

## Catolicismo e alteridade em Mário de Andrade

### Catholicism and alterity in Mário de Andrade

Lucas Faial Soneghet<sup>1</sup>  
lucas\_faial@hotmail.com

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo discutir o pensamento católico brasileiro a partir da obra de Mário de Andrade, naquilo que esta tem potencial heurístico para interpelar debates teóricos contemporâneos. É feita uma consideração do contexto histórico em questão, para que seja estabelecido um controle para a análise do texto. Em seguida, procuro desdobrar os sentidos de alteridade, igualdade e formação de coletividade na feição particular tomada pelo catolicismo na obra de Mário de Andrade, em particular quanto ao potencial político desses sentidos. Para colocar a obra de Mário de Andrade em perspectiva dentro do contexto, recorro a seu diálogo com Alceu Amoroso Lima, representante da intelectualidade católica do início do século XX no Brasil.

**Palavras-chave:** Catolicismo. Pensamento católico brasileiro. Mário de Andrade. Alteridade. Religião e política.

**Abstract:** This article aims to discuss brazilian catholic thought the standpoint of Mário de Andrade's work, in its heuristic potential to interpolate contemporary theoretical debates. There's a consideration of the historical context in question, so that a control is established for the analysis of the text. Following that, I seek to unfold the meanings of alterity, equality and collectivity formation in the particular face taken by Catholicism in Mário de Andrade's work, particularly the political potential of these meanings. To put Mário de Andrade's work in perspective inside his context, I seek his dialogue with Alceu Amoroso Lima, representative of Brazilian catholic thought in the early 20<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Catholicism. Brazilian catholic thought. Mário de Andrade. Alterity. Religion and Politics.

## INTRODUÇÃO

A religião católica, em suas variadas faces, aparece como matriz cultural formativa na sociedade brasileira desde sua fase colonial. Com a vinda dos jesuítas, passando pelo estabelecimento de uma Igreja Católica enquanto instituição ligada ao Império, até a formação de uma intelectualidade católica em um contexto de pluralismo religioso (RIBEIRO, 2009; VILLAÇA, 2006; SOARES, 2014), o pensamento católico brasileiro, tomado aqui como conjunto mais ou menos organizado de ideias a respeito

---

<sup>1</sup> Mestrando do Programa de Pós- Graduação em Sociologia e Antropologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ. Bolsista do CNPq

do catolicismo no Brasil, esteve no centro das disputas políticas a respeito da religião, chegando até a configurar decisivamente a forma do pluralismo religioso institucionalizado na sociedade brasileira no início do século XX (MONTERO, 2006). Montero argumenta que o campo das práticas consideradas “religiosas” pelo Estado “foi ganhando forma e inteligibilidade no interior de um universo jurídico-legal que definiu o ‘religioso’ em referência ao católico” (MONTERO, 2006, p. 61), ou seja, o processo pelo qual a ideia de pluralismo religioso ganhou inteligibilidade e espaço institucional no Brasil foi organizado em concomitância a uma atuação de atores católicos (no clero ou fora dele) que ajudaram a definir o que era de fato “religião” e o que era “magia”. A importância do catolicismo na história do país não se limita ao momento histórico específico da formação do Estado republicano, por exemplo, temos o regime do padroado, onde a Igreja e o Império brasileiro encontravam-se implicados numa relação de parcial dependência um para com o outro, ou antes mesmo, na participação dos jesuítas como ordem religiosa atuante durante a colonização do Brasil desde o século XVI até sua expulsão no século XVIII. Entretanto, para o presente artigo, escolho prestar especial atenção às primeiras quatro décadas do século XX, particularmente em relação ao pensamento católico brasileiro e suas dinâmicas durante o movimento estético-político conhecido como Modernismo. A porta de entrada para esse contexto histórico é a obra de Mário de Andrade, expoente do movimento modernista e católico confesso. São consideradas as cartas trocadas entre Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima, líder da intelectualidade católica brasileira durante as décadas de 1920 e 1930 como material para a análise da concepção de Mário sobre o pensamento católico dominante no Brasil. Além disso, são consideradas outras cartas de Mário de Andrade trocadas com escritores modernistas, para dar contornos mais definidos à influência do catolicismo em sua escrita e em sua atuação intelectual.

Primeiro, procuro estabelecer os termos do contexto histórico escolhido, recuperando brevemente algumas interpretações a respeito da formação de uma intelectualidade católica brasileira, e os sentidos políticos assumidos por essa intelectualidade. Em seguida, pretendo situar a obra de Mário de Andrade a partir de sua relação particular com o catolicismo, visto que o intelectual se confessava como católico e se colocava como interlocutor de certos representantes da intelectualidade católica da época. A partir de uma análise do diálogo de Mário de Andrade com Alceu

Amoroso Lima espero poder esclarecer algumas dimensões do catolicismo como parte da formação do Brasil, especialmente no que diz respeito a formação de uma identidade nacional e de um Estado moderno.

### **PASSADO E FUTURO: O CATOLICISMO E A MUDANÇA SOCIAL**

O estudo do catolicismo como parte do processo de formação da sociedade brasileira não está confinado a alguma intenção de reconstrução de um contexto histórico específico. Embora seja válido e até necessário compreender um contexto tão decisivo no processo de formação do Estado-nação brasileiro, não me deterei nesse ponto. Para estudar textos do passado (nesse caso a obra de Mário de Andrade) adoto uma postura metodológica que procura atentar para o contexto no qual estes foram escritos (contextualista), sem ignorar o valor desses textos como objetos culturais relativamente autônomos (analítica). Uma visão não-disjuntiva entre texto e contexto (BOTELHO, 2010) tem como fim buscar, nos pensadores do passado, o potencial heurístico teórico de intervenção nas questões contemporâneas. Essa abordagem é proposta por Botelho (2010), como maneira de articular a recuperação do contexto sócio-histórico, prezada pela abordagem contextualista, com a retomada dos textos em relação às questões contemporâneas, prezada pela abordagem analítica. Em outras palavras, a retomada do contexto sócio-histórico permite traçar os contornos do recorte, mas não serve para explica-lo por inteiro, uma vez que parto de um ponto de vista onde a obra do autor possui certa autonomia em relação a seu contexto original. Estando exposto o ponto de vista metodológico da análise, resta justificar pensamento católico brasileiro como objeto de estudo relevante para interpelar as questões contemporâneas. Para isso, retomo alguns panoramas históricos a respeito do catolicismo no Brasil, buscando estabelecer os contornos do objeto.

Uma reconstituição histórica do pensamento católico brasileiro é empreendida por Antônio Carlos Villaça, em seu livro *O Pensamento Católico no Brasil* (2006). Villaça organiza o ensaio em torno de pensadores católicos (membros do clero e leigos), e arrisca uma sistematização do pensamento católico no Brasil em duas fases: a fase portuguesa e a fase francesa. A fase portuguesa vai da chegada dos jesuítas em meados do século XVI até sua expulsão no século XVIII, sendo caracterizada pela autoridade eclesiástica e pela unidade ideológica. Padre Antônio Vieira marca essa fase portuguesa

como pensador messiânico, defensor do messianismo português e esteta. A fase francesa é mais extensa, permanecendo até hoje, e é caracterizada pelo pluralismo ideológico resultante do rompimento da autoridade eclesiástica exercida pelos jesuítas. Essa fase é dividida em três períodos: o de indefinição da espiritualidade, influenciado pelo romantismo; o de dissolução da espiritualidade, marcado pelo ceticismo e evolucionismo; e o de restauração da espiritualidade, caracterizado pela “reação católica” no início do século XX. De maneira geral, Villaça promove uma análise focada em alguns pensadores, voltando-se muito pouco para tendências gerais na organização do pensamento católico brasileiro.

Edvaldo Soares (2014), por sua vez, oferece uma análise histórica sistemática, orientada para o surgimento de um tipo particular de intervenção política e social por parte de intelectuais católicos ao longo dos séculos XIX e XX. Destaco de sua argumentação a importância dada a Questão Religiosa, evento ocorrido na década de 1870, que teria seu desfecho na separação entre Igreja e Estado com a proclamação da República em 1889. A separação entre Igreja e Estado seria, segundo Soares, o momento em que a Igreja Católica encontra-se ao mesmo tempo livre para atuar no espaço público – com o fim da censura dos documentos pontifícios pelo Império, os clérigos poderiam divulgar suas ideias mais livremente – e em situação política inédita, não estando mais sob tutela do Império. Apesar da separação, as relações entre Igreja e Estado não sofrem uma ruptura dramática, mas são gradualmente ajustadas, passando de uma acusação da República e seus valores “anticatólicos” até uma adesão moderada, sempre insistindo na responsabilidade do catolicismo como tutor moral da nação.

Outra pesquisa a respeito do pensamento católico brasileiro durante a passagem para o século XX é a de Emanuela Sousa ribeiro, na qual a autora procura desdobrar um projeto de identidade nacional católico construído na República Velha. A tese de Ribeiro opõe-se principalmente a vertente do estudo do pensamento católico brasileiro que considera o período da República Velha, marcado por grande efervescência em torno do papel da Igreja Católica na formação da nação, como um período de *afastamento* entre a religião católica e a modernidade, causado especialmente pela “romanização” do catolicismo. O conceito de romanização, usado no Brasil primeiro por Rui Barbosa, servia para indicar a postura de certos setores da Igreja Católica

brasileira que, em concordância com o avanço ortodoxo e conservador do papa Pio IX, procuravam restaurar a Igreja como autoridade maior na sociedade, estando acima do Estado e sendo responsável pela formação moral de todo o povo. Diante dessa compreensão da romanização, houve consenso a respeito da responsabilidade da romanização no afastamento da Igreja em relação a modernidade, especialmente a formação de um Estado moderno racionalizado.

Entretanto, Ribeiro procura demonstrar como o catolicismo da República Velha esteve ligado à ideia de progresso técnico-científico, enxergando nele uma dimensão positiva da modernidade. Na verdade, a romanização católica caracterizou-se por uma reorganização da hierarquia eclesial interna da Igreja, bem como um redirecionamento de sua ação em relação ao povo. Porém, devido a instituição da liberdade religiosa na República, o catolicismo se viu numa posição em que deveria concorrer com outras religiões. Para esse fim, a Igreja passa a aproximar-se a modernidade naquele aspecto em que ela era vista positivamente pela sociedade civil: o progresso material advindo do desenvolvimento técnico-científico. Entretanto, essa relação de aproximação era qualificada por uma negação da “liberdade desenfreada” que a modernização poderia trazer. De maneira geral, os intelectuais católicos, especialmente aqueles contemporâneos a Mário de Andrade, enxergavam a mudança social em direção a modernidade como um processo benéfico em sua dimensão de progresso material, mas nociva se deixada sem *direção moral*. Assim, os intelectuais católicos estavam preocupados com *o sentido da mudança social*, e prescreviam, grosso modo, um direcionamento religioso sob a tutela do catolicismo como religião fundamental para o progresso.

. O papel dos intelectuais na constituição da identidade nacional e na organização da sociedade na Primeira República já foi objeto de importantes discussões no pensamento social brasileiro (BOTELHO, 2005, 2010; BOMENY, 2012), as quais não reconstituirei exaustivamente aqui. Cabe mencionar, porém, que compreendo o contexto histórico em termos da pluralidade de “interpretações do Brasil” que operam como um tipo de “metalinguagem da própria sociedade brasileira”, sendo parte de disputas de poder precipitadas pelo fim do pacto oligárquico, o início de um processo de urbanização, e a participação de intelectuais na formação do Estado-nação (BOTELHO,

2010). Em outras palavras, as interpretações do Brasil de vertente católica operam como repertórios interpretativos que, em parte estão ligados a seu contexto de origem, e em parte permanecem como parte do processo social contínuo para além do seu tempo, uma vez que falam a respeito de realidades estruturais recorrentes na sociedade brasileira.

Diante do exposto acima, é possível afirmar que a religião católica e o pensamento católico brasileiro foram parte importante do processo de formação da sociedade brasileira e continuam sendo relevantes hoje, dado que esse processo não se resume a certos períodos históricos passados, mas se recoloca como parte do presente, seja através da permanência de estruturas sociais ao longo do tempo, ou como repertórios de significado acionados pelos atores em suas definições do social atualmente (BOTELHO, 2010). Além disso, vale ressaltar que o pensamento católico brasileiro e seus representantes formam somente um grupo (mais ou menos coeso) de intelectuais a atuarem na formação do Estado moderno brasileiro, estando em diálogo e em disputa com outras correntes intelectuais da época.

## **MÁRIO E ALCEU**

O diálogo entre Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima começa em 1925 e vai até dezembro de 1944, alguns meses antes da morte do primeiro. Dentre os temas das cartas, destacam-se a crítica literária, o papel do artista e do intelectual na formação da cultura brasileira, e, evidentemente, a religião católica. O trabalho de Lima como crítico data de seis anos antes, em 1919, quando, sob o mesmo pseudônimo, publica seu primeiro artigo de crítica no *O Jornal* (VILLAÇA, 2006, p. 177). A correspondência dos dois desdobra-se ao longo dos anos como espaço de troca de experiências, de discussão a respeito da noção (ou noções) de cultura brasileira que eram disputadas na época, de crescimento intelectual e, principalmente, de diálogo acalorado a respeito da religião cristã. A presença do catolicismo na trajetória de Mário de Andrade data desde sua juventude, se tornando um congregado mariano aos doze anos de idade. Não passa despercebida a força do catolicismo como forma que influencia a modelagem do self do escritor, compreendida aqui como o processo reflexivo de formação do seu “eu”, e de sua obra.

O catolicismo esteve sempre presente na produção de Mário de Andrade (LOPEZ, 1972), sendo uma forma que conforma todas as modulações de sua obra e

eventos em sua trajetória. Como exemplo, é possível apontar para sua primeira obra publicada, um livro de poesias intitulado *Há uma gota de sangue em cada poema* (1917). Tal livro, como foi dito por Fragelli (2015) é uma transposição literária da estrutura ritual do *sacrifício cristão*, onde cada poema configura uma etapa da imolação da vítima sacrificial em prol da paz mundial, colocada em oposição aos horrores da Primeira Guerra Mundial. Além disso, o livro está repleto de imagética religiosa desde o título (a presença do sangue), até a própria colocação dos poemas em ordem, começando por uma série de ritos de iniciação, desde um título sugestivo, passando por uma apresentação do autor em forma de verso, uma explicação das razões que o levaram a escrever em forma de prosa, e então um prefácio em forma de soneto. Segundo Fragelli, os ritos de iniciação que precedem o livro conferem a ele um tom de liturgia semelhante ao encontrado na missa católica, onde são necessárias confissões e preparações rituais como ritos de expiação para a entrada no ambiente sagrado.

A relação de Lima com o catolicismo é diferente, não aparecendo tão transfigurada em matéria literária, mas aparecendo em primeiro plano no seu pensamento e em sua trajetória. Como conta Villaça (2006), Lima se converte ao catolicismo no ano de 1928, recebendo a Eucaristia das mãos do padre Leonel Franca, no dia 15 de agosto desse ano, na Igreja de Santo Inácio. Villaça aponta que, nesse momento, começa “a segunda fase da vida e da obra” de Lima, “a fase católica, militantemente católica, apostolicamente católica” (VILLAÇA, 2006, p. 178). Durante essa fase, o pensador católico iria tornar-se um expoente no campo intelectual brasileiro, ainda em formação, destacando-se como liderança da juventude católica e como crítico literário.

As décadas de 1920 e 1930 marcam um momento decisivo para a formação do pensamento católico brasileiro, em parte devido a atuação de intelectuais católicos nas discussões a respeito dos rumos políticos e culturais da sociedade brasileira e em parte como continuação da intervenção de intelectuais católicos leigos na vida política do país. Tal intervenção é particularmente relevante na Primeira República, quando, sucedendo a separação entre Igreja e Estado, a primeira busca manter sua posição como instituição atuante na sociedade sem poder contar com todos os privilégios políticos de que gozava no regime do padroado. As décadas que seguem a Proclamação da

República são marcadas por uma gradual renegociação de fronteiras entre Igreja e Estado, durante a qual a Igreja Católica passa por uma reorganização interna de sua hierarquia, com a importância crescente de clérigos locais em comparação à autoridade papal centralizada, e por uma perda de seu controle moral sobre a vida pública brasileira. Como exemplos dessa perda é possível apontar para a institucionalização do casamento civil, o movimento pela laicização da educação (muito discutido até às décadas de 1920 e 1930), e a secularização dos cemitérios (SOARES, 2014).

Durante a década de 20, a correspondência entre Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima permanece incipiente, havendo pouco material publicado até os dias de hoje. Até o início da década de 1930, a troca de cartas permanece relativamente constante, embora rara, sendo quase totalmente interrompida até o ano de 1938, com um pequeno telegrama, para depois ser retomada em 1941. Tal interrupção pode se dever a certas tensões políticas entre os autores, uma vez que Lima atuou no Estado Novo como parte de uma forte campanha anticomunista e reacionária, culminando no fechamento da Universidade do Distrito Federal, instituição de ensino de orientação progressista na qual Mário de Andrade lecionou durante sua estadia no Rio de Janeiro (entre os anos de 1938 e 1941). Como Mário sempre se mostrou simpático ao comunismo, sendo o marxismo uma matriz ideológica fundamental de seu pensamento (LOPEZ, 1972), é compreensível que a cruzada anticomunista empreendida por Lima junto ao Estado Novo e também no âmbito da Ação Católica Brasileira<sup>2</sup>, tenham levado a algum afastamento entre os dois.

O comunismo e a inclinação política integralista de Lima durante a década de 30 não resumem as discordâncias entre os dois intelectuais, mas, em certa medida, influenciam o tom do diálogo dos dois a respeito do catolicismo e do papel do mesmo na formação da sociedade brasileira e do Estado. Diante do exposto, coloco previamente os pontos da obra de Mário de Andrade (e de seu diálogo com Alceu Amoroso Lima) a serem discutidos nesse artigo: um debate em torno do que seria a identidade nacional,

---

<sup>2</sup> A Ação Católica Brasileira foi um movimento iniciado pelo cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra em 1935, como parte do esforço da Igreja Católica de formar e incluir leigos para colaborar com os esforços da Igreja. O centro de atividades da ACB foi o Centro Dom Vital, fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo, interlocutor e mentor de Alceu Amoroso Lima. Figueiredo atuou como diretor do Centro até durante a década de 20, sendo posteriormente substituído por Lima.

calcado numa compreensão da “unidade na variedade” por parte de Alceu Amoroso Lima (unidade dada pelo catolicismo), e baseado no reconhecimento de uma *alteridade na coletividade* por parte de Mário de Andrade; o catolicismo como base para uma *forma de solidariedade social* específica, calcada nas ideias de fraternidade e comunidade, e seus desdobramentos políticos.

## SÍNTESE E ANÁLISE

Em carta escrita para Alceu Amoroso Lima no ano de 1931, Mário de Andrade diz:

“E daí nossa irremovível disparidade: você, apesar de todas as suas frases em contrário, afirma que o povo brasileiro e a nação brasileira são católicos; e eu, apesar de todas as provas em contrários, só posso estudar contemplativamente o problema (muito embora me fosse uma felicidade afirmar qualquer coisa), e nada afirmo decisivamente.” (ANDRADE, 1968, p. 26-27)

O que Mário caracterizou como a “irremovível disparidade” entre os dois interlocutores, aquilo a respeito do que eles discordariam fundamentalmente e de maneira insuperável, encontra-se nessa carta colocado em termo de uma dimensão da identidade nacional. Enquanto uma firma que o povo e a nação brasileira são católicos, o outro nada afirma “decisivamente”. Sem necessariamente levar a sério o que pode ser uma ferramenta retórica de exagero por parte do escritor, acredito ser digno de exploração esse ponto sensível da interlocução, especialmente naquilo em que ele revela duas maneiras de entender a identidade nacional, temática muito cara aos intelectuais da época. O contexto dessa colocação de Mário é a possibilidade de que Lima tenha se sentido ofendido por um artigo escrito por ele, intitulado “Tristão de Ataíde”, publicado no *Diário Nacional* de São Paulo. No artigo, Mário de Andrade dá a entender que Tristão critica “umas tantas de ‘minhas’ verdades, que são lados por onde diferimos enormemente na maneira de sentir e inteligir os artistas” (ANDRADE, 1968, p. 26). A crítica, segundo Mário, consistiria na maneira de Lima pensar sinteticamente, ou seja, de pensar dedutivamente, a partir de uma grande Verdade (o catolicismo) para chegar a verdade dos particulares, enquanto o pensamento “decadente” e “analítico” de Mário preze pelo “estudar contemplativamente o problema” sem afirmar nada decisivamente. Essa maneira aberta de pensamento, não sintética, que sempre adia a afirmação

categorica, é característica de toda a obra de Mário de Andrade, compondo uma matriz central no pensamento do escritor (HOELZ, 2015).

Colocado de maneira simples, Mário de Andrade prezaria por um tipo de pensamento que não se fecha em classificações, em grandes sínteses, em categorias fechadas, por compreender que a realidade de uma nação não poderia ser apreendida dessa forma, mas que poderia somente ser estudada como processo aberto. A “identidade nacional” tão idealizada e buscada pelos modernistas e demais intelectuais da época não poderia ser subsumida a uma grande categoria, a um grande núcleo, a uma só tradição artística, porque a diferença e a diversidade constitutivas da matriz cultural brasileira só seriam simplificadas mediante tal operação. A partir do contexto mais amplo do “sentimento de contrários”, expressão usada para caracterizar tanto o contexto histórico no qual o escritor se situava – caracterizado pela permanência de estruturas sociais tradicionais numa sociedade em processo de modernização, pela discordância entre as ideologias estrangeiras que eram mobilizadas pelos pensadores nacionais e a realidade brasileira, pela urbanização vertiginosa e o modelo de exploração do trabalho arcaico no meio rural em coexistência – e também um traço constitutivo e perene da sociedade brasileira, Hoelz (2015) aponta para a predominância de um “método aberto” no pensamento do escritor, que partia da permanência da tensão entre esses “contrários”, em vez de apostar numa resolução sintética. Através da análise dos modos de composição da música popular, Mário teria chegado a um modo de ser, uma identidade, que não é dada pela síntese ou pela assimilação do outro, mas pela recolocação sempre dinâmica e aberta desse outro no a relação com o eu. Esse modo (ou método) aberto está associado de maneira particular à percepção de Mário a respeito da religião, como pode ser notado nessa carta para Drummond:

“Só há um jeito feliz de viver a vida: é ter espírito religioso. Explico melhor: não se trata de ter espírito católico ou budista, trata-se de ter espírito religioso pra com a vida, isto é, viver com religião a vida. Eu sempre gostei muito de viver, de maneira que nenhuma manifestação da vida me é indiferente. Eu tanto aprecio uma boa caminhada a pé até o alto da Lapa como uma tocata de Bach e ponho tanto entusiasmo e carinho no escrever um dístico que vai figurar nas paredes dum bailarico e morrer no lixo depois como um romance a que darei a impassível eternidade da impressão.” (ANDRADE, 2015, p. 3)

Embora Mário negue nessa instância a relação direta do catolicismo com seu “viver com religião a vida”, uma formulação semelhante aparecerá em uma carta sua enviada a Oneyda Alvarenga, quando o escritor afirma que sua abertura para as diversas manifestações artísticas vem de uma disposição semelhante ao *charitas católico*, ou seja, vem de uma abertura amorosa para o outro, ponto que será retomado mais adiante. Por agora, basta afirmar que o sentido conferido por Mário de Andrade a seu pensamento como “analítico” em oposição ao pensamento “sintético” de Alceu Amoroso Lima, encontra eco em outras interpretações a respeito da obra de Lima. Antônio Carlos Villaça, por exemplo, afirma que “hoje, passados tantos anos, podemos dizer tranquilamente que nunca na história cultural do Brasil se escreveu uma obra como essa, com tal unidade católica, tal coerência e tal abertura. Tal universalidade.” (VILLAÇA, 2006, p. 178). Ou, nas palavras do próprio Alceu Amoroso Lima (1928): “Este é o primeiro erro: a multiplicação dos fins. Precisamos voltar à unidade de Fim.” (apud VILLAÇA, 2006). A “unidade do Fim” é compreendida como o princípio ordenador, ou o “sentido religioso da vida”, dado a partir do reconhecimento da finitude do mundo diante da infinidade divina.

Assim, encontram-se dois projetos de identidade nacional, articulados a dois modos de entender a realidade, seja a partir da unidade de uma verdade transcendente que, embora historicamente situada, transcende a própria história (LIMA, 1943) – esse é o caso da religião católica e da verdade cristã para Alceu Amoroso Lima – ou a partir da multidão de nuances, diferenças e manifestações particulares da vida que, embora conformem um todo, não conformam um todo sintético, orientado por um só sentido. Essas duas maneiras de entender a realidade social – a partir da unidade de uma verdade transcendente ou a partir da multiplicidade das manifestações empíricas – relacionam-se também a duas formas de se relacionar com a cultura popular. A cultura popular foi projeto, missão e paixão de Mário de Andrade ao longo de toda sua carreira, o que é evidenciado pelo seu trabalho extensivo de coleta e registro de melodias populares – as suas “viagens etnográficas” ao Norte e Nordeste em 1928 e 1929, e sua atuação no Departamento de Cultura em São Paulo entre 1935 e 1938 são exemplos desse trabalho – que, segundo o escritor, seriam a fonte para a renovação da matriz cultural brasileira. O interesse de Mário era encontrar nos processos de composição da arte popular o segredo para a formação de uma identidade nacional mais próxima da realidade da

nação. Por outro lado, o diagnóstico de Alceu Amoroso Lima acerca da cultura popular brasileira ecoava, em grande medida, aquele proferido por Dom Leme em sua Carta Pastoral, no ano de 1916. O diagnóstico da Carta Pastoral foi o ponto de partida de toda a intelectualidade católica durante as décadas de 20, 30 e 40. Em poucas linhas, Dom Leme afirma: “É esta para nós uma coisa nacional; faz parte do nosso organismo social: Somos um país essencialmente católico.” Entretanto, algumas linhas adiante, o padre adiciona uma condição atenuante ao catolicismo essencial do país, dizendo:

“Somos a maioria absoluta da nação absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da Religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública. Anticatólicos ou indiferentes são as obras de nossa literatura. Vivem a achincalhar-nos os jornais que assinamos. Foge de todo à ação da Igreja a indústria, onde no meio de suas fábricas inúmeras, a religião deixa de exercer a sua missão moralizadora.” (LEME, 1916)

Em suma, o povo brasileiro é católico, mas o país não o é. Trata-se de uma maioria silenciosa, que não age, de maneira que não se vê “uma só manifestação de vida católica”, apesar da suposta essência católica popular. Dessas duas visões, uma baseada na essência e outra no fazer, uma orientada sinteticamente e a outra analiticamente, uma militantemente católica e outra difusamente religiosa, é possível destacar a preocupação com o “povo brasileiro” como ponto em comum. Entretanto, a ação política orientada por essas visões de mundo será diferente em seus sentidos, como é possível notar ao atentarmos para a relação dos dois pensadores com o Estado Novo. O argumento avançado aqui é de que o catolicismo como “matriz cultural”, ou seja, como constelações de sentido que orientam a ação dos indivíduos, possui certa *plasticidade* capaz de se coadunar com projetos políticos de sentido distinto, e até oposto. O que confere tal plasticidade é o caráter da religião católica enquanto forma de organização das relações entre indivíduos irreduzíveis uns aos outros (em relação de alteridade uns com os outros) na formação de uma coletividade. Enquanto Lima gozava de certa *afinidade ideológica* com o Estado Novo, por enxergar nesse uma oportunidade para coadunar a ordem espiritual com a ordem temporal e também por concordar, de maneira

geral, com o tipo de identidade nacional defendido pelo regime, Mário de Andrade opunha-se ao sentido político controlador e conservador do Estado Novo, se baseando numa forma de abertura para o outro que encontra sua base também no catolicismo, no *charitas*, e no “viver a vida com religião”. Para esclarecer esse ponto, me volto para a atuação de Mário de Andrade no Departamento de Cultura de São Paulo, que foi interrompida pelo golpe de 1937.

Na cerimônia de queima das bandeiras, evento realizado pelo governo de Vargas no Rio de Janeiro para honrar as vítimas da Intentona Comunista em 1935 e comemorar a Festa da Bandeira, as vinte e uma bandeiras estaduais foram queimadas para dar lugar a vinte e uma bandeiras nacionais, ou seja, um país formado por diferentes unidades dá lugar a um país único, unívoco, sob uma mesma bandeira e sob a mesma autoridade. O sentido de “unidade na diversidade” encontrado no pensamento de Alceu Amoroso Lima aparece realizado na queima das bandeiras. Além disso, Lima, naquela época, ainda se encontrava influenciado pelo pensamento integralista fascista, declarando-se um inimigo ferrenho do comunismo e encontrando, nesse inimigo em comum, um ponto de contato com o regime autoritário de Vargas. Alguns anos antes, Mário de Andrade encontrava-se na direção do Departamento de Cultura em São Paulo, iniciativa inédita do governo estadual idealizada por vários intelectuais modernistas, incluindo Paulo Duarte e Sérgio Milliet. Mário de Andrade atuou no Departamento Municipal de Cultura e Recreação de São Paulo desde 05 de junho de 1935, quando toma posse como diretor da Divisão de Expansão Cultural, até o ano de 1938. Na Divisão de Expansão Cultural, Mário criou a Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF) e combinou “cultura e assistência social, atendimento aos usuários dos parques infantis, dos bairros operários, envolvimento e famílias em programas de apoio à aprendizagem escolar, pesquisas sobre escolas e acompanhamento de programas de incentivo a atividades extracurriculares de reforço” (BOMENY, 2012, p. 79). A respeito da agenda da Divisão dirigida por Mário de Andrade, Duarte diz:

“A Divisão de Expansão Cultural, pelas suas duas seções, a de Teatro, Cinemas e Salas de Concertos, a de Rádio Escola, competia: promover e estimular iniciativas que favorecessem o movimento cultural e educacional; promover a organização de espetáculos de arte cooperar por um conjunto sistemático de medidas para o desenvolvimento das artes plásticas, da arte dramática em geral, da música e do cinema; incentivar o cinema popular educativo, pedagógico ou escolar, pôr ao alcance do público, por uma

estação rádio-difusora, palestras e cursos, tanto universitários como de espírito popular, e tudo o que pudesse contribuir para o aperfeiçoamento cultura da população; organizar a discoteca municipal; organizar a orquestra e banda municipais; superintender a quaisquer atividades relativas a teatros, salas de concertos e cinemas...” (DUARTE, 1977, p. 62)

No trecho destacado já é possível discernir a vocação democrática da atuação de Mário, focada em expandir o próprio universo cognitivo que configurava a cultura brasileira, incluindo a larga parcela da população que não tem acesso a ela. Além disso, a combinação de programas culturais com programas de assistência social aponta para a percepção aguda e Mário a respeito das congruências entre diferença cultural e desigualdade social, bem como sua preocupação com a causa operária na São Paulo em marcha de urbanização e industrialização. Pode-se perceber, nos programas idealizados pelo Departamento sob a direção de Mário de Andrade, uma vocação política democrática, voltada para a divulgação da cultura popular e para o conhecimento dessa cultura em suas mais diversas manifestações.

Nesse sentido, o catolicismo de Mário de Andrade aparece modulado, para que as consequências de uma ideologia religiosa *possivelmente* não aberta a alteridade e ao diálogo sejam dirimidas:

“Eu não compreendo, eu não atino, eu não aceito, meu caro Tristão, uma afirmativa como esta de sua carta, de V. ter tomado a resolução de não discutir em público. E também com essa outra de se recusar absolutamente o distintivo de “sectário”, preferindo o “apostolado”. Eu não compreendo isso dentro de uma religião e uma verdade tão instantes e drásticas como o Catolicismo. Por isso é que eu digo ter medo de mim. Si eu fosse católico, eu estava nas mesmas condições do tiro de esquina. Eu era sectário, eu não compreendia o meu adversário senão convertido aos pés do Deus ou destruído por mim a meus pés. E não será mesmo desse manso apostolado aos já fieis que o Catolicismo se morre, gelatinoso, acomodaticio e cheio de afirmativas inócuas e mais inócuas profissões de fé?” (ANDRADE, 1968, p. 31)

A plasticidade da forma religiosa católica permite a interlocução entre dois intelectuais que, apesar de suas diferenças, encontram na fé católica um espaço simbólico para o diálogo. Trata-se de compreender como certos posicionamentos políticos são modulados por visões de mundo religiosas diferentes e vice-versa, ou seja, como o catolicismo que forja um espaço de diálogo entre dois intelectuais em discordância política, de maneira a alterar não só os contornos da religião católica na intelectualidade brasileira, como também as ações políticas orientadas por essa forma religiosa. Enquanto o “viver a vida com religião” de Mário de Andrade era calcada

numa abertura às mais diversas manifestações dessa vida, mantendo sua alteridade irreduzível e não assimilável, o catolicismo como doutrina da “unidade do Fim” de Alceu Amoroso Lima se afina com o conservadorismo do Estado Novo, levando este a tomar parte num regime que procurou controlar os rumos da modernização, ou seja, direcionar a mudança social no Brasil.

### **AMOR E EMPATIA:**

No encontro entre alteridade e unidade, diferença e igualdade, particularidade e universalidade, situa-se o nóculo dinâmico do pensamento de Mário de Andrade. Gostaria de avançar agora o argumento de que a articulação entre esses pares é dada em termos de uma feição particular da religião católica como *forma social*, ou seja, do conjunto de ideias que formam o catolicismo em seu potencial para organizar as relações entre as pessoas em sociedade. As categorias a serem discutidas para esclarecer esse argumento são: o amor e a comunidade. A categoria “amor” é apreendida a partir da análise dos textos de Mário de Andrade, enquanto a categoria de comunidade é utilizada em sentido amplo, devendo principalmente ao uso do conceito por Roberto Esposito (2009), para indicar a maneira que o Mário de Andrade compreende a articulação entre a igualdade universal entre os seres humanos (calcada pela ideia de fraternidade católica) e a valorização da diferença (calcada pela ideia de uma coletividade formada a partir da alteridade) na formação de uma coletividade.

Em carta a Oneyda Alvarenga, Mário de Andrade esclarece o que ele entende como ser o método apropriado para o exercício da crítica literária:

“Ao passo que a minha compreensão total e profunda da tempestade de Camões ou de Madalena Tagliaferro me levam não só a esquecer a imitação, os defeitos de métrica, as poucas notas erradas e o Chopin que não será exatamente o meu, não só me leva a esquecer tudo isso, mas a viver tudo isso, numa integração, numa empatia em que eu sou Camões ou Madalena Tagliaferro, sem ao menos perder todos os meus atributos pessoais de ser histórico e do meu tempo, e de ser indivíduo inconvertível. É, Oneida, um verdadeiro ato de amor, de Charitas, da elevação mais sublime. Falam do amor “clarividente”, em que o amante vê, percebe, reconhece todos os defeitos e erros do objeto amado, e o ama assim mesmo, e o aceita e o procura corrigir. Ou falam na paixão que engeuece e então o amante não vê nada, não reconhece nada. É possível que na vida prática, esta paixão seja prejudicial e aquela clarividência muito útil. Mas não se trata da vida prática

em primeiro lugar, e nem muito menos a compreensão estética é um ato de inteligência, exclusivo de inteligência. Sem nenhuma espécie de mística ou de superstição, é verdadeiramente um ato de amor, um ato de Charitas no sentido católico da palavra, uma efusão do ser todo. De forma que este verso frouxo de Camões ou aquelas cinco notas erradas de Madalena Tagliaferro, eu vejo e não vejo. Não me são indiferentes, eu não os preciso perdoar nem penso muito menos em os corrigir, eu posso saber deles (em verdade é preferível não saber) mas embora sabendo deles, o ato, a efusão transcende a eles. Todo conhecimento, toda explicação, todo perdão ou correção não adianta nada para o estado de compreensão efusiva em que estou. Apenas o que posso acrescentar pra que esta conceituação perca toda partícula de “misticismo” que ainda possa ter, é que se tratando de um fenômeno humano, entre coisas humanas, essa efusão, esse amor, essa Charitas, não tem sempre aquela força de possessão absoluta e totalitária que tem, no conceito católico, o ato de caridade que será da criatura na presença do seu Criador, do seu Deus.” (ANDRADE, 1983, p. 279)

O conhecimento do outro como “efusão do ser todo” semelhante a um “verdadeiro ato de amor” é apresentado como uma forma de compreensão estética, porém, tal forma não se resume às relações de Mário com a arte. O escritor usa a categoria “amor” para falar, de maneira geral, a respeito da sua *abertura para o outro*, sua disposição para, a um só tempo, conhecer totalmente e amar totalmente o outro em sua alteridade irreduzível. Ainda em carta a Oneyda Alvarenga, Mário fala: “O Manuel Bandeira que me conhece muito intimamente, querendo me definir pra me compreender, uma vez, me disse: - ‘Você... você tem um amor que não é o amor do sexo, não é nem mesmo o amor dos homens, nem da humanidade... você tem o amor do todo!’” (ANDRADE, 1983, p. 272).

O amor do todo aparece como maneira de apreender o mundo em suas mais diversas manifestações, ou seja, como maneira de se relacionar com a alteridade. Uma pista para essa maneira de relacionamento com a alteridade é encontrada na análise de João Luiz Lafetá (1971) sobre as figurações do eu na poética de Mário de Andrade. Lafetá, conceituando o que ele chama da “máscara de uma intimidade atormentada, feita de mutilações e desencontros, uma espécie de *espelho sem reflexo*” como figuração do eu-lírico na poesia de Mário durante os anos posteriores a Revolução de 30, fala de um tipo específico de identidade cindida, que não encontra síntese por não ser capaz de se identificar totalmente com algum “outro”. Esta “máscara” seria caracterizada pela constatação da impossibilidade de encontrar uma identidade harmônica, consistente consigo mesmo, constatação essa que se traduz num dilaceramento agônico do eu. Ora, embora seja notável as expressões de dor e dilaceramento na poesia de Mário de

Andrade a partir da década de 1930, não é inédita sua constatação da impossibilidade de uma síntese identitária. Essa impossibilidade, embora vista como tragédia na análise de Lafetá, pode ser compreendida como ponto de partida se entendermos o encontro com o outro como algo não assimilável. É a própria condição de formação do eu que este se encontre com um outro que não pode ser assimilado ou subjugado, ou seja, que este se encontre com uma *alteridade irreduzível*:

“Não creio, infelizmente, que seja esse o meu papel de artista erudito. Pelo menos enquanto o povo for folclórico, como falei. Seria me adaptar falsamente a sentimentos e tendências que não poderão nunca ser os meus. Eu sou de formação burguesa cem por cento, você esquece? E pela arte, pelo cultivo do espírito e refinamento gradativo, eu me aristocratizei cem por cento. moral, intelectualmente, é incontestável que eu sou um aristocrata.”  
(ANDRADE, 1977, pg. 63)

Nesse trecho da série de contos chamada “O Banquete”, Mário de Andrade fala a partir do personagem Janjão, que o mesmo disse ser seu porta-voz no conto. É perceptível a negação da possibilidade do “artista erudito” identificar-se totalmente com o “povo” que é “folclórico”. O tom de superioridade é normalmente usado pelo escritor como dispositivo retórico irônico, buscando expor o possível senso de superioridade de seus próprios leitores, majoritariamente “de formação burguesa cem por cento”, através de uma falsa aceitação dessa superioridade, à semelhança do que ocorre em seus textos publicados no *O turista aprendiz* (BOTELHO, 2012, p. 83).

Trata-se então de apontar para um tipo de relação com a alteridade que não nega o aspecto trágico dessa relação, aquele relacionado a finitude do eu, de sua incompletude e de sua irreduzibilidade, mas que toma esse aspecto como ponto de partida para a construção de uma forma de *solidariedade*. Tal processo de formação da solidariedade a partir do encontro com a alteridade irreduzível é descrito no conceito de *comunidade* como cunhado por Roberto Esposito (2009). Esposito afirma que a comunidade é sempre constituída em torno de uma falta, uma falha, uma dívida, ou seja, de uma ausência impossível de ser remediada. Isso ocorre porque, como seres humanos, temos a necessidade de estar em comunidade, visto que não somos capazes de sobrevivermos sozinhos, o que nos impele a estar em comum com os outros. Porém, uma vez em comum, não podemos realizar plenamente a comunidade, não podemos

nunca pertencer totalmente ao comum porque o ato de se dar para a comunidade sempre gera uma dívida, uma falta. Diante disso, estabelece-se uma relação de *dádiva*, onde o dar sempre implica na obrigação de retribuir, até ser firmada uma relação baseada na falta de algo (algo a ser dado ou a ser recebido). O que nos impede de realizar totalmente a comunidade é a incapacidade da mesma de lidar com o problema que dá origem a ela mesma: a finitude a incompletude do ser humano. Então, o que constitui de fato o laço comum entre os seres humanos é essa incapacidade de realizar a comunidade, o que eles compartilham em comum é a falta de comunidade. É preciso ressaltar que Esposito está falando de um tipo específico de relação do eu com o outro, um tipo de relação onde a formação da solidariedade é dada justamente pela impossibilidade de um se reduzir ao outro, pela impossibilidade do outro de ser assimilado pelo eu, pela impossibilidade de qualquer um dos dois permanecer para além de sua própria individualidade incompleta. Essa relação agônica com o outro aponta então para um tipo de comunidade que sempre está para ser realizada, para uma alteridade que, por ser irreduzível, nunca se deixa diluir por qualquer outro, pois, caso deixasse, não haveria alteridade e, conseqüentemente, não haveria comunidade.

Diante disso, recoloca a pergunta de outra forma: o que há de propriamente cristão na obra de Mário de Andrade para que seja forjada uma articulação instável entre diferença e igualdade, particularidade e universalidade? Nas palavras do próprio escritor, a resposta está em uma maneira de enxergar o outro “que se tratando de um fenômeno humano, entre coisas humanas, essa efusão, esse amor, essa *Charitas*, não tem sempre aquela força de possessão absoluta e totalitária que tem, no conceito católico” (ANDRADE, 1983, p. 297). O que é modelado no catolicismo de Mário de Andrade é a *assimilação do outro*, sendo substituída pela *compreensão do outro*. Entretanto, tal compreensão só é possível porque a abertura dada pelo *charitas*, pela fraternidade religiosa, permitiu o encontro com o outro em primeiro lugar, do contrário, não haveria algo em comum para que houvesse qualquer relação. Há em comum, nos termos de Esposito, uma falta, uma falha, um reconhecimento da finitude do eu que o expõe a um estado de eterna abertura.

Em suma, as categorias de amor e empatia na obra de Mário de Andrade revelam uma dimensão específica do fenômeno religioso em seu potencial política para criação

de solidariedade social. Essa dimensão está relacionada a experiência humana da incompletude, da falta, e da mortalidade, assuntos caros a filosofia ocidental, desde Kant, passando por Rosseau até Derrida e Esposito. A discussão ganha relevância no contexto de “renascimento religioso” no mundo contemporâneo (BERGER, 1973; ZEPEDA, 2010; MONTERO, 2012), em que o fenômeno da renovada efervescência religiosa se associa diretamente com movimentos políticos, tanto conservadores quanto progressistas. O argumento é de que, o que há nas formas religiosas e que organiza as relações sociais está diretamente relacionado a regimes específicos de relação com a alteridade e com a pressuposição da igualdade. Como exemplo, a incorporação dos exus e dos orixás como manifestações do “mal” nos ritos de exorcismo neopentecostais (MONTERO, 2009), podem ser compreendidos como um regime antropofágico de relação com a alteridade, onde o outro é assimilado em registro negativo, e sua eliminação é traduzida em ganhos performativos para determinado grupo social religiosamente organizado. A capacidade de intervenção política de coletividades religiosas estaria então relacionado a plasticidade da forma religiosa que organiza suas relações, no que toca a sua capacidade de compreender e lidar com o “outro”. Entretanto, o que resta desdobrar são os sentidos da religião como verdade transcendente e, portanto, a-histórica, no que diga respeito ao sentido da mudança social em toda sua historicidade. Apesar disso, fica como prévio apontamento a constatação de que a potência política da religião não se confina as dinâmicas internas da religião em sua forma institucional, nem a participação de atores tipicamente religiosos na esfera pública, mas se estende para a criação de condições de inteligibilidade para conferir sentido ao sentido da mudança.

## REFERÊNCIAS:

- ALVARENGA, Oneyda. **Mário de Andrade, um pouco**. J. Olympio, 1974.
- ANDRADE, Mário de. **Aspectos da literatura brasileira**. São Paulo, Martins, 1972
- \_\_\_\_\_. **Aspectos da música brasileira**. São Paulo, Martins, 1965
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre a música brasileira**. São Paulo, Martins, 1962
- \_\_\_\_\_. **Pequena história da música**. 5a. ed., São Paulo, Martins, 1958
- \_\_\_\_\_. **Querida Henriqueta: cartas de Mário de Andrade a Henriqueta Lisboa**. J. Olympio Editora, 1990.

\_\_\_\_\_; ALVARENGA, Oneyda. **Mário de Andrade, Oneyda Alvarenga: cartas.** Duas Cidades, 1983.

\_\_\_\_\_. **Cartas a Murilo Miranda 1934/1945.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

\_\_\_\_\_. **Pio e Mário - Diálogo da Vida Inteira:** A correspondência entre o fazendeiro Pio Lourenço Corrêa e Mário de Andrade (1917 - 1945). CANDIDO, Antônio; SOUZA, Gilda de Mello e (Org.). . Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2009.

\_\_\_\_\_. **A lição do amigo. Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2015

BERGER, Peter L. **Um rumor de anjos: a sociedade moderna ea redescoberta do sobrenatural.** Editora Vozes, 1973.

BOMENY, Helena Maria Bousquet. **Um poeta na política: Mário de Andrade, paixão e compromisso.** Casa da palavra, 2012.

BOTELHO, André. A viagem de Mário de Andrade à Amazônia entre raízes e rotas. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 57, p. 15-49, 2013.

BOTELHO, André. **De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil.** Claro Enigma, 2012.

BOTELHO, André; HOELZ, Maurício. O mundo é um moinho: sacrifício e cotidiano em Mário de Andrade. **Lua Nova**, v. 97, p. 251-284, 2016.

BOTELHO, André. Passado e futuro das interpretações do país. **Tempo Social**, v. 22, n.1: 47-66, 2010.

ESPOSITO, Roberto. **Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics.** Fordham Univ Press, 2012.

FRAGELLI, Pedro Coelho. **A paixão segundo Mário de Andrade.** 2012. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

LAFETÁ, João Luiz. **Figuração da intimidade.** Martins Fontes, 1986.

LÉVINAS, Emmanuel; PIVATTO, Pergentino Stefano. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** Vozes, 1997.

LIMA, Nísia Trindade; BOTELHO, André. Malária como doença e perspectiva cultural nas viagens de Carlos Chagas e Mário de Andrade à Amazônia. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 20, n. 3, 2013.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. **Mário de Andrade: ramais e caminho.** Livraria Duas Cidades, 1972.

MONTERO, Paula et al. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & Sociedade**, v. 32, n. 1, p. 167-183, 2012.

NETO, José Emílio Major. **A Lira Paulistana de Mário de Andrade.** 2006. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. A invenção da ordem: intelectuais católicos no Brasil. **Tempo social**, v. 19, n. 1, p. 33-49, 2007.

SOARES, Edvaldo. **Pensamento católico brasileiro: influências e tendências.** São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014

SOUSA RIBEIRO, Emanuela. **Modernidade no Brasil, Igreja católica, identidade nacional: práticas e estratégias intelectuais: 1889 1930.** 2009.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil.** Editora Record, 2006.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. **Revista brasileira de ciências sociais**, v. 25, n. 73, 2010.