

FRONTEIRAS E TRÂNSITOS DA ESPIRITUALIDADE: CETICISMO E RELIGIOSIDADE NA CULTURA INTELECTUAL DA PRIMEIRA REPÚBLICA BRASILEIRA

FRONTIERS AND TRANSITS OF SPIRITUALITY: SKEPTICISM AND RELIGIOSITY IN THE INTELLECTUAL CULTURE OF THE FIRST BRAZILIAN REPUBLIC

Thiago Lenine Tito Tolentino¹

Endereço profissional: Av. João Naves de Ávila, 2121 - Santa Mônica,
Uberlândia - MG.

E-mail: thiagolenine@ufu.br

Resumo: Este artigo trata da religiosidade na cultura intelectual brasileira durante a Primeira República. Segundo uma perspectiva debitária da história das sensibilidades e dos intelectuais, trata-se da maneira como a temática religiosa alterou-se profundamente entre as primeiras décadas da República e os anos posteriores à Grande Guerra. Destaca-se a passagem na cultura intelectual de uma relação geral distanciada, curiosa e, mesmo, cética, em relação ao religioso, que pode ser evidenciada pelos escritos de João do Rio (Paulo Barreto), para a afirmação de posicionamentos dogmáticos, intolerantes e engajados, especialmente na rearticulação do movimento católico que assumirá o papel de protagonista na história política, cultural e social brasileira entre os anos 1920 e 1930. Neste caso, a conversão ao catolicismo do intelectual Alceu Amoroso Lima torna-se um símbolo de tal transição.

Palavras-chave: Cultura Intelectual Brasileira; História das Sensibilidades; Primeira República Brasileira; Religiosidade.

Abstract: This article is about religiosity in Brazilian Intellectual Culture during the First Republic. In the epistemological fields of history of sensibilities and intellectuals, this work deals with the question of how religious themes had change profoundly between the first decades of the Republic and the years after the Great War. In general, it explores the changes that the intellectual culture made in a turning point from a general relationship that is distant, curious and even skeptical about the religions, to the affirmation of dogmatic, intolerant and engaged positions, especially in the reorganization of the Catholic movement that will assume the role of protagonist in the political, cultural and social history between the 1920s and 1930s in Brazil. The first moment can be symbolized by the works of João do Rio (Paulo Barreto) and the turning point to the second moment have an strong evidence in the Alceu Amoroso Lima's conversion to an aggressive ultramontane Catholicism.

Keywords: Brazilian Intellectual History; History of Sensibilities; Brazilian First Republic; Religiosity.

¹ Professor Adjunto no Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

“O ceticismo tende a lançar-se até o seu contrário:
é daí de onde vem o seu autêntico perigo.”

Las dificultades con la filosofía de la historia.
MARQUARD, Odo.

Introdução: uma história das sensibilidades na Primeira República

Em consideração feita nos anos 1960, João Camilo de Oliveira Torres comentava:

Os autores católicos mais conhecidos eram, quase sempre, pessoas ligadas a movimentos políticos reacionários. De modo que, no Brasil, como na maioria dos países, de cultura latina, parecia perfeitamente estabelecido que um intelectual ‘esclarecido’ não podia ser católico. Pertencer à Igreja Católica era receber um atestado de limitações intelectuais irremediáveis².

Torres, que nasceu em 1915, procurava em tal apreciação dar conta das modificações que ocorreram em torno da identidade geral dos intelectuais em sua relação com as visões de mundo religiosas a partir da Primeira República no Brasil.

A República realizaria na cultura intelectual brasileira certa “mania de novo”³. Tal caracterização contribui para se perceber uma “tendência de já se considerar não só o fim do século XIX como o próprio mil e novecentos brasileiro época esquisita; mais pitoresca do que normal; bizarra nas suas modas; absurda em alguns dos seus costumes”⁴. É também nestas modas, costumes e conformações pitorescas, ou seja, em tais impressões de “estranhamento” e “alteridade”, que podemos vislumbrar uma história das sensibilidades na Primeira República brasileira.

Neste sentido, devemos buscar algumas mobilizações e interiorizações de visões de mundo⁵ que, usualmente na modernidade, tem nos veículos de informação de massa (jornais, rádio) e de comunicação ampla e/ou especializada (revistas, almanaques, boletins, livros) seus principais vetores⁶ e que, ainda, nos permitem

2 TORRES Apud RODRIGUES, Anna Maria Moog. A Igreja na República. Brasília: UNB, 1981, p. 11.

3 MELLO, Maria Tereza Chaves de. A modernidade republicana. Tempo, vol 15, n 26, Rio de Janeiro, pp. 15-31, janeiro 2009.

4 FREYRE, Gilberto. Ordem e progresso. Tomo I. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1974, p. XXV.

5 PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades, Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne], Colloques, mis en ligne le 04 février 2005. URL : <http://nuevomundo.revues.org/229> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.229

6 MOSSE, George L. History, Anthropology, and Mass Movements, American Historical Review, n° 75-2, pp. 447-452, 1969; BARRASH, Jeffrey Andrew. Virtual

compor uma dinâmica geral da história social⁷ que procura contemplar os processos históricos indo ao encontro dos modos de percepção, produção, pensar, agir, valorar e sentir sem a restrição a conceitos/esquemas por demais carregados teoricamente (ideologia, mentalidade, *habitus*, paradigma, episteme, representação) a fim de se desvelar a alteridade e a identidade entre passado e presente⁸. Por ser perspectiva conscientemente aberta, a história das sensibilidades ganhará maior consistência a partir da maneira com que a narrativa historiográfica articular diversos domínios da experiência histórica. Nós a abordaremos a partir da noção de cultura intelectual.

Fundamental e estruturante da realidade republicana brasileira era a proliferação dos jornais e da mídia impressa. Da cobertura dos acontecimentos internacionais até as notícias regionais, compondo um público de interesses diversos, contemplando desde as modas cosmopolitas às produções filosóficas, dos cuidados infantis às políticas sanitárias, do conto de leitura rápida ao discurso político ou jurídico, os jornais contribuía para uma significativa síntese da experiência temporal. Tristão de Athayde, já nos anos 1920, considerava que “hoje as distâncias variadas se anulam pelo tempo uniforme. Sabemos, à mesma hora, o que à mesma hora se passou em S Paulo ou no Afeganistão”⁹. Oswald de Andrade, na mesma década, avaliava que “no jornal anda todo o presente”, em seu *Manifesto Páio Brasil*.

João do Rio (Paulo Barreto), em inquérito com escritores, comentava sobre o papel central do jornal: “Os vencedores acham todos o jornalismo animador, o jornalismo necessário; os que por inaptidão, trabalho lento ou hostilidade dos plunitivos, ainda não se apossaram das folhas diárias, atacam o jornalismo, achando essa ideia uma elegância de primeira ordem”¹⁰. Tal condição sempre deve ser nuançada, afinal:

O que fora para alguns escritores românticos (por exemplo, Alencar e Macedo) uma atividade e uma prática “tolerada”, tornando-se depois para certos elementos da geração de 1870 (por exemplo, Machado de Assis) uma atividade regular que lhe propiciava uma renda suplementar cada vez mais indispensável, torna-se a atividade [na imprensa] central do grupo dos “anatolianos”¹¹.

experience, collective memory, and the configuration of the public sphere through mass media. The example of Ex-Yugoslavia, *Configurações* [Online], 17 | 16 <http://configuracoes.revues.org/3280>.

7 LANGUE, Frédéric. Histoire des sensibilités et l'Amérique Latine: une autre manière d'écrire l'histoire au Venezuela... et ailleurs, *Caravelle*, no 86, pp 13-30, 2006.

8 WICKBERG, Daniel. What is the History of sensibilities ? On Cultural Histories, Old and New, *The American Historical Review*, Volume 112, Issue 3, pp. 661-684, 1 June 2007.

9 ATHAYDE, Tristão. Romancista tuberculoso, *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 1, nov. 1925, p. 1.

10 RIO, João do. O momento literário. *Curitiba: Criar*, 2006, p. 220 - 1.

11 MICELI, Sérgio. Poder, sexo e letras na República Velha. São Paulo: Perspectiva, 1977, p. 72.

De qualquer forma, o jornal é grande meio da cultura intelectual brasileira, de modo que tal cultura pode ser entendida como uma “cultura de jornal”. Deve-se reconhecer que o período republicano conheceu grande desenvolvimento da imprensa e, significativamente, momentos expressivos de imprensa livre e voltada a temáticas as mais diversas. É preciso também verificar singularidades importantes, seja pela precariedade do mercado editorial brasileiro que fatalmente conduziu grande parte da produção impressa para os jornais diários que cresceram em número, qualidade e alcance, seja pela formação de uma imprensa “brasileira”. Reunindo tantos agentes históricos, destaca-se que praticamente a história de qualquer ideia, tradição, visão de mundo, moda, inovação etc. entre os fins do Império e, talvez, meados do século XX passa, na história do Brasil, necessariamente, pela cultura intelectual na imprensa.

“Tempos de irreverência”: a sensibilidade religiosa na cultura intelectual brasileira nos primeiros anos da Primeira República

A consolidação de um estado republicano no Brasil teve, em seus princípios, um relativo esforço de afastamento da cultura intelectual em relação às visões de mundo religiosas. Supostamente, segundo os preceitos de Augusto Comte, inspirador maior dos militares republicanos brasileiros, um Estado positivo deveria sobrevir aos ultrapassados estados teológicos e metafísicos. O questionamento da religião era algo que, nessa lógica, deveria tornar-se recorrente na República. Se, de fato, a história não é tão simples, não obstante, podemos assinalar alguns processos que nos informam acerca do tema da religiosidade na cultura intelectual da Primeira República.

É em nome da “civilização” que Euclides da Cunha acaba por reconhecer que a Guerra de Canudos seria uma catalizadora de um processo histórico irresistível: “A civilização avançará nos sertões impelida por essa ‘força motriz da História’ que Gumpłowicz, maior do que Hobbes, lobrigou, num lance genial, no esmagamento inevitável das raças fracas pelas fortes”¹². O “desaparecimento” da população de Canudos corroboraria com tal ideia, uma vez que a “raça” dos habitantes da região era a de um “tipo retrógado”: o sertanejo. Acerca do “jagunço”, Euclides da Cunha o considerava “tão inapto para apreender a forma republicana como a monárquico-constitucional”¹³.

E na voga do cientificismo racista, o “povo mestiço” guardaria consigo também uma “religião mestiça”, marcada por uma “mestiçagem de crenças” que abrigaria “o antropismo do selvagem, o animismo do africano e, o que é mais, o próprio estado emocional da raça superior na época do descobrimento e da colonização”¹⁴. Os sertões seriam marcados por “agitações religiosas”, atravessados por “evangelizadores e

12 CUNHA, Euclides da. Os Sertões. Campanha de Canudos. Rio de Janeiro: Laemmert, 1905, p. VI.

13 Ibidem., p. 205.

14 Ibidem., p. 140.

messias singulares, ascetas mortificados de provações, encaçados sempre pelos sequazes numerosos, que fanatizam, que arrastam, que dominam, que endoidecem”¹⁵. E, assim como os efeitos “atávicos” das “raças inferiores” prejudicariam a formação de uma “raça superior futura”, o “missionário moderno” daquelas paragens seria “um agente prejudicialíssimo no agravar todos os desequilíbrios do estado emocional dos *tabaréus*”¹⁶. Para Euclides da Cunha, tal ação corrompe o “sertanejo crédulo; alucina-o, deprime-o, perverte-o”. Antônio Conselheiro seria um exemplo corrente de tais agentes corruptores.

Como avaliou o próprio autor, a obra *Os Sertões* obteve “a grande simpatia nobilitadora da minha terra”¹⁷, de modo que, se as denúncias contra uma República “improvisada” tomavam as preocupações para o futuro, a religiosidade revelada em seu aspecto “atávico”, mais “fanático” e trágico alertava para os riscos que visões de mundo religiosas teriam num país como o Brasil. Assim, a obra seminal de Euclides da Cunha contribuiu para a consolidação de um relativo, mas contundente, secularismo na cultura intelectual brasileira, ou seja, para aquela separação entre intelectualidade e catolicismo afirmada acima por Camilo Torres. Neste sentido, Gilberto Freyre considerou como a pregação republicana ou crítica ao Império:

[...] predispos parte considerável da elite brasileira à indiferença pela Igreja Católica, resultando, ainda no Império, em impressionante declínio de vocações para o sacerdócio. Até, que, proclamada a República, houve quem ao republicanismo juntasse sentimentos anticlericais¹⁸.

Tal visão transparece na apreciação do padre Júlio Maria, figura celebrada pelos católicos engajados e atuantes no interior da República¹⁹. Ainda no Império, Maria sentenciava: “A monarquia escolha: ou colaborar na Igreja na grande obra, ou afogar-se na onda do ceticismo anárquico que sobe a choupana até o palácio”²⁰. Em 1900, antes das ofensivas mais explícitas do catolicismo militante, Maria delineava os propósitos da igreja:

15 Ibidem., p. 140.

16 Ibidem., p. 147.

17 Ibidem., p. 613.

18 FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Tomo II. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962, p. 524.

19 ARDUINI, Guilherme Ramalho. De Júlio Maria à Ação Católica: contribuições para a história do laicato católico brasileiro, Anais do XXVI Simpósio Nacional de História - ANPUH • São Paulo, julho 2011. Disponível em http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308239341_ARQUIVO_Anpuh2011GRArduini.pdf acesso 9 mar. 2019; TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. *Monumentos de Tinta e Papel: cultura e política na produção biográfica da “Coleção Brasileira” (1935-1940)*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2009.

20 MARIA, Júlio. A Religião. Ordens religiosas. Instituições pias e beneficentes. In: ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. *Livro do Centenário. (1500-1900)*. Tomo I. Rio de Janeiro: Imprensa oficial, 1900, p. 105.

Queremos que inspireis a política, para que, no meio de tantas tristezas e adversidades, no conflito de tantas ideias, num como que ceticismo que vai pouco e pouco apagando das almas os grandes ideais do cristianismo, ela compreenda que jamais poderá resolver problema brasileiro sem o auxílio da religião²¹.

Quatro anos depois, João do Rio assim apresentava ao público as suas reflexões:

A religião? Um misterioso sentimento, misto de terror e de esperança, a simbolização lúgubre ou alegre de um poder que não temos e almejamos ter, o desconhecido avassalador, o equívoco, o medo, a perversidade. O Rio, como todas as cidades nestes tempos de irreverência, tem em cada rua um templo e em cada homem uma crença diversa. Ao ler os grandes diários, imagina a gente que está num país essencialmente católico, onde alguns matemáticos são positivistas. Entretanto, a cidade pulula de religiões²².

Publicada no jornal *Gazeta de Notícias* em 1904, a série *Religiões no Rio de Janeiro* foi o trabalho que lançou o nome de seu autor como cronista de sucesso na capital. Ressaltava-se sua sincronia com o jornalismo àquela altura:

João do Rio, mais cedo do que ninguém, compreendeu o papel do jornalismo da época. Longe de revestir os hábitos dos veteranos, severos e veneráveis, desprezou as velhas fórmulas e mofados costumes, e entrou na vida airoso, pelo melhor caminho, e com uma feição toda sua. [...] com a publicação na *Gazeta de Notícias* dos artigos que constituem o presente volume, afirmou por seu turno a unidade de sua concepção. Com isso estava consagrado²³.

Em seu trabalho posterior, também feito em artigos de jornal e depois enfiado em volume sob o título de *O Momento literário* (1907), João do Rio reafirmava tal condição falando a respeito de um “homem do futuro”:

É o homem que vê, que aprendeu a ver, que sente, que aprendeu a sentir, que sabe porque aprendeu a saber, cuja fantasia é um desdobramento moral da verdade, misto de impassibilidade e de sensibilidade, eco da alegria, da ironia, da curiosidade, da dor do público – o repórter. E aos livros desse – sem ódios, sem corrilhos, sem extravagâncias – não faltarão nunca o imprevisto da vida e o sucesso que é o critério mais

21 *Ibidem.*, p. 84.

22 RIO, João do. *As religiões do Rio*. São Paulo: Nova Aguilar, 1976, p. 1.

23 O. L. *As Religiões no Rio*, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 1, 19 dez. 1904, p. 1.

exato da aclamação pública²⁴.

Tristão de Athayde procura delinear o caráter dos escritos de João do Rio em sua relação com a “verdade”, a “fantasia” e o sucesso editorial. Segundo o crítico, Rio mostraria como nem sempre a verdade é verossímil e isso se consolidaria na busca pela “originalidade a todo transe. Procura impressionar pela escolha de assuntos raros termos inéditos, comparações extravagantes, teorias paradoxais. Se todos que escrevem para ser publicados pensam no público, no Sr João do Rio ainda é o fato mais patente”²⁵.

Uma gama de “tarados, paradoxais, viciosos, neurastênicos, requintados, perversos” povoaria sua produção caracterizada pela:

[...] repulsa ou desdém pelo natural, desde a escolha dos assuntos até à maneira de os tratar. Sua imaginação oriental ignora o sentimento da verdade e da proporção. Não é para ele a arte uma expressão sensível da relação entre os fenômenos e os temperamentos. É uma literatura de ilimitado subjetivismo. Os limites da expressão são os do próprio temperamento. Se é certo que usa da maior liberdade, não cai na licença conservando-se nas lindes da compreensão, senão nos da sensação vulgar²⁶.

Seria uma arte “nevrótica” na qual:

[...] tudo é desproporcionado. O vício abjeto, o luxo refinado, a ignorância boçal, a inteligência anárquica. O amor é um uivo dos sentidos, ou sacrifício atroz. A própria virtude é agressiva. Não duvido da sinceridade de uma tal visão de mundo. Apenas deve existir um desequilíbrio no foco dessa visão, que deforma a realidade, dramatizando-a. Para o Sr João do Rio, não parece haver sentimentos médios, inteligências parcas, costumes burgueses, vida tranquila, virtudes desinteressantes, criaturas incolores²⁷.

Rio cultivaria, simultaneamente, o “trágico e o frívolo”, numa arte dos opostos que, por tal condição, “não sendo moralmente inócua, ao menos em aparência, pode exercer literariamente uma ação favorável, pela ousadia de seus processos e ideias. Em arte é preferível a própria incoerência dos mais arrebatados ‘futuristas’ à paralisia dos conservadores impenitentes e gelados”²⁸. O autor, porém, não concordara totalmente com as apreciações do “ilustre confrade”, conforme sua carta:

24 RIO., op. Cit., p. 222.

25 ATHAYDE, Tristão de. *Bibliografia*, O Jornal, Rio de Janeiro, p. 6, 17 nov. 1919, p. 6.

26 *Ibidem.*, p. 6.

27 *Ibidem.*, p. 6.

28 *Ibidem.*, p. 6.

Será verdadeira a sua teoria a meu respeito? Eu achei que não, posto que a respeitasse pelo que ela tinha de sincero e independente e de delicioso. Era e é desejo meu encontra-lo e conversar. Há meses, porém, ainda não me foi possível esse prazer. Talvez da palestra surgisse a certeza de que o João do Rio não tem imaginação, não é artificial, não passa afinal de um cidadão com um mérito único: a observação²⁹.

Podemos, assim, ter uma compreensão aproximada sobre as características da obra de João do Rio e suas verdades fantásticas destinadas ao sucesso de público. São dignos de nota os comentários do médico e escritor Afrânio Peixoto, figura central na cultura intelectual brasileira àquela época, que avaliava a obra *Religiões no Rio de Janeiro* no jornal *Gazeta de Notícias* e aí qualificado como diretor do Hospício dos Alienados:

Caro João do Rio – Mandei juntar teu belo livro *As Religiões no Rio* à Biblioteca deste Hospício: espero que os estudiosos possam, muita vez, aí rastrear o processo psicológico de vesânicas aqui tratadas. Eis, pois, como teu inquérito da vida carioca tem uma aplicação científica talvez nem de todos suspeitada³⁰.

Sob títulos genéricos, João do Rio tratou de variadas crenças encontradas por ele na capital federal e arrabaldes. Com sua verve de repórter, o autor nos conta ter, em cada uma de suas expedições pelos lugares de culto do Rio de Janeiro, se servido de um guia que pudesse lhe orientar sobre as práticas, costumes, crenças e principais personalidades de determinada religião.

Brito Broca comenta acerca da obra que “editado o livro, foi considerado até um plágio das *Les Petites Religions de Paris* de Jules Bois. No entanto, parece que descontado alguns exageros, algumas deformações caricaturais, no fundo tudo era mais ou menos exato”³¹. Tal suspeita de “plágio” aponta para a circulação de livros e perspectivas intelectuais entre o Brasil e outros países. A obra de Jules Bois, lançada em 1894, saíra, originalmente, em artigos no jornal *Le Figaro*. Dos cultos mencionados por Bois³², alguns são encontrados no relato de João do Rio, como o positivismo, o satanismo, o espiritismo e o swendenborgismo. Na obra do carioca, vemos o judaísmo como uma religião digna de tal nota curiosa, o que não faria sentido em Paris, e daí a sua não inclusão no trabalho de Bois.

29 RIO, João do. Carta a Tristão de Athayde. S/data. Acervo Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, s/d, p. 1.

30 PEIXOTO, Afrânio. *As Religiões no Rio*, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 1., 15 dez. 1904.

31 BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil – 1900*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1975, p. 248.

32 Os cultos retratados pelo autor francês são nomeados como: Os últimos pagãos; Os swedenborgianos; Os budistas; Os teósofos; O Culto da Luz; Vintras, Boullan e o Satanismo; O Culto da Humanidade; Os Luciferianos; O Essenianismo; Os gnósticos; O Culto de Isis. Cf. BOIS, Jules. *Les petites religions de Paris*. Paris: Ancienne librairie Kolb, 1894.

O livro de João do Rio, em sua primeira e hoje raríssima edição, vinha com capa de Raul Pederneiras, chargista e professor da Escola de Belas Artes, e “portrait-charge” do chargista e ilustrador Gil. E o que temos nas *Religiões no Rio* é uma miríade de descrições de práticas, costumes, saberes, organizações e núcleos religiosos. Assim, é com a ajuda de “Antônio, negro inteligente e vivaz” que o repórter da *Gazeta de Notícias* relata suas visitas às “casas das ruas de São Diogo, Barão de S. Felix, Hospício, Núncio e da América, onde se realizam os *candomblés* e vivem os pais-de-santo”, garantindo não haver “decerto, em toda a cidade, meio tão interessante”³³. Aí se enumeram variadas práticas afro-brasileiras nomeadas por ele como *igesá, oié, ebá, aboum, haussá, itaquá, ibouam, ixáu, gêge* e *cambindas* [cabinda] todas falantes do *eubá*, com exceção dos *cambindas*, que, segundo o guia Antônio, que estudara em Lagos, teriam uma língua muito complicada e misturada de várias outras. É o guia que vai lhe relatando sobre as práticas dos *Orixás* e *Alufás*. Duas religiões completamente diferentes, de modo que a primeira reservaria maior espaço às práticas animistas, adotaria santos católicos e outros de sua lavra, como Ogum, Xangô e Exu. Aí também se descreve a atuação dos babalorixás e considera-se que a prática da poligamia é comum. Já os *alufás* seriam os “maometanos”, estudiosos da religião, preocupados com a leitura, notadamente pela teologia provinda do Alcorão. Comenta-se sobre a mais importante das festas destes povos muçulmanos: o Ramadã, assim como se alude às práticas de não comer carne de porco, das orações periódicas durante todo o dia e outros hábitos de banho e vestimenta.

Desde intérpretes e professores do Alcorão que fizeram estudos no continente africano até os “malandros”, “negros e mulatos” “baianos” que pareciam tirar proveito de um círculo religioso que, conforme o repórter, submetiam muitas mulheres a condições de subserviência quase completa, inclusive mantendo algumas no ofício da prostituição, percebe-se que a complexidade religiosa dessas comunidades negras no Rio de Janeiro era imensa e transparente, inclusive, na narrativa bizantina, confusa, mal acabada e imprecisa da pena de João do Rio. Os nomes aí se atropelam e os lugares se confundem nos esforços de descrição de palavras em línguas africanas ou afro-brasileiras com as quais o repórter tinha de lidar. Tal complexidade pode ser percebida na própria apreciação do suposto guia Antonio acerca dos homens da nação *cambinda* que seriam “inferiores”, segundo a qual “_ Por negro *cambinda* é que se compreende que africano foi escravo de branco”³⁴. Tal avaliação não é estranha a uma forma de hierarquização que existia na escravização portuguesa entre as irmandades negras católicas. Ela aparece em Nina Rodrigues que, aliás, nega qualquer caráter étnico específico aos cabindas, tratando o termo como uma “denominação

33 RIO., op. Cit., p. 2.

34 Ibidem., p. 8.

aduaneira”³⁵ dada às pessoas oriundas dos povos congueses.

Opostas aos lugares inferiores reservados às mulheres acima mencionadas, eram as mães-de-santo que, segundo o relato, somariam mais de cinquenta na capital federal, devendo-se contar as “verdadeiras” e as “falsas”:

[...] a Josefa, a Calu Boneca, a Henriqueta da Praia, a Maria Marota, que vende à porta do *Glacier*, a Maria do Bonfim, a Martinha da rua do Regente, a Zebinda, a Chica de Vavá, a Aminam pé-de-boi, a Maria Luiza, que é também sedutora de senhoras honestas, a Flora Coco Podre, a Dudu do Sacramento, a Bitaiô, que está agora guiando seis ou oito filhas, a Assiata³⁶.

Esta última, bastante lembrada nas histórias acerca da emergência do samba no Rio de Janeiro³⁷, é descrita da seguinte maneira:

Esta é de força. Não tem navalha, finge de mãe-de-santo e trabalha com três *ogans* falsos - João Ratão, um moleque chamado Macário e certo cabra pernóstico, o Germano. A Assiata mora na rua da Alfândega, 304. Ainda outro dia houve lá um escândalo dos diabos, porque a Assiata meteu na festa de Iemanjá algumas *iauô* [filhas de santo] feitas por ela. Os pais-de-santo protestaram, a negra danou, e teve que pagar a multa marcada pelo santo. Essa é uma das feiticeiras de embromação³⁸.

Também são descritas por João do Rio várias danças, oferendas, sacrifícios, consultas, cultos, comidas e demais características associadas a tais religiões. A parte dedicada a tais grupos ocupa um quarto de todo o livro.

A visita ao templo da Igreja Positivista do Brasil se reveste de tom menos curioso e exótico. Afinal, o positivismo é filosofia oficial, por assim dizer, da República. Apesar de nem todos os positivistas serem adeptos da religião que Comte consagrou ao seu amor platônico, Clotilde de Vaux, é o próprio positivista histórico, Teixeira Mendes, que afirma: “_ Não é possível negar a influência positivista na nossa política, sobre os brasileiros cultos, ia eu dizendo, mas [...] o grande público não compreende e irrita-se”³⁹. A entrevista com Mendes busca marcos do positivismo no Brasil, determinando sua chegada em 1864⁴⁰ nas obras de Barreto Aragão e, posteriormente, a sua consolidação em Benjamin Constant, Oliveira Guimarães, Abreu Lima, Oscar de Araújo e nos irmãos Miguel e Raimundo Lemos. Menciona-se a compra pelos brasileiros da casa em Paris onde morreu Clotilde de Vaux. Mendes

35 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010, p. 133.

36 RIO., op. Cit., p. 9.

37 NETO, Lira. *Uma história do samba: as origens*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

38 RIO., op. Cit., p. 9.

39 Cf. RIO., op. Cit., p. 21 - 2.

40 São controversas as datações sobre recepção do positivismo no Brasil. (ROCHA, 2006).

afirma, então, que a Igreja teria membros suficientes, cerca de 700 em todo o Brasil. Nos anos 1920, Tristão de Athayde avaliava:

[...] grupo de sectários, peculiar ao Brasil, e talvez a uma ou outra nação da América, que aceitaram integralmente, minuciosamente, o pensamento do mestre, criando uma igreja e uma religião, certamente muito elevadas em seus intuitos morais, mas de um sectarismo estreito e muito mais exigente que outro qualquer dogma. E o curioso é que na França, e na Europa em geral, nunca passou propriamente o positivismo de concepção filosófica e Comte de um grande espírito, mas perfeitamente situado na série dos filósofos⁴¹.

O judaísmo é tratado pelo repórter através do carnaval das sinagogas da “Sion fluminense”, quando cerca de dez mil judeus se divertiram “com discrição”, “beberam sem violência, riram com calma, exatamente porque a gente do país de Judá tem a tristeza n’alma e a tenacidade na vida”⁴². O autor alude à vasta colônia semita associada ao comércio e a bancos e destaca as atividades de judeus de classes variadas:

Há os judeus ricos, a colônia densa dos judeus armênios e a parte exótica; a gente ambígua, os centros onde o lenocínio, mulheres da vida airada e *caftens*, cresce e aumenta; há israelitas franceses, quase todos da Alsácia Lorena; marroquinos, russos, ingleses, turcos, árabes, que se dividem em seitas diversas, e há os *Asknenazi* comuns na Rússia, na Alemanha, na Áustria, os *falachas* da África, os *rabbánitas*, os *Karaitas*, que só admitem o Antigo Testamento, os argônicos e muitos outros⁴³.

Destaca-se que os judeus do alto escalão, comerciantes de altos valores, banqueiros e joalheiros, diferentemente dos Rothschild, não guardariam uma relação de apoio com os semitas menos favorecidos. Pelo contrário, a distinção seria clara e inclusive o culto dentre os primeiros seria mais contido e discreto, mesmo em festas como o *Yon-Kipuhr* e o *Rosch-Haschana*. Na outra camada social, “extremamente numerosa”, seria onde “[...] vicejam o vício e a inconsciência, os rufiões e as simples mulheres que fazem profissão do meretrício”⁴⁴.

Outra religião era a dos Maronitas e tinha nas colônias sírias os seus praticantes mais destacados. Nos cálculos oferecidos, haveria cerca de oitenta mil sírios no Brasil, dentre os quais cinquenta mil seriam maronitas e 10% residiriam na Capital. Acompanhado pelo reverendo Luiz Chediak, fala-se sobre o preconceito que os sírios sofreram ao chegarem ao Brasil, sendo tomados por turcos (o que seria uma

41 ATHAYDE, Tristão de. *Bibliografia*, O Jornal, Rio de Janeiro, p. 2, 13 dez. 1920, p. 2.

42 RIO., op. Cit., p. 79.

43 Ibidem., p. 2006.

44 Ibidem., p. 77.

injúria), “antropófagos” e tendo de enfrentar “a muralha de uma língua estranha, num país que os não suportava”. Comenta-se, então, a inserção e criação de um comércio por parte dessa comunidade de imigrantes, a publicação de periódicos como *A Justiça* e *A Razão*, a fundação, em 1900, da Irmandade Maronita e a expectativa de criação do Colégio dos Jovens Sírios. Os maronitas, qualificados pelo Papa Benedito como “uma flor entre os espinhos”, teriam permissão para rezar missas nas igrejas católicas e estariam em vias de construir templo próprio.

João do Rio traça um panorama do “movimento evangélico” no qual a Igreja Fluminense, fundada em 1858 pelo escocês Robert Reid Kalley, seria a congregação mais antiga no país. O repórter, acompanhado pelo Reverendo Marques, ia, pelo Campo da Aclamação, “encantado” com sua “suave conversa”. Seria a única igreja evangélica nacional, não contando com auxílios do exterior, teria já outras congregações, admitiria pessoas de ambos os sexos, possuiria uma escola dominical e outra diária para crianças e comporia a Sociedade de Evangelização, a União Bíblica Auxiliadora de Moços e a União das Moças e das Crianças. Além disso, os jovens homens distribuiriam panfletos, folhetos, fariam pregação pelos correios e de porta em porta. Comenta-se o patrimônio composto de imóveis e títulos de dívida pública e que, segundo o pastor Manuel Gonçalves dos Santos, seriam as “verdadeiras” igrejas protestantes – Metodista, Presbiteriana, Batista e a Episcopal – as únicas realmente compatíveis com a “nossa República”, por submeterem-se às leis, pregarem o casamento civil e obedecerem o Código avaliado, por sua “pureza”, um “esteio moral”.

Havia religiões cristãs menos enquadradas nos horizontes do protestantismo ou do evangelismo tradicionais. Dentre estas, estaria uma descrita no livro do francês Jules Bois e que teria chegado ao Brasil em 1898. João do Rio a denomina Nova Jerusalém ao passo que no livro sobre as pequenas religiões de Paris fala-se em Swedenborgianos, ambos os nomes são correntes para denotar a crença. Trata-se de uma religião que se anunciaria como a “verdadeira compreensão da Bíblia” e seria professada na rua Maria José nº 10 pelo pastor Levindo Castro de La Fayette que, ao lado de certo sr. Frederico Braga, relatam ao repórter os mistérios e dogmas da crença setecentista que se propagara na Suécia, Inglaterra e Estados Unidos. Eles citavam então as revistas *New Church Messenger* e *New Church Review* como fontes para a apreciação teológica dos escritos do sueco Emmanuel Swedenborg. Um jornal intitulado *A Nova Jerusalém* circularia na capital há alguns anos.

Contraopondo-se especialmente às confissões cristãs, os satanistas do Rio de Janeiro formavam também a sua religião, de modo que, conforme nosso repórter: “O filosófico Tinhoso tem nesta grande cidade um ululante punhado de sacerdotes, e, como sempre que o seu nome aparece, arrasta consigo o galope da luxúria, a ânsia da

volúpia e do crime [...]”⁴⁵. E era na Casa de Saião, um “exótico herbanário na rua Largo de São Joaquim”, que se reuniam os adoradores do Espírito do Mal. O próprio Saião é caracterizado como um doente atordoado pela “loucura sexual”. E é certo dr. Justino Moreira que se faz guia nas paragens de Satanás. O autor, porém, teria pudor em descrever as práticas ouvidas, restringindo-se a citar o costume de chupar sangue de carneiro contado pelo dr. Moreira. O tal Dr. Justino Moreira, que seria médico instruído, é qualificado como um louco que promete mostrar o diabo ao repórter. Além disso, o Dr. revelaria um “purismo” racista em suas apreciações do mal, ao comentar que: “Hoje, os feiticeiros são negros, os fluídos de uma raça inferior destinados a um domínio rápido. Os malefícios satânicos estão inundados de azeite-de-dendê e de ervas de caboclos”⁴⁶.

Devotos de Deus e combatentes do diabo seriam os sacerdotes exorcistas. E o repórter, seguindo as palavras de um médico católico não nomeado, relata que:

Pela classe baixa, nas ruas escusas, as possessas abundam. De repente criaturas perfeitamente boas caem com ataques, escabujam, arquejam, cusparam uma baba espessa, com os cabelos tesos e os olhos ardentes. Vêm os médicos chamam a isso histeria, vêm os espíritas, dão outra explicação, mas as criaturas só tornam à vida natural quando um sacerdote as exorciza. Já vi na Gamboa uma mulher que ficava dois palmos acima do solo, com os braços em cruz, gargolejando injúrias ao Criador; tenho a história de uma outra que babava verde e passava horas e horas enrodilhada, com soluços secos, e atirava punhada aos crucifixos numa ânsia incrível. São sem conta os casos de possessas⁴⁷.

Comenta-se que os padres exorcistas deveriam ser humildes, idosos, puros e ordenados pelo bispo, de modo que também nesse meio proliferariam os malandros e charlatões, esclarecendo o médico que somente alguns jesuítas, lazaristas e o superior da ordem dos Capuchos teriam a permissão eclesial. Certo Frei Piazza seria nosso primeiro “combatente dos Diabos”. O próprio Piazza teria relatado o trabalho junto a mais de 300 “demoníacas” e atenderia na Igreja ou em domicílio toda sexta-feira de 4 da manhã às 4 da tarde.

Outras religiões formavam-se a partir do encontro de várias confissões. É o caso do “culto do mar” que seria praticado pelos “pescadores das nossas praias”. Vivendo em comunidades tradicionais, tais populações teriam uma relação umbilical com o mar, nadariam desde a infância e aprenderiam o ofício na tenra idade. Eram cristãos, mas não “cristãos puros”, sendo devotos tanto de Nossa Senhora e Jesus Cristo, quanto da Mãe d’Água, da Sereia e da Lua. Aí se misturariam, nas canções e

45 Ibidem., p. 51.

46 Ibidem., p. 54.

47 Ibidem., p. 58.

rezas, referências diversas a lendas ocidentais, africanas e brasileiras, compondo oferendas e ofertas ao mar.

Em uma de suas considerações gerais sobre a religiosidade na capital, João do Rio comenta que:

Nós dependemos do Feitiço. Não é um paradoxo, é a verdade de uma observação longa e dolorosa. Há no Rio magos estranhos que conhecem a alquimia e os filtros encantados, como nas mágicas de teatro, há espíritos que incomodam as almas para fazer os maridos incorrigíveis voltarem ao tálamo conjugal, há bruxas que abalam o invisível só pelo prazer de ligar dois corpos apaixonados, mas nenhum desses homens, nenhuma dessas horrendas mulheres tem para este povo o indiscutível valor do Feitiço, do misterioso preparado dos negros. É provável que muita gente não acredite nem nas bruxas, nem nos magos, mas não há ninguém cuja vida tivesse decorrido no Rio sem uma entrada nas casas sujas onde se enrosca a indolência malandra dos negros e das negras⁴⁸.

Se, na opinião do repórter, os “feitiços” das comunidades negras eram os mais reconhecidos em sua força, não há dúvida que muito mais corria por aí, como a própria passagem alude. Sob o título de “Sacerdotisas do Futuro”, João do Rio reuniu uma série de figuras que ofereciam trabalhos de leitura do destino, jogos de cartas de tarô, produção de poções, compostos, remédios etc. de tal modo que: “As sacerdotisas do Deus tremendo infestam a nossa cidade, tomam conta de todos os bairros, predizem a sorte aos ricos, compõem um mundo exótico e complexo de cartomantes, nigromantes, sonâmbulas videntes, quiromantes, grafólogas, feiticeiras e bruxas”⁴⁹.

Na abertura do romance *Esaú e Jacó* [1904], de Machado de Assis, as personagens Natividade e Perpétua sobem o morro do Castelo a fim de encontrar certa reconhecida cabocla adivinha de nome Bárbara. Isso teria se dado em 1871. Se fosse nos anos 1900, não resta dúvida, tal fama estaria traduzida nas páginas dos jornais. De fato, o que vemos anunciado nos jornais durante toda a Primeira República é uma gama enorme, praticamente infundável, de cartomancia, futurologia e serviços espirituais os mais diversos. Sob o título genérico de cartomantes, centenas de mulheres do Rio de Janeiro, da França, Espanha, Alemanha, Pernambuco, Bahia e outras localidades estampavam anúncios com lugares e respectivos horários de atendimento. Algumas salientavam qualidades intrínsecas e tradição reconhecida no ofício:

48 Ibidem., p. 10 - 1.

49 Ibidem., p. 62.

A cartomante perita – Mme. Zizima muito acreditada, trabalha há 14 anos no Rio de Janeiro, com 75 cartas pelo sistema Mme. Josephine, nunca teve discípulas, nem sucessoras. Residia por longo tempo na rua General Camara n 200 e 175, onde tornou-se bastante conhecida, sendo distinguida com referências honrosas pela ilustrada imprensa desta Capital e de Niteroi. Reside atualmente na rua da Quitanda n 127, 1 andar, onde dá consultas da 11 horas da manhã as 8 da noite⁵⁰.

Vinte anos após este anúncio, esse tipo de propaganda em jornais de grande circulação manteve-se praticamente inalterado, somando-se talvez apenas um ou outro *métier* agregado pela “cartomante” e confirmando o sucesso e apelo de público que tais práticas guardavam:

D. Maria Emília, a célebre e 1^a do Brasil e Portugal, consagrada pelo povo a mais perita, a última palavra da cartomancia e em ciências ocultas, às exmas. famílias do interior e fora da cidade, consultas por carta; seriedade e rigoroso sigilo; residência à rua de S João n 59, em Niterói e caixa Postal L688, Rio de Janeiro⁵¹.

Quando saiu em artigos na *Gazeta de Notícias*, o trabalho de João do Rio provocou repercussão significativa na cultura intelectual brasileira e, uma vez feito o volume, o sucesso se comprovou, por exemplo, em críticas como a de Coelho Neto que acabara por tornar-se ela mesma peça publicitária da obra:

Paulo Barreto, o escritor fulgurante, que parece, por vezes, um mágico a dar-nos visões estranhas, aspectos maravilhosos, cenas de espantosa flagrância, é já um dos favoritos do público. A primeira edição do seu livro esgotou-se em dois meses e esta, lindamente feita em Paris, não levará mais tempo na casa, tal é o número de encomendas que tem o editor. Dos novos prosadores brasileiros é incontestavelmente Paulo Barreto o mais completo – vê, traduz, dá cor, repete a sonoridade e chega ao prodígio de fazer-nos sentir, em toda a verdade da vida, o que a sua pena, como a fita de um cinematógrafo, vai lançando no papel⁵².

Um autor que se dizia católico apostólico romano avaliara o trabalho. Considerando acidentado o estilo do livro, o crítico Oliveira e Silva dizia que a obra não era nem má, nem verdadeira e isso porque João do Rio não teria procurado fazer propaganda antirreligiosa, ressaltando, porém, que com “um nadinha de observação alicerçou castelos e covis, espeluncas e catedrais”⁵³. O crítico católico dizia-se sereno e benévolo ao observar o desfile de “fantasmagoria de anjos e demônios, virgens e feiticeiras”, ao ouvir “salmos debruados de blasfêmias, hinos que têm a violência

50 CARTOMANTE, *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 7, 27 abr. 1908, p. 7.

51 CARTOMANTE. *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 2, 23 out. 1928, p. 2.

52 NETO, Coelho. *As religiões do Rio*, *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 6, 3 mar. 1906, p. 6.

53 SILVA, Oliveira e. *Rabiscos. Religiões no Rio*. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 3, 15 mar. 1906, p. 3.

febricitante de canções báquicas” e contemplar os “saltos mortais da sua pena que da agulha esguia de um templo gótico passa quase sem transição, para os subterrâneos infectos do ocultismo satânico!”. De qualquer forma, estava o livro em terceira edição àquela altura e tal sucesso era bem visto pelo autor cristão:

Que desespero para os homens do cienticismo! Como a curiosidade humana se escapa por entre as malhas apertadas das equações algébricas, em que a querem prender os materialistas filósofos! Uma conclusão eu tiro de seu livro [...] no fundo do coração de todo homem há a preocupação religiosa, o germen que se pode transformar no lírico branco da crença católica, ou na mancenilheira venenosa das práticas satânicas. [...] Todos nós somos religiosos, meu caro Paulo [...]. O cristão, diante das maravilhas da natureza, admira a supremacia da inteligência, o ateu a supremacia da matéria; ambos admiram alguma coisa que lhes é infinitamente superior, no espaço e no tempo; ambos se reconhecem dependentes de forças que os dominam⁵⁴.

Tal perspectiva defensiva, ou ao menos “benevolente”, do catolicismo diante da diversidade religiosa no país irá modificar-se radicalmente nas décadas seguintes.

Uma crítica à obra de João do Rio afirmava que “o livro é apenas isto: a clara e brilhante exposição de todas as crenças que a nossa boa cidade abriga em seu seio tolerante. É muito”⁵⁵. Tal apreciação deve ser relativizada e, ainda quando da publicação dos artigos, era a própria *Gazeta de Notícias* que relatava:

Os nossos artigos sobre os pretos minas puseram em polvorosa os feiticeiros e as mães de santo. Essa pobre gente não sabe como esconder as sopeiras, os fetiches, as bugigangas, receando a visita da polícia. Ontem os feiticeiros reuniram-se, porque há entre eles uma espécie de maçonaria. _Foi gente nossa que disse o eró! _É preciso saber quem mostrou o segredo! Para saber de tudo, os feiticeiros reunir-se-ão hoje à tarde na casa de Emmanuel Ojó, à rua dos Andradas próximo ao largo do Capim. Emmanuel Ojó é um preto que se veste de branco, fala inglês, para sempre à porta do Globo e é quem decide nos momentos de perigo. Ojó vai adivinhar quem é Antonio, o africano que nos tem contado e nos tem feito ver as cenas incríveis do culto bárbaro⁵⁶.

Uma das “pequenas religiões de Paris” tratada por Jules Bois, a teosofia, foi também alvo da intolerância na cidade do Rio de Janeiro. O termo “teosofia” vinha já aparecendo nos jornais desde, pelo menos, os anos 1890, seja em telegramas internacionais, como o do *Jornal do Comércio*, do Rio de Janeiro, que noticiava a

54 Ibidem., p. 6.

55 O. L., op. Cit., p. 1.

56 As religiões no Rio. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, p. 2, 13 mar. 1904, p. 2.

conversão da socialista britânica Mrs Besant à teosofia⁵⁷, seja na programação do teatro carioca São Pedro de Alcântara que convidava o público para um espetáculo com o reclame “Espiritismo e Teosofia, mensagem dos espíritos! Voltam os espíritos! Exortem espíritos aqui”⁵⁸. Porém, é justamente uma página policial que chama a atenção para a existência de tal religião, ou de uma similar, no Rio de Janeiro no ano de 1900. Conta-se que:

[...] a Casa do Centro Ortológico, à rua de S Leopoldo, era de há muito vigiada pela polícia, porque esta tinha conhecimento que ali se reuniam homens em conferências misteriosas, parecendo por isso tratar-se de conluios em que se discutissem e mesmo se resolvessem planos a executar, atentatórios da ordem. E a polícia, arguta, vigiou, prescutoou, e em momento que mais azado lhe pareceu, agiu, entrando com todas as formalidades da lei na casa do Centro Ortológico⁵⁹.

Foi sob suspeita de propaganda socialista que o centro teria sido desbaratado pela polícia, revelando claramente os limites da tal “tolerância” na capital fluminense no alvorecer da República. Nos anos seguintes, a teosofia vai ganhar cada vez mais espaço no interior da cultura intelectual brasileira. Tais religiões, assim como o positivismo, buscavam compatibilizar os diversos saberes racionais, científicos, físicos e matemáticos com as expectativas religiosas de seus seguidores, ou seja, que se religassem com um sentido transcendente e superior da existência. Neste caso se enquadrariam os fisiólatras, representados no Rio de Janeiro por certo Magnus Sondhal⁶⁰.

Por fim, o espiritismo era uma das religiões que ganhou grande desenvolvimento durante todo o período da Primeira República, tanto no Brasil quanto no exterior. No romance *A Montanha Mágica* [1924], cuja história se passa no período da Primeira Guerra Mundial, narra-se uma passagem em que o protagonista Hans Castorp, interno do Sanatório Internacional Berghof no alto das montanhas de Davos-Platz, resolve tomar parte em “um passatempo social de natureza espírita”⁶¹. Aí se conversava com os espíritos através de movimentos de copos sobre a mesa e barulhos que serviam como respostas, sempre ao som de uma vitrola. A descrição das sessões segue-se por páginas a fio, intercalada de outros eventos e culminando com a visão de Castorp do seu primo Joachim, recém-falecido na Grande Guerra e que há pouco havia deixado o Sanatório.

57 Notícias da Europa, *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, p. 2, 22 set. 1891, p. 2.

58 ANDERSON E ORSINI, *Jornal do Comércio*, Rio de Janeiro, p. 12, 3 mai. 1896, p. 12.

59 *Evolucionistas?*, *A Notícia*, Rio de Janeiro, p. 1, 31 ago. 1900, p. 1.

60 RIO., *op. Cit.*, p. 28.

61 MANN, Thomas. *A Montanha Mágica*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, p. 435.

Ao tratar do espiritismo, João do Rio procura distinguir os verdadeiros espíritas dos exploradores da fé alheia. Guiado pelo Marechal Ewerton Quadros, o autor conta sobre uma Federação Espírita com mais de 800 membros que se agregariam em torno do “espiritismo científico”, contabiliza cerca de 19 revistas publicadas em todo o país e fala sobre o movimento no exterior exemplificado pelo Congresso Espírita e Espiritualista de Paris [1900]. O guia relata as obras de Allan Kardec, a prática de curas, as leituras do evangelho, os saberes científicos agregados na doutrina, a “experiência do magnetismo e de psicologia transcendental” sempre orientados segundo o princípio da “evolução *insefnitae* [sic] do espírito”. Defendendo princípios morais caros ao cristianismo, “fora da caridade não há salvação”⁶², os espíritas se viam como os verdadeiros pregadores do Evangelho.

No ano de 1900, foi lançado o *Livro do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil* pela Associação do Quarto Centenário do Descobrimento do Brasil e publicado pela Imprensa Oficial. A obra, dividida em três volumes, contava, dentre outros, com nomes relevantes da cultura intelectual brasileira como Capistrano de Abreu, Silvio Romero, José Veríssimo, Coelho Neto, Raja Gabaglia, Paulo Frontin, Clovis Beviláqua e Vieira Souto. Em seu segundo volume, a produção trazia um capítulo assinado por José Carlos Rodrigues acerca das “religiões acatólicas” do Brasil. O autor aí esclarecia que:

Em poucas linhas poderíamos traçar a curta história do estabelecimento no Brasil das comunhões religiosas, que não a católica apostólica romana. Mais interessante, porém, nos pareceu esboçar, ainda que rudemente, os obstáculos sociais de toda ordem, que por tanto tempo embargaram a efetuação da mesma liberdade de religião em nosso país⁶³.

Rodrigues elenca a trajetória das confissões judaicas, protestantes (anglicana, luterana, metodista, presbiteriana e evangélica), do culto positivista e de certos “sírios maometanos” que não “passariam de cem” no Rio de Janeiro. Assim, contraposta à historiografia oficial sobre os “acatólicos” do Brasil, a obra de João do Rio, publicada quatro anos depois, ganha muito em relevância historiográfica, uma vez que trata de confissões religiosas marginalizadas, “inconfessadas” e interdidas em geral na cultura intelectual. Rodrigues reafirma o caráter supostamente indiferente e cético do período, assim como a defesa do cristianismo como solução para as questões prementes do novo regime que traria o fator positivo da “liberdade” religiosa:

62 RIO., op. Cit., p. 75.

63 RODRIGUES, José Carlos. Religiões Acatólicas. ASSOCIAÇÃO DO QUARTO CENTENÁRIO DO DESCOBRIMENTO DO BRASIL. Livro do Centenário. (1500-1900). I. Rio de Janeiro: Imprensa oficial, 1901, p. 3.

Numa terra de indiferentismo [...] há a maior carência de instrução religiosa, a liberdade desaproveitada pelos homens para os quais a vida é uma coisa muito séria, para os quais o Cristianismo é realmente a nossa salvação, - reduz-se apenas ao direito de implantar o abatimento, a corrupção e a ruína final nas consciências, na família e na Pátria⁶⁴.

A partir dos escritos de João do Rio e de outros materiais, podemos traçar um panorama sobre a maneira como a sensibilidade religiosa era retratada na cultura intelectual brasileira na passagem do século XIX para o XX. A República guardava uma gama de religiões e algumas eram expostas nas páginas dos jornais em suas práticas e costumes reiterados segundo, por assim dizer, um princípio de curiosidade. A partir da Grande Guerra, o tema da curiosidade que parecia ser o mais significativo na relação da cultura intelectual com a religião passa a ser o da identificação, o da superação da crise existencial e civilizacional. Esta mudança atinge diretamente as sensibilidades, ou seja, a articulação entre apropriações cognitivas de discursos imbricadas em disposições sensíveis, no caso, voltadas para a ação e o engajamento dogmático.

Década de 1920: o pós-Primeira Guerra Mundial e o fim do frágil laicismo dos primeiros anos da República

Nos anos de 1900, o padre Júlio Maria assim sentenciava o papel dos católicos sob o novo regime: “O período da República não pode ser ainda para a religião, como foi o colonial, o esplendor. Não é também, como foi o do império, a decadência. É, não pode deixar de ser - o período de combate”⁶⁵. E foi o que se deu. A organização religiosa mais vigorosa no país, a Igreja católica, também procurou se distanciar do que ela mesma considerava uma religiosidade frágil em seus fundamentos teológicos. Os brasileiros seriam católicos de “fachada” ou constituiriam, como afirmara, já em 1916, o arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Sebastião Leme, um dos mais importantes nomes do catolicismo brasileiro no século XX, “uma população que se diz católica e é totalmente ignorante em matéria de religião”⁶⁶. Durante o Império, os próprios padres não praticariam muitos afazeres de ofício além de “dizer missas na fresca da manhã e com aquelas vestes leves; em levar o Santíssimo aos moribundos; em acompanhar, quase sempre de carro, enterros ou funerais. E é claro que a batizar, casar, confessar”⁶⁷. Não por acaso, muitos eram professores, jornalistas, políticos, membros da Câmara ou do Senado.

64 Ibidem., p. 135.

65 MARIA., op. Cit., p. 123.

66 LEME Apud RODRIGUES., op. Cit., p. 9.

67 FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

Os esforços de reestruturação e redefinição teológica, cultural e simbólica do catolicismo no Brasil, especialmente em sua reorientação segundo o ultramontanismo, remontam às primeiras décadas do Império; sofrem um relativo revés após as punições aos bispos envolvidos na “Questão Religiosa”⁶⁸, e na passagem do Império para a República, ganham contornos contundentes e eficazes:

No período que se seguiu, Roma assumiu a responsabilidade de fortalecer o fraco clero que fora formado no Império. Foi enviado ao Brasil um enorme contingente de padres e freiras europeus com a finalidade de fundar colégios, obras de caridade e assistência social, além de uma grande quantidade de missionários⁶⁹.

A bibliografia que retrata tal processo ainda no interior da Primeira República é longa e vasta⁷⁰. Acerca do período pós 1930, tais estudos são ainda mais recorrentes, afinal, destaca-se a vitória dos católicos na articulação com o regime varguista, a exemplo da:

[...] consagração do país a Nossa Senhora, a presença de sinais religiosos nos lugares públicos, a invocação a Deus na Constituição – e realizações materiais – a ajuda na expansão dos seminários e dos centros missionários no interior do país ou a liberdade de atuação no meio educacional e operário⁷¹.

Soma-se a isso a articulação e cooptação de importantes nomes para o interior do regime⁷² e, mesmo, a consolidação da ideologia varguista, especialmente do Estado Novo, segundo uma apreciação “sagrada” do político⁷³.

Acerca da Primeira República, Gilberto Freyre faz interessante análise deste processo. O autor aponta aspectos de “progresso” no sentido “ocidental” nas Igrejas, um aperfeiçoamento das condutas, seguindo uma retidão ortodoxa e um moralismo ferrenho que consolidariam a orientação ultramontana. Fez-se uma reforma dos mosteiros e conventos, que passam a abrigar sacerdotes da França, da Itália, da Alemanha e da Bélgica. Instituições católicas são reforçadas e é revigorada a ação da

68 COELHO, Tatiana Costa. Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. 2016. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

69 LEME Apud RODRIGUES., op. Cit., p. 9.

70 TODARO, Margareth. Pastors, prophets and politicians: a study of the brazilian catholic church (1916-1945). Columbia University, PH. D., 1971; ROMANO, Roberto. Brasil: Igreja contra Estado. São Paulo: Kairós, 1979; RODRIGUES, Anna Maria Moog. A Igreja na República. Brasília: UNB, 1981; MICELI, Sergio. A elite eclesial brasileira: 1890-1930. 1985. 222f. Tese (livre-docência) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP; CASALI, Alípio Marcio Dias. Elite intelectual e restauração da Igreja. Petropolis: Vozes, 1995; TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. Do ceticismo aos extremos: cultura intelectual brasileira nos escritos de Tristão de Athayde (1916-1928). 2016. Tese. 670 f. Departamento de História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

71 ARDUINI, Guilherme Ramalho. O Centro D. Vital: Estudo de caso de um grupo de intelectuais católicos no Rio de Janeiro entre os anos 1920 e 1940. In: RODRIGUES, Cândido Moreira; PAULA, Christiane Jalles de. Intelectuais e militância católica no Brasil. Cuiabá, EdUFMT, 2012. Disponível em: http://www.academia.edu/download/33970985/O_Centro_dom_Vital_estudo_de_caso.pdf acesso em 9 mar. 2019, p. 16.

72 Ibidem.

73 LENHARO, Acir. Sacralização da Política. Campinas- SP: Editora da Unicamp, 1986.

militância religiosa, como em colégios confessionais como o Sion, o Sacré-Coeur, o das Ursulinas, o das Irmãs do Sacramento, o das Irmãs de São Vicente de Paulo e o de São José de Chambéry. Esse “progresso” iria acabar com a tradição no país dos padres amigados, maçons, pais de família etc. Simbolicamente, tal alteração poderia ser revelada pelo abandono do estilo barroco e neocolonial e adoção do gótico, mudança lamentada por Freyre, pois, nas mãos de estrangeiros, a igreja se desnacionalizaria e várias peças de valor histórico e artístico foram perdidas⁷⁴.

A bibliografia, em geral, tende a analisar tais processos segundo um movimento interno de crescimento do catolicismo no interior da República. Acrescentamos, contudo, que é em um contexto de “revisão dos valores” que a apreensão dos movimentos gerais, políticos e culturais, desenvolvidos durante as décadas de 1910 e 1920, deve ser levada a cabo. Trata-se da fragmentação e verdadeira decomposição de uma série de princípios clássicos que pareciam inabaláveis, mas que a Guerra e a Revolução Russa mostraram a fragilidade. Uma Guerra europeia, feita no berço do “mundo civilizado” por países que eram exemplos de regimes políticos a serem copiados e compostos por populações cuja “raça” deveria ser almejada pela eugenia brasileira⁷⁵. O conceito de “civilização” (racional, científica, crítica, iluminista) sofre forte abalo. Tanto os países “civilizados” quanto os princípios civilizatórios foram questionados em ambos os lados do Atlântico⁷⁶. Pilares da constituição republicana, inclusive a separação entre Igreja e Estado, deixam de ser vistos como relativas obviedades de um progresso civilizacional irresistível.

Uma virada importante começa a se fazer valer, de modo que o tema religioso rompe o véu da razão oitocentista que parecia invencível. Aquela ciência, que o jovem Machado de Assis⁷⁷ guardava com o cuidado de uma vela que apenas parecia começar a iluminar um presente obscuro e destinado a ser ultrapassado pela utopia, era profundamente questionada, inclusive por importantes cientistas. Num inquérito feito com as “altas personalidades mundiais” sobre a possibilidade de a ciência evitar, no futuro, a irrupção da guerra, a maioria se considerou totalmente cética. Einstein respondia que “nunca a ciência substituirá a boa vontade e o amor ao próximo”⁷⁸. Tristão de Athayde sublinhou no livro do filósofo e matemático inglês Bertrand Russel, *Icarus or the future of science* (1925), que o autor dizia estar convencido de que “a ciência será usada muito mais para promover o poder dos grupos dominantes do que para fazer os homens felizes. Icarus, tendo sido ensinado por seu pai Dedalus a voar, foi destruído por sua imprudência”⁷⁹.

74 FREYRE., op. Cit., p. 574 - 602.

75 STEPAN, Nancy Leys. A hora da eugenia: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005.

76 COMPAGNON, Olivier. O adeus à Europa: América Latina e a Grande Guerra. Rio de Janeiro: Rocco, 2014, p. 18.

77 Cf. ASSIS, Machado de. A reforma pelo Jomal, O Espelho - Revista de Literatura, Modas, Indústria e artes, Rio de Janeiro, pp. 1-2, 23 out. 1859.

78 Uma “enquete” sensacional. Poderá a ciência contribuir para a supressão da guerra? O Jomal (SEGUNDA SEÇÃO), Rio de Janeiro, 2 mai. 1926, p 1.

79 RUSSEL, Bertrand. *Icarus. The future of science. Third impression.* London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1925, p. 5. [tradução nossa.] Acervo Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade.

O pós-guerra conheceu outro tipo de relação com o religioso que estaria para além das inclinações pessoais, de foro privado e da observação mais ou menos desinteressada das descrições interessantes e sensacionalistas. Quando diretores da revista modernista *Estética*, Sérgio Buarque de Holanda e Prudente de Moraes, Neto, tratavam da questão da religião na arte moderna, a partir de alguns escritos de T S Eliot e Middleton Murry. O primeiro afirmava que:

Parece-me que toda inquietação moderna resume-se num problema religioso. Essa aspiração de Deus é o sentimento que melhor explica, na minha opinião o movimento artístico atual. Dentro ou fora da igreja as ideias que nos agitam têm um fundo essencialmente religioso⁸⁰.

O tema havia sido tratado nas páginas de *Estética*, também segundo os escritos daqueles autores de língua inglesa, quando se considerou que seria “possível que chegue uma época em que os espíritos mais sutis sejam levados ao seio da Igreja, mas sem pertencer a ela: precisamente pelo fato de serem profundamente religiosos, trabalham em completa independência do que passa por religião em sua época”⁸¹.

Muito além dos “espíritos mais sutis”, a propaganda e a promoção do sentimento religioso eram bastante difundidas na cultura intelectual brasileira. Enquanto jornais abrigavam colunas referentes ao espiritismo, à teosofia, aos cultos evangélicos, ao ocultismo e a uma ou outra religião de maneira relativamente pacífica, os intelectuais engajados na causa católica passarão a atuar contundentemente contra as confissões, crenças e ideias diferentes das suas. Na imprensa, Jackson de Figueiredo lembrava quando teve contato com as ideias de Sebastião Leme que, posteriormente, lhe convidou para dirigir os trabalhos da arquidiocese carioca:

Quando li a primeira Pastoral de D Sebastião Leme à sua Arquidiocese de Olinda, em 1916, não pude calar a minha admiração por aquela robusta palavra de verdadeira fé que, de tão alto, sem promessas vãs nem otimismo acomodaticios, ousava apontar e o mal que mais fundamente corrói a sociedade brasileira, indicar e analisar as suas causas, e combater-las com tanto vigor quanta serena, indomável, cristianíssima coragem⁸².

À frente do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, Figueiredo fará da atuação na imprensa verdadeira linha de frente na defesa da aplicação dos princípios católicos em todas as esferas da vida. Perilo Gomes, seguidor e amigo de Figueiredo, escrevia

80 Ideias de hoje. “Modernismo não é escola: é um estado de espírito”. Entrevista com Prudente de Moraes, Neto, e Sérgio Buarque de Holanda, *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, p. 5, 19 jun. 1925.

81 *Revistas e Jornais, Estética*, Rio de Janeiro, ano 1, vol. 1, p. 109, set. 1924, p. 109.

82 FIGUEIREDO, Jackson de. Palavras de um bispo brasileiro. *O Jornal*, p. 1, 17 de abril, 1921, p. 1.

em jornais de grande circulação contra confissões teosóficas e espíritas⁸³. Já o Pe. Leonel Franca condenava o protestantismo associando-o ao “modernismo”:

O modernismo foi uma tentativa frustrada de invasão frustrada de invasão do protestantismo liberal na vida e na doutrina católica. Caracteriza-o uma tendência fundamentalmente anti-intelectualista, que se manifesta na inclinação a supervalorizar os elementos afetivos e pragmáticos em detrimento dos racionais intelectivos⁸⁴.

Na década de 1920, destacam-se as ações em diversos meios (cultural, político e social) com vistas a garantir uma precedência católica (de seus ideais, intelectuais e instituições) nos mais variados negócios públicos, com destaque para a educação, a organização do trabalho, a legislação trabalhista, os papéis de gênero, o trabalho feminino, o divórcio, a censura, a moda etc. O plano estabelecido pelo Círculo Católico, sob a direção do Conde Afonso Celso e presidência honorária da Princesa Isabel, de se erguer um imenso monumento ao Cristo redentor em algum lugar destacado na cidade do Rio de Janeiro em comemoração ao Centenário da Independência é símbolo de tal estado de coisas⁸⁵. No papado de Leão XIII (1878-1903), suas encíclicas mobilizaram especialmente a figura do Cristo Redentor e o pontífice destacou-se pela formulação de uma “doutrina para a inserção dos cristãos no mundo e nos problemas concretos do homem contemporâneo”⁸⁶, isto é, nas questões políticas, sociais, econômicas, culturais etc. Uma concepção integral do catolicismo, no dizer da época.

Mais de uma década se estendeu entre o anúncio e o fim da construção do Cristo Redentor, inaugurado em 1931. O projeto católico encontrou problemas jurídicos a respeito da legalidade de tal empreendimento feito com muitas verbas públicas num Estado teoricamente laico. Com o lançamento de sua pedra fundamental, em 1922, e o começo das arrecadações de doações, os questionamentos tomaram páginas da imprensa. Em 1923, o pastor Álvaro Reis escreveu vários artigos contra o projeto, defendendo que o culto a ídolos contrariava os “preceitos das escrituras”, que as verbas públicas eram “escandalosamente inconstitucionais”, cabendo à Igreja e aos católicos cariocas arcarem com o monumento. Além de ilegais, tais gastos não seriam prioritários: “Não será ultra-ridículo – velados e riquíssimos inimigos da República quererem extorquir, por propostas inconstitucionais, verbas do orçamento, quando a nação está quase às portas da bancarrota?”⁸⁷.

83 GOMES, Perilo. Teosofia. *O Jornal*, Rio de Janeiro, 15 mar. 1922, p. 1.

84 FRANCA, Pe Leonel. Catolicismo e modernismo, *O Jornal*, Rio de Janeiro, 24 abr. 1926, p. 2.

85 O MONUMENTO DE CRISTO REDENTOR, *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 3, 22 mar. 1921, p. 3; Um telegrama da Princesa Isabel às Comissões do Monumento a Jesus Cristo Redentor, *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 2, 1 mai. 1921, p. 2.

86 RODRIGUES, op. Cit., p. 6.

87 REIS, Álvaro. O Cristo no Corcovado, *O Jornal*, Rio de Janeiro, p. 6, 16 set. 1923, p. 6.

A ação da Igreja católica, porém, foi ampla na “conquista das sensibilidades”, pra usar uma expressão de G. Mosse⁸⁸. Mais que a consecução do do símbolo religioso na Capital da República, a mobilização em torno do tema foi abrangente. Além das verbas oficiais, o clero fez campanha para angariar doações em todas as paróquias do Rio de Janeiro, sob a chefia do próprio arcebispo Dom Leme, lançou o filme “Cristo Redentor” que retrataria o “entusiasmo do nosso povo em favor do monumento” e criou uma Escola Doméstica Cristo Redentor no Rio de Janeiro. Em 1927, no lançamento da coluna Ação Católica, a “imagem do Cristo no Corcovado”, reproduzindo a maquete final de Heitor da Costa e Silva e Paul Lewandovski, era destacada.

Diferentemente das notas sobre distintas religiões, “Ação Católica” era assim apresentada pelo periódico: “O JORNAL inicia, hoje, uma seção dominical, toda consagrada aos interesses da religião da maioria dos brasileiros, assim como uma seção semanal de caráter meramente informativo”⁸⁹. Em seus princípios, dizia estar acima das divisões partidárias, o que, do contrário, significaria “determinar a ruptura de algum dos laços de fraternidade da grande família humana”. Segundo D. Leme: “Quando em qualquer momento da existência como católico e como cidadão, em sua vida privada ou pública, pode ele, em suas livres atividades, achar ou aceitar a solução cristã de todos os problemas que se lhe apresentarem”⁹⁰. Esta “totalidade” do catolicismo singulariza seu potencial no interior da cultural intelectual brasileira:

A ação católica se desenvolve na tríplice ordem intelectual, moral e social. [...] No domínio intelectual, os nossos esforços se orientarão no sentido de iluminar as bases das nossas crenças, mostrando a Fé como uma homenagem à Inteligência Infinita, e que não há incompatibilidade entre a religião e a ciência [...] Sendo a moral uma regra de vida, é impossível não fazê-la depender da concepção que formamos da finalidade da vida, e uma concepção da vida, quando não é uma religião, é ao menos uma metafísica. [...] Na esfera social [...] O fator econômico adquiriu tal prevalência, nos nossos dias, que até parece ter mudado a fisionomia de todos os outros valores, dando aparências de verdade à ideologia do autor do *Kapital*. O mundo atravessa uma aguda crise social. O individualismo da escola liberal atirou o homem aos paroxismos da mais negra miséria. O materialismo histórico de Marx abriu a falência, após a dolorosa experiência da Rússia. Onde encontrar a solução da incógnita inquietadora? No retorno à moral do Evangelho, única capaz de despertar nas consciências, o sentimento de solidariedade humana, hoje em dia obliterado, única capaz de levar à inteligência do proprietário a convicção da função social da riqueza⁹¹.

88 MOSSE, George L. Souvenir de la guerre dans l'identité culturelle du national-socialisme, Vingtième siècle, no 14, pp. 51-59, janvier-mars, 1994, p. 51.

89 Ação Católica. A IGREJA CATÓLICA, O Jomal, (Terceira Seção), Rio de Janeiro, p. 11, 20 nov. 1927, p. 11.

90 LEME, D Sebastião. A IGREJA CATÓLICA, O Jomal, (Terceira Seção), Rio de Janeiro, p. 11, 20 nov. 1927, p. 11.

91 Ibidem., p. 11.

Considerações finais

Ao fim dos anos 1920, a cultura intelectual caracteriza os tempos da República como épocas distintas entre um período cético, relativista e indiferente e um tempo nascente, datado normalmente em torno da Grande Guerra e tendo na Revolução Russa um fenômeno relevante para tal transição sensível, em que as posições extremadas e engajamentos integrais tornam-se irresistíveis. Em romance de 1928, cuja história se passa no início da República, Afrânio Peixoto afirmava na voz de um dos personagens: “A nossa sociedade, parecendo fundada em bases religiosas, morais, civis ou políticas, tem apenas uma estrutura – a econômica. O resto é verniz”⁹². No periódico modernista mineiro *A Revista*, Carlos Drummond de Andrade lançava, em 1925, seu primeiro editorial intitulado “Para os céticos” e convidava os leitores a afastarem-se de qualquer reticência, moderação e dúvida, abraçando um termo de longa trajetória nos movimentos políticos dos anos seguintes tanto no Brasil quanto no exterior: “O programa desta revista não pode necessariamente afastar-se de todos os programas. Resume-se numa palavra: Ação”⁹³. Este apelo à “ação” é característico de uma virada sensível na cultura intelectual que conhecerá, por exemplo, a Ação Católica e a Ação Integralista, cuja inspiração radical não deixa de ser debitária da *Action Française* e seu líder Charles Maurras. Sérgio Buarque de Holanda assim caracterizava os rumos de sua geração:

Está visto que para mim os que exprimem o momento atual neste ano de 1926 contam muito mais do que os de 1916. A gente de hoje aboliu escandalosamente, graças a Deus, aquele ceticismo bocó, o idealismo impreciso e desajeitado, a poesia “bibelô”, a retórica vazia, todos os ídolos da nossa intelligentsia e ainda não é muito o que fez⁹⁴.

A esta altura, no que toca a sensibilidade religiosa, a Igreja Católica promovera uma ação contundente e um engajamento agressivo nos meios sociais, culturais e políticos, em meio à crise geral de um regime cada vez mais questionado. E o fim do frágil laicismo da Primeira República foi percebido em um dos meios mais democráticos da imprensa do período: as seções de apedidos, na qual leitores e autores, mormente sob pseudônimos, faziam denúncias, críticas, análises, comentários e ironias sobre assuntos correntes:

92 PEIXOTO, Afrânio. *Uma mulher como as outras*. Rio de Janeiro: INL, 1976, p. 272.

93 ANDRADE, Carlos Drummond de. *Para os céticos*, *A Revista*, Belo Horizonte, n. 1, Vol 1, p. 11, Jul. 1925, p. 11.

94 HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *O lado oposto e outros lados*, *Revista do Brasil (Terceira Fase)*, Ano I, Número 3, pp. 9-10, 15 de outubro, 1926, p. 9.

Uma incrível notícia veio de Minas. O governo do seráfico Antônio Carlos permitiu, que, dentro do horário, nas escolas públicas, seja administrado o catecismo católico às crianças! É fantástico! Isto quer dizer que os filhos dos protestantes, judeus e espirituais serão obrigados a obedecer doutrinas contrárias à sua consciência e isso oficialmente! É melhor logo entregar o governo do Estado ao arcebispo e estabelecer a inquisição com o São Bento, tão de gosto dos sotainas. O clero é tenaz! Perderam o riquíssimo filão mexicano e querem agora se refazer no eterno espoliado – o povo brasileiro! Pobre Constituição e infeliz país!⁹⁵

E no processo de “romanização” encaminhado pela Igreja, a cooptação de intelectuais para atuarem em defesa do catolicismo foi uma das estratégias de Sebastião Leme em seu “combate” religioso. Neste sentido, superando a afirmação de Oliveira Torres citada no início deste artigo, devemos considerar que:

Durante os anos de sua influência mais significativa (1932-1945), o Centro Dom Vital rompeu com sucesso a noção de incompatibilidade entre o intelectual e o religioso no Brasil. Ele organizou e inseriu um punhado de intelectuais católicos dedicados na corrente dominante da vida política e intelectual. Por alguns poucos anos ser sócio do Centro Dom Vital consistiu simultaneamente em um símbolo de classe, prestígio, intelectualidade e espiritualidade.⁹⁶

Dentre estas “aquisições”, não resta dúvida, a conversão do crítico literário Tristão de Athayde (Alceu Amoroso Lima), no ano de 1928, foi das mais significativas. Figura importante e bastante influente na cultura intelectual brasileira dos anos 1920 por sua extensa cultura filosófica, sociológica e literária, o crítico abriu mão, não sem uma profunda crise existencial⁹⁷, de seus posicionamentos reticentes, céticos e reflexivos em função de um dogmatismo que, por um lado, contradizia muito do que ele havia construído até então, mas, por outro lado, além de lhe garantir uma sensibilidade de integração consigo mesmo e com o mundo, lhe alçava a uma posição de direção da Ação Católica, do Centro dom Vital e da revista *A Ordem* num período nascente que iria ser marcado pelas posições extremadas entre comunismo, fascismo e catolicismo ultramontano. A sua opção pela religião era, ao mesmo tempo, uma decisão pela morte, uma decisão extremista que irá caracterizar as polarizações políticas nos anos posteriores⁹⁸, deixando para trás os relativismos e aquela “irreverência” dos primeiros anos da República na cultura intelectual brasileira:

95 Japonês. Religião oficial? O Jornal, Rio de Janeiro, 16 set. 1928, p. 6.

96 ARDUINI, op. cit. p. 16-17.

97 REIS, Vera Lúcia dos. O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima. São Paulo: Annablume, 1998; RODRIGUES, Candido Moreira. Aproximações e conversões. O intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946. São Paulo: Alameda, 2013; GARCIA, Leandro Rodrigues. Alceu Amoroso Lima. Cultura, Religião e Vida Literária. São Paulo: EdUSP, 2012.

98 Neste artigo, tratamos do caso religioso. Outros campos, porém, refletem essa transição. Nos anos 1920, um dos casos mais expressivos foi o de Luís Carlos Prestes que, de possível candidato das oligarquias a partir de 1926, torna-se comunista em 1930, causando surpresa em muitos daqueles que investiram na sacralização de sua imagem, inclusive nos seus amigos tenentes. (Cf. TOLENTINO, 2016: 333-353).

Há quase meio século que faltava à mocidade brasileira aquilo que é a própria razão de ser da sua beleza e do seu prestígio: uma Causa. Uma grande causa, generosa, definida, construtora, pela qual possamos dar o nosso entusiasmo e, se preciso for, o nosso sangue. Foi essa a grande melancolia da minha geração. Não víamos em torno de nós nenhum motivo de morrer por alguma coisa⁹⁹.

Os tempos da República, por assim dizer, eram dessa forma organizados no interior da cultura intelectual. Não se tratava, porém, de um processo sem volta, conforme podemos perceber na correspondência da autora Lúcia Miguel Pereira com Alceu Amoroso Lima. Pereira recusa o convite do “Dr. Alceu” para ministrar um catecismo, alegando passar por “problema gravíssimo”, ela confessa que agora “o raciocínio se rebela, se revolta, não encontra fundamentos para essa necessidade de Deus”. A autora diz que seu caso não é de atração por algum “sentimentalismo da dúvida” ou de “atração pelos novos bárbaros”, conforme lhe sugerira o crítico. Mais ainda, Lúcia Miguel Pereira, que escrevia uma biografia do autor de *Memórias Póstumas de Brás Cubas*, recusa a ideia de que no seu afastamento do dogmatismo religioso haja “influência do pobre Machado de Assis. Ou talvez haja, mas indiretamente, pelo espanto quase indignado quem me causou sempre, mesmo nos tempos de fé integral, ver a graça da crença”¹⁰⁰. A lembrança que Alceu faz a Machado de Assis, ao pensar na proeminência que a *dúvida* começa a exercer no espírito de Lúcia Miguel Pereira, revela quanto aquele ceticismo poderia assombrar esses agentes que abraçaram o extremismo como realização integral de suas existências.

Recebido em 03 de abril de 2019.

Aprovado em 25 de junho de 2019.

99 LIMA, Alceu Amoroso Lima. *Tentativa de Itinerário [1929]*. Adeus à disponibilidade e outros adeuses. Rio de Janeiro: Agir, 1969, p. 20.

100 PEREIRA, Lúcia Miguel. *Correspondência com Alceu Amoroso Lima*. S/d. Acervo Centro Alceu Amoroso Lima Para a Liberdade.