria dirigido duras críticas a Dom Sebastião Leme que havia voltado atrás em sua proposta de fundar um partido católico no Brasil, depois de ter sugerido a sua criação na cerimônia de encerramento das festas em homenagem a Nossa Sra. da Aparecida. Comparando esse recuo com o “aborto” do diário católico, o padre mineiro classificou o episódio como outra demonstração da fraqueza de Dom Sebastião Leme que, com suas atitudes dúbias, colocava em risco o projeto de recristianização da República pelos católicos. Examinando os argumentos do sacerdote mineiro, Soares de Azevedo assume a defesa de Dom Sebastião Leme. Contradizendo tudo o que havia escrito sobre o tema até então, Soares de Azevedo condicionou a criação do diário e a fundação do partido católico a uma organização prévia que fosse capaz de garantir o dinheiro, a infraestrutura e os votos indispensáveis ao sucesso daquelas empreitadas. De instrumentos de organização e mobilização, o partido e o diário passavam a ser encarados como resultado de um longo processo de planejamento e preparo

das massas católicas pelos membros do Episcopado que deveriam ter a sua autoridade respeitada.⁵⁰

Estabelecida nos campos do partido e do diário católicos, a convergência de pontos de vista entre Dom Sebastião Leme e o grupo de *Vozes de Petrópolis* estendeu-se também aos eventos em que se procurava marcavam a aliança das autoridades do Governo Provisório com a Igreja Católica. Contrastando com o tratamento conferido à visita de Nossa Sra. Aparecida ao Rio de Janeiro, a inauguração da estátua do Cristo Redentor mereceu ampla cobertura de Soares de Azevedo que enfatizou a importância política desses eventos que não podiam ser encarados como simples “festas”. Servindo como pretexto para a concentração de um grande número de leigos, bispos e arcebispos no Rio de Janeiro, as cerimônias de recepção à Nossa Senhora Aparecida e inauguração do Cristo Redentor ajudavam a mobilizar os católicos de todo o país, mostrando aos “adversários” e ao governo, as forças que eles teriam que enfrentar caso violassem os “preceitos divinos” ou infringissem “a doutrina da Igreja”.⁵¹

A convocação das eleições para a Assembléia Constituinte, em fevereiro de 1932, encontrou o grupo de *Vozes de Petrópolis* reconciliado com Dom Sebastião Leme.⁵² Novamente pressionado, Sebastião Leme recusou-se mais uma vez a fundar um partido católico,⁵³ encomendando a Alceu de Amoroso

⁵⁰ Soares de Azevedo, “Jornal, Partido e outras coisas mais”, *Vozes de Petrópolis*, 01/10/31, p. 979 a 984. O autor voltou a manifestar-se contra a prematura fundação do “diário” carioca e do partido católico no artigo “Partido Católico”, *Vozes de Petrópolis*, 01/05/32, p. 436 a 442.

⁵¹ “Levianamente procedem, pois, aqueles que se insurgem contra a ereção da estátua do Corcovado, alegando mesmo a falta de recursos para outras coisas que reputam mais urgentes ou mais importantes. A Igreja sabe distribuir com muita inteligência suas energias, os seus trabalhos e as suas atenções. Deixem Cristo no Corcovado, que está muito bem, está no seu lugar, veio a tempo e a horas. Deus sabe o que faz e a Igreja também, que não lhe falta o senso de oportunidade.” Soares de Azevedo, “Reparos que descem do Corcovado”, *Vozes de Petrópolis*, 01/11/31, p. 1088/1092.

⁵² De maneira reservada, Pedro Sinzig também manifestou, em novembro de 1933, o seu apoio a Dom Sebastião Leme apontando-o como o principal responsável pelas conquistas que vinham sendo acumuladas pela Igreja Católica no Brasil. Pedro Sinzig reservou uma atenção especial ao Cristo Redentor, manifestando sua concordância com o cardeal para quem a construção do monumento sobrepunha-se a “obras mais urgentes e de necessidade mais premente” como “diário católico”. Pedro Sinzig, “Teremos que baixar a cabeça?”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1933, p. 760/761.

⁵³ Para Sebastião Leme a criação de um partido católico certamente colocaria as outras agremiações contra a Igreja que diminuiria o número de seus aliados ao invés de aumentá-lo:

Lima a formulação de um “ensaio” que serviu de base para a Liga Eleitoral Católica.⁵⁴

Instituição suprapartidária, a LEC pretendia mobilizar e instruir os eleitores católicos para que estes direcionassem seus votos a candidatos comprometidos com um programa definido em três “reivindicações mínimas”: a indissolubilidade do Casamento, o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e a assistência eclesiástica facultativa às Classes Armadas”. Assumindo a responsabilidade de defender essas “reivindicações mínimas” na Assembléia Constituinte, todo e qualquer candidato habilitava-se a ganhar o voto dos católicos que estavam proibidos de votar nos adversários da Igreja.⁵⁵

Engajando-se na organização da Liga Eleitoral Católica, Soares de Azevedo iniciou peregrinação por diversos estados do Brasil, em janeiro de 1933. O caráter decisivo do momento justificava a diminuição de suas atividades jornalísticas que, nos meses seguintes, ficariam restritas à elaboração de relatórios de viagem.⁵⁶

“Se os leitores me permitem expressões plebéias – e eu já estou tão mal habituado à sua tolerância... – ‘chegou a hora da onça beber água’; agora é que ‘vamos ver com quantos paus se faz uma canoa’.

(...) Os senhores bispos não ignoram, decerto, que a sua responsabilidade, com tal providência, ficou sendo tremenda, porque eles, avançando um passo, num caso restrito de Constituinte, se colocaram em posição de não mais recuar, de não mais poderem mandar ensarilhar armas. Este é, para mim, o ponto nevrálgico... mas há mais, e muito grave também. As próximas eleições parece que vão ser feitas com honestidade. O governo, pelo menos, tem feito categóricas declarações nesse sentido. Ora, com a mais ampla liberdade concedida

“No atual *modus vivendi*, (...) os políticos não nos combatem *ex-professo*. Quase todos se dizem católicos (...); quase todos nos olham com simpatia. Efetivado o Partido Católico, perderíamos o *apoio certo de muitos*, perderíamos o *apoio provável* de outros, e ganharíamos.... o que?” Sebastião Leme APUD, Laurita Pessoa Raja Gabaglia, *O cardeal Leme*, p. 310.

⁵⁴ Oscar de Figueiredo Lustosa, *Igreja e Política no Brasil*, p. 19.

⁵⁵ Vide Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit., p. 309 a 322, Oscar de Figueiredo Lustosa, op. cit., p. 101 a 151 e José Oscar Beozzo, *A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização*, p. 304 a 307.

⁵⁶ Os artigos de Soares de Azevedo, publicados entre fevereiro e junho de 1933, narram a peregrinação do escritor pelos estados do Rio Grande do Sul, Bahia, Alagoas, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Ceará, Pará e Maranhão. Cabe destacar que o engajamento de Soares de Azevedo e outros redatores de *Vozes de Petrópolis* na Liga Eleitoral Católica modificou a própria estrutura da revista: no início de 1933, *Vozes de Petrópolis* diminuiu os pontos da sua pauta, passando de uma periodicidade quinzenal à mensal.

ao cidadão-eleitor e com respeito dado ao voto, nós católicos, podemos verificar o seguinte:

- 1º - se somos realmente 'a maioria esmagadora' da nação;
- 2º - se somos católicos disciplinados e respeitadores das determinações da Igreja;
- 3º - se o nosso clero cumpre as ordens de seus superiores hierárquicos;
- 4º - se os católicos seculares cumprem as ordens de seus párocos.

A vida da Igreja no Brasil está dentro destes quatro itens. O futuro da Igreja no Brasil e do Brasil na Igreja está dependendo destes quatro itens. Para nós, é uma outra vida que se inaugura, mas também é irmos logo em direção, rápida e fulminante, da derrota ou da vitória.⁵⁷

Os católicos ouviram os apelos de Soares de Azevedo, Sebastião Leme e de outras lideranças católicas elegendo a maior parte dos candidatos recomendados pela Liga Eleitoral Católica. Promulgada em 14 de julho de 1934, a nova constituição brasileira foi apontada como uma grande vitória dos católicos que conseguiram aprovar a maior parte das suas reivindicações.⁵⁸

A vitória na Constituição de 1934 não diminuiu o ímpeto da mobilização dos católicos. Os inimigos da Igreja continuavam atuando no cenário nacional e internacional, exigindo vigilância constante das forças católicas. Antes de tratarmos dessa questão, no entanto, gostaríamos de analisar o posicionamento de *Vozes de Petrópolis* frente a um grupo que, apesar de reunir muitas das virtudes que a Igreja Católica esperava encontrar num partido, não mereceu o apoio que esperava dos católicos nas eleições para a Assembléia Constituinte: a *Ação Integralista Brasileira*.

⁵⁷ Soares de Azevedo, "A primeira grande batalha", *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1933, p. 17.

⁵⁸ A propósito das reivindicações dos católicos incluídas na Constituição de 1934 consultar: Antão de Mendonça, "A maior das vitórias", *Vozes de Petrópolis*, julho de 1934, p. 424 a 427, Alfredo de A. Russel, "As reivindicações dos católicos na Nova Constituição", *Vozes de Petrópolis*, abril de 1935 p. 361 a 365 e Armando Dias de Azevedo, "A caminho do Estado Cristão", *Vozes de Petrópolis*, junho de 1935, p. 361 a 365.

2. 4. Vozes de Petrópolis e a Ação Integralista Brasileira.

Analisando o cenário intelectual e político do Brasil no início dos anos 30, Héglio Trindade chama atenção para “a ascensão das idéias radicais de direita” entre intelectuais que identificavam a Revolução de 30 como um sintoma da crise terminal da democracia e do liberalismo. Em busca de alternativas para a reorganização do país, estes intelectuais lançaram-se à produção de livros e à fundação de institutos e periódicos de tendência antiliberal.⁵⁹

Esse crescimento expressivo do que Héglio Trindade chamou de “literatura antiliberal” foi acompanhado pelos redatores de *Vozes de Petrópolis*. Em setembro de 1931, Soares de Azevedo dedicou um artigo à *República dos Estados Unidos do Brasil*, livro de Olbiano de Melo que propunha “um Estado Sindical Corporativo Brasileiro, de costas voltadas para o comunismo e de sorrisos abertos ao fascismo”. Malgrado a simpatia que confessava nutrir pela obra, Soares de Azevedo apontou-lhe alguns equívocos: Olbiano de Melo havia distribuído direitos e deveres para todas as classes, desconsiderando a indisciplina do brasileiro que, muito provavelmente, impediria a execução das sugestões contidas em seu livro. Antes de propor soluções que não correspondiam às necessidades do país, fazia-se necessário disciplinar o brasileiro, uma tarefa que, na perspectiva de Soares de Azevedo, só poderia ser cumprida pela Igreja Católica.⁶⁰

Contendo um artigo do Padre Leonel Franca, o primeiro número da revista *Hierarchia* foi bastante elogiado por Fernando Fiene em novembro de 1931.⁶¹ Em maio de 1932, a seção “Bibliografia” destacou o recebimento de *Pátria Nova, Império e Monarquia*, elogiando os periódicos monarquistas pela sua imparcialidade “na apreciação dos princípios políticos”, pelo “zelo” com que defendiam a “Religião”, e pela orientação católica de seus programas.⁶²

Depois do interesse manifestado pelos artigos anteriormente citados, *Vozes de Petrópolis* deixou de acompanhar o desenvolvimento e a fundação de

⁵⁹ Héglio Trindade, *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*, p. 105 e ss.

⁶⁰ Soares de Azevedo, “Primeiro a disciplina”, *Vozes de Petrópolis*, 01/09/31, p. 882 a 885.

⁶¹ Fernando Fiene, “Hierarquia”, 01/11/31, p. 1111/1112.

⁶² “Bibliografia”, *Vozes de Petrópolis*, 01/05/32, p. 473.

novos grupos de tendência autoritária no Brasil, sem fazer nenhuma menção à fundação da *Sociedade de Estudos Políticos* que veio dar origem à *Ação Integralista Brasileira* liderada por Plínio Salgado.

Jornalista, escritor e político, Plínio Salgado desligou-se do Partido Republicano Paulista, em 1930, partindo para uma longa viagem pelo Oriente e Europa onde travou contato com o fascismo italiano que lhe causou uma forte impressão. Na Itália, Plínio Salgado esboçou um “programa de ação” que, posteriormente adaptado, transformou-se no manifesto da *Legião Revolucionária de São Paulo* quando de seu retorno ao Brasil, logo após a eclosão da Revolução de 30.

Criticando a Revolução de 30 como um movimento que defendia o “fantasma” da “liberal-democracia”,⁶³ Plínio Salgado passou a defender a consolidação de um regime ditatorial no país, contrapondo-se às tendências liberais que pressionavam o Governo Provisório pela convocação de uma nova Constituição. Em 12 de março de 1932, sob a liderança de Plínio Salgado, realizou-se a assembléia de fundação da *Sociedade de Estudos Políticos* com o objetivo de “estudar, investigar e ver qual era o caminho que se podia traçar para o Brasil novo que ia surgindo da Revolução de 30”⁶⁴. Aos poucos, os conselhos ao Governo Provisório, expressos nos estudos da *S.E.P.* e na coluna “Diretrizes à Ditadura” do jornal *A Razão*, foram cedendo lugar à elaboração das bases ideológicas de uma nova revolução: a “Revolução Integralista”.

Através da *S.E.P.* e do jornal *A Razão*, Plínio Salgado foi aglutinando os diversos grupos da direita autoritária espalhados pelo país. De São Paulo, Plínio Salgado estabeleceu contato com os grupos da *Revista de Estudos Jurídicos e Sociais* e da revista *Hierarchia*. Posteriormente buscou estreitar laços com as organizações sediadas mais ao norte do país como o *Partido Nacional Sindicalista*, liderado por Olbiano de Mello em Minas Gerais, e a *Legião Cearense do Trabalho*. O grupo patrianovista aderiu à *Sociedade de Estudos Políticos*, desvinculando-se posteriormente da mesma quando a maior parte de seus integrantes definiu-se pelo regime republicano.

⁶³ APUD Hélgio Trindade, op. cit.; p. 84.

⁶⁴ Plínio Salgado APUD Hélgio Trindade, op. cit.; p. 125.

Em maio de 1932, Plínio Salgado propôs a criação da *Ação Integralista Brasileira* com o objetivo de “transmitir ao povo, em linguagem simples, os resultados de estudos e as bases doutrinárias da S.E.P.”⁶⁵ Preparado o manifesto de lançamento da *A.I.B.*, Plínio Salgado foi surpreendido pela Revolução Constitucionalista de São Paulo e pelo empastelamento de *A Razão* por grupos que se contrapunham às propostas ditatoriais divulgadas pelo jornal. Com a derrota do movimento paulista, Plínio Salgado estava livre para tornar público o manifesto de lançamento da *A.I.B.*, divulgado em 7 de outubro de 1932.

Comentando a criação da *A.I.B.* em relação aos grupos católicos ligados à “reação católica”, Romualdo Dias destaca que o “fato do Centro Dom Vital ter assumido um papel restrito no combate ao liberalismo contribuiu para gerar um mal-entendido entre o vitalismo e o integralismo, no ano de 1932.”⁶⁶ A leitura da conjuntura política nacional, por Jackson de Figueiredo, indicava-lhe três alternativas possíveis para o enfrentamento dos problemas brasileiros: o comunismo, o liberalismo burguês e o fascismo. Embasado neste diagnóstico, Jackson de Figueiredo defendia a associação com grupos ou partidos direitistas como única alternativa para os católicos: uma diretriz que norteou as ações dos membros de *A Ordem* e do *Centro Dom Vital* até a morte de seu líder, em 1928. Sucedendo Jackson de Figueiredo, Alceu de Amoroso Lima, sob a orientação de Dom Sebastião Leme, imprimiu uma nova orientação ao grupo: os católicos deveriam buscar apoio dos mais variados segmentos políticos, sem vincular-se diretamente a nenhum partido.⁶⁷ Apesar de seus esforços em marcar o caráter cristão do Integralismo, Plínio Salgado não conseguiu conquistar o apoio formal dos católicos para o seu partido, que

⁶⁵ Olbiano de Mello APUD Hégio Trindade, op. cit., p. 131.

⁶⁶ Romualdo Dias, *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*, p. 90/91.

⁶⁷ Convém destacar que diversos católicos, padres e, alguns bispos, chegaram a se filiar a *A.I.B.* Hégio Trindade afirma que haviam sete padres na Câmara dos 400, dos quais o mais conhecido é o padre Hélder Câmara: um dos líderes da Legião Cearense do Trabalho. A simpatia e o engajamento de padres na *A.I.B.* “teve a função, aos olhos de muitos católicos, de legitimar sua adesão ao integralismo, sobretudo entre os militantes de base.” Hégio Trindade, op. cit., p. 155.

recebeu o mesmo tratamento conferido a outras agremiações nas eleições para a Assembléia Constituinte de 1934.⁶⁸

Vozes de Petrópolis adotou uma estratégia semelhante à do *Centro Dom Vital* guardando uma distância segura da *Ação Integralista Brasileira*. A obediência a Dom Sebastião Leme, no entanto, não impediria a revista de publicar textos que apoiavam o partido liderado por Plínio Salgado.

Apresentado por Dom João Becker no I Congresso Eucarístico Nacional, realizado em plena campanha para a Assembléia Constituinte, o texto “Cordeiro de Deus... dai-nos a paz” foi posteriormente publicado por *Vozes de Petrópolis* como uma homenagem ao arcebispo de Porto Alegre que havia celebrado o seu jubileu episcopal. Apontando a falta de paz como a maior dificuldade a ser superada pela obra de “reedificação do Estado brasileiro”, Dom João Becker destacava a necessidade dos brasileiros não permanecerem alheios aos “fatos que transformaram a face do mundo social e político”. Um desses fatos dizia respeito à substituição do “Estado partidário, com seus processos antiquados e lutas estéreis”, pelo “Estado totalitário ou unipartidário”: sistema em que “o chefe de Estado congrega em suas mãos todos os poderes e aceita todas as responsabilidades do governo”; e os “cidadãos formam um só partido nacionalista, que acaba com as rivalidades facciosas, expurga a sociedade de elementos deletérios e firma, desta sorte, a estabilidade e segurança do Estado”.

Possuindo qualidades que o qualificavam como o sistema mais adequado a instituir a paz nas sociedades contemporâneas, o estado “totalitário” ou “unipartidário” também tinha o seu sucesso condicionado ao perfil de seus líderes. Quando o poder fosse exercido “por homens retos e justos, inspirados no verdadeiro bem comum da nação”, a “liberdade e a justiça” nada teriam a sofrer. Se, por outro lado, o poder se concentrasse nas “mãos de homens ímpios e déspotas”, a nação não gozaria “dos benefícios da

⁶⁸ A decisão desagradou Plínio Salgado que esperava ver a *Ação Integralista* reconhecida como o partido oficial da Igreja, depois de ter incorporado em seu programa todas as reivindicações da Liga Eleitoral Católica. Reunido com Alceu de Amoroso Lima e com o padre Leonel Franca para colocar um ponto final na crise, Plínio Salgado teria advertido os católicos: “Está bem. Respeito a decisão da LEC; mas digo-lhes uma coisa: desta vez, triunfará a LEC; em outra eleição, triunfarão os comunistas e finalmente triunfaremos nós”. Plínio Salgado APUD, Laurita Pessoa Raja Gabaglia, op. cit., p. 316.

paz, nem da liberdade, nem da justiça”, tornando-se “vítima de cruel tirania e de aviltante escravidão”. Esta última possibilidade, no entanto, não deveria ser encarada como uma barreira à construção de regimes totalitários:

“Há (...) países , nos quais, em consequência de circunstâncias e condições peculiares, se organizou o Estado totalitário mais ou menos de acordo com os princípios do direito natural e dos ensinamentos cristãos, promovendo assim a ordem pública e a prosperidade do povo.

Ora, estamos diante de um processo igual com relação à nova estruturação do Estado brasileiro. A idéia do Estado totalitário acha por toda a parte a maior aceitação. A tendência está se generalizando. No Brasil, aparecem, influenciadas pelo exemplo de outras nações, correntes favoráveis ao Estado totalitário, preconizando o integralismo político, que aliás, se pode organizar de uma maneira tal que não seja hostil à religião nem às leis morais. Eu pergunto novamente: Qual [é], nessa emergência nacional, o dever dos católicos e de todos os brasileiros? Terão eles o direito de abster-se de uma colaboração eficaz, dando margem a que a reforma constitucional se processe segundo a mentalidade perigosa dos extremistas de todos os matizes? Ou deverão eles empenhar seus esforços no sentido de que a nova constituição corresponda, de fato, aos reclamos e às justas esperanças da nação? A resposta é clara.”⁶⁹

Destacando como um dever dos católicos apoiar as correntes totalitárias que, no Brasil, preconizavam o “integralismo político” fundamentado sobre a moral cristã, Dom João Becker oferecia a Plínio Salgado o apoio ostensivo que lhe havia sido recusado por Dom Sebastião Leme e por seus liderados.

Apesar de, muito provavelmente, compartilharem do ponto de vista de Dom João Becker, os redatores de *Vozes de Petrópolis* seguiram a orientação imposta por seu cardeal, mantendo um silêncio quase absoluto sobre Plínio Salgado e o integralismo. Além da proibição a vinculação com partidos políticos imposta por Dom Sebastião Leme, um outro fator deve ter influído nessa decisão de *Vozes de Petrópolis*: a proximidade do integralismo com movimentos autoritários europeus como o fascismo e o nazismo. Como veremos ainda nesse capítulo, essa proximidade tornava-se extremamente problemática, sobretudo depois que os nazistas passaram a ser considerados como um dos principais inimigos dos católicos.

⁶⁹ Dom João Becker, “Cordeiro de Deus... dai-nos a paz”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1933, p. 719 a 724.

3. A luta pelo cinema.

3.1. Igreja X Estado: diferentes projetos para o cinema brasileiro.

O mercado cinematográfico brasileiro e mundial foi marcado, no início dos anos 30, por profundas modificações. Gerando enormes dificuldades para a comercialização de filmes estrangeiros no mercado brasileiro e abrindo novas possibilidades para o desenvolvimento do cinema nacional, a crise gerada pelo advento do cinema falado foi acompanhada por uma ampla mobilização de educadores, produtores, distribuidores e exibidores que, organizados em associações, pressionavam o Governo brasileiro para que este atendesse às suas reivindicações.

Num período em que a dublagem e a tradução de diálogos através de legendas ainda não haviam se consolidado, as platéias enfrentavam enormes dificuldades para compreender os filmes falados em idiomas estrangeiros, comparecendo cada vez menos às salas de exibição. Ao mesmo tempo em que viam diminuir o seu público, os exibidores eram obrigados a arcar com os investimentos para a compra dos equipamentos necessários a exibição dos filmes sonoros, numa conjuntura de fatores que colocou grande parte da categoria à beira da insolvência.

Prejudicando a comercialização de filmes estrangeiros, a crise gerada pelo advento do cinema falado abria novas possibilidades ao cinema nacional que, “mudo” ou falado em “brasileiro”,⁷⁰ poderia ocupar o espaço deixado pela produção importada. Esta possibilidade foi percebida com clareza pelos editores da revista *Cinearte* que, desde a sua fundação em 1926, constituíra-se como um pólo aglutinador dos diversos cineastas espalhados pelo território brasileiro, promovendo as primeiras campanhas em busca do apoio do Estado para a indústria cinematográfica nacional. Assumindo um discurso acentuadamente maniqueísta, os editores e cineastas ligados à *Cinearte* procuravam demonstrar o papel que o cinema nacional poderia desempenhar no combate ao processo de desnacionalização e decaimento moral do povo brasileiro, promovido pelo cinema estrangeiro.

⁷⁰ Considerava-se que mesmo os filmes portugueses enfrentariam dificuldades no Brasil em função do sotaque lusitano.

A vitória da Revolução de 30 e a nomeação de Francisco Campos como ministro da Educação e Saúde, fizeram renascer as esperanças dos editores de *Cinearte* que manifestaram franco apoio à “nova massa de dirigentes” que, “seguindo o exemplo das nações mais adiantadas”, não deixariam de usar o cinema como um “instrumento auxiliar do ensino”.⁷¹ “Espírito brilhante” e “sem favor considerado como uma das nossas grandes autoridades em assuntos pedagógicos”, Francisco Campos não ignoraria “a enorme importância do filme instrutivo como elemento de união dos brasileiros”, colocando em prática as medidas de apoio ao cinema nacional que eram reivindicadas há anos pela revista: diminuição dos impostos para a importação de filmes virgens, unificação da censura a nível federal,⁷² concessão de favores e isenções a filmes educativos e instituição da obrigatoriedade de exibição de filmes nacionais.

O otimismo dos editores de *Cinearte* em relação ao novo ministro da Educação e Saúde, estava provavelmente relacionado à sua atuação como Secretário do Interior de Minas Gerais, entre 1926 e 1930. Responsabilizando-se pelos assuntos relacionados à educação, Francisco Campos promovera uma ampla reforma do ensino primário e normal sob os auspícios da “Escola Nova”: grupo de educadores que, incorporando “uma série de princípios pedagógicos que se afastavam da transmissão autoritária e repetitiva de conhecimentos e ensinamentos” e empenhados na busca de “processos mais criativos e menos rígidos de aprendizagem”,⁷³ nutria um especial interesse pelo cinema, procurando utilizá-lo como um instrumento pedagógico não convencional. Aos olhos dos redatores de *Cinearte*, a nomeação de Francisco Campos para o cargo de Ministro da Educação e Saúde ampliava as possibilidades de obtenção do auxílio governamental para a produção de filmes nacionalistas e educativos que já era defendida, no Rio de Janeiro, por educadores como Jonathas Serrano e Fco. Venâncio F°.

⁷¹ *Cinearte*, 245, 5/11/30, p. 3.

⁷² O exercício da censura em âmbito municipal ou estadual causava enormes dificuldades para os exibidores brasileiros. Eles nunca sabiam o que poderia agradar ou desagradar aos censores, tendo que arcar várias vezes com o custo de exame dos seus filmes. Nesse sentido, a federalização da censura lhes era favorável: a obtenção de um certificado de censura por um órgão federal asseguraria a exibição dos seus filmes em todo o território brasileiro.

⁷³ Schwartzman, Bomeny e Costa, op. cit., p. 53.

Junto com Fco. Venâncio F^o, Jonathas Serrano publicou, em 1931, aquele que talvez tenha sido o primeiro livro sobre as relações entre cinema e educação publicado no Brasil: *Cinema e Educação*. Trabalhando com Pedro Sinzig desde o início da década de 10, Jonathas Serrano havia dividido com o padre franciscano a composição de oratórios como *Natal! Natal!*, sendo um dos membros da *Liga antipornográfica da União Católica Brasileira* que, entre 1911 e 1912, estabeleceu um serviço de censura cinematográfica paralelo ao que era exercido pela polícia do Rio de Janeiro.⁷⁴ Malgrado o seu envolvimento direto com Pedro Sinzig, Jonathas Serrano, juntamente com Fco. Venâncio F^o, não fez nenhuma menção ao padre franciscano quando esboçou, em *Cinema e Educação*, um histórico do cinema e educação no Brasil.⁷⁵ Referindo-se preferencialmente a autores, revistas e instituições de países estrangeiros, Jonathas Serrano e Francisco Venâncio Filho parecem querer ressaltar o caráter laico e escolanovista de sua obra, relacionando as iniciativas pioneiras no campo do cinema e educação no Brasil à reforma de ensino do Distrito Federal realizada, em 1928, por Fernando de Azevedo: figura de proa da Escola Nova a quem *Cinema e Educação* é dedicado.

Obedecendo a estratégia de desvincular *Cinema e Educação* das iniciativas promovidas pelos católicos, Jonathas Serrano e Francisco Venâncio Filho abordam a questão da censura com um extremo cuidado. Denunciando a “praga dos filmes policiais”, as “comédias” e “os dramas aterrorizantes de casas misteriosas ou subterrâneos mal assombrados” como agentes de “desequilíbrio de sistemas nervosos já perturbados pela febre dos grandes centros urbanos”, os autores apontam a necessidade de combater esses filmes com a instituição de um “*Index* editado pela psychopedagogia”: referência imprecisa que, sugerindo a instituição de um serviço de censura composto por

⁷⁴ Consultar a respeito o item 3 do Capítulo 2 do presente trabalho: “Teatro, quadros bíblicos, quadros vivos e cinema”.

⁷⁵ Cabe destacar que o esquecimento das iniciativas de Pedro Sinzig não pode ser vinculado a um caráter essencialmente pedagógico de *Cinema e Educação* que não se limitaria a discutir “o problema cinematográfico em vista do ensino desta ou daquela matéria, em tal ou tal curso”:

“Quando intitulamos este nosso volume, quisemos logo deixar bem claro que não restringimos o nosso campo à *Instrução*: o nosso objetivo é a *educação* em seu ambiente mais largo: a formação da personalidade integral.

Eis porque não podemos deixar de lado a questão do cinema em família, nem tão pouco a do cinema em relação ao público em geral.” (Jonathas Serrano e Francisco Venâncio Filho, *Cinema e Educação*, p. 85).

educadores profissionais, procurava marcar a identidade da proposta em relação aos trabalhos anteriormente desenvolvidos em *Vozes de Petrópolis*, *A União* e *A Tela*. Em alguns poucos trechos de *Cinema e Educação*, Jonathas Serrano e Francisco Venâncio Filho reconhecem o papel que a Igreja Católica, junto com outras instituições “particulares”, poderia desempenhar na transformação do cinema em um agente de educação.⁷⁶ A tônica principal do livro, no entanto, recai sobre a necessidade de uma maior participação do Estado na resolução do “problema cinematográfico”. Os autores sugeriam, entre outras medidas, a criação de “um órgão central coordenador” que assumiria a tarefa de fundar uma “Cinemateca Nacional” e realizar uma “Conferência ou Congresso de Cinematografia Educativa no Rio de Janeiro”.⁷⁷

Num contexto em que católicos e escolanovistas travavam uma acirrada batalha pela educação no Brasil,⁷⁸ o bom relacionamento de Jonathas Serrano com os dois grupos aumentava as suas chances de conquistar como um nome de consenso, uma posição de destaque dentro do novo Ministério da Educação

⁷⁶ As referências ao papel que poderia ser desempenhado pela Igreja encontram-se nas “Conclusões” de *Cinema e Educação*. Na ausência do “apoio oficial”, a “iniciativa particular, a ação da imprensa, a colaboração da própria Igreja Católica” poderiam “influir poderosamente na difusão do Cinema Educativo em nosso meio”. Essa ação já podia ser percebida “nos países mais cultos” e no “seio das sociedades mais firmes na tradição e menos sujeitas a sedução das novidades”. Os ecos da formação católica de Jonathas Serrano podem ser ainda notados quando o autor se refere à mobilização em prol do cinema educativo como uma “grande cruzada”. Jonathas Serrano e Francisco Venâncio Filho, op. cit. p. 135 a 137.

⁷⁷ Jonathas Serrano e Francisco Venâncio Filho, *Cinema e Educação*, p. 138/139.

⁷⁸ Francisco Campos pode ser apontado como um dos responsáveis pelo crescimento dessa tensão entre católicos e escolanovistas pois, como Secretário do Interior de Minas Gerais, reintroduziu o ensino de religião nas escolas públicas depois de havê-lo reformulado pela cartilha da Escola Nova. Adotando a escola pública, universal, gratuita e leiga como a sua principal bandeira, os educadores da Escola Nova opunham-se à obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas. Na perspectiva dos escolanovistas, o acesso de todos a um mesmo tipo de educação criaria “uma igualdade básica de oportunidades, a partir da qual floresceriam as diferenças baseadas nas qualidades pessoais de cada um. Caberia ao setor público, e não a grupos particulares, realizar esta tarefa; pela sua complexidade e tamanho, como também pelo fato de que não seria o caso de entregá-la ao facciosismo de setores privados. Este ensino seria, naturalmente, leigo. Sua grande função era, em última análise, formar o cidadão livre e consciente que pudesse incorporar-se, sem a tutela de corporações de ofícios ou organizações sectárias de qualquer tipo, ao grande Estado Nacional em que o Brasil estava se formando” (Schwartzman, Bomeny e Costa, *Tempos de Capanema*, p. 52/53). As disputas entre católicos e escolanovistas em Minas Gerais, foram posteriormente travadas no âmbito federal com a nomeação de Francisco Campos para o Ministério da Educação e Saúde.

e Saúde. Malgrado o esforço de seus autores, no entanto, a tentativa de desvincular *Cinema e Educação* do âmbito do catolicismo parece não ter surtido maiores resultados. Resenhando a obra de Francisco Venâncio Filho e Jonathas Serrano, Alceu de Amoroso Lima fez questão de ressaltar a identidade católica deste último, destacando sua singularidade em meio a outros educadores escolanovistas:

“Em pedagogia o problema [do cinema e educação] é atualíssimo e a ninguém escaparam (sic) os largos recursos de que é capaz a arte muda (hélas...) Houve naturalmente a onda da moda e dos inovadores, que no campo da pedagogia encontram hoje as suas delícias, como em nenhum outro. E é mesmo necessário, que, tratando da obra cultural do sr. Jonathas Serrano, não apenas no campo estritamente literário, mas em todo o terreno da formação espiritual do Brasil, fique aqui consignado o seu mérito como mantenedor, - no meio dessem campo de lutas pedagógicas em que o espírito de mimetismo inovador encontra maior horizonte para suas divagações tantas vezes delirantes – como defensor dos princípios espirituais mais puros no meio de uma classe que em grande parte os olvidou completamente pela sedução da pedagogia pragmatista, que é um dos elementos capitais da crescente yankeeização do Brasil.

É preciso conhecer um pouco o que é o espírito dos nossos meios educativos, especialmente na instrução pública, com a sua primária distinção entre espíritos emancipados (os que aceitam de olhos fechados filosoficamente a escola nova, como o Messias do Século XX...) e os espíritos rotineiros (Católicos & Cia) – para se avaliar o mérito desses homens que sem respeito humano, apregoam corajosamente as suas convicções, arrostando o sarcasmo dos ‘renovadores’ pragmatistas, e sobretudo das renovadoras, pois uma professora emancipada é das mais catastróficas calamidades que um pobre mortal pode encontrar em sua frente”⁷⁹

Num ambiente de grande mobilização em torno das questões cinematográficas, *Cinema e Educação* foi acompanhado pela edição de uma outra obra que também se debruçava sobre a luta entre o cinema educativo e o cinema corruptor: *Cinema contra cinema*, livro do promotor público e ex-cineasta Canuto Mendes de Almeida.

Denunciando os males provocados pela grande maioria dos filmes exibidos no Brasil, Canuto Mendes de Almeida conferia ao Estado a missão de assegurar o saneamento do mercado cinematográfico brasileiro, através da

⁷⁹ Alceu de Amoroso Lima, recorte de jornal, Arquivo Jonathas Serrano (Arquivo Nacional), Caixa 16. Devemos o acesso a este artigo a Eduardo Victorio Morettin que, muito gentilmente, permitiu nosso acesso aos seus arquivos.

censura à produção comercial e da concessão de incentivos à produção de filmes educativos. Fazendo eco à proposta que já havia sido enunciada em *Cinema e Educação*, Canuto Mendes de Almeida sugeria a criação de um “Instituto Nacional do Cinema Educativo” que, contando com uma infraestrutura semelhante a dos produtores privados e com um corpo técnico especializado, reuniria as condições necessárias à produção de fitas educativas “expressivas e interessantes, admiradas e procuradas pelo público”.⁸⁰ No que se referia à censura cinematográfica, Canuto Mendes de Almeida lamentava que essa continuasse sendo exercida por policiais despreparados para a função, defendendo criação de comissões formadas por “técnicos de cinema e educação agindo sob o influxo direto da secretaria da Educação ou de órgãos coletivos educadores” (sic).⁸¹

O problema da censura cinematográfica também preocupava os membros da *Associação Brasileira de Educação* que elaborou um estudo sobre o tema. No documento, enviado ao chefe de Polícia do Distrito Federal, em fevereiro de 1931, os educadores reivindicavam “maior rigor na aplicação dos dispositivos regulamentares no tocante ao decoro público das fitas e peças teatrais”, propondo que elas fossem censuradas por uma comissão federal subordinada ao Ministério da Educação e Saúde. Formada por representantes da “Academia Brasileira de Letras, empresas teatrais, firmas cinematográficas distribuidoras, Juízo de Menores, Instrução Pública municipal, **associações religiosas** (grifo nosso), polícia do Distrito Federal, Associação Brasileira de Educação e Biblioteca Nacional”, essa comissão federal de censura reuniria poderes para exercer “de maneira irrestrita, a censura literária sobre livros, teatros, cinemas, etc”.⁸²

Ao mesmo tempo em que os educadores instavam o Governo Provisório a interferir na censura cinematográfica, os exibidores e distribuidores, pressionados pela diminuição de seus rendimentos em função da crise do cinema falado, organizavam-se para reivindicar a diminuição das tarifas

⁸⁰ Joaquim Canuto Mendes de Almeida, *Cinema contra cinema*, p. 153.

⁸¹ Joaquim Canuto Mendes de Almeida, *Cinema contra cinema*, p. 164/165.

⁸² Associação Brasileira de Educação APUD Joaquim Canuto Mendes de Almeida, *Cinema contra cinema*, p. 166. Segundo Canuto Mendes de Almeida, a inclusão desse “etc”, que abria a possibilidade para a censura dos jornais, gerou uma grande mobilização dos órgãos de imprensa contra a proposta da *Associação Brasileira de Educação*.

alfandegárias para a importação de filmes impressos e de outros impostos que incidiam sobre a exibição. Em fins de 1931 a recém-formada *Associação Brasileira Cinematográfica* apresentou suas reivindicações a Getúlio Vargas que, sensibilizado pelas propostas formuladas pelos cineastas e educadores, condicionou a diminuição dos impostos a um maior engajamento do cinema no aprimoramento educacional do povo brasileiro. Convencido da necessidade de uma intervenção mais decisiva do Estado na reestruturação do mercado cinematográfico brasileiro, Vargas solicitou que Francisco Campos chefiasse uma comissão para estudar o “problema do cinema e da educação”. Formada por educadores, produtores e exibidores,⁸³ a comissão deu início aos debates, acolhendo, posteriormente, as sugestões de outros setores durante a *Convenção Nacional de Cinema*. O documento resultante das discussões,⁸⁴ contemplava uma série de reivindicações dos produtores cinematográficos brasileiros que haviam sido informalmente representados nos debates por Adhemar Gonzaga: um dos principais redatores de *Cinearte* e proprietário da recém fundada *Cinédia*. Como a elaboração do documento não assegurava que as medidas propostas seriam efetivamente colocadas em prática, os produtores, seguindo o exemplo dos exibidores e distribuidores, fundaram, em fevereiro de 1932, a *Associação Cinematográfica de Produtores Brasileiros*. Reforçando argumentos que já haviam sido expostos em anos anteriores nas páginas de *Cinearte*, os produtores procuraram convencer o Governo Federal a colocar em prática as medidas de incentivo à indústria cinematográfica brasileira, colocando em evidência o papel educativo, propagandístico e patriótico que poderia ser desempenhado pelas produções nacionais.⁸⁵

⁸³ Esta comissão era composta por Lourenço Filho, M. A. Teixeira de Freitas, Jonathas Serrano, Francisco Venâncio Filho, Mário Behring, Adhemar Gonzaga e Adhemar Leite Ribeiro.

⁸⁴ O documento propunha: “a) a criação da censura federal válida para todo o território brasileiro; b) isenção de direitos para o Filme virgem; c) isenção de direitos para os Filmes educativos; d) criação de uma ‘taxa cinematográfica para a educação’ que, retribuindo o trabalho de revisão cinematográfica, constituísse um fundo destinado à educação popular; e) diminuição em 60% da taxa aduaneira atual sobre os Filmes importados; f) obrigatoriedade de nos programas de espetáculos cinematográficos figurarem sempre filmes educativos; g) obrigatoriedade, em prazos ditados pelas circunstâncias, da inclusão nos programas de Filmes brasileiros.” APUD *Cinearte*, 308, 20/01/32, p. 03.

⁸⁵ Vide Cláudio Aguiar Almeida, *O cinema como “agitador de almas”*: *Argila, uma cena do Estado Novo*, p. 67 a 71.

A mobilização dos produtores, distribuidores, exibidores e educadores finalmente resultou em medidas práticas: promulgado em 04 de abril de 1932, o decreto-lei 21.240 contemplava a maior parte das sugestões formuladas pela *Convenção Nacional de Cinema*, estabelecendo o cumprimento imediato das instruções referentes à redução das tarifas alfandegárias para filmes virgens e impressos, criação da *Revista Nacional de Educação* (que deveria ser custeada pela *Taxa Cinematográfica para a Educação Popular*) e criação de um serviço federal de censura cinematográfica sob a alçada do Ministério da Educação e Saúde. Em 30 de abril de 1932, começou a funcionar no Museu Nacional a *Secretaria da Comissão de Censura Cinematográfica* formada por um professor nomeado pelo Ministério da Educação e Saúde Pública (Jonathas Serrano), uma educadora indicada pela Associação Brasileira de Educação (Armanda Álvaro Alberto), um representante da Chefia de Polícia (Silvio Júlio), um representante da *Associação Brasileira Cinematográfica* (Adhemar Leite Ribeiro), um representante do juizado de menores (Carlos Magalhães Lebeis) e pelo Diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro (Edgar Roquette-Pinto).

A comparação do memorial formulado pela *Associação Brasileira de Educação* em fevereiro de 1931 com o decreto 21.240, de abril de 1932, revela, entre outras mudanças, a não inclusão de representantes de “associações religiosas” na comissão encarregada de censurar os filmes exibidos no território brasileiro: lacuna que pode ser encarada como uma primeira derrota dos católicos no campo cinematográfico. Sem assento na *Secretaria da Comissão de Censura Cinematográfica*, a possibilidade da Igreja Católica interferir na disciplinarização dos filmes exibidos no país permaneceria restrita à ação do representante nomeado pelo Ministério da Educação e Saúde: Jonathas Serrano. Como veremos a seguir, este espaço de intervenção dos católicos tenderia a diminuir ainda mais, à medida em que se explicitassem as divergências entre Igreja e Estado em relação ao papel que deveria ser desempenhado pelo cinema.

Além das providências de ação imediata, o decreto-lei 21.240 previa uma série de medidas que só seriam posteriormente concretizadas através do

Convênio Cinematográfico Educativo.⁸⁶ Aguardado com ansiedade pelos produtores cinematográficos nacionais, o *Convênio* só pode ser realizado no início de 1933. Diante do aparente desinteresse das autoridades pelo relatório elaborado pelo *Convênio*, os produtores formularam o *Projeto de lei de proteção à Indústria do Filme Brasileiro*, remetendo-o a Getúlio Vargas e a outras autoridades que pudessem contribuir para que ele fosse posto em prática.⁸⁷

Por sugestão de Edgar Roquette-Pinto, os produtores cinematográficos nacionais limitaram sua pauta de reivindicações ao artigo 13 do decreto-lei 21.240: a exibição obrigatória de filmes nacionais numa quantidade fixada pelo Ministério da Educação e Saúde, “tendo em vista a capacidade do mercado cinematográfico brasileiro, e a quantidade e a qualidade dos filmes de produção nacional”. Com a ajuda de Edgar Roquette-Pinto, os produtores nacionais conseguiram fazer seu projeto tramitar na burocracia do Ministério da Educação e Saúde, vencendo a resistência de exibidores e distribuidores de filmes estrangeiros. Em 26 de maio de 1934 foram publicadas as instruções para o cumprimento do artigo 13 do decreto-lei 21.240, determinando, para dali a 90 dias, o início da exibição obrigatória de filmes nacionais de curta-metragem em complemento às sessões normais.

Em 30 de junho de 1934, Getúlio Vargas recebeu os produtores cinematográficos nacionais que vieram agradecer-lhe as medidas de proteção ao cinema brasileiro. No discurso pronunciado na ocasião, Getúlio Vargas definiu o cinema como um dos “mais úteis fatores de instrução de que dispunha o Estado moderno”, destacando o papel que ele poderia desempenhar num país “novo” como o Brasil:

⁸⁶ Caberia ao *Convênio Cinematográfico Educativo* organizar: “I) a instituição permanente de um cinejornal, com versões tanto sonoras como silenciosas, filmado em todo o Brasil e com motivos brasileiros, e de reportagens em número suficiente, para inclusão quinzenal, de cada número na programação dos exibidores; II) a instituição permanente de espetáculos infantis, de finalidade educativa, quinzenais, nos cinemas públicos, em horas diversas das sessões populares; III) incentivos e facilidades econômicas às empresas nacionais produtoras de filmes, e aos distribuidores de filmes em geral; IV) apoio ao cinema escolar”. APUD *Revista Nacional de Educação* 1.

⁸⁷ Armando de Moura Carijó, *Relatório de Diretoria da Associação Cinematográfica de Produtores Brasileiros*, p. 37/38.

“O cinema será, assim, o livro de imagens luminosas, no qual as nossas populações praieiras e rurais aprenderão a amar o Brasil, crescendo a confiança nos destinos da Pátria. Para a massa de analfabetos, será essa a disciplina pedagógica mais perfeita, mais fácil e impressiva. Para os letrados, para os responsáveis pelo êxito da nossa administração, será uma admirável escola.

Associando ao cinema o rádio e o culto racional dos desportos, completará o Governo um sistema articulado de educação mental, moral e higiênica, dotando o Brasil dos instrumentos imprescindíveis à preparação de uma raça empreendedora, resistente e varonil. E a raça que assim se formar será digna do patrimônio invejável que recebeu”.⁸⁸

Afirmando o caráter educativo e eugênico que poderia ser cumprido pelo cinema, Getúlio Vargas procurava justificar a exibição obrigatória de curtas-metragens nacionais que antecederiam às sessões normais. Cumpre destacar, no entanto, que grande parte destes filmes teria como principal tema o próprio Getúlio Vargas que se tornou, ao lado de outros próceres do regime, uma presença constante nas telas dos cinemas brasileiros.⁸⁹

A utilização do cinema e de outros meios de comunicação para reforçar a propaganda de Getúlio Vargas incomodava aos católicos. Lembrando as medidas adotadas na Alemanha e na Itália para garantir o “culto” a Hitler e Mussolini, as medidas adotadas pelo regime varguista desagradavam os católicos que sentiam-se ameaçados pela disseminação de novas “religiões políticas” que faziam concorrência à Igreja Católica. Percebido com clareza pelos membros da burocracia governamental, esse “mal estar” dos católicos parece estar na raiz de sua marginalização dos órgãos encarregados de administrar o cinema e outros meios de comunicação no Brasil.

⁸⁸ Getúlio Vargas, *O cinema nacional como elemento de aproximação dos habitantes do país*, p. 188/189.

⁸⁹ Ocultado no discurso de Vargas, o caráter propagandístico dos curtas-metragens de exibição obrigatória foi posteriormente explicitado por uma fala de Armando de Moura Carijó. Depois de mencionar o papel educativo cumprido pelos curtas-metragens, que já eram exibidos obrigatoriamente há um ano, o presidente da *Associação Cinematográfica de Produtores Brasileiros* destacou:

“Revela ainda notar que não houve grande acontecimento nacional, que não fosse apresentado na tela dos cinemas. E, assim, todas as comemorações cívicas como as realizações e progresso de nossa nacionalidade, foram largamente divulgadas pelos filmes editados à sombra da lei protetora.

Sempre que V. Ex. se dirigiu à Nação, a cinematografia brasileira, compareceu para o registro e divulgação das idéias do governo, pela própria voz e figura do chefe de Estado”. (Armando de Moura Carijó, op. cit., p. 129)

Pouco mais de um mês antes da exibição obrigatória de curtas-metragens nacionais entrar em vigor,⁹⁰ o decreto nº 24.651 criava o *Departamento de Propaganda e Difusão Cultural*. Vinculado ao Ministério da Justiça e Negócios Interiores, o *Departamento de Propaganda e Difusão Cultural* representou uma mudança de rumos na administração dos assuntos cinematográficos que parece estar relacionada às negociações que resultaram na nomeação de Gustavo Capanema para a chefia do Ministério da Educação e Saúde.

Segundo os autores de *Tempos de Capanema*, embora possa ter servido como uma compensação pela nomeação de Benedito Valadares para a presidência de Minas Gerais,⁹¹ a indicação de Gustavo Capanema para o Ministério da Educação deve ser vista como:

“parte do acordo geral que então se estabelecera entre a Igreja e o regime de Vargas, proposto anos antes por Francisco Campos. A parte visível deste acordo foi a aprovação, pela Assembléia Constituinte de 1934, das chamadas ‘emendas religiosas’. A parte não dita, mas certamente de conseqüências mais profundas, foi a entrega do Ministério da Educação a Capanema, como homem de confiança da Igreja e encarregado de levar à frente seu projeto educacional e pedagógico, tal como era expresso através de seu representante leigo mais autorizado, Alceu de Amoroso Lima.”⁹²

Nos parece significativo que a instituição do *Departamento de Propaganda e Difusão Cultural* tenha ocorrido às vésperas da posse de Gustavo Capanema no Ministério da Educação e Saúde. Ao mesmo tempo em que ampliava as possibilidades de atuação da Igreja Católica no âmbito da educação, Getúlio Vargas restringia o poder de intervenção dos católicos nos campos do cinema, do rádio e de outros meios de comunicação, colocando sua administração sob a esfera de competência do Ministério da Justiça e dos Negócios Interiores.⁹³

⁹⁰ A primeira exibição de curtas-metragens em cumprimento da lei de obrigatoriedade foi realizada em 27 de agosto de 1934. O filme “O lar perdido”, da R.K.O, foi acompanhado pelos complementos nacionais “Cinédia Atualidade 9” e “Itatyaya”. Armando de Moura Carijó, op. cit. p. 89.

⁹¹ Com a morte de Olegário Maciel, Gustavo Capanema foi cotado para substituí-lo no cargo.

⁹² Simon Schwartzman, Bomeny e Costa, op. cit. p. 47.

⁹³ Cabe destacar que, entre outras responsabilidades, caberia ao D.P.D.C. exercer a censura cinematográfica através de uma comissão composta por um representante

A criação do *Departamento de Propaganda e Difusão Cultural*, explicitava as contradições da aliança entre o regime de Vargas e a Igreja Católica que tinham projetos muito diferentes para o cinema. Como veremos a seguir, o culto à personalidade de Vargas, que teve o cinema como um dos seus principais agentes, era incompatível com a crença no Deus que caracterizava o pensamento católico.

3.2. Em busca da “dracma perdida”: a imagem de Deus contra a imagem do líder.

Contrastando com o enorme interesse dedicado ao cinema em anos anteriores, *Vozes de Petrópolis* fez uma cobertura discreta dos acontecimentos que agitaram os meios cinematográficos brasileiros nos primeiros anos da década de 30. Se o Governo Vargas recusava-se a conferir aos católicos um papel mais relevante na orientação do cinema e de outros meios de comunicação, os católicos, por seu turno, recusavam-se a reconhecer as instituições criadas por esse regime.

Publicado por Soares de Azevedo, em novembro de 1932, o artigo “Censura Policial” é característico do tom adotado por *Vozes de Petrópolis* em relação aos debates sobre censura cinematográfica no Brasil. Parecendo desconhecer o fato de que o serviço de censura era naquele momento exercida por uma comissão submetida à autoridade do Ministério da Educação e Saúde, ou talvez reagindo à não inclusão de representantes da Igreja Católica nessa comissão, Soares de Azevedo lamenta que o critério utilizado pelas autoridades policiais no exame de peças teatrais e filmes fosse aquele da “moral leiga” que dava margem à exibição de espetáculos que “para um católico, para uma boa mãe”, ou “um chefe de família”, constituíam um “inaudito atentado aos bons costumes”. No caso específico do cinema, o tom chulo dos filmes exibidos no mercado brasileiro era particularmente estranho

das seguintes instituições: Ministério da Justiça e dos Negócios Interiores, Ministério da Educação e Saúde, Ministério do Exterior, Juízo de Menores, Chefia de Polícia e *Associação Brasileira de Produtores Cinematográficos*. Mais uma vez a Igreja Católica era marginalizada de uma área que ela julgava de importância fundamental.

ao autor, uma vez que a maior parte dos filmes exibidos no Rio de Janeiro havia sido anteriormente examinada “pela polícia de costumes dos Estados Unidos, que nesse particular dizem todos ser rigorosíssima”.⁹⁴

Mencionada por Soares de Azevedo, a censura cinematográfica norte-americana era acompanhada com grande atenção pelos redatores de *Vozes de Petrópolis*. Tomando os Estados Unidos como um exemplo para o Brasil, os redatores de *Vozes de Petrópolis* louvavam a mobilização dos católicos norte-americanos que, num país de população majoritariamente protestante, conseguiam exercer uma grande influência sobre filmes que atravessavam as suas fronteiras nacionais atingindo as mais diversas partes do globo.

Como já havíamos destacado no primeiro capítulo deste trabalho, a consolidação do cinema como um instrumento de diversão das classes populares, nos Estados Unidos, foi acompanhada pelo crescimento dos preconceitos das elites contra o novo “agente de corrupção” que deveria ser disciplinado. Um manual para gerentes de “poeiras”, salas cinematográficas populares do início do século, nos apresenta algumas evidências sobre a clientela do cinema e os grupos que tentavam moralizá-lo. Apontando “um distrito residencial operário densamente povoado” como o lugar ideal para o estabelecimento de um “poeira”; o autor do manual advertia que a montagem de salas “num bairro rico ou num distrito em que viviam freqüentadores de igreja proporcionaria exígua clientela, alertando também “que nas cidades pequenas seria provável encontrar indiferença pública ou constante interferência do púlpito e da imprensa diária”.⁹⁵

Exercidas por diversos grupos além dos católicos, as pressões pelo estabelecimento de órgãos oficiais de censura parecem ter sido uma constante ao longo da história do cinema norte-americano. Até início dos anos 20, os produtores cinematográficos conseguiram conter o ímpeto dos moralizadores que lograram estabelecer serviços oficiais de censura em algumas poucas cidades e estados. O escândalo envolvendo o comediante Roscoe “Fatty”

⁹⁴ Soares de Azevedo, “Censura policial”, *Vozes de Petrópolis*, 16/11/3, p. 1148. Soares de Azevedo também critica o descaso das autoridades policiais na censura das praias (sobretudo devido à presença de trajés indecorosos), bares, dancings, cabarets, cassinos, jornais, revistas e rádio.

⁹⁵ Robert Sklar, *História Social do Cinema Americano*, p. 26.

Arbuckle em fins de 1921,⁹⁶ fez crescer as pressões sobre os produtores que, através da recém criada *Motion Pictures Producers and Distributors Association*, procuraram impedir a instituição de novos órgãos de censura no âmbito municipal, estadual ou federal.

A escolha do chefe da *M.P.P.D.A.* recaiu sobre o nome de Will H. Hays, ex-presidente do Comitê Nacional da República e líder presbiteriano no estado de Indiana, que parecia reunir as qualidades necessárias para o cargo. Circulando com grande desenvoltura entre os políticos e reconhecido por suas convicções cristãs, Will Hays liderou a campanha contra a instituição da censura estatal, estigmatizando-a como “um ataque antiamericano aos princípios da democracia”. Fazendo lobby em Washington, proferindo palestras, escrevendo artigos, patrocinando estudos, editando livros e criando “comitês”, o *Hays Office*, como ficou conhecida a *M.P.P.D.A.*, conseguiu conter o movimento pela censura que se seguiu ao escândalo de Arbuckle. Depois da intervenção do *Hays Office* dos mais de trinta projetos de censura colocados em discussão, apenas o do estado da Virgínia foi transformado em lei.⁹⁷

A vitória dos produtores cinematográficos contra o estabelecimento de órgãos censores, no entanto, não foi definitiva. Em 1933, com “um ímpeto que provinha, aparentemente do Vaticano”, os bispos norte-americanos assumiram a vanguarda do movimento, organizando, em âmbito nacional, a *Legião de Decência*. Em abril de 1934, a *Legião de Decência* iniciou uma grande campanha contra os filmes imorais, promovendo abaixo-assinados de cidadãos que se comprometiam a não assistir aos filmes condenados pela instituição. Contando com a adesão de protestantes e judeus, a Legião de Decência teria conseguido colher onze milhões de assinaturas no curto espaço de dez semanas, forçando os produtores cinematográficos a ceder às suas reivindicações.

A experiência acumulada pelos católicos em anos de lutas contra o cinema “imoral”, nos ajuda a compreender o ímpeto e o sucesso da “Legião de

⁹⁶ O escândalo tinha relação com a morte da atriz Virginia Rappe, que morreria de peritonite depois de uma longa festa promovida pelo comediante, que era conhecido no Brasil como “Chico Bóia”. Embora Virgínia Rappe tenha morrido de causas naturais, a imprensa atribuiu sua morte a Arbuckle que teria esmagado a atriz com o peso do seu corpanzil. Vide Robert Sklar, op. cit., p. 97/98.

⁹⁷ Robert Sklar, op. cit., p. 102/103 e 157/158.

Decência”. A hegemonia exercida pelo cinema norte-americano no mercado mundial justificava o empenho dos católicos no saneamento de filmes que, depois de censurados nos Estados Unidos, seriam exibidos nos mais diversos países. A sapiência na escolha da arena pode ser também notada na determinação do momento em que seria travada a batalha: atravessando um período de grave crise econômica, os estúdios não podiam correr o risco de ter a sua clientela diminuída.⁹⁸

Representando os industriais, Will Hays procurou entrar em acordo com os bispos norte-americanos criando o *Production Code Administration*: escritório que reunia “poderes para aprovar, censurar ou rejeitar as películas cinematográficas feitas ou distribuídas pelos estúdios de Hollywood”. Contando com a simpatia e o apoio de católicos de projeção, o irlandês católico Joseph Breen, funcionário do Hays Office, parecia reunir as qualidades necessárias para chefiar o novo escritório, tendo seu nome aprovado para o cargo depois de uma sabatina com os membros da Legião de Decência. À frente do P. C. A., Joseph Breen tomou um código de padrões morais elaborado, em 1930, pelo editor católico Martin Quigley e pelo jesuíta Daniel Lord como base para a elaboração de um novo conjunto de regras e princípios que deveriam a partir de então, nortear a produção cinematográfica norte-americana.⁹⁹

Essa mobilização dos católicos norte-americanos em prol da moralização do cinema era acompanhada com atenção pelos redatores de *Vozes de Petrópolis* que a destacavam como um modelo a ser imitado pelos católicos do Brasil¹⁰⁰ e de outros países¹⁰¹, fazendo questão de lembrar o

⁹⁸ Segundo Robert Sklar, em 1933 a indústria cinematográfica norte americana teria atingido “o nadir de sua fortuna econômica”. Perto de um terço de todos os cinemas havia fechado as portas, o preço dos ingressos caíra de trinta para vinte centavos num espaço de três anos e pelo menos quatro (Paramount, RKO, Universal e Fox) das oito maiores companhias cinematográficas estavam falidas ou em péssima situação financeira. Robert Sklar, op. cit., p. 190.

⁹⁹ Robert Sklar, op. cit., p. 202 a 205.

¹⁰⁰ Vide “Eloquência aritmética” e “A defesa da moralidade pública”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1935, p. 66/67; e “A vitória do cinema corruptor”, *Vozes de Petrópolis*, maio de 1935, p. 350.

¹⁰¹ “Hoje, nas condições atuais em que nos perdemos, resta só a grande alternativa. Ou alguns milhões de católicos arregimentados em todo o mundo, opõem-se à nefasta influência de Hollywood, (...) ou Hollywood, auxiliada por todas as empresas congêneres, continuará a inocular em inúmeros corações juvenis o veneno, que os privará da seiva do entusiasmo empreendedor, próprio de sua idade, atacando-lhes a vida até que em breve, sem sol nem ar, nem forças, desvaneçam fé, ideais, religião,

papel exercido pelos judeus na corrupção do cinema.¹⁰² Ignorando as transformações na censura cinematográfica, instituídas pelo decreto lei 21.240 e pelo decreto 24.651, que criou o *Departamento de Propaganda e Difusão Cultural*, os redatores de *Vozes de Petrópolis* argumentavam que o sucesso da Legião de Decência tornara ainda mais urgente o saneamento do cinema no Brasil e em outros países uma vez que:

“... se não podem exibir, a falta de espectadores, as suas produções licenciosas no próprio país, os produtores da Babilônia cinematográfica yankee, que continuam a fabricá-las, despejam-nas nos outros países, notadamente na América Latina, que é o seu melhor mercado”.¹⁰³

Defendida pelos redatores de *Vozes de Petrópolis*, a necessidade dos católicos imitarem o exemplo norte-americano na disciplinarização do cinema foi enfatizada pela *Vigilanti Cura*: encíclica de Pio XI, publicada em 28 de junho de 1936. Dirigida ao Episcopado norte-americano a *Vigilanti Cura* pretendia, entre outros pontos, louvar e fazer conhecer “os frutos que já obteve e os progressos que continua fazendo, aquela providencial empresa há dois anos principiada, como uma nova cruzada, contra os abusos das representações cinematográficas, confiada em modo particular à chamada *Legião de Decência*”.¹⁰⁴ Reconhecendo o papel exercido pelo cinema na formação das consciências e o papel desempenhado pelos Estados Unidos no mercado

enfim, todos os sentimentos que animam um coração puro e bom, os sentimentos de um amor altruísta de filho, de pai, de esposo”. L. de Valmaria, “Hollywood”, *Vozes de Petrópolis*, maio de 1934, p. 327.

¹⁰² “A depravação moral é a arma de que se serve essa indústria perniciososa, que visa apenas enriquecer à custa da ruína moral da sociedade. Também como frisa o ilustre prelado, 90% dos empresários de Holywood são judeus; 75% dos autores aproveitados pelo cinema são pagãos. De tal árvore, que frutos se poderia esperar?” A. J. Rocha, *O cinema corruptor*, *Vozes de Petrópolis*, abril de 1934, p. 280.

Em julho de 1934, um cronista não identificado referiu-se à corrupção do cinema nos seguintes termos:

“O cinema, que poderia, se bem orientado, ser o mais poderoso veículo educacional. é o que aí vemos – o mais pernicioso elemento dissolvente e corruptor, desde que caiu em poder das empresas judaicas de Hollywood”. *Cruzada contra o mau cinema*, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1934, p. 486.

¹⁰³ A. J. Rocha, “Campanha de decência”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1936, p. 643.

¹⁰⁴ Pio XI, “*Vigilanti Cura*” In: René Ludmann, *Cinema, Fé e Moral*, p. 129 a 140. Confrontamos essa tradução portuguesa com as tradução francesa de Daniele Menozzi (*Les Images, l'Église et les arts visuels*, p 257 a 261) e a tradução italiana de Enrico Baragli (*Cinema Cattolico*, p. 61 a 86).

cinematográfico mundial, Pio XI faz um pequeno histórico da mobilização dos católicos norte-americanos que resultara no estabelecimento da Legião de Decência. Sem a pretensão de prejudicar, mas antes favorecer a indústria cinematográfica elevando-lhe os lucros e o padrão artístico, a *Legião de Decência* não deveria ser percebida como uma “cruzada de breve duração”, mas como uma “incessante e universal vigilância” movida pelo propósito de “defender a todo o custo (...), em todo o tempo e sob qualquer forma que seja”, “a moralidade da recreação do povo”.

Na esteira de várias gerações de pensadores católicos que haviam refletido sobre a imagem, Pio XI procurou refletir sobre o caráter específico da imagem cinematográfica. Numa sessão cinematográfica, o “esforço” do “ler” e “ouvir” era substituído pelo “prazer continuado na sucessão da imagem concreta e por assim viva”. Mesmo sendo “rude e primitiva”, a imagem cinematográfica era “recebida com gosto e sem fadiga” pela “alma” do espectador “que não teria a capacidade e nem sequer o desejo de exercer o esforço de abstração ou de dedução que acompanham o raciocínio”. Dirigindo-se “não a cada um em particular, mas às multidões, e em circunstâncias de tempo, de lugar, de ambiente sobremodo propícias a suscitar extraordinário entusiasmo para o bem, como para o mal”, o cinema era o veículo mais adequado a conduzir os homens a uma “exaltação coletiva” que podia “atingir, como a experiência tristemente ensina, formas absolutamente mórbidas”.

Classificando o cinema como o “meio mais poderoso (...) para influir sobre as multidões”, a *Vigilanti Cura* destacava, como “uma das supremas necessidades do nosso tempo”, a tarefa de “vigiar e trabalhar para que o cinematógrafo não continue a ser uma escola de corrupção, mas se transforme, ao contrário, em precioso instrumento de educação e elevação da humanidade”. Não só os bispos, mas também os católicos leigos e “homens honestos” de outras religiões, deveriam mobilizar-se numa “vigilância” organizada em torno de dois grandes objetivos: “elevar a cinematografia aos fins da educação e às exigências da consciência cristã”, e “influir (...) sobre

toda a produção, para que ela não exerça ação nociva aos fins religiosos, morais e sociais”.¹⁰⁵

Diferenciando-se de outras manifestações papais sobre o cinema, que haviam se limitado a tecer “recomendações” restritas a um âmbito particular, a *Vigilanti Cura* era dotada de um “caráter universal, correspondente às necessidades (...) de todo o orbe católico”. Mais do que proibir beijos tórridos, pernas desnudas, romances adúlteros e outras indecências, a encíclica de Pio XI reservava ao cinema um caráter extra-temporal, encarando-o como um potencial instrumento de propagação da verdade divina e agente de salvação:

“Com efeito, é muito necessário e urgente cuidar para que os progressos da arte, da ciência, da técnica e da indústria humana, verdadeiros dons de Deus, sejam de tal modo dirigidos à glória de Deus, à salvação das almas e à extensão do reino de Jesus Cristo na terra, que todos, como a Igreja nos manda orar, ‘proveitemos os bens temporais de modo a não perder os bens eternos’.”

Cabia ao cinema contribuir para que todos tivessem acesso ao reino dos céus uma vez que, mais importante que o prazer fortuito oferecido pelos “bens terrenos”, era a felicidade proporcionada pela fruição dos “bens eternos” que aguardava os justos no paraíso. Exposta com clareza no trecho citado, essa necessidade de subordinação do cinema à glória de Deus e à salvação das almas é ainda enfatizada pela citação da parte final de uma das orações da missa do Terceiro Domingo depois de Pentecostes que nos remetem, por sua vez, às parábolas da ovelha desgarrada e da dracma perdida, retiradas do livro de Lucas. Essa referências precisam ser melhor analisadas, na medida em que revelam tensões que não são expostas de forma explícita no documento papal:

“Chegavam-se pois a Jesus os publicanos e os pecadores para o ouvirem. E os fariseus, e os escribas murmuravam, dizendo: Este recebe os pecadores e come com eles. E Ele lhes propôs esta parábola

¹⁰⁵ Pio XI sugere algumas estratégias que deveriam ser colocadas em prática pelos agentes envolvidos nessa “vigilância”: exortar os católicos ligados à indústria cinematográfica a “produzir obras de acordo com a sua fé e com os seus ideais”, mobilizar os membros da Ação Católica para a luta contra o mau cinema, realizar boicotes contra “filmes que ofendam a verdade e a moral cristã”, publicar “listas” classificatórias que pudessem orientar o público, organizar “Institutos” que se encarregassem de censurar filmes e criar salas cinematográficas junto às paróquias e associações católicas, e estreitar laços com organizações que trabalhassem pelo saneamento do cinema em outros países.

dizendo: Qual de vós outros é o homem que tem cem ovelhas: e se perde uma delas, não é assim que deixa as noventa e nove no deserto, e vai buscar a que se havia perdido, até que a ache? E que depois de a achar, a põe sobre os ombros cheio de gosto: e vindo à casa chama os amigos e vizinhos dizendo-lhes: Congratulai-vos comigo, porque achei a minha ovelha, que se havia perdido? Digo-vos que assim haverá maior júbilo no céu, sobre um pecador que não fizer penitência, que sobre noventa e nove justos, que não têm mister de penitência.

Ou que mulher há que, tendo dez dracmas, e perdendo uma, não acenda uma lâmpada, não varra a casa, e não a busque com muito sentido, até que a ache? E que, depois de a achar, não convoque as suas amigas e vizinhas para lhes dizer: Congratulai-vos comigo, porque achei a dracma que tinha perdido? Assim vos digo eu, que haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência”.¹⁰⁶

Leitura obrigatória na missa do terceiro domingo depois do Pentecostes, as parábolas da ovelha desgarrada e da dracma perdida são comumente associadas ao Papa Gregório Magno que as interpretou em uma de suas homilias. Para Gregório Magno, a parábola das ovelhas referia-se a Jesus que havia deixado os anjos dos céus para salvar, na terra, uma de suas ovelhas: o homem que, ao pecar, havia se separado do Seu rebanho. Como o pastor da parábola, Jesus Cristo teria recuperado e “carregado” sua “ovelha”, ao assumir uma forma humana e jogar sobre os Seus próprios ombros o peso dos pecados da Humanidade. A mesma idéia, segundo Gregório Magno, teria sido expressa pela parábola da dracma perdida em que a perda da moeda onde estava impressa a imagem do homem criado à semelhança de Deus, simbolizaria o decaimento do homem que, ao pecar, tornava-se cada vez mais distante da imagem do seu Criador. Na recuperação da dracma perdida, Gregório Magno chama atenção para o ato da mulher acender uma “lâmpada” ou, mais propriamente, uma lamparina. Definindo essa lamparina como uma “luz que queima num recipiente de barro”, Gregório Magno a destaca como uma representação de Jesus Cristo, a Sabedoria de Deus brilhando num corpo humano, que, com seu sacrifício na cruz, teria redimido os pecados da Humanidade, restituindo ao homem a semelhança que ele possuía com a imagem de Deus.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Lucas 15, 1-10.

¹⁰⁷ Gregório Magno, *Homilia XXXIV, Lección Del Santo Evangelio según San Lucas (15, 1-10)*.

A interpretação das parábolas da ovelha desgarrada e da dracma perdida por Gregório Magno parecem reforçar uma das idéias centrais da *Vigilanti Cura*: a necessidade do cinema se dirigir “à glória de Deus, à salvação das almas e à extensão do reino de Jesus Cristo na terra”. Despido da Sabedoria divina, o cinema não conseguiria iluminar os passos da humanidade no caminho da salvação, cumprindo aquele papel que, na parábola da dracma perdida, havia sido desempenhado pelo ato da mulher acender uma lâmpada. Por outro lado, se levarmos em consideração que as imagens impressas nas dracmas não representavam um homem qualquer, mas divindades gregas antropomorfas, Basileus ou imperadores, a referência à parábola da dracma perdida se reveste de um caráter mais amplo, apontando para discussões que não são expostas de forma explícita na Encíclica. Se na parábola do livro de Lucas o afastamento entre o homem e Deus é simbolizado pela perda da moeda, a reaproximação entre criatura e Criador não se faz representar pela recuperação da dracma, mas pelo ato da mulher acender uma lâmpada. Representando a figura de um homem ou, no máximo, de uma divindade falsa, a imagem da moeda era incapaz de restabelecer aquela semelhança que só poderia ser restaurada através de Cristo: um corpo humano no qual brilhava a Sabedoria de Deus. Era essa imagem do Deus único e verdadeiro que o cinema deveria buscar, deixando de lado as estrelas, os ditadores e outras divindades falsas que, como as figuras humanas impressas nas dracmas, eram incapazes de conduzir o homem à sua salvação.

Afirmando sua pretensão de tratar de problemas que diziam respeito à “todo o orbe católico”, a *Vigilanti Cura* parece dialogar não apenas com Hollywood, mas também com o nazismo, fascismo e outros regimes autoritários que, como era o caso do estado varguista, utilizavam o cinema como um instrumento de sacralização e estetização da política. Como Walter Benjamin, também os católicos foram capazes de reconhecer o processo de transformação do cinema num agente de propagação de “religiões políticas”.¹⁰⁸ Ao contrário do pensador alemão, no entanto, os católicos continuavam a encarar o cinema como uma arte sagrada que, tal qual os retratos

¹⁰⁸ É importante destacar que a produção da primeira versão de *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, entre 1935 e 1936, é concomitante à publicação da *Vigilanti Cura*.

aqueiropietos, deveria contribuir para reaproximar os homens da imagem de Deus.

A oposição da Igreja Católica à utilização do cinema como um instrumento de propagação de “religiões” políticas parece ter sido determinante para a não inclusão dos católicos nos órgãos encarregados de disciplinar o mercado cinematográfico brasileiro. Como já foi destacado, reagindo a essa marginalização, os católicos de *Vozes de Petrópolis* mantinham um silêncio quase absoluto sobre as medidas adotadas pelo Governo Vargas, mesmo quando estas pareciam atender a algumas de suas reivindicações como o aperfeiçoamento dos serviços de censura ou a concessão de incentivos à produção de filmes educativos.¹⁰⁹ Marginalizando a Igreja Católica das comissões de censura e da participação em órgãos oficiais como o *Departamento de Propaganda e Difusão Cultural*, o governo Vargas teria perdido a chance de imprimir um caráter verdadeiramente positivo ao cinema brasileiro, cedendo às necessidades impostas pelo momento. Despidas da indispensável orientação do Papa e da Igreja, as medidas de saneamento do mercado cinematográfico brasileiro eram completamente inócuas, justificando as propostas de criação de uma Legião de Decência e de institutos católicos que, no Brasil, se encarregariam de realizar uma missão que não vinha sendo cumprida pelo Estado.¹¹⁰

¹⁰⁹ Discutindo a *Vigilanti Cura* em “O Papa e a moralização do cinema”, o cônego Eugenio de Avivar y Avivar explicita as divergências entre Igreja e Estado na questão do cinema, destacando o quanto a encíclica de Pio XI diferenciava-se de propostas formuladas pela “turba louca dos pretensos reformadores sociais que, não penetrando o âmago das causas, também não podem conjurar os efeitos nocivos delas decorrentes”:

“Colocado na colina do Vaticano, o Papa vê diante de si se espriarem todos os povos da terra, e seus olhos de águia altaneira, guiados pela assistência prometida de Cristo ao seu representante no mundo, penetram em todos os refolhos da humanidade e diagnosticam a moléstia acabrunhadora. Ele paira acima dos interesses regionais e pessoais; tem a visão panorâmica e, abrangendo o todo, estabelece o remédio geral e oportuno”. Cônego Eugenio Avivar y Avivar, “O Papa e a moralização do cinema”, *Vozes de Petrópolis*, outubro de 1936, p. 657 a 664.

¹¹⁰ Vide “Associação dos Jornalistas Católicos”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1936, p. 645/646 e Soares de Azevedo, “Uma encíclica sobre cinema”, *Vozes de Petrópolis*, dezembro de 1936, p. 803.

4. Os católicos em luta contra os seus inimigos nazistas, judeus e comunistas

4. 1. A luta contra os nazistas.

Sempre lembrados como um modelo de conduta para os brasileiros, os católicos alemães eram um grupo de grande peso político na República de Weimar. Correspondendo, ao final dos anos 20, a “apenas” 35 por cento população alemã, os católicos eram responsáveis pela publicação de 400 jornais diários e de uma infinidade de periódicos que ajudaram a consolidar o Partido do Centro Católico como uma das forças mais influentes da Alemanha.

Consciente do poder político dos católicos, Hitler esboçou uma distinção entre o que chamou de “catolicismo político” e “catolicismo religioso” afirmando, no *Mein Kampf*, que os “partidos políticos não podem ter nada a ver com os problemas religiosos enquanto estes não forem nocivos à nação, minando a moral e a ética da raça; assim como a religião também não pode se intrometer nas atividades dos partidos políticos”.¹¹¹ Segundo John Cornwell, no entanto, essas manifestações públicas de aceitação do “catolicismo religioso” não eram confirmadas por manifestações privadas em que Hitler manifestava a sua oposição à Igreja Católica, definindo-a como “um imenso aparato técnico” que “ofuscava” o Partido Nacional Socialista.¹¹² Tolerando, ou talvez mesmo incentivando, a perseguição aos católicos pelos nazistas, Hitler não era bem visto por diversos líderes do Episcopado alemão que chegaram a proibir os católicos de se integrar ao Partido Nacional Socialista.¹¹³ Tão logo foi indicado para o posto de primeiro-ministro alemão, Hitler acelerou o ritmo das negociações com o Cardeal Eugenio Pacelli visando estabelecer uma concordata que colocasse um ponto final nas tensões com a Igreja e diminuísse a força do Partido do Centro Católico: um dos últimos grupos que

¹¹¹ Adolf Hitler APUD John Cornwell, *O Papa de Hitler*, p. 121.

¹¹² John Cornwell, *op. cit.*, p. 122.

¹¹³ John Cornwell cita o exemplo de um padre de Kirschhausen que proibira os católicos de tomar-se membros “de carteira assinada do partido de Hitler”. Os nazistas, por sua vez, estavam proibidos de “receber os sacramentos” e “participar de funerais e outros eventos” na igreja paroquial. Inquirido por um comandante de área nazista, o cardeal de Mainz confirmou “que o padre de Kirschhausen falava mesmo de acordo com o pensamento diocesano”. John Cornwell, *O Papa de Hitler*, p. 215.

ainda podia fazer resistência à sua ascensão. Ansioso em consolidar uma frente contra os comunistas, o Vaticano apressou-se em assinar a concordata que “impunha como um dever moral aos católicos a obediência aos soberanos nazistas” e garantia aos católicos alemães a manutenção de suas organizações “não políticas”.¹¹⁴

Como já era tradição na revista editada pela Ordem dos Franciscanos, *Vozes de Petrópolis* acompanhou com grande atenção os acontecimentos alemães. Destacando a ascensão do Partido Nacional Socialista Alemão nas eleições de julho de 1932,¹¹⁵ o cronista A. J. Rocha, que assinava “pela redação” de *Vozes de Petrópolis* a coluna “Atualidades”,¹¹⁶ vislumbrou a chegada de Adolf Hitler ao poder e uma conseqüente restauração do regime monárquico na Alemanha: um país que só havia apelado “para a forma republicana como taboa de salvação na hora da derrota”.¹¹⁷ Alguns meses depois, no entanto, o mesmo autor previu uma queda expressiva do eleitorado nazista em decorrência das perseguições que estes haviam movido contra os católicos.¹¹⁸

Os artigos assinados por A. J. Rocha indicam uma orientação que seria explicitada nas edições seguintes de *Vozes de Petrópolis*: manifestações de franca simpatia a Adolf Hitler, sucedidas por duras críticas quase sempre motivadas pelas perseguições nazistas contra os católicos. Indicada já nos

¹¹⁴ A omissão da Concordata em definir o que eram organizações “políticas” e “não políticas” abriu uma brecha para que os nazistas continuassem a perseguir as associações católicas. Ainda durante as discussões para o estabelecimento da Concordata, assinada em julho de 1933, o Partido do Centro Católico se dissolveu. Vide John Cornwell, op. cit., p. 121 a 185.

¹¹⁵ Com 12 deputados no Parlamento em 1928, o Partido Nacional Socialista Alemão aumentou sua bancada para 107 deputados, em 1930, chegando a um número de 230 deputados nas eleições de julho de 1932. Ver a respeito, Ângela Mendes de Almeida, *A República de Weimar e a ascensão do Nazismo*.

¹¹⁶ Tratando de temas muito diversos e referindo-se a matérias e livros publicados em várias línguas estrangeiras, a coluna “Atualidades” provavelmente contava com a colaboração de outros redatores de *Vozes de Petrópolis*.

¹¹⁷ Na opinião do cronista, os alemães eram, em sua imensa maioria, “monarquistas intransigentes”. O restabelecimento da monarquia “inevitavelmente se dará com a orientação do novo chanceler Von Papen, hoje com poderes ditatoriais, que inclina a marcha dos acontecimentos para a direita, para o lado dos nazistas de Hitler e dos *capacetes de aço* da velha guarda patriótica prussiana”. A. J. Rocha, “O Terceiro Império Alemão”, *Vozes de Petrópolis*, 01/08/32, p. 810.

¹¹⁸ Essas perseguições haviam tornado “conhecidas as intenções extremadas de seu chefe, Hitler, de um reacionarismo político e religioso de terríveis conseqüências”. A. J. Rocha, “Novas eleições na Alemanha”, *Vozes de Petrópolis*, 01/11/32, p. 1134.

primeiros momentos de sua ascensão, essa postura não conheceu maiores mudanças após a nomeação de Hitler como primeiro-ministro alemão. Em julho de 1933, A. J. Rocha classificou Adolf Hitler como uma cópia mal acabada de Mussolini, destacando o caráter “reacionário, exclusivista e violento” de um regime que, depois da “ofensiva contra os judeus”, havia se voltado “contra os católicos, cujos clubes políticos foram fechados e proibidos em todo o país”.¹¹⁹ Em novembro do mesmo ano, negando aquilo que havia afirmado meses antes, A. J. Rocha manifestou sua admiração por Adolf Hitler, transcrevendo trechos de um discurso em que este apontava o combate aos comunistas e outros inimigos da Igreja como a sua principal missão:

“Admiramos o chanceler do Reich.

Não formamos com aqueles que, influenciados pelo semitismo, vêm em Hitler um aventureiro.

O estadista alemão tem coragem nas suas atitudes e representa, sem dúvida nenhuma, um grande povo.

Registramos aqui um trecho da sua oração, irradiada pela Europa, e que bem define a orientação do nazismo.

‘Seis milhões de extremistas tinham levado um dos mais antigos países civilizados à beira do abismo. Se a revolta vermelha houvesse assolado a Alemanha, os países do ocidente da Europa teriam sido os primeiros a sofrer. As potências ocidentais não podiam ver-se instalar-se na margens do Reno e no mar do Norte os postos avançados de um império asiático revolucionário e conquistador em substituição dos pacíficos camponeses e operários alemães que representam a civilização européia.

.....
Há oito meses que movemos uma luta heróica contra a ameaça que paira sobre o nosso povo, contra a corrupção da nossa cultura, contra a decomposição da nossa arte, contra o envenenamento da nossa moral pública.

*A negação de Deus e as injúrias contra a religião cessaram graças a nossa ação. Devemos agradecer humildemente à Providência o haver logrado levar a bom termo a tarefa de salvação do camponês alemão’.*¹²⁰

Elogiado como um grande estadista no momento em que combatia os comunistas, ou duramente criticado quando dirigia suas ações violentas contra os católicos, Adolf Hitler, como outros líderes autoritários do mesmo período, era visto como uma espécie de “mal necessário” pelos redatores de *Vozes de*

¹¹⁹ A. J. Rocha, “O fascismo de Hitler”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1933, p. 489.

¹²⁰ “A. J. Rocha, “Palavras de Hitler”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1933, p. 785.

Petrópolis, que defendiam o regime nazista como um “remédio transitório” à expansão comunista.¹²¹ A medida em que o caráter religioso e anti-católico do nazismo foi se tornando mais evidente, os católicos passaram a encarar Hitler como uma real ameaça, elegendo-o como um dos principais inimigos de Deus e da Igreja.

A cruzada de *Vozes de Petrópolis* contra Hitler iniciou-se, de forma um tanto tímida, em abril de 1934. Sem mencionar explicitamente os nazistas, A. J. Rocha denunciou a esterilização de doentes mentais, delinqüentes e anormais realizadas na Alemanha, como “mais uma prova da rematada loucura de certos reformadores que pretendem reformar o mundo (...) cometendo os maiores atentados contra os direitos naturais do homem”.¹²² Na edição do mês seguinte, coube mais uma vez a A. J. Rocha assinar um artigo que explicitava os principais pontos de divergência entre Adolf Hitler e a Igreja Católica:

“Já é de domínio público que, após a guerra de morte aos judeus e a estandardização da raça germânica, o chanceler Hitler concebeu uma ‘religião nazista’, que pretende impor, pelos processos de que já deu demonstração, a todos os alemães que queiram conservar sua nacionalidade.

.....
Realista por excelência, a igreja adapta-se às contingências político-sociais das nações, mas não permite a desintegração da verdade religiosa, nem transige na defesa dos pontos de fé.

Servindo de esteio às pátrias, sob qualquer forma de governo que escolham, acatando o poder político da autoridade civil e prestigiando-o com a sua força incontestável, reclama, com igual firmeza, o respeito aos seus direitos espirituais, que escapam à alçada do poder secular.

Tendo dado à sua organização política o cunho intransigente que no terreno espiritual encontrou na religião católica, Hitler proclamou, várias vezes, o seu respeito à única força moral que tem atravessado os séculos, intangível e cada vez mais forte.

Mas esqueceu-se de que, com a perenidade da doutrina, foi também prometido à Igreja que as forças do mal não prevaleceriam contra ela, e tenta solapar os alicerces da escola em que diz ter ido

¹²¹ A expressão foi usada por Antão de Mendonça, num texto em que faz uma espécie de balanço do ano de 1933:

“O nazismo alemão é a confirmação do regime de violência que está imperando em outras nações européias. Reconhece-se que o fascismo, o salazarismo e o hitlerismo estão prestando bons serviços à causa da ordem e da disciplina públicas, dos quais a Igreja evidentemente aproveita; mas é de ver que estes regimes de violência só poderiam vingar no espírito público com o caráter de transitoriedade. Muitos doentes sucumbem ao excesso de medicina”. (Antão de Mendonça. “Ano Velho – Ano Novo”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1934, p. 152 a 155.

¹²² A. J. Rocha, “Um quinau na esterilização”, *Vozes de Petrópolis*, abril de 1934, p. 278.

buscar o modelo para a sua organização política. É o discípulo a querer ensinar o mestre, apesar das lições esmagadoras que a história dos tempos nos apresenta.”¹²³

Reconhecendo Adolf Hitler como um aluno aplicado que havia conferido a seu partido a mesma “intransigência” presente na Igreja, A. J. Rocha ironiza a ousadia do “discípulo” que queria agora ensinar ao seu “mestre”. Mais do que a violência, autoritarismo ou as perseguições movidas contra os católicos, desagradava à Igreja a pretensão de Hitler em instaurar-se como um novo deus, adaptando imagens, palavras de ordem e rituais católicos à sua “religião nazista”. Destacando as primeiras medidas adotadas pela Igreja para frear a expansão da nova religião que pretendia superá-la, A. J. Rocha informou seus leitores sobre a proibição dos livros *O mito do século XX*, de Alfred Rosenberg e *A Igreja Nacional Alemã*, de Bergmann, que haviam sido incluídos no *Index* pelo Santo Ofício.¹²⁴

Procurando demonstrar o equívoco de Hitler em tentar fundar uma “religião nazista”, *Vozes de Petrópolis* publicava artigos sobre os princípios que deveriam pautar as relações da Igreja com os regimes totalitários. Em “Um crime de lesa-pátria”, A. José Rodrigues apontou o fascismo italiano como um modelo para outras nações. Partindo do princípio de que o “estado sai sempre derrotado quando entra em conflito com a igreja”, Mussolini teria defendido a autonomia entre Igreja e Estado como um dos princípios básicos da “concepção fascista do estado totalitário”.¹²⁵ A mesma idéia foi expressa pelos cardeais de Colônia e Munique que, numa alocução pelo rádio, afirmaram a possibilidade de se servir com lealdade a Deus e ao Estado, reivindicando o

¹²³ A. J. Rocha, “A Igreja e a ‘religião nazista’”, *Vozes de Petrópolis*, maio de 1934, p. 348/349.

¹²⁴ A. J. Rocha, “Obras nazistas no Index”, *Vozes de Petrópolis*, maio de 1934, p. 350.

¹²⁵ “Na concepção fascista do estado ‘totalitário’, a religião é completamente livre e, dentro do seu âmbito próprio, completamente independente.

A caprichosa idéia de fundar uma religião de estado ou de submeter o estado à religião professada pela maioria dos italianos, jamais passou pela nossa imaginação. A missão do estado não é criar novos evangelhos ou dogmas, nem procurar pôr abaixo deidades para substituí-las por outras. O estado fascista não tem uma ideologia e sim uma ciência política, o que é fundamentalmente diverso.

O estado fascista não concebe que seja sua obrigação intervir em assuntos religiosos e, se chegar algum dia a fazê-lo, será apenas porque a religião terá intervindo (sic) na ordem política e moral do estado”. Benito Mussolini APUD A. José Rodrigues, “Um crime de lesa-pátria”, *Vozes de Petrópolis*, fevereiro de 1935, p. 92.

término das perseguições contra as associações católicas. Destacando-se como um dos principais opositores ao nazismo dentro do Episcopado alemão, o cardeal Faulhaber teria aproveitado a alocação no rádio para condenar “a profanação de certos termos religiosos, que andam hoje em voga, aplicados em sentido (sic) diversos do primitivo”. Referindo-se “particularmente a certos movimentos militares, que apregoam os seus *mártires*, *ordens*, *batismo* e *hierarquia*, chegando até a falar no seu ‘evangelho’”, Faulhaber fez questão de destacar que:

“mártires são aqueles (...) que dão a vida pela verdadeira fé cristã, ordens são as comunidades de homens ou mulheres que se dedicam a fins religiosos; o batismo é um sacramento da igreja, e evangelho só conheço um, o de Jesus Cristo”.¹²⁶

Em “Kulturkampf nº 2”, coube a Antão de Mendonça a tarefa de combater o nazismo. Fechando conventos, atirando padres e freiras às prisões, proibindo a circulação de jornais e revistas e instruindo a juventude a gritar palavras de ordem contra os dogmas da religião católica, os nazistas, segundo Antão de Mendonça, colocavam em marcha uma estratégia que pretendia instaurar Adolf Hitler como objeto do culto devotado a Jesus Cristo.

“O homem (...) precisa adorar. Tem necessidade de adorar... O que se retira a Deus, passa a ser dado aos homens, ou melhor, a um homem. Hitler está colocado agora nos altares do III Reich. Confundem-se escandalosamente domínio do homem e domínio de Deus. Há poucos dias, o conselheiro escolar Raimpel, no auditorium da Universidade de Munster, proferia esta monstruosa blasfêmia, parodiando a Ceia: ‘*Hitler tomou o pão, abençoou-o e, depois do o haver partido, deu-o aos ministros do Governo, para ser distribuído ao povo*’.

Em Posneck, cidade protestante da Thuringia, e na festa religiosa da juventude, disse o camarada Pfeiffer:

‘Procuramos profetas, procuramos modelos de vida crente, santa e coletiva. Não temos entre nós o maior dos alemães? Venceu no seu próprio coração os demônios do orgulho de casta, do ódio religioso, da febre do ouro. O caminho de Hitler, nestes últimos quinze anos, é o caminho do Calvário. A cruz não é uma verdade histórica: na pessoa de Hitler é que ela tomou corpo e vida para nós. Ele ocupa hoje na Alemanha o lugar de Deus. Camaradas, quem não crer em Hitler não crê

¹²⁶ “O zelo do Episcopado Alemão”, *Vozes de Petrópolis*, março de 1935, p. 208.

*em Deus. É ao próprio Cristo que nós seguimos, Cristo desconhecido e no entanto conhecido’.*¹²⁷

Colocando Adolf Hitler no mesmo patamar de Jesus Cristo, os nazistas tentavam oferecer ao povo alemão aquilo que seus antepassados haviam buscado incansavelmente: a contemplação da imagem de Deus. Cumprindo um papel semelhante ao que havia sido exercido pelas imagens aqueiropoietas em séculos anteriores, o cinema, a fotografia, a imprensa e o rádio se encarregavam de colocar o povo alemão em contato com o Deus encarnado na figura de Adolf Hitler. Mais dolorosa que as perseguições movidas contra as organizações católicas era a constatação de que o nazismo pretendia conquistar as consciências do povo alemão utilizando as mesmas armas que eram manipuladas, há séculos, pela Igreja Católica. O discípulo não se contentava em ensinar, tentando agora destruir a sua mestra: Adolf Hitler não admitia dividir seus altares com outros deuses.

Acompanhando com atenção a situação do país onde havia nascido, Pedro Sinzig assumiu, em fevereiro de 1936, um papel de destaque na luta contra a nova “religião” que utilizava o cinema como o principal instrumento da sua propagação.¹²⁸ Comparando o nacional socialismo a um “filme” dirigido por Joseph Goebbels e estrelado por Adolf Hitler, Pedro Sinzig procurava acentuar o caráter farsesco de um regime que não passaria de um amontoado de mentiras vendidas ao resto do mundo pelo Ministério da Propaganda Alemão.¹²⁹ Desdenhando das pretensões de Hitler em instituir-se como um

¹²⁷ Antão de Mendonça, “Kulturkampf nº 2”, *Vozes de Petrópolis*, agosto de 1935, p. 537 a 539.

¹²⁸ A partir de fevereiro de 1936, todas as edições de *Vozes de Petrópolis*, com algumas poucas exceções, incluíram um artigo anti-nazista de Pedro Sinzig.

¹²⁹ A título de exemplo, poderíamos citar um texto em que Pedro Sinzig comenta a fala de um dirigente nazista que, obedecendo a estratégia de criar “criminosos” ao invés de “mártires”, teria manifestado a intenção de dar continuidade aos processos criminais contra os sacerdotes alemães:

“... Um dos dirigentes do nazismo, íntimo do ‘Führer’, diz nu e cru: a) que os processos contra religiosos ‘infratores’ das leis monetárias, tiveram por fim criar criminosos, expostos ao desprezo do povo alemão e do mundo; b) que depois de acabada a ‘série’ (que ainda é muito longa), seguirá outro filme.

Obrigados pela franqueza que sabemos estimar. A nova série de filmes, sob a direção do Ministério de Propaganda (o mais importante na era nazista), já foi iniciada, não tendo o sr Cecil de Mille, perdão, o sr. Goebbels, receado despesas nem sacrifícios de boa reputação”. Pedro Sinzig, “Fá-los-emos criminosos”, *Vozes de Petrópolis*, março

novo Deus, Pedro Sinzig procurava enfatizar o caráter falso daquele ídolo que, como outros que o haviam antecedido, não conseguiria sobreviver à Igreja Católica:

“Não se deixem amedrontar, nem mesmo impressionar, vendo dezenas de milhares, em gravuras e fitas, a aclamarem o ‘Fuehrer’. Eles nos lembram o que conta o profeta Daniel (III, 1 ss.):

‘Fez o rei Nabucodonosor uma estátua de ouro, e 60 covados de alto e 6 de largo, e pô-la no campo de Dura, na província da Babilônia. Em seguida o rei Nabucodonosor mandou juntar os satrapas, os magistrados, os juízes, os capitães, os grandes senhores, os prefeitos e todos os governadores das províncias, para que assistissem à dedicação da estátua... e um pregoeiro clamava em voz alta: A vós, povos, tribos e (gentes de todas as) línguas, se vos ordena: No momento, em que ouvirdes o som da trombeta, da flauta, da cítara, da harpa, do saltério, da sinfonia e de todo o gênero de instrumentos musicais, prostrando-vos em terra, adorai a estátua de ouro que o rei Nabucodonosor levantou. Se alguém não a adorar prostrado, será no mesmo instante lançado numa fôrnalha de fogo ardente’.

Tout comme chez nous. Chama o pregoeiro Goebbels. A adoração do ‘Fuehrer’ se faz, macaqueando o ‘Louvado seja Jesus Cristo’, pelo ‘Heil Hitler’ e pela sujeição absoluta. A fôrnalha de fogo ardente para os que não adorarem, está montada nos campos de concentração, cujo número recentemente teve que ser aumentado. Daniel conta que três jovens, por sinal que judeus, Sidrach, Misach e Abdenago, não se prostraram, que foram atirados à fôrnalha acendida ‘com betume e estopa e pez e sarmentos’, mas que a labareda que ‘se levantava a 49 covados acima da fôrnalha’, não matou os três jovens corajosos, e sim os caldeus que os atiraram na fôrnalha.”¹³⁰

Como a estátua de ouro de Nabucodonosor, Hitler não era digno das aclamações que lhe eram dirigidas pelas multidões retratadas em “gravuras e fitas”. Como Sidrach, Misach e Abdenago, também os católicos não deveriam prostrar-se diante desse falso ídolo, resistindo aos nazistas que, cedo ou tarde, acabariam sendo engolidos pelas chamas da fôrnalha que eles próprios haviam erguido.

Em luta contra o seu mais perigoso inimigo, o anti-semita Pedro Sinzig, como outros redatores de *Vozes de Petrópolis*, não hesitou em usar os campos de concentração e a perseguição aos judeus como munição para seus ataques

de 1936, p. 201. Vide também Pedro Sinzig “Conversa fiada”, *Vozes de Petrópolis*, abril de 1937, p. 251 a 254.

¹³⁰ Pedro Sinzig, “Adeus, Natal Cristão”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1937, p. 46/47.

contra o regime nazista.¹³¹ Essa denúncia das perseguições movidas pelos nazistas contra os judeus, no entanto, não foi suficiente para impedir a divulgação de artigos anti-semitas em *Vozes de Petrópolis*. Como veremos a seguir, esses preconceitos continuaram muito presentes, embora sem a mesma ênfase verificada em fases anteriores da revista.

4.2. O inimigo judeu

Em setembro de 1933 o cronista A. J. Rocha, na seção “Bibliografia”, conferiu um grande destaque ao livro “O judeu internacional” escrito pelo magnata Henry Ford. Sujeito aos “efeitos do predomínio dos judeus nas finanças e na política do seu país”, Henry Ford teria se posto “a observar as manobras sionistas”, concluindo que elas constituíam “o maior perigo que pesa sobre a humanidade”. Nutrindo-se nos “redutos de Nova York e da Alemanha”, o “gérmen do comunismo” teria se aparelhado “de dinheiro, de armas e apetrechamento (sic) bélico para destruir a Rússia e daí espalhar os ideais judaicos pelo mundo”. Sem se limitar a tecer elogios à “formidável catilinária contra os judeus” escrita por Henry Ford, A. J. Rocha procurou ainda conferir maior credibilidade à obra, citando um artigo de Cohan, do jornal “O Comunista”, que vinha confirmar as opiniões do empresário norte-americano que estava plenamente correto ao considerar os judeus como um “perigoso elemento de desagregação social”.¹³²

As perseguições nazistas aos judeus e, em escala menor, aos católicos, impuseram uma mudança de tratamento ao tema do anti-semitismo pelos redatores de *Vozes de Petrópolis*. Utilizando o horror das perseguições aos judeus como um recurso retórico capaz de valorizar as perseguições aos católicos, os redatores de *Vozes de Petrópolis* procuravam se diferenciar não

¹³¹ Vide a título de exemplo: Soares de Azevedo, “A ditadura do terror”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1935, p. 587 a 591 e Pedro Sinzig, “A mancha amarela”, *Vozes de Petrópolis*, agosto de 1936, p. 555 a 557. Documentos encontrados nos arquivos de Pedro Sinzig demonstram que, sobretudo após o início da Segunda Guerra, o padre franciscano manteve contato com organizações judaicas para abastecer-se com material que era posteriormente utilizado para atacar os nazistas.

¹³² A. J. R. “Henry Ford – O Judeu Internacional”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1933, p. 639.

só dos algozes nazistas, mas também das vítimas semitas.¹³³ Procurando sempre marcar a sua discordância em relação aos métodos utilizados pelos nazistas, os redatores de *Vozes de Petrópolis* reconheciam a necessidade de combater o “poder do judaísmo” ou o “espírito judaico”. A afirmação dessa necessidade pelos católicos, no entanto, não justificava as acusações de anti-semitismo que eram lançadas contra eles, que ainda acreditavam na possibilidade de um futura conversão dos judeus ao cristianismo.

“Pode um cristão ser anti-semita?”

O anti-semitismo não é apenas um problema político. Apresenta, igualmente, um grave aspecto econômico, cultural e religioso.

Toda a nação pode e deve descartar-se de vínculos que a façam desmerecer de sua dignidade e soberania. Um deles é o poder do judaísmo, na economia pública, nas finanças, na imprensa e no que delas depende. Esse poder é tanto mais nefasto – quanto se impõe, na maioria dos casos, através de um egoísmo e de uma exploração, abaixo de toda a dignidade humana.

É como se o espírito judaico não pudesse agir sobre o mundo, senão negando e destruindo. E a razão disso está em que os judeus, desprezando e destruindo o Messias, Jesus Cristo, perderam (embora só temporariamente) sua graça e se tornaram obcecados. (...)

Não obstante, continua Israel sendo o ‘povo da seleção divina’. Não foi rejeitado por Deus e, por isso, nas proximidades do fim do mundo, tornará a ser chamado para a plena salvação. E é essa a razão por que S. Paulo (...) nos previne que não desprezemos aquele povo, sob pena de nós próprios sermos rejeitados (11, 19, 21).

Mas esse respeito à vocação religiosa de Israel não impede que nos defendamos de seu espírito de ‘obcecação e destruição’ que irradia e realiza. É nesse sentido que a Igreja sempre tem encarado e solucionado, mormente na Idade Média, o problema judaico. Combateu o espírito negativo e destrutivo de Israel; nunca, porém, aprovou o ódio e a perseguição dos seus filhos.”¹³⁴

¹³³ É o que podemos ver neste artigo em que um autor não identificado analisa a cobertura do nazismo pela imprensa norte-americana:

“A imprensa neutra norte-americana, terrível e poderosa organização plutocrata que impediu que o governo do seu país ouvisse os protestos da imprensa católica contra as selvagerias callistas no México, acordou agora do seu letargo, para prestar atenção às brutalidades nazistas contra judeus e católicos.

É claro que o coro de protestos da imprensa americana foi despertado pela situação dos primeiros, mais ligados aos interesses judaicos dessa imprensa; mas é sintomático que defenda também os segundos, vítimas de uma perseguição atroz que não respeita nem a santidade do sacerdócio”.

“Atualidades: O nazismo e a imprensa norte-americana”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1935, p. 625.

¹³⁴ “Cristão e anti-semita?”, *Vozes de Petrópolis*, fevereiro de 1936, p. 119/120.

Somente a esperança de que os judeus pudessem se converter ao cristianismo, “nas proximidades do fim do mundo”, justificava a complacência dos católicos em relação àquele “povo escolhido” cujo “espírito negativo e destrutivo” deveria ser combatido. Perseguidos por um regime que não conseguia perceber os limites entre “catolicismo político” e “catolicismo religioso”, segundo os termos da Concordata do Vaticano com o Reich, os católicos não podiam ignorar o quanto era perigoso legitimar a repressão contra grupos definidos a partir de critérios tênues e imprecisos. Embora o negassem, os católicos de *Vozes de Petrópolis* continuaram firmes em seu anti-semitismo, ajudando a legitimar o genocídio promovido pelo regime nazista do qual eles procuravam se diferenciar.¹³⁵

4. 3. Uma “cruzada” contra o comunismo.

Acreditando que a Revolução de 30 havia ampliado as chances de sucesso de uma revolução comunista no Brasil, os redatores de *Vozes de Petrópolis* deram continuidade à sua política de combate ao comunismo, cobrando do Governo Vargas a adoção de medidas de repressão ao “perigo bolchevique”.¹³⁶ Defendida com grande constância, a necessidade de

¹³⁵ Essa mesma tentativa de criticar o nazismo alemão, justificando a repressão aos judeus se fez também presente numa pequena resenha da edição brasileira de “Os protocolos dos Sábios do Sião”, organizada por Gustavo Barroso:

“Os protocolos dos sábios do Sião, eis o ponto nevrálgico destes últimos tempos, por causa do mistério em torno ‘do mais terrível e cínico plano subversivo da história’. Exploram-no agora todos quantos se empenham na perseguição ao judeu, caudatários do nazismo germânico. O judeu – eis o inimigo. Esta questão do judaísmo não tem sido bem explicada. Procura-se perseguir o homem em vez de anatematizar os erros. Os Protocolos dos sábios do Sião têm sido traduzidos em quase todas as línguas, apesar da sua origem anônima. À custa deles se tem movido uma guerra atroz ao povo de Israel. (...)”

Queremos insistir na gravidade dos aspectos que oferece esta guerra cruel ao judeu-homem, judeu-indivíduos (sic), como se faz na Alemanha, com evidente violação dos mandamentos cristãos. Mas havemos de reconhecer que os processos do povo infeliz e errante, do povo sem pátria, mostram-se a tal ponto desabridos através dos séculos, e a sua aliança a todas as seitas, a todos os partidos e a todas as tendências adversas ao espírito da civilização e da cultura manda que ponhamos reservas nas atividades internacionais do judaísmo”. A. M. “Os protocolos dos Sábios do Sião”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1936, p. 774.

¹³⁶ Ver Pedro Sinzig, “O que me disse um livreiro”, *Vozes de Petrópolis*, 16/07/31, p. 721/723, L. Lavenère, “O que é o comunismo”, *Vozes de Petrópolis*, 01/09/31, p. 886/891 e Fernando Fiene, “A verdade sobre o comunismo”, *Vozes de Petrópolis*, 01/10/31, p. 111/112.

repressão ao comunismo ganhou um enorme impulso quando a *Aliança Nacional Libertadora* veio a público, em 30 de março de 1935.

Formada pela união do *Partido Comunista Brasileiro* com outros políticos e agrupamentos de esquerda, a ANL provocou verdadeiro terror entre os católicos. Em julho de 1935, *Vozes de Petrópolis* publicou um artigo de Tristão de Athayde que, classificando a ANL como a “frente única do mal”, propôs a formação da “frente única do bem” que se encarregaria de combatê-la:

“...É preciso que se unam, num só corpo, numa só alma, num só espírito, todos aqueles que parcial ou totalmente possuem o conhecimento da Verdade. É preciso que se juntem, sem preconceitos e com boa vontade, todos os que honestamente querem defender, no Brasil, os princípios morais que o formaram. A hora é de renúncia a todo o supérfluo, de entendimento em torno das coisas essenciais. É preciso que cada um de nós em particular, faça o seu exame de consciência, faça o balanço de suas forças e veja o que tem de comum com os demais, com aqueles que se encontram do mesmo lado da barricada, em defesa das coisas supremas e sagradas. Todos aqueles que afirmam ser Deus o princípio e o fim de todas as coisas; todos aqueles que vêem na justiça a base de todas as relações jurídicas, e na caridade o ápice das virtudes morais; todos os que reconhecem nos ensinamentos de Cristo o maior Código de vida para a humanidade; todos os que defendem a dignidade da pessoa humana intangível; todos os que vêem na estabilidade da Família a base de toda a paz social; todos que reconhecem na propriedade mais um dever que um direito; todos enfim os que não aceitam nem a destruição do Lar, nem a destruição da Nacionalidade; nem a destruição da Igreja – pregada pelo amoralismo, pelo cosmopolitismo e pelo anti-cristianismo dessa falsa ‘cultura’ contemporânea – todos esses devem estar moralmente unidos sem prejuízo de seus princípios próprios, de suas finalidades distintas, de seus métodos peculiares de ação na barreira a opor à enxurrada da desordem e da destruição”.¹³⁷

Os perigos impostos pelo momento exigiam a união de todas as forças defensoras da ordem, exigindo a superação de divergências que pudessem impedir a consolidação da “frente única do bem”. Elegendo o combate ao comunismo como a sua grande prioridade, a Igreja Católica manifestava sua disposição em estabelecer as alianças que se fizessem necessárias para derrotar a “frente única do mal”, numa postura maniqueísta que a levaria a

¹³⁷ Tristão de Athayde, “Encerramento da Campanha Social da Coligação”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1935, p. 434 a 435.

sugerir, apoiar e aplaudir a sucessão de medidas autoritárias que desembocaram no Golpe de novembro de 1937.

O fechamento da *Aliança Nacional Libertadora* por um decreto de 11 de julho de 1935 não foi suficiente para que os redatores de *Vozes de Petrópolis* diminuíssem seus ataques contra a “frente do mal”. No mês de agosto, Soares de Azevedo reservou todo um artigo para criticar Luiz Carlos Prestes, “presidente de honra da defunta *Aliança Nacional Libertadora*”, que havia tentado semear a discórdia entre padres estrangeiros e brasileiros.¹³⁸ Na edição do mesmo mês, S. A. de Moraes, revelou a verdadeira excitação que sentia ao perceber que os acontecimentos brasileiros e mundiais haviam diminuído o espaço para hesitações, forçando grupos e indivíduos a uma “definição sem ambages”.¹³⁹

Parecendo confirmar as previsões catastróficas que povoavam as páginas de *Vozes de Petrópolis* desde a sua fundação, a tentativa de golpe promovida pelos comunistas, em novembro de 1935, contribuiu para exasperar ainda mais o ânimo dos católicos. Iniciando o seu balanço do ano de 1935 com a frase “Depois da casa arrombada, trancas na porta”, Soares de Azevedo vinculou o levante comunista ao amontoado de erros e equívocos que haviam se acumulado na sociedade brasileira desde a “inesperada” proclamação da República, em 1889. Desdenhando dos alertas que lhes eram dados pelos católicos, as autoridades brasileiras não haviam sido capazes de perceber o “surto bolchevista” que, cuidadosamente preparado, estivera “a pique de contar vitória”.¹⁴⁰

Citando o sociólogo russo Fedor Stepun, o cronista S.B. procurou destacar como o levante comunista vinha novamente demonstrar, o “elemento demoníaco” do comunismo. “Fenômeno muito diferente do marxismo europeu” o comunismo era, segundo Stepun, um “fenômeno religioso”. Com a vitória da

¹³⁸ Soares de Azevedo, “Imitando Alpoim”, *Vozes de Petrópolis*, agosto de 1935, p. 523/527.

¹³⁹ “Em qualquer país que batamos, o longínquo Japão ou a vizinha Argentina, atuam duas forças e do embate delas é que hão de sair os destinos do mundo: as forças da ordem, do progresso dentro da lei e da paz, e as forças da revolução sangrenta, caracterizadas pela desordem e pela inversão de todos os valores morais e intelectuais”. S. A. de Moraes, “Estou gostando...”, *Vozes de Petrópolis*, agosto de 1935, p. 528 a 531.

¹⁴⁰ Soares de Azevedo, “Ano Novo – Vida Nova”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1936, p. 4 a 9.

revolução bolchevique os camponeses russos, que ainda não haviam conseguido superar a sua condição de barbárie, teriam se tornado ateus:

“E uma vez perdida a Fé, ‘mandaram esses bárbaros para o demônio o que só a Fé neles vingara conservar: a moralidade, a obediência, a humildade, o direito, o respeito, - e toda forma de viver culto’. A uma qualidade, porém, conservaram os revolucionários uma fé: um certo sentimento de ‘justiça’. O mais bestial camarada esperava poder reconstruir, de dentro dessa ‘justiça’, o que estava ruidosamente demolindo. E nessa fé havia algo de diabolicamente relacionado com Deus: - o sentimento odioso do homem que traiu a Deus. Sentindo a divindade e, contudo, negando-a, é o comunismo verdadeiramente demoníaco.

.....
 Diante de tal atitude, poder-se-ia falar do comunismo como sendo um ‘fenômeno intrinsecamente religioso’? Sem dúvida, desde que se limitar o sentido da religião não ao surto da alma humana para junto de Deus e daquilo que em Deus é bom e verdadeiro e belo, mas o estender igualmente à negação e destruição de tudo isso. E essa negação, que também requer sacrifícios, e até a morte, essa religião da destruição é o demônio”.¹⁴¹

Como o seu inimigo nazista, também o comunismo deveria ser visto como uma religião professada por cultores fiéis que, como os católicos, também estavam dispostos a se sacrificar pelo Anti-Cristo.¹⁴² Religião do demônio, o comunismo deveria ser a todo custo combatido pelos católicos, numa disputa que ia aos poucos assumindo o caráter de “cruzada”: um termo que foi freqüentemente utilizado para caracterizar a mobilização dos católicos ao lado das forças nacionalistas durante a Guerra Civil Espanhola.

Sem atrair uma maior atenção dos redatores de *Vozes de Petrópolis*,¹⁴³ a Espanha ganhou espaço nas páginas da revista a partir da eclosão da Guerra Civil. Em setembro de 1936, um artigo de A. J. Rocha dava início a cobertura do conflito, assumindo uma postura de franco apoio às forças nacionalistas.

¹⁴¹ S. B. “O demônio do comunismo”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1936, p. 51/52.

¹⁴² É importante destacar que diversos artigos, publicados no período, vão estabelecer uma relação direta entre comunismo e nacional-socialismo. Ver A. J. Rocha, “O nazismo e o catolicismo”, *Vozes de Petrópolis*, fevereiro de 1936, p. 135/136 e Pedro Schretlen, “A Europa em apuros”, *Vozes de Petrópolis*, julho de 1936, p. 452 a 455.

¹⁴³ Vide A. J. Rocha, “As eleições na Espanha”, *Vozes de Petrópolis*, dezembro de 1933, p. 845 e Antão de Mendonça, “Fogueira que se apaga”, *Vozes de Petrópolis*, fevereiro de 1935, p. 102 a 105.

“Na Espanha decidem-se, a esta hora, os destinos da humanidade, porque, se a luta armada ainda se desenrola dentro de suas fronteiras, exclusivamente, a luta espiritual já se alastrou a toda a Europa, hoje mais dividida do que em 1014. **A Itália e a Alemanha estão decididas a impedir que o comunismo vença na Espanha**, esmagando a nacionalidade heróica que se atreve à guerra civil em defesa do seu patriotismo moral, enquanto a Rússia vermelha e, não a França, mas o socialismo francês de Leon Blum e Cachim auxiliam, indisfarçavelmente, os terroristas de além dos Pirineus”. (Grifo nosso)¹⁴⁴

Deixando-se levar pelo entusiasmo, A. J. Rocha cometeu o deslize de destacar o apoio dos italianos e alemães aos nacionalistas espanhóis, num conflito que *Vozes de Petrópolis* desejava descrever como uma luta do bem contra o mal. Nos meses seguintes, A. J. Rocha, junto com outros redatores da revista, tentaria compensar esse erro eliminando qualquer referência aos fascistas e nazistas, destacando o auxílio da União Soviética às forças republicanas e afirmando, malgrado todas as evidências, que Oliveira Salazar era o único líder europeu a apoiar a causa nacionalista.

“Pequeno embora, aparentemente fraco, Portugal, pela voz de seu grande estadista Oliveira Salazar, soube manter galhardamente as tradições de bravura de sua raça – da *nossa raça*, acrescentamos com orgulho! – rompendo as relações com o governo de Madrid e declarando-se disposto a intervir na luta, a favor dos nacionalistas, se as demais nações não tiverem a dignidade de compelir as hostes vermelhas russas a manter-se quietas nas estepes”.¹⁴⁵

Católico fervoroso que quase tinha abraçado a carreira sacerdotal, Oliveira Salazar constituía o modelo ideal de soberano para os católicos de *Vozes de Petrópolis*.¹⁴⁶ Valorizando o apoio de Salazar aos republicanos espanhóis, os redatores de *Vozes de Petrópolis* livravam-se da incômoda presença dos fascistas italianos e nazistas alemães ao lado dos cruzados católicos, ao mesmo tempo em que ampliavam as possibilidades dos

¹⁴⁴ A. J. Rocha, “A revolução espanhola”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1936, p. 642.

¹⁴⁵ A. J. Rocha, “A lição de Portugal”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1936, p. 785/786. Vide do mesmo autor “A nobre atitude de Portugal”, *Vozes de Petrópolis*, janeiro de 1937, p. 67/68.

¹⁴⁶ *Vozes de Petrópolis* publicou, no período, um grande número de artigos louvando as realizações de Oliveira Salazar. Vide José Maria de Mello, “Oliveira Salazar”, *Vozes de Petrópolis*, setembro de 1937, p. 586/590. Esse artigo traça a biografia do líder português, conferindo grande ênfase à sua ligação com o catolicismo.

brasileiros se identificarem com a causa que também era defendida pelos membros da sua “raça”.

Essa identificação entre os brasileiros e os nacionalistas espanhóis foi reiterada com enorme insistência pela revista. Como a ponta de um iceberg, a Guerra Civil Espanhola expunha aos olhos do mundo a grande luta entre catolicismo e comunismo que era travada em todas as trincheiras do planeta.

“Como sinal fulgurante da alvorada, de luz divina, dissipando as trevas hediondas da caligem infernal da bolchevização mundial, ostentasse, formoso e arrebatador, o exemplo da Espanha católica e fidelíssima, que se oferece, voluntariamente, hóstia de resgate e propiciação por si, por seus delitos, por suas culpas, por sua regeneração, pela volta pura e simples aos mandamentos divinos, à prática da caridade e da justiça, grandemente sacrificadas nas aras do egoísmo e da soberba argentaria, da arrogância inacessível dos senhores de linhagem e de negócios, bem como pelos demais povos, incursos nos mesmos erros e misérias. O magnífico exemplo da Espanha vai contagiando o mundo católico. Contemplando esse despertar de almas varonis, afoitamente vencendo todas as tibiezas e transfigurando-se por Cristo em heróis de Cristo, é que o Sumo Pontífice dirigiu ao Cardeal Verdier essas iluminadas palavras: *‘Devemos orgulhar-nos de podermos ser testemunhas dessa tragédia, que sacode o mundo inteiro. Nenhum homem pode, hoje, ser medíocre. Todos tem o dever de estar lembrados que tem de cumprir uma missão, a saber, a de serem cada vez melhores e de fazerem cumprir o impossível, para, cada qual no seu campo de ação, melhorar a sorte da humanidade’*.”¹⁴⁷

Repetida com insistência em diversos artigos publicados no período, a frase do Papa Pio XI foi objeto de uma análise mais extensa pelo Frei Henrique Golland Trindade. Definindo “almas medíocres” como aquelas que “não sabem dar dois passos para o sacrifício”, Frei Henrique sugeria os procedimentos que deveriam ser seguidos por aqueles que ousassem cumprir a missão que Deus havia lhes reservado num dos momentos mais decisivos da história da humanidade:

“... como entraremos – fugindo da mediocridade – no caminho da verdadeira grandeza?

Em primeiro lugar, é necessário que, por uma vida interior intensa, nos tornemos almas profundas, almas de fé, almas de oração. (...)

¹⁴⁷ P. Mario Couto, “A Igreja, escola de heróis e de mártires”, *Vozes de Petrópolis*, agosto de 1937, p. 517.

Em segundo lugar, para fugir da mediocridade, e nos tornarmos almas capazes de colaborar na felicitação do mundo, é necessário que sejamos almas de apóstolos. (...)

Mas esse apostolado será de pouca duração, ou apenas de fachada, de ostentação ou para agradar, e essa vida interior será mero sentimentalismo, se não procurarmos que a nossa alma seja, em terceiro lugar alma de sacrifício. Eis o fogo que consome toda a mediocridade. Sacrifício e vulgaridade são termos que se excluem. O sacrifício verdadeiro é a melhor escola de verdadeira grandeza. Nesta escola não se assentam as almas mesquinhas, as almas vulgares. Por isso disse Jesus Cristo que *'não há maior prova de amor do que dar a vida por seu amigo'* (Jo. XV). É o sacrifício, o martírio. Para ele nos devemos educar, se quisermos corresponder ao desejo do Papa, que espera ver em cada um de nós operários ativos da reconstrução do mundo. São Paulo escreveu aos hebreus *'que sem derramamento de sangue não há remissão'* (cap. IX). Esta doutrina, os inimigos de Deus aplicam de um modo bárbaro, como nós estamos vendo. Derramam, sem o menor sentimento de humanidade, o sangue do próximo para a edificação de um inferno a que chamam de paraíso novo.

Aprendamos! É só pelo derramamento de sangue, pelo sacrifício, que conseguiremos alguma coisa. Mas não imitemos os inimigos de Cristo: é o nosso sangue que deve se derramado, é o nosso sacrifício que deve ser feito. Não sacrificuemos os outros. E quanto mais alto for o nosso posto, a nossa posição, mais vivo seja o sentimento e o consentimento do sacrifício. (...)

Hoje não se pode ser medíocre. Só as almas interiores, as almas ardentes, as almas de mártires é que hão de colaborar eficazmente para a paz e felicidade do mundo".¹⁴⁸

Descrevendo inúmeros atos de heroísmo e martírio cometidos, em sua grande maioria, por jovens católicos, os redatores de *Vozes de Petrópolis* incitavam os brasileiros a imitar o exemplo de seus correligionários espanhóis.¹⁴⁹ Agindo no território brasileiro, o comunismo deveria ser

¹⁴⁸ Frei Henrique G. Trindade, "Hoje ninguém pode ser medíocre", *Vozes de Petrópolis*, p. 563/567.

¹⁴⁹ O papel desses textos na mobilização dos brasileiros contra o comunismo era reconhecido pelos próprios católicos:

"Quem animado de um pouco de Fé, não se sente tomado de admiração, ao saber dos atos de sublime dedicação a Deus, dos feitos do mais puríssimo amor ao próximo, dos rasgos de inaudita coragem ao serviço dos desgraçados, flagiciados pelas bruteszas dos bárbaros, dos clarões de mais linda piedade, em meio do inferno das imprecações e dos ódios luciferinos dos dementados bolchevistas; dos heroísmos inumeráveis de uma série interminável de atletas de Cristo, que a espantosa tragédia espanhola tem posto a correr mundo, enfim quem não bendirá a memória dessas falanges de Cristo, que com invencível galhardia fazem dos seus corpos martirizados hóstias de caridade, de resgate, de súplica pela Pátria e pela humanidade, cânticos de glorificação do Senhor, hinos de extraordinária humildade e renúncia absoluta, repetindo com Jesus: - *'Pai, perdoa-lhe, não sabem o que fazem!'*

combatido com o mesmo ímpeto, heroísmo e sacrifício verificados na Espanha. Os católicos brasileiros não tinham o direito de ser “mediócras”. Só através do seu próprio sacrifício eles seriam capazes de conter o avanço do “ateísmo comunista”, da “religião do demônio” que contava com “tremendos fanáticos”: “infelizes desvairados” que morriam “de punhos cerrados, gritando ódio contra Deus”.¹⁵⁰

“Duas místicas, mártires dos dois lados (...), altares de Deus e altares de Satã, com devotos ambos, tomados de uma fé real”.¹⁵¹ Nesses termos era definida a luta em que se decidiriam os destinos de toda uma civilização.

5. Vozes de Petrópolis e o golpe de novembro de 1937.

Em sua edição de dezembro de 1937, que serviu de marco final à nossa pesquisa, os católicos de *Vozes de Petrópolis* tiveram a chance de expor suas primeiras impressões sobre o golpe de 10 de novembro que inaugurou o Estado Novo.

Destacando a necessidade dos católicos combaterem as “células comunistas” (“centros de concentração e condensação de idéias e planos vermelhos, que, as mais das vezes, vivem latentes, multiplicando-se de modo espantoso no organismo social”) através da multiplicação e consolidação das “células cristãs” (família, presbitérios, conventos, mosteiros, colégios, asilos, etc), Frei Henrique Golland Trindade parece se referir ao Golpe de 37, ao elogiar as ações do governo brasileiro no combate ao comunismo:

“O nosso governo – louvado seja Deus! – tendo compreendido a gravidade do mal que nos ameaça, peste infernal capaz de minar todos os nossos organismos e tradições, até os mais sadios, vem pondo todo

Pareceu-me, ante um tal cenário de proporções superterrenas, rasgado pelos lumes de divina beleza, inundado de forças tão sugestivas e possantes, para estímulo das nossas fraquezas, a tornarem-se em energias cristãs, que algum proveito espiritual advirá da divulgação de alguns desses heroísmos...” P. Mario Couto, “A Igreja, escola de heróis e de mártires”, *Vozes de Petrópolis*, agosto de 1937, p. 518/519.

¹⁵⁰ P. Mario Couto, “A Igreja, escola de heróis e de mártires”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1937, p. 724.

¹⁵¹ Péman, APUD P. Mario Couto, “A Igreja, escola de heróis e de mártires”, *Vozes de Petrópolis*, novembro de 1937, p. 724.

o seu empenho em descobrir esses focos e células de morte, para os destruir completamente, não se propaguem miasmas que seriam, fatalmente, a ruína total de nossa ordem, de nosso progresso, de nossa fé e de nossa paz e união. Louvado seja Deus! E que Ele conceda aos nossos homens força, patriotismo e perseverança, para levarem a cabo tarefa tão importante e tão difícil. Pois o mal se propaga mais rapidamente do que o bem.”¹⁵²

Sugerido pelo texto de Frei Henrique Golland Trindade, o apoio dos católicos de *Vozes de Petrópolis* foi explicitado por Josué Falcão na coluna “Pequenas Notas”. Referindo-se ao “Golpe de Estado”, Josué Falcão destaca a passividade com que o povo brasileiro havia encarado a dissolução dos poderes legislativos, a substituição da Constituição de 1934 por uma nova carta constitucional, e a decretação do “estado de emergência”:

“Esses atos, que alteraram profundamente o regime e os nossos costumes políticos, foram recebidos pela nação com extraordinária tranqüilidade e benevolência. Poder-se-ia atribuir essa atitude, quer a subitaneidade da publicação daqueles atos, que, sem dúvida, para a maioria do povo, se apresentaram como uma surpresa; quer, ao contrário, pela sua demorada preparação, de que muitos não ficaram inscientes, apesar do sigilo em que transcorreu, facilitado, ultimamente, pela vigência do estado de guerra. No fundo, porém, o que motivou a tácita aprovação pelo povo da mutação operada na sua constituição política foi, parece-nos, a convicção de que esses atos do Governo, tinham o cunho da sinceridade, visavam o bem público, e correspondiam com exatidão ao estado atual da realidade brasileira. O gesto do Sr. Getúlio Vargas rompendo a Constituição convencional que nos regia, foi, de algum modo, como o de quem rasgasse uma espessa e pesada cortina que, rodeando o país, impedia o povo de ver com clareza a realidade dos fatos e dos seres entre os quais tinha de viver.

Os católicos não perderam com a promulgação da nova Constituição, posto que esta, muito prudentemente, se haja conservado, na atitude de benévolo consentimento que é da nossa tradição

.....
 Nosso povo é católico. Esta Carta o reconhece e lhe dá satisfação. Quanto mais efetivamente ele mostrar que o é, porém, tanto mais amplamente este governo, que procura se adaptar a realidade concreta da nação, lhe concederá o direito de o ser.”¹⁵³

¹⁵² Frei Henrique G. Trindade, “Células comunistas, células cristãs”, *Vozes de Petrópolis*, dezembro de 1937, p. 798.

¹⁵³ Josué Falcão, “Pequenas notas”, *Vozes de Petrópolis*, dezembro de 1937, p. 836/837.

Com sua passividade, o povo brasileiro havia legitimado o Golpe de 1937 e a nova constituição que havia respeitado a tradição católica do país. A aliança entre Igreja e Estado não havia sido rompida pelo golpe, tendendo a fortalecer-se à medida em que os católicos exercessem com ainda maior fervor os preceitos ditados por sua religião.

CONCLUSÃO

Louvando a vitória das forças da ordem contra o levante comunista de 1935, o Bispo de Aterrado relacionou tal sucesso ao culto a São Rafael que, como na estória do jovem Tobias, havia conseguido livrar o Brasil “das garras de perigoso monstro”:

“O governo está vigilante. Teve, não há dúvida, uma proteção especial e extraordinária do Altíssimo. Quem achou esquisita a propaganda que ilustre prelado brasileiro fez da devoção do Arcanjo São Rafael, tem ensejo, agora, de modificar, um pouco, a sua opinião. Para nós não há a menor dúvida na eficiência desta devoção, e no poder que Deus deu ao grande príncipe angélico, na defesa do Brasil, contra as maquinações do Anticristo, pois outra coisa não é a propaganda ativa comunista na Terra de Santa Cruz...”¹

Em nossa opinião, a invocação de São Rafael como um agente de proteção divina que teria ajudado os brasileiros a defender-se da ameaça comunista, pode nos ajudar a entender o papel desempenhado pela Igreja no período republicano. Antes de discutirmos a importância dessa invocação, no entanto, faremos um pequeno resumo do livro de Tobias ao qual o bispo de Aterrado faz referência.

Extremamente caridoso, Tobit, pai de Tobias, havia conservado sua fidelidade ao Deus de Israel, mesmo vivendo num ambiente francamente hostil à sua religião. Perseguido pelos assírios por manter-se fiel à sua fé, Tobit perdeu os seus bens e também a sua visão quando, deitado sob um muro, teve seus olhos queimados por excrementos de pardais.

O desespero de Tobit encontrava paralelo no de Sara, moradora de Ecbátana, que havia tido seus sete maridos assassinados pelo demônio Asmodeus, antes que os casamentos pudessem se consumar. Tornando-se objeto de escárnio daqueles que os cercavam Tobit e Sara clamaram pela ajuda de Deus, que enviou em seu auxílio o anjo Rafael.

Lembrando-se que possuía trezentos quilos de prata, Tobit mandou que seu filho Tobias se dirigisse a Média para recuperar os valores que estavam

¹ Bispo de Aterrado, *Vozes de Petrópolis*, fevereiro de 1936, p. 115.

sob a guarda de Gabael. Sem conhecer o caminho até Média, Tobias saiu à procura de um guia, deparando-se com o anjo Rafael que, disfarçado como um homem comum denominado Azarias, foi contratado para o serviço.

Tobias e Rafael seguiram para a Média acampando ao final do dia às margens do Tigre. Ao tentar lavar os seus pés, Tobias agarrou um peixe que havia tentado atacá-lo e, seguindo as instruções de Azarias, retirou-lhe o fel, o coração e o fígado que poderiam ser posteriormente usados como remédios.

Ao chegarem próximo de Ecbátana, Azarias disse a Tobias que, naquela noite, eles iriam se hospedar na casa de Ragüel: mãe de Sara. Argumentando que Tobias era o parente mais próximo das duas mulheres, Azarias tentou convencê-lo a pedir Sara em casamento, destacando que ele não deveria temer o mesmo destino dos sete maridos que haviam sido mortos por Asmodeus: antes de deitar-se com Sara, Tobias deveria queimar o fígado e o coração que ele havia retirado do peixe, afastando o demônio que nunca mais se aproximaria de Sara.

Chegando a Ecbátana, Azarias e Tobias foram a casa de Ragüel que concordou em ceder a filha a Tobias, depois de prevenir-lhe sobre o que havia acontecido com os maridos anteriores. Depois de realizado o casamento, Tobias dirigiu-se ao quarto de Sara e, seguindo as instruções de Azarias, conseguiu afastar Asmodeus, unindo-se à esposa numa longa oração de agradecimento a Deus.

Na manhã seguinte, depois de constatar que seu genro não havia morrido, Ragüel orou para Deus e pediu a Tobias que ficasse durante quatorze dias em sua casa, antes de retornar à casa do pai. Tobias então pediu que Azarias se dirigisse à casa de Gabael para pegar os trezentos quilos de prata que pertenciam a Tobit. Azarias cumpriu rapidamente a missão, chegando à casa de Ragüel a tempo de participar, junto com Gabael, da festa de casamento.

Terminado o prazo calculado para a viagem do filho, Tobit começou a considerar que algo havia saído errado e que Tobias poderia estar morto. Adivinhando a angústia do pai, Tobias apressou-se em voltar para casa onde, seguindo mais uma vez as instruções de Azarias, devolveu a visão a Tobit lavando-lhe os olhos com fel. Com a chegada de Sara, que trazia consigo os

bens que ela havia herdado da mãe e os trezentos quilos de prata que estavam com Gabael, a família realizou uma grande festa. Reconhecendo o quanto Azarias havia contribuído para sua felicidade, Tobit e seu filho ofereceram metade de suas riquezas ao guia e protetor que, finalmente, revelou sua identidade: Azarias era, na verdade, o anjo Rafael que lhes fora enviado por Deus.

Em nossa opinião, a imagem do anjo Rafael acompanhando e protegendo o jovem Tobias numa viagem cheia de perigos, pode ser vista como uma representação da trajetória da Igreja ou, mais precisamente, dos católicos de *Vozes de Petrópolis* durante a República. Como o anjo Rafael que prescreveu remédios para males que o jovem Tobias sequer conhecia, *Vozes de Petrópolis* destacou a necessidade das autoridades republicanas se preocuparem com a tão descuidada “questão social”. Combatendo o socialismo e o anarquismo desde a sua fundação e promovendo uma encarniçada guerra contra o comunismo, antes mesmo da fundação de um partido comunista no Brasil, *Vozes de Petrópolis* parecia agir como o anjo Rafael, tentando proteger um jovem país dos perigos que se anunciavam em seus horizontes.

Defendendo a idéia de que a apostasia era um problema localizado no universo das elites, os católicos de *Vozes de Petrópolis* faziam sempre questão de afirmar a sua confiança na fé de um povo que, como Tobit em meio aos assírios, havia permanecido fiel à sua religião. Desviada de seu curso natural, a “Terra de Santa Cruz” havia sido submetida a uma série de provações, reencontrando-se com Deus, e consigo mesma, ao final de uma longa e perigosa jornada. Ainda que muitos não fossem capazes de reconhecer a sua força salvadora, a Igreja Católica, como o anjo Rafael escondido sob a identidade de Azarias, havia se mantido sempre ao lado da nação brasileira, protegendo-a dos perigos que a ameaçavam.

Restabelecida a união entre Igreja e Estado, durante o governo Vargas, a autoridade laica não se furtou a usar os remédios que lhe haviam sido prescritos pela autoridade espiritual, sobretudo durante o Estado Novo, como demonstram *Sacralização da Política*, de Alcir Lenharo, e *Multidões em cena*, de Maria Helena Rolim Capelato. Embora não tenhamos nos proposto a tratar desse período, gostaríamos de encerrar esse trabalho analisando um cinejornal

que coloca em evidência a apropriação de rituais católicos pelo regime estadonovista.

Nas comemorações do Congresso Eucarístico de 1922, o arcebispo de Curitiba, Dom João Braga, mencionou uma sugestão que não teria sido incorporada ao ritual das cerimônias realizadas durante o evento:

“Ao Evangelho sobe ao púlpito o conhecido tribuno D. João Braga, bispo de Curitiba. – Que beleza de imagens e conceitos, que prolação clara, que piedade de bispo, que dotes oratórios! Dir-se-ia que a Religião e a Pátria se entrelaçavam para sempre num amplexo verdadeiro. A demorada saudação que ele fez ao Altar foi uma verdadeira consagração do próprio orador. **Houve, diz o orador, quem aventasse a idéia de se ter uma só bandeira (sic), suprimindo-se a dos Estados; pois, haja também um só altar. Uma só bandeira e um só altar.** (Grifo nosso) O orador estava também de acordo com a esforçada comissão do Congresso Eucarístico, que mesmo dentro do templo onde ele falava havia entrelaçado por cima do altar-mor as duas bandeiras: a da Igreja e a da Pátria”.²

No sistema federativo da República Velha, a sugestão de supressão das bandeiras estaduais dificilmente poderia ser incluída numa cerimônia que tinha, como um dos seus principais objetivos, aproximar as autoridades eclesiásticas das autoridades seculares da República. Recusada, em 1922, essa sugestão seria seguida praticamente à risca pelo Estado Novo, como nos mostra um cinejornal do *Departamento de Imprensa e Propaganda* intitulado “Dia da Bandeira”.³ Contando com as presenças de Getúlio Vargas, membros do corpo diplomático, militares e outras autoridades, a cerimônia tinha como um de seus pontos altos uma missa campal “realizada num grandioso altar armado em conjunção com o altar da Pátria”. Terminada a missa campal, foram hasteadas, ao mesmo tempo, vinte e duas bandeiras nacionais, representando os vinte e dois estados. Seguiu-se então a cerimônia de cremação das bandeiras

² Pe. Adalberto, “Impressões do Congresso Eucarístico”, *Vozes de Petrópolis*, 01/11/22, p. 1268.

³ O cinejornal “Dia da Bandeira” aparece no catálogo produzido pela Fundação Cinemateca Brasileira com o número de série 388 – x –64. (Fundação Cinemateca Brasileira – *Cinejornal Brasileiro – Departamento de Imprensa e Propaganda: 1938/1946*) A ausência de documentação, não permitiu aos pesquisadores da Cinemateca Brasileira datar o ano de produção desse cinejornal que foi incluído no documentário “Getúlio Vargas” (Ana Carolina – 1974). A transcrição dos diálogos citados foi feita a partir do documentário de Ana Carolina.

estaduais que haviam sido suprimidas “por um novo dispositivo da Constituição”. O próprio Vargas, em seu discurso, encarregou-se de explicitar o significado das cenas: “Abolimos as bandeiras e os escudos estaduais e municipais, os hinos regionais e os partidos políticos. Tudo isso se fez visando consolidar a unidade política e social do Brasil”.

Entre a proposta apresentada no texto de Dom João Braga e a cerimônia estadonovista, notamos uma diferença que nos parece essencial. Ao falar de “uma só bandeira e um só altar”, ou ao destacar a presença das bandeiras da “Igreja” e da “Pátria” entrelaçadas sobre o altar-mor, Dom João Braga parece querer representar a equivalência entre dois poderes cujos estandartes dividiriam, de forma harmônica, um mesmo espaço. Na cerimônia estadonovista, no entanto, não podemos deixar de notar a discrepância entre a imensa bandeira nacional e o altar católico sobre o qual, nos planos gerais escolhidos para ilustrar a cena, mal podemos notar a presença do Cristo crucificado. Ainda que em condição visivelmente inferior, a Igreja voltara a ocupar o seu espaço, ao lado do Estado, junto ao altar da pátria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FONTES:

a) Textos de época:

ALMEIDA, Joaquim Canuto Mendes de. Cinema contra cinema, São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1931.

CARIJÓ, Armando de Moura. Associação Cinematográfica de Produtores Brasileiros - Relatório da Diretoria: Biênio de 02/06/34 a 02/06/36, Rio de Janeiro, Tipografia do Jornal do Comércio, 1937.

FARIA, Octávio de. Machiavel e o Brasil, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1933.

GOUVEA, Oswaldo. Os judeus do cinema, Rio de Janeiro, Graphica São Jorge, 1935.

SERRANO, Jonathas & VENÂNCIO FILHO, Francisco. Cinema e Educação, São Paulo, Cia. Melhoramentos, 1930.

b) Periódicos:

Cinearte - 1930

Fon-Fon - 1907 - 1913

A Tela - 1919/1921.

A União - 1916, 1917, 1919 -1921,

Vozes de Petrópolis - 1907/1937.

c) Textos gerais e interpretações sobre o período:

ABREU, Martha. O Império do Divino: Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830/1900, Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

AGUILLON, Maurice. Marianne au combat: l'imagerie et la symbolique republicaines de 1789 a 1880, Paris, Flammarion, 1979.

ALMEIDA, Ângela Mendes de. A República de Weimar e a ascensão do nazismo, São Paulo, Brasiliense, 1990.

ALMEIDA, Cláudio Aguiar. Cultura e sociedade no Brasil: 1940/1968, São Paulo, Atual, 1996.

- ANDERSON, Benedict. Nação e Consciência Nacional. São Paulo, Ática, 1989.
- ARENDT, Hannah. Origens do Totalitarismo. São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- BEIRED, José Luís B. Autoritarismo e nacionalismo: o campo intelectual da nova direita no Brasil e na Argentina, tese de doutoramento em História Social, São Paulo, FFLCH/USP, 1996.
- BEISIEGEL, Celso de Rui. "Educação e sociedade no Brasil após 1930", In: FAUSTO, Bóris (org.) O Brasil Republicano: economia e cultura (1930/1964), São Paulo, Difel, 1986, tomo III, vol. 4 (Coleção HGCB).
- BELTING, Hans. Image et culte: une histoire de l'art avant l'époque e l'art, Paris, Cerf, 1998.
- BENJAMIN, Walter. "A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica", In: Magia e técnica, arte e política, São Paulo, Brasiliense, 1987 (Obras Escolhidas, vol. 1).
- BEOZZO, José Oscar. "A Igreja entre a Revolução de 30, o Estado Novo e a Redemocratização" In: FAUSTO, Bóris (org.) O Brasil Republicano: economia e cultura (1930/1964), São Paulo, Difel, 1986, tomo III, vol. 4 (Coleção HGCB).
- BESANÇON, Alain. A imagem proibida: uma história intelectual da iconoclastia, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- BOSI, Alfredo. "As letras na Primeira República" In: FAUSTO, Bóris (org.) O Brasil Republicano: Sociedade e Instituições (1889/1930), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990, tomo III, vol. 2 (Coleção HGCB).
- BROU, Louis. "Le Troisième Dimanche" In: Les oraisons des dimanches après la Pentecôte: commentaire liturgique, Bruges, Apostolat Liturgique, 1959, 19-23.
- BRUNEAU, Thomas C. Catolicismo Brasileiro em época de transição, São Paulo, Loyola, 1974.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. "O nazismo e a produção da guerra", In: Revista USP, São Paulo, nº 26, USP, junho/julho/agosto de 1995.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. Multidões em cena: Propaganda política no Varguismo e Peronismo, Campinas, Papyrus, 1998.
- CAPELATO, Maria Helena Rolim. Os arautos do liberalismo, São Paulo, Brasiliense, 1989.
- CARVALHO, José Murilo de. A formação das almas, São Paulo, Cia. das Letras, 1990.
- CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937), Bauru, EDUSC, 1999.
- CONTIER, Arnaldo Daraya. "Tragédia, festa, guerra: os coreógrafos da modernidade conservadora", In: Revista USP, São Paulo, nº 26, USP, junho/julho/agosto de 1995.

- CONTIER, Arnaldo Daraya. Brasil Novo, Música, Nação e Modernidade: os anos 20 e 30, tese de livre docência em História, São Paulo, USP, 1988 (Volume I).
- CORNWELL, John. O Papa de Hitler, Rio de Janeiro, Imago, 2000.
- DIAS, Romualdo. Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922/1933), São Paulo, UNESP, 1996.
- DULES, John W. Foster. Anarquistas e comunistas no Brasil, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977.
- DUTRA, Eliana. O ardil totalitário: Imaginário político no Brasil dos anos 30, Rio de Janeiro/ Belo Horizonte, UFRJ/UFMG, 1997.
- FRANZEN, August. Breve História da Igreja, Lisboa, Editorial Presença, 1996. (Edição organizada por Remigius Bäumer)
- GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja (Irmã Maria Regina). O cardeal Leme, Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.
- GARCIA, Nelson Jahr. O Estado Novo: Ideologia e Propaganda Política, São Paulo, Loyola, 1982.
- GOMBRICH, E. H. A História da Arte, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.
- GOMES, Ângela de Castro. Essa gente do Rio... Modernismo e Nacionalismo, Rio de Janeiro, FGV, 1999.
- GOULART, Silvana. Sob a verdade oficial: ideologia, propaganda e censura no Estado Novo, São Paulo, Marco Zero/CNPq, 1990.
- GROETHUYSEN, Bernard. Origines de l'esprit bourgeois en France I: L'Église et la Bourgeoisie, Paris, Gallimard, 1977.
- GREGORIO MAGNO. "Homilia XIV [XXXIV]: Lección del Santo Evangelio según San Lucas (15, 1-10)" In: Obras de San Gregorio Magno, Madrid, Editorial Católica, 1958, p. 711-724.
- GUYOT, Adelin & RESTELINI, Patrick. L'art nazi: un art de propagande, Bruxelles, Complexe, 1983.
- HORTA, José Silvério. O hino, o sermão e a ordem do dia: a educação no Brasil (1930-1945), Rio de Janeiro, UFRJ, 1994.
- LAMOUNIER, Bolivar. "Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação", In: FAUSTO, Bóris (org.) O Brasil Republicano: Sociedade e Instituições (1889/1930), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990, tomo III, vol. 2 (Coleção HGCB).
- LE BON, Gustave. Psicologia das multidões, Mem de Sá, Europa-América, s/d.
- LENHARO, Alcir. Sacralização da política, Campinas, Papirus/Unicamp, 1986.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Igreja e Política no Brasil: do Partido Católico à L.E.C. (1874/1945), São Paulo, Loyola/CEPEHIB, 1983.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Os bispos do Brasil e a Imprensa, São Paulo, Loyola/CEPEHIB, 1983.

- MANOEL, Ivan A. Igreja e educação feminina (1859/1919), São Paulo, Editora da UNESP, 1996.
- MARSON, Adalberto. A ideologia nacionalista em Alberto Torres, São Paulo, Duas Cidades, 1979.
- MARTENS, Thierry & FRISQUE, Jean. "Troisième Dimanche après la Pentecôte" In: Guide de l'Assemblée Chrétienne, Bruges, Casterman, 1966, p. 64-78.
- MEDEIROS, Jarbas. Ideologia autoritária no Brasil: 1930/1945, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1978.
- MELLO JR., José de. "Vozes", In: Livro Aberto, São Paulo, Editorial Cone Sul, ano 4, nº 19, fevereiro/março de 2001 (Suplemento especial "História das Editoras", 8p.)
- MENOZZI, Daniele (org.). Les images: l'Église et les arts visuels, Paris, Les éditions du Cerf, 1991.
- MICELI, Sérgio. A elite eclesiástica brasileira, São Paulo, Difel, 1988.
- MICELI, Sérgio. Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920/1945), São Paulo, Difel, 1979.
- MOURA, Sérgio Lobo de & ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. "A Igreja na Primeira República" In: FAUSTO, Bóris (org.) O Brasil Republicano: Sociedade e Instituições (1889/1930), Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1990, tomo III, vol. 2 (Coleção HGCB).
- PACAUT, Marcel. L'iconographie chrétienne, Paris, PUF, 1962.
- PAIVA, Aparecida. A voz do veto: a censura católica à leitura de romances, Belo Horizonte, Autêntica, 1997.
- PALMIER, Jean Michel. "De l'Expressionnisme au Nazisme: Les arts et la contre révolution en Allemagne (1914/1933)" In: L'expressionnisme comme révolte, Paris, Payot, 1978.
- PECAUT, Daniel. Os intelectuais e a política no Brasil, São Paulo, Ática, 1990.
- PIMENTEL JR. (org.) A doutrina social da Igreja, São Paulo, Dominus, 1963.
- RAGUER, Hilari. La pólvora y el incienso: La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939), Barcelona, Península, 2001.
- RESNIK, Luís. Tecendo o amanhã - A história do Brasil no ensino secundário: programas e livros didáticos, 1931/1935, Dissertação de Mestrado, Niterói, UFF, 1992.
- RICHARD, Lionel. Le nazisme et la culture, Bruxelles, Complexe, 1988.
- ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado, São Paulo, Kairós, 1979.
- ROMANO, Roberto. Conservadorismo romântico: origem do totalitarismo, São Paulo, Brasiliense, 1981.
- ROMANO, Roberto. Corpo e Cristal: Marx romântico, Rio de Janeiro, Guanabara dois, 1985.

- SARAIVA, José Hermano. História concisa de Portugal, Mem Martins, Europa América, 2001.
- SCHWARTZMAN, Simon (et alii.) Tempos de Capanema, São Paulo, Paz e Terra/Edusp, 1984.
- TRINDADE, Héglio. Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30, São Paulo, Difel/URGS, 1974.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. "A Ordem: uma revista de doutrina, política e cultura católica" In: *Revista de Ciência Política*, 3, vol. 21, 11, set. 78, Rio de Janeiro, FGV/CPDOC, 1978, P. 117-160.
- WERNET, Augustin. A Igreja paulista no século XIX, São Paulo, Ática, 1987.

d) Textos sobre Cinema e/ou "Cinema e História"

- AGEL, Henry. Le cinéma et le sacré, Paris, Cerf, 1953
- ALMEIDA, Cláudio Aguiar. "Da Missa ao Cinema: a utopia positivista da criação de um novo Brasil", In: BLAJ, Ilana & MONTEIRO, John M. História e Utopias, São Paulo, ANPUH, 1996.
- ALMEIDA, Cláudio Aguiar. O cinema como "agitador de almas": Argila, uma cena do Estado Novo, São Paulo, Annablume/FAPESP, 1999.
- ANDRÉ, Jacques & ANDRÉ, Marie. Le rôle des projections lumineuses dans la pastorale catholique française (1895-1914), In Cosandey, R.; Gaudreault, A. & Gunning, T. (Eds.). Une invention du diable? Cinéma des premiers temps et religion, Sainte-Foy/Lausanne, Les Presses de l'Université Laval/Éditions Payot Lausanne, 1992, p. 44-59.
- ARAÚJO, Vicente de Paula. A Bela Época do Cinema Brasileiro, São Paulo, Perspectiva, 1985.
- ARAÚJO, Vicente de Paula. Salões, circos e cinemas de São Paulo, São Paulo, Perspectiva, 1981.
- AYFRE, Amédée. Dieu au Cinéma: problèmes esthétiques du film religieux, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- BARAGLI, Enrico. Cinema Cattolico: documenti della S. Sede sul cinema, Roma, Città Nuova, 1965.
- BÉGUIN, Marcel. Le Cinéma et L'Église: 100 ans d'histoire(s) en France, Versailles, Les Fiches du Cinéma, 1995.
- BERNARDET, Jean Claude & GALVÃO, Maria Rita. Cinema: repercussão em caixa de eco ideológica, São Paulo, Brasiliense, 1982 (Coleção "O nacional e o popular na cultura brasileira").
- BERNARDET, Jean Claude & RAMOS, Alcides Freire. Cinema e História, São Paulo, Contexto/Edusp, 1988.

- BERNARDET, Jean Claude. Cinema Brasileiro: propostas para uma história, Paz e Terra/ Embrafilme, 1979.
- BERNARDET, Jean Claude. Filmografia do cinema brasileiro 1900/1935, São Paulo, Governo do Estado de São Paulo/Secretaria da Cultura, 1979.
- BERNARDET, Jean Claude. Historiografia clássica do Cinema Brasileiro, São Paulo, Anablume, 1995.
- BLACK, Gregory D. Hollywood censored: morality codes, Catholics, and the movies, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- BOITEL, Philippe & HENNEBELLE, Guy (orgs.). Le film religieux, Condé-sur-Noireau, Corlet, 1980 (*CinémAction*, nº 49).
- BONNEVILLE, Léo. Organisation catholique internationale du cinéma: soixante-dix ans au service du cinéma et de l'audiovisuel, Quebec, FIDES, 1998.
- BOURGET, Jean-Loup. L'histoire au cinéma: le passé retrouvé, Paris, Gallimard, 1992.
- CADARS, Pierre & CORTADE, François. Histoire du Cinéma Nazi, Paris, Eric Losfeld, 1972.
- COMBES, André (et. alii) Nazisme et antinazisme dans la littérature & l'art allemandes (1920/1945), Lille, Presses Universitaires de Lille, 1986.
- COSANDEY, Roland; GAUDREAU, A. & GUNNING, T. (Eds.). Une invention du diable? Cinema des premiers temps et religion, Sainte-Foy/Lausanne, Les Presses de l'Université Laval/ Éditions Payot Lausanne, 1992.
- FERRO, Marc (org.) Film et Histoire, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études, 1984.
- FERRO, Marc. "Falsificações", In Revista de Cinema, Lisboa, Edições A regra do jogo, (4), julho 1977.
- FERRO, Marc. "Le film: une contre-analyse de la société", In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre. Faire de l'histoire III (Nouveaux objets), Paris, Gallimard, 1974.
- FERRO, Marc. Cine e Historia, Barcelona, Gustavo Gilli, 1980.
- FORSHEY, Gerald E. American Religious and Biblical Spectaculars, Westport, Praeger, 1992.
- FUNDAÇÃO Cinemateca Brasileira. Cinejornal Brasileiro: Departamento de Imprensa e Propaganda: 1938/1946, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado, 1982.
- FURHAMMAR, Leif & ISAKSSON, Folke. Cinema e Política, Rio de Janeiro, Paz e Terra/ Embrafilme, 1976.
- GALVÃO, Maria Rita & SOUZA, Carlos Roberto de. "Cinema Brasileiro: 1930/1964" In: FAUSTO, Bóris (org.) O Brasil republicano, economia e cultura: 1930/1964, São Paulo, Difel, 1984, tomo III, vol. 4 (Coleção HGCB).

- GALVÃO, Maria Rita. Crônica do cinema paulistano, São Paulo, Ática, 1975.
- GILL, Jean A. L'Italie de Mussolini et son cinéma, Paris, Henry Veyrier, 1985.
- GILL, Jean A. Le cinema italien a l'ombre des faisceaux (1922/1945), Paris, Institut Jean Vigo, 1990.
- GOMES, Paulo Emílio Sales & GONZAGA, Adhemar. 70 anos de cinema brasileiro, Rio de Janeiro, Expressão e Cultura, 1966.
- GOMES, Paulo Emílio Sales. Cinema: Trajetória no subdesenvolvimento, Rio de Janeiro, Paz e Terra/Embrafilme, 1986.
- GONZAGA, Alice. 50 anos de Cinédia, Rio de Janeiro, Record, 1987.
- GONZAGA, Alice. Palácios e poeiras: 100 anos de cinema no Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Record/Funarte, 1996.
- GOUVÊA, Oswaldo. Os judeus e o cinema, Rio de Janeiro, Graphica São Jorge, 1935.
- GUNNING, Tom. Passion Play as Palimpsest: The nature of the Text in the History of Early Cinema. In Cosandey, R.; Gaudreault, A. & Gunning, T. (Eds.) Une invention du diable? Cinéma des premiers temps et religion, Sainte-Foy/Lausanne, Les Presses de l'Université Laval/ Éditions Payot Lausanne, 1992, p. 102-111
- HENNEBELLE, Guy (org.) Christianisme et cinéma, Condé-sur-noireau, Corlet, 1996 (*CinémAction*, nº 80).
- KINNARD, Roy & DAVIS, Tim. Divine Images: A history of Jesus on the screen, New Jersey, Carol Publishing Group, 1992.
- KRACAUER, Siegfried, De Caligari a Hitler: uma história psicológica do cinema alemão, Rio de Janeiro, Zahar, 1988.
- LUDMANN, René. Cinema, Fé e Moral, Lisboa, Editorial Aster, 1959.
- MANNONI, Laurent. Le grand art de la lumière et de l'ombre: archéologie du cinéma, Paris, Nathan, 1994.
- MARSH, Clive & ORTIZ, Gaye. Explorations in theology and film, Oxford, Blackwell, 1997.
- MAY, John R. (org.). New Image of Religious Film, Kansas City, Sheed & Ward, 1997.
- MIRANDA, Luiz F. A. Dicionário de cineastas brasileiros, São Paulo, Art Editora/ Secretaria do Estado da Cultura, 1990.
- MORETTIN, Eduardo V. Cinema e História: uma análise do filme "Os Bandeirantes", Dissertação de mestrado, São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, USP, 1994.
- MORETTIN, Eduardo V. Limites de um projeto de monumentalização cinematográfica: uma análise do filme "Descobrimento do Brasil" (1937, de Humberto Mauro), Tese de doutorado, São Paulo, Escola de Comunicações e Artes, USP, 2001.

- MUSSER, C. Les Passions et les Mystères de la Passion aux États-Unis (1880-1900), In Cosandey, R.; Gaudreault, A. & Gunning, T. (Eds.) Une invention du diable? Cinéma des premiers temps et religion, Sainte-Foy/Lausanne, Les Presses de l'Université Laval/ Éditions Payot Lausanne, 1992, p.145-186.
- NOGUER, Ramón Sala. El cine en la España Republicana durante la Guerra Civil (1936/1939), Bilbao, Mensagero, 1993
- NORONHA, Jurandyr. No tempo da manivela, Rio de Janeiro, Embrafilme, 1987.
- PRIGENT, Pierre. Jésus au cinéma, Genève, Labor et Fides, 1997.
- RAMOS, Fernão (org.) História do Cinema Brasileiro, São Paulo, Círculo do Livro, 1987.
- RENTSCHLER, Eric. The Ministry of Illusion: Nazi Cinema and its afterlife, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1996.
- ROMAGUERA, Joaquim & RIAMBAU, Esteve (orgs.) La Historia y el Cine, Barcelona, Fontamara, 1983.
- SADOUL, Georges. L'invention du Cinéma: 1832-1897, Paris, Denoël, 1948.
- SADOUL, Georges. Les Pionniers du Cinéma (De Méliès à Pathé) 1897-1909, Paris, Denoël, 1948.
- SAINT-MARTIN, Isabelle. Du vitrail à la lanterne magique: le catéchisme en images, In: LE MEN, Ségolène (org.) Lanternes magiques, tableaux transparents, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1995, p. 104-120. (Les dossiers du Musée d'Orsay, nº 57).
- SCHULTE-SASSE, Linda. Entertaining the Third Reich: Illusions of wholeness in Nazi Cinema, Durham, Duke University Press, 1996.
- SKINNER, James M. The Cross and the Cinema: The Legion of Decency and the National Catholic Office for Motion Pictures, 1933-1970, Westport, Praeger, 1993.
- SKLAR, Robert. História social do cinema americano, São Paulo, Cultrix, 1978.
- SOUZA, Carlos Roberto de. Catálogo de filmes produzidos pelo INCE, Rio de Janeiro, Fundação do Cinema Brasileiro, 1990.
- SOUZA, José Inácio de Melo. Ação e imaginário de uma ditadura: Controle, coerção e propaganda política nos meios de comunicação durante o Estado Novo, Dissertação de mestrado, São Paulo, ECA/USP, 1990.
- TAILLIBERT, Christel. L'Institut International du Cinématographe Éducatif, Paris/Montreal, L'Harmattan, 1999.
- TATUM, W. Barnes. Jesus at the movies: a guide to the first hundred years, Santa Rosa, Polebridge, 1997.
- VIANY, Alex. Introdução ao Cinema Brasileiro, Rio de Janeiro, Alhambra/Embrafilme, 1987.

WALSH, Frank. Sin and Censorship: The Catholic Church and the Motion Picture Industry, New Haven/London, Yale University Press, 1996.

XAVIER, Ismail. D.W. Griffith: O nascimento de um cinema, São Paulo, Brasiliense, 1984.

XAVIER, Ismail. O discurso cinematográfico: a opacidade e a transparência, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.

XAVIER, Ismail. Sétima Arte: um culto moderno, São Paulo, Perspectiva/Sec. da Cultura Ciência e Tecnologia, 1978.

e) Vídeo:

GETÚLIO VARGAS. Direção de Ana Carolina Teixeira Soares. Rio de Janeiro, Globo Vídeo, s/d. 1 fita de vídeo (76 min), VHS, son., preto e branco.

f) Arquivos Consultados:

Arquivo Pedro Sinzig - Arquivo da Província Franciscana Imaculada Conceição do Brasil, São Paulo.