

A primeira onda de ataques a Jacques Maritain na América do Sul (1937-1938): um estudo de caso pensando a *anomalia* junto aos conceitos de *interioridade e habitus*

The first wave of attacks on Jacques Maritain in South America (1937-1938): a case study thinking the *anomaly* along with the concepts of *interiority and habitus*

La primera ola de ataques a Jacques Maritain em Sudamérica (1937-1938): un estudio de caso pensando en la *anomalía* junto con los conceptos de *interioridad y habitus*

Renato Amado Peixoto¹

Resumo: O objetivo deste artigo é colaborar teoricamente para o trabalho com o vocabulário do encontro entre a direita e o catolicismo no Brasil e Argentina na década de 1930 e, assim, para se constituir a tipologia desse encontro. Para isto, buscamos aclarar a clivagem entre a interioridade religiosa e a moderna, criadora da tensão que se espraia desde o campo religioso até o político, ainda hoje. Na busca de resolver esse problema, aqui se recorre aos subsídios teóricos e metodológicos do diálogo travado entre Carlo Ginzburg e Perry Anderson, para empregá-los no estudo da onda de ataques a Jacques Maritain no Brasil e Argentina entre 1937 e 1938, em análises pontuais e comparativas do encontro da direita com o catolicismo nesses dois países.

Palavras-chave: Jacques Maritain. Interioridade. Padre Antônio Fernandes.

Abstract: The objective of this article is to collaborate theoretically for the work with the vocabulary of the encounter between the Right-wing and Catholicism in Brazil and Argentina in the 1930s and, thus, to constitute the typology of this encounter. For this, we seek to clarify the cleavage between religious and modern interiority, which creates the tension that spreads from the religious to the political field, even today. In an attempt to solve this problem, here we resort to the theoretical and methodological subsidies of the dialogue between Carlo Ginzburg and Perry Anderson, to use them in the study of the wave of attacks against Jacques Maritain in Brazil and Argentina between 1937 and 1938, in specific and comparative analyzes of the encounter between the Right-wing and Catholicism in these two countries.

Key words: Jacques Maritain. Interiority. Father Antônio Fernandes.

Resumen: El objetivo de este artículo es colaborar teóricamente para el trabajo con el vocabulario del encuentro entre la derecha y el catolicismo en Brasil y Argentina en la década de 1930 y, así, constituir la tipología de ese encuentro. Para ello, buscamos esclarecer el clivaje entre la interioridad religiosa y la moderna, que crea la tensión que se esparce del campo religioso al político, aún hoy. En un intento por solucionar este problema, aquí recurrimos a los subsidios teóricos y metodológicos del diálogo entre Carlo Ginzburg y Perry Anderson, para utilizarlos en el estudio de la ola de ataques contra Jacques Maritain en Brasil y Argentina entre 1937 y 1938, en análisis puntuales y comparativos del encuentro entre la derecha y el catolicismo en estos dos países.

Palabras clave: Jacques Maritain. Interioridad. Padre Antonio Fernandes.

A primeira onda de ataques a Jacques Maritain na América do Sul (1937-1938): um estudo de caso pensando a *anomalia* junto aos conceitos de *interioridade* e *habitus*

Vários problemas se apresentam para que possamos trabalhar o vocabulário do encontro entre a direita e o catolicismo no Brasil e Argentina na década de 1930 e, assim, constituir a tipologia desse encontro. O maior destes problemas é que a religião não pode ser entendida independentemente da política e da cultura, não existindo, portanto, uma essência da religião não contaminada. Contudo, há que se considerar que a partir da modernidade se formou um outro tipo de interioridade diferente da religiosa, irrepetível e não cosmológica, formatada a partir do individualismo e que enfatizou os direitos individuais, visando objetivos que transcendiam a condição humana e o mundo.

Por conseguinte, desde então se apresentou a clivagem entre a interioridade religiosa e a moderna, foi criada também uma tensão desde o campo religioso até o político, que reverbera ainda em nossos dias. Essa clivagem é, por conseguinte, uma importante relação a

ser pensada para que se compreenda o encontro entre a direita e o catolicismo na década de 30, pois, do ponto de vista do praticante, a religião não era apenas um sistema abstrato primário, mas uma realidade vivida e experimentada na subjetividade, no corpo, na comunidade e no cotidiano, fornecendo identidade e constituindo espacialidades.

Por conta de buscar entender teoricamente essa relação, recorri aos subsídios teóricos e metodológicos do diálogo travado entre dois historiadores reconhecidos (Carlo Ginzburg e Perry Anderson) que esposam diferentes perspectivas para empregá-las, conforme o arrazoado desenvolvido no decorrer deste artigo, num estudo de caso. Neste, examinarei uma das implicações da viagem do filósofo católico Jacques Maritain à América do Sul em 1937: a onda de ataques no Brasil e Argentina entre 1937 e 1938, com o intuito de trazer elementos para a melhor empreender o encontro entre a direita e o catolicismo e a sua análise comparativa.

Introdução

Boa parte das dificuldades para se trabalhar as posições no campo católico em relação às suas aproximações com o político, devem-se à longevidade dos termos utilizados, muitos deles cristalizados ainda em meados do século XIX; às diferentes perspectivas mobilizadas pelos analistas desde então; e às diferentes espacialidades em que as experiências ou experimentos examinados se desdobraram.

Assim, por exemplo, muitas das nomeações tipológicas hoje utilizadas para discernir os diferentes posicionamentos do catolicismo no Brasil, partem da transposição ou readequação de exames do recorte europeu (p.e. modernismo e integrismo, contrarrevolucionarismo, conservadorismo e reacionarismo), ou ainda de lógicas reducionistas exteriores à própria configuração do pensamento católico (p.e. anticomunismo e comunismo) – um alerta, inclusive, da necessidade de fazer a história da historiografia caminhar ao lado da análise.

Felizmente, algumas dessas questões foram a origem do diálogo entre os historiadores Ginzburg, o falecido Marc Bloch e Perry Anderson, que começa com a publicação do capítulo do livro “Our words, and theirs” de Ginzburg – um ensaio resultante das conferências proferidas pelo historiador italiano em diferentes universidades da Europa, Estados Unidos e Israel –, e que foi juntado à coletânea *Historical Knowledge* lançada em 2012.

O diálogo entre os historiadores continua com o texto “The force of anomaly” que saiu na *London Review of Book* em abril de 2012 como uma resenha crítica do livro de Ginzburg

Threads and Traces: True False Fictive. O livro já havia sido publicado em italiano no ano de 2006, com o título *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, e em português como *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício* em 2007, mas somente foi traduzido para o inglês em 2012. Como se observa já pelo seu título (“The force of anomaly”), o texto de Anderson se desvincula do exame de *O fio e os rastros* para se concentrar no ensaio “Our words, and theirs”.

Our words, and theirs

Em 2012, Ginzburg publicou um ensaio que começava, exatamente, por relembrar a célebre reflexão do historiador francês Marc Bloch acerca da transformação dos termos e nomes: “para grande desespero dos historiadores, os homens não têm o hábito, a cada vez que mudam de costumes, de mudar de vocabulário” (BLOCH, 2002, p. 59). Esta dificuldade se alinhava, por conseguinte, com os principais problemas metodológicos sublinhados por Ginzburg em seu diálogo com a obra de Bloch: a equiparação de termos semelhantes usados em diferentes contextos geográficos, e a vocação dos historiadores em trocar as interpretações constituídas no passado pelas suas próprias.

Ora, o historiador italiano Carlo Ginzburg propôs, de modo a buscar superar essas dificuldades, uma abordagem baseada nas preposições do linguista e antropólogo estadunidense Kenneth Pike, semelhantes àquela que utilizara em seu livro *O queijo e os vermes* (1976), “ênfatizando a oposição entre dois níveis de análise, a do observador e a do ator, nomeadas, respectivamente, ‘ética’ [de fonética] e ‘êmica’ [de fonêmica]” (GINZBURG, 2012, p. 107).

Inclusive, ressalta Ginzburg, as dimensões *ética* e *êmica* coexistem, enquanto um teatro de conflitos, e “as anomalias são mais ricas que as normas, de um ponto de vista cognitivo, na medida em que a primeira invariavelmente inclui a última – mas não o contrário” (GINZBURG, 2012, p. 114).

No entanto, observou que somente entenderia que o ponto de vista *êmico* era um *método* de análise, e não o contexto imediato de comportamento na década de 1990, discordando das críticas de que a sua explicitação do ponto de vista *êmico* por meio da mediação *ética* fora arbitrária. Tudo isso, portanto, mais de 15 anos após a publicação do famoso texto sobre as crenças religiosas e a cosmogonia de Menocchio.

De todo modo, o criador da Micro-história, citando o filólogo alemão Erich Auerbach, alertava para a armadilha da generalização, um perigo quando se trata de analisar uma imensa quantidade de escritos e autores dispersos em uma enorme área geográfica, e recomenda que

busquemos detalhes específicos, os quais venham nos servir enquanto pontos de conexão [Ansatzpunkt].

Continuando o seu raciocínio, Ginzburg interrogaria acerca de como encetar o nosso esforço: começar de onde, de quando, e para que propósitos?

Em face disto, apresentaria duas propostas. A primeira, recolhida da obra do também italiano Franco Moretti – trabalhar a partir dos textos de especialistas ao invés de buscar as fontes – uma proposta explicitada no título de um dos livros de Moretti, *Leitura Distante*. Essa proposta não se afastaria das reflexões de Marc Bloch, exemplificada por Ginzburg na citação de um dos seus ditos: “anos de análises para um dia de síntese”, ensinamento que seria seguido por vários daqueles que militaram na “Escola dos Annales”.

A segunda proposta de Ginzburg seria, na verdade, uma aposta no seu próprio escopo de trabalho, a Micro-história, na medida em que sugeriu que as respostas *êmicas* gerariam perguntas *éticas*, e vice-versa. Se referia a casos de estudo como o de Menocchio, onde a distância cultural entre este e os inquisidores acabaria gerando um diálogo desigual, mas também um esforço de compreender, comparar, traduzir, tal como seria descrito pelo historiador italiano em “Our words, and theirs”, muitos anos depois da feitura de *O queijo e os vermes*, como sendo o de sua própria “identificação emocional com as vítimas, [e de] contiguidade intelectual com os inquisidores [meu grifo]” (GINZBURG, 2012, p. 106).

The force of anomaly

Por sua vez, o artigo de Perry Anderson deixa de discorrer sobre o livro *O fio e os rastros* para se fixar definitivamente no exame de “Our words, and theirs” a partir da necessidade de fazer frente à questão da anomalia e da centralidade que esta possui no arcabouço da Micro-história.

Neste sentido, o historiador inglês lembraria que

Adotando termos cunhados por Kenneth Pike, Ginzburg recodificou esta problemática como uma tensão entre as perspectivas *êmica* e *ética*, salientando que poderiam existir conflitos não apenas entre as duas, mas no interior de cada uma delas, e que as questões *éticas* iriam gerar respostas *êmicas* que nunca poderiam ser absorvidas sem resíduos, mas que as modificariam. Que espécie de questões, então, gerariam as respostas mais frutíferas? Ele [Ginzburg] recomendou focar em casos que levassem a novas generalizações. Os mais promissores destes seriam as anomalias: casos que não exemplifiquem, mas que desviassem das normas esperadas ou estabelecidas (ANDERSON, 2012, p. 6).

Anderson não reparou que Ginzburg aplica os termos de Pike apenas *após* a escrita de suas obras principais, uma questão reconhecida pelo próprio historiador italiano, mas que Ginzburg disse que a sua inovação seria o desenvolvimento da ideia central de Bloch em *Os Reis Taumaturgos* – a cura da escrúfula pelo soberano –, chamada de “caso” pelo italiano.

Segundo esse autor, Bloch não propõe um estudo de caso, mas algo próximo do seu oposto, a antinomia, também empregada pela Igreja Católica no exame de casos particulares e cotidianos em que se apresentam dilemas morais, ou seja, para tratar de casos específicos, mas que são esperados acontecer num certo contexto. Ainda segundo Anderson, isto seria o resultado da confusão que Ginzburg fez a partir dos termos alemães “fall” e “kasus”, depois de sua leitura do livro *Einfache Formen* [*Formas Simples*], do filologista holandês André Jolles.

Já o caso de Ginzburg, arvorado na anomalia, se instrumenta pela reconstrução do universo subjetivo do agente anômalo, e o seu direcionamento analítico tende a levar o historiador a empreender uma nova generalização, que subverteria a norma prévia e a historiografia até então estabelecida. Contudo, o método nela baseado a Micro-história, não teria a consistência e capacidade de empreender a transformação esperada, pois seria incapaz de discernir as *causas* e distinguir as implicações do político.

Anderson sintetizou a sua crítica à utilização pouco criteriosa da anomalia, e à duvidosa eficácia da Micro-história, numa fórmula que explicava os sucessos de Marc Bloch em *Os reis taumaturgos*, mas também abria um abismo entre este autor francês e Ginzburg: “a compreensão diz respeito às intenções; explicações às causas. Eles seriam indistinguíveis somente se os eventos fossem sempre o resultado das intenções humanas, o que não são” (ANDERSON, 2012, p. 8).

Contudo, é necessário apontarmos que a crítica a Ginzburg não deixa de servir também a Bloch, pois, segundo Anderson, seria mesmo necessário revisar a admiração, o papel político por ele desempenhado e a sua aura de heroísmo, já que nunca teria criticado o imperialismo ou assumido sua identidade judaica, sendo, de fato, uma questão de extremado patriotismo e miopia política.

Tal como levantada inicialmente por Ginzburg em seu diálogo com Bloch, a diferença entre o fenômeno e aquele que lida com ele está no centro do problema da linguagem, sendo crucial raciocinar essa diferença em termos de seu contexto geográfico e do que seria, nas palavras de Bloch, as “representações coletivas”. O encontro de Ginzburg com os conceitos de Pike surge, por conseguinte, a partir da reflexão do que se poderia fazer para melhor

permitir ao analista produzir uma adequada versão e interpretação dos termos examinados, e a anomalia forneceria as pistas para essa adequação entre os mundos *ético* e *êmico*.

Por sua vez, Anderson acusa o incorreto balizamento de Ginzburg em Bloch, apontando que a razão dos sucessos do francês em *Os Reis Taumaturgos* era ter dado preferência às “causas” em vez dos “casos”, mas que ambos deixaram de captar a importância do político por estarem demais arraigados às propostas dos *Annales* e não se darem conta de que “reconstruir a consciência de uma gente [...] não é a mesma coisa que identificar as causas de uma ação, ou um evento” (ANDERSON, 2012, p. 7).

Neste ponto, é necessário fazer o leitor notar que todo o texto de Anderson é marcado por observações que procuram alinhar Bloch e Ginzburg no campo da direita: apontou a utilização de autores como Carl Schmitt e André Jolles – “que se tornaria Nazi”, sussurra Anderson; recordou da participação de Bloch na arregimentação de argelinos para lutar ao lado dos franceses na Primeira Guerra; lembrou a atração de Ginzburg pelos Jesuítas; definiu o italiano como “liberal na tolerância e nas liberdades fundamentais e conservador no meio-ambiente e natureza” e como “populista”. Finalmente, a tortura e execução de Bloch por causa de sua participação na resistência aos nazistas parece totalmente sem sentido aos olhos de Anderson, apenas uma consequência do seu *chauvinismo* e da sua “miopia política” – talvez porque o inglês pensasse que o sacrifício de Bloch só faria sentido se feito em favor de outra divindade (ANDERSON, 2012).

A anomalia e o conceito de interioridade

O fato é que o próprio diálogo entre historiadores parece também ser refém daquilo que se avista por meio dos conceitos cunhados por Pike. Neste caso, se prefere a ideia reificada do historiador como o intérprete da modernidade à do analista amplo, o radical jacobino ao iluminista. Neste sentido, gostaria de ressaltar que, se pretendemos trabalhar com o campo do religioso, esta questão se torna ainda mais relevante, pois esse historiador assumiu também a tarefa de denunciar o irracionalismo e explicar a religião enquanto invenção.

Acompanhado desta preocupação, penso que poderíamos aproveitar o diálogo travado por nossos historiadores a partir dos seus próprios termos, e minha estratégia é remontar ao cerne do argumento de Ginzburg – a “anomalia”. Ora, buscando demonstrar que o método micro-histórico possuía uma base filosófica que o ancorava, Ginzburg recorreu à citação do

filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, a qual pedimos licença ao leitor para reapresentar, desta vez em forma integral:

Os casos anômalos são especialmente promissores, uma vez que as anomalias, como Kierkegaard havia notado, são mais ricas, de um ponto de vista cognitivo, que as normas, na medida em que a primeira invariavelmente inclui a última – mas não o contrário (GINZBURG, 2012, p. 114).

Contudo, o historiador italiano não procurou articular os conceitos de Kierkegaard com os de Pike, mas apenas os apresentou sem apontar como estes poderiam funcionar conjuntamente.

No sentido de ultrapassar essa limitação, buscamos acompanhar o historiador inglês Gavin Flood que, sem participar do diálogo anterior, mas trabalhando no campo da história das religiões comparadas, buscou entender as relações entre os grandes credos ocidentais e orientais, para isso utilizando os referenciais de Pike e reunindo-os às ideias de Kierkegaard.

Nesse caso, Flood (2012) frisou que a religião não pode ser entendida independentemente da política e da cultura, e que não existe uma essência da religião não contaminada. Sendo assim, entendeu que o termo “religião” foi desenvolvido dentro da tradição intelectual ocidental como uma categoria “ética” durante a época moderna, por meio do discurso científico. E, conquanto as religiões somente existam dentro das culturas, sejam ocidentais ou orientais, elas nos mostram ou apontam algo fora da cultura do mundo, o que nos permite analisá-las enquanto formas culturais que medeiam o encontro humano com o mistério. Assim, do ponto de vista do praticante, as religiões não seriam sistemas abstratos primários, mas realidades vividas e experimentadas na subjetividade, no corpo, na comunidade e no cotidiano, fornecendo identidades e constituindo espacialidades.

Este seria exatamente o ponto com que Flood harmoniza o constructo de Pike com o de Kierkegaard, pois o conceito de “interioridade” [inwardness] foi relacionado pelo filósofo dinamarquês com a autenticidade, e foi ligado indissolivelmente à vivência.

A ideia de ‘verdade’ estaria incorporada na ‘autenticidade’ no sentido pré-moderno de subjetividade partilhada encontrada nas religiões índicas e europeias, e esta ‘autenticidade’ seria central para o que nelas se compreende com o florescimento e completude humana – inclusive, central para a salvação (2013, p. 21).

Deste modo, o conceito de verdade foi expresso sob diferentes compreensões em cada uma das línguas e escritas sagradas que mantêm a coesão de suas comunidades religiosas: em latim *homo interior* [homem interior]; em sânscrito *antarātman* [eu interno]; ou no budismo

pratyatmadhigamadharmah [a verdade do despertar por meio da interioridade]. Contudo, todas essas expressões devem ser perscrutadas a partir de uma visão de mundo cosmológica e num entendimento da sacralidade da pessoa humana. Isto, que poderíamos chamar de “verdade interna”, possui extraordinárias consequências na transição para a ação e contrasta com os sentidos modernos e pós-modernos atribuídos à interioridade.

A partir da modernidade, um outro tipo de interioridade, irrepetível e não cosmológica, formatada a partir do individualismo, passou a enfatizar os direitos individuais visando objetivos que transcendiam a condição humana e mesmo o mundo. Dessa forma, o contraste entre a interioridade religiosa e a moderna criou toda uma tensão desde o campo religioso, que se espria até o campo político. Portanto, esta clivagem é uma importante relação a ser pensada na produção do raciocínio histórico e na compreensão das transformações históricas.

No caso do catolicismo, de acordo com as recomendações de Anderson em “The force of anomaly” (2012), penso que a tensão entre a interioridade religiosa e a moderna seria uma das causas para que se articulassem alianças e aproximações do catolicismo com a direita e a esquerda desde o século XIX, visando não apenas o combate àqueles que eram percebidos como agentes da novidade, mas também visando a reconstituição de um mundo agora dado como ultrapassado e em superação. Por conseguinte, em nosso esforço de pensar as diferentes tipologias no encontro do catolicismo com o político – que em nosso recorte são preponderantemente, mas não exclusivamente de direita –, podemos abordá-las como categorias *êmicas*, cujas causas devem ser inquiridas nos diferentes contextos geográficos.

Contudo, como harmonizar o conceito de interioridade de Kierkegaard com o estudo das anomalias?

Para o filósofo dinamarquês, a verdade estava identificada com a subjetividade e esta, com a interioridade, intensificando a realidade da existência, experimentando a contingência e a fragilidade da vida, e realizando através da fé a distinção qualitativa entre a nossa finitude e a eternidade divina. Seria, por conseguinte, dedicadamente apaixonada e engajada com o ser transcendente completamente fora de nosso conhecimento. Este engajamento apaixonado seria o amor, não o amor erótico ou fraternal, mas o amor expresso num novo mandamento: “Tu deves amar” (FLOOD, 2013).

Neste sentido, a interioridade se revestiria de uma inevitável espontaneidade subsistente na essência da verdade, que criaria uma demanda enfática e a passagem para a ação, constituindo, portanto, um movimento [kinesis] orientado pela existência, estimulado pela verdade e que, exigindo a sua atualização, enseja a “repetição”.

Diferentemente da “recordação”, a “repetição”, conforme definida por Kierkegaard, é um deslocamento para a atualização e para o futuro, uma ultrapassagem da limitação, e se contrapõe ao hábito descrito pelo filósofo através da seguinte figura: “o hábito rasteja de modo soporífero sobre o homem, e quando ele está adormecido, suga-lhe o sangue, ao mesmo tempo que emana frescor sobre o seu corpo, o que faz o sono ser ainda mais delicioso” (KIERKEGAARD, 1949, p. 31).

Assim, se queremos conectar o conceito de “interioridade” à “anomalia” a partir do constructo do filósofo dinamarquês, conforme demandado por Ginzburg em “Our words, and theirs”, devemos buscar: a) um movimento no estofo em que se arvora a “interioridade”, por conseguinte, dotado de espontaneidade e “verdade interna”; b) um movimento que se apresente como “repetição”, ou seja, ultrapassando a limitação e se contrapondo ao *habitus*.

De modo a atender às críticas de Anderson em relação à arbitrariedade da escolha dos casos, dentre várias possibilidades oferecidas por nosso objeto, notamos um problema que se aproxima bastante de todas as características anteriores: o da conversão. Afinal, foram muitos os intelectuais brasileiros e estrangeiros cuja adesão ao catolicismo foi revestida exatamente daquilo investido na “interioridade”, e vários são os casos de estudo onde se podem inquirir os contextos em que se inserem os indivíduos investidos na “repetição” de alcançarem a si mesmos.

Finalmente, atendendo a essas exigências trabalharemos as tensões e questões resultantes da viagem do filósofo francês Jacques Maritain à América do Sul em 1936, quando visitou a Argentina, o Uruguai e o Brasil. Neste escopo, procuraremos explorar brevemente as facetas do campo do catolicismo e da direita durante a visita de Maritain aos dois maiores países visitados pelo filósofo, buscando atender às regras, práticas, especificidades e estratégias em cada uma dessas espacialidades. Com isto, pretendemos incorporar as preocupações de Ginzburg e Anderson a respeito a respeito da história comparativa e do tratamento a ser dispensado à linguagem e aos termos, a fim de que possamos identificar ou descartar os fluxos de ideias e de posicionamentos que nos instruem acerca de sua tipologia.

A estadia de Jacques Maritain na Argentina

Jaques Maritain esteve na América do Sul entre 10 de agosto e 21 de outubro de 1936, cumprindo uma extensa agenda nas cidades de Buenos Aires, Rosário, Córdoba, Montevideu e Rio de Janeiro, ou seja, o filósofo demorou aqui 65 dias, 59 dos quais passados na

Argentina. Esta viagem tem sido apontada como o divisor de águas na recepção de suas ideias nessa região, uma vez que Maritain se apartou dos antissemitas, rechaçou a possibilidade de colaboração com os fascistas e manifestou a sua neutralidade em relação aos partidos que se enfrentavam na Guerra Civil Espanhola.

A verdade, no entanto, é que a viagem de Maritain coincidiu com o rápido trânsito de suas ideias, maturadas no período que se inicia em meados de 1934, quando ministrou o curso “Problemas temporais e espirituais de uma nova Cristandade”, na Universidade Internacional Menéndez Pelayo, em Santander (Espanha), e experimentou as tensões que originaram a Guerra Civil nesse país. Isso resultou na divulgação da “Lettre sur l'indépendance” [Carta sobre a Independência] na revista *Esprit* em janeiro de 1935, e na publicação do livro *Humanisme Intégral*, em Paris e Buenos Aires, durante o ano de 1936. Note-se que esta obra foi lançada em espanhol poucos dias antes da chegada de Maritain a Buenos Aires, que esta foi a primeira tradução para outra língua – realizada apenas pouco meses depois da publicação original em francês –, o que nos leva a crer que havia toda uma programação no sentido fazê-la convergir com a visita à Argentina.

A calorosa recepção recebida pelo filósofo em Buenos Aires foi logo substituída por uma estridente antipatia, que foi se aprofundando ao longo de sua estadia na Argentina por causa dele ter procurado expressar os seus novos posicionamentos, de modo bastante enfático, seja nas atividades já esperadas ou em encontros e atuações especificamente marcados para esse fim. A princípio, as atividades de Maritain seriam desenvolvidas em apenas duas frentes: no XIV Congresso Internacional dos PEN Clubes, que custeou as suas passagens da Europa para a América do Sul, e nos Cursos de Cultura Católica (CCC) onde ministraria um ciclo de palestras, e que ficou responsável por sua estadia. O filósofo foi convidado para participar de vários encontros e entrevistas em Buenos Aires, assim como a sua presença foi solicitada nas universidades para proferir palestras noutras cidades do país e também nas capitais do Uruguai e Brasil. Ora, várias dessas atividades foram solicitadas por grupos e instituições que não compunham a audiência original de Maritain, a exemplo da reunião com intelectuais de esquerda reunidos junto ao círculo da revista *Sur* ou da sua conferência na Sociedade Hebraica de Buenos Aires, onde se reuniu com a comunidade judaica. Além disto, a dinâmica dos eventos internacionais do período se fez sentir nas sessões do Congresso dos PEN Clubes, levando o filósofo a se posicionar decididamente contra o antissemitismo, a favor dos Republicanos espanhóis, contra Franco, Mussolini e Hitler, e a declarar solidariedade aos perseguidos por todos esses regimes (ZANCA, 2013).

Outro problema é que o estalar da Guerra Civil Espanhola criara na Argentina, conforme Celina Manzoni (2007), uma polarização ainda mais intensa entre os setores democráticos e liberais, de um lado, e os conservadores e a extrema-direita, de outro. Consequentemente, o debate entre esses grupos foi transplantado para o palco do XIV Congresso Internacional dos PEN Clubes que então se realizava em Buenos Aires, inclusive, por causa de escritores, como o fascista italiano Marinetti, que fazia a propaganda do seu regime durante as discussões plenárias (MANZONI, 2007). E mais, segundo José Losada (2015), essa Guerra Civil aconteceu justamente num período em que a Argentina aprofundava os seus já extensos vínculos com a Espanha, a partir da chegada de uma imensa quantidade de imigrantes que fundaram instituições muito dinâmicas, modificando os tratos culturais, inclusive, introduzindo uma grande variedade de produtos de consumo massivo na vida cotidiana dos argentinos médios. O conflito espanhol se faria, portanto, algo muito presente na vida dos portenhos, culminando em dividi-los em “vermelhos” e “fascistas”, ou “leais” e “traidores” (LOSADA, 2015) e, deste modo, a participação de Maritain no Congresso dos PEN Clubes acabaria se confundindo com a apreciação das conferências que ele ministrou para os grupos católicos e universidades argentinas.

Além disso, Maritain causou uma imediata controvérsia com os antimodernistas católicos, que o acusavam de desmerecer a época medieval como ideal católico, procurar teologizar a democracia, como haviam feito os liberais católicos no século XIX, e de apresentar um ponto de vista otimista das Revoluções Francesa e Russa ao observar nelas certos traços enviesados dos ideais cristãos. Do mesmo modo, o filósofo também se incompatibilizou com os nacionalistas católicos ao refutar todo nacionalismo por conta de sua contiguidade com o fascismo (IVEREIGH, 1995).

Os posicionamentos e atitudes de Maritain tomaram completamente de surpresa uma audiência que não estava sintonizada com a transformação das suas ideias e que era extremamente nacionalista e alinhada com a direita política. Segundo Zanca (2013, p. 61), os nacionalistas católicos, paradoxalmente, “esperavam que a presença de Maritain viesse a legitimar as suas posições frente a opinião pública e às autoridades católicas”, sobretudo porque haviam alijado os católicos antifascistas da cena religiosa argentina. Essa leitura atrasada e seletiva de Maritain feita pelos nacionalistas católicos privilegiava textos da primeira metade da década de 1920, especialmente *Antimoderne* (1922) e *Trois réformateurs* (1925), de quando o filósofo ainda dialogava com a Action Française e Charles Maurras, dos quais se apartou após a condenação de ambos, em 1926, pelo Papa Pio XI. Além disso, é importante salientar que parte significativa da audiência dos cursos de Maritain na Argentina

era bastante simpática às ideias nazistas e às causas da política internacional do Terceiro Reich.

Por conta de tudo isso, diversas polêmicas contra Maritain e, por extensão, contra os antifascistas católicos, foram inauguradas no campo nacionalista e foram constantemente realimentadas por alguns periódicos de Buenos Aires. Dentre os jornais que se colocaram à frente deste posicionamento, o matutino *Bandera Argentina*, dirigido por Juan Carulla, que visava uma audiência católica e de classe média; e ainda, de modo muito mais áspero, o vespertino *Crisol*, fundado pelo presbítero Alberto Terán e dirigido por Enríques Oséas. A linha editorial seguida de *Crisol* era anticomunista, antiliberal, antisemita e filo-nazista. Segundo Maria Tato, este diário recebia, inclusive, financiamento da embaixada germânica em Buenos Aires e tinha o seu noticiário alimentado pela agência de notícias alemã Transocean (TATO, 2007).

O jornal *Crisol* apontou que o filósofo católico passara a se dedicar ao diletantismo e ao esnobismo, e se misturava com judeus, maçons, comunistas e as mais aristocráticas damas locais. Noutra edição, o mesmo diário recordava que a viagem de Maritain havia sido custeada com o dinheiro dos católicos locais, e que aqueles que o rodeavam poderiam tê-lo orientado a se comportar de forma menos danosa aos interesses da Igreja e da Pátria argentina (ZANCA, 2013).

Neste ponto, segundo os insumos de Austen Ivereigh (1995) e Federico Finchelstein (2010), devemos considerar toda uma movimentação da elite da Igreja Católica na Argentina entre a década de 1920 e 1940, na busca de “catolicizar o nacionalismo”, num período em que se incompatibilizou com todos os grupos políticos atuantes no país. A Igreja na Argentina abraçaria o revisionismo histórico, especialmente no que tangia à reabilitação de Juan Manuel de Rosas, enquanto os intelectuais nacionalistas se tornariam, no que tange à produção histórica da nação, bastante próximos do que defendia Charles Maurras na Action Française. Já Mussolini era apontado como a grande inspiração dos nacionalistas, embora o seu pensamento não fosse aceito sem restrições, mas de forma selecionada (FINCHELSTEIN, 2010), como era também o caso do corporativismo de Salazar, que servia como inspiração para a quebra das ligações entre o Estado e as classes capitalistas por meio da representação socioeconômica (IVEREIGH, 1995). Assim, para a grande maioria dos intelectuais católicos nacionalistas a extrema-direita era o centro das suas identificações políticas, e, por conta disso, os Cursos de Cultura Católica tornaram-se o laboratório onde o pensamento antiliberal e o fascismo foram amalgamados sistematicamente ao catolicismo, e daí apresentados como inerentemente católicos (FINCHELSTEIN, 2010).

As duas passagens de Jacques Maritain pelo Rio de Janeiro

A viagem de navio entre Marselha e Buenos Aires durava então cerca de 20 dias, mas se fosse necessário fazer uma escala no Rio de Janeiro, depois, o percurso entre esta cidade e Buenos Aires era vencido em cinco ou seis dias. Portanto, Maritain teria que, obrigatoriamente, passar duas vezes pela capital brasileira, uma na ida e outra na volta – circunstância que não tem sido lembrada. Ainda assim, Olivier Compagnon, um dos poucos pesquisadores que reparou nisso, registrou que o filósofo fez duas palestras no Rio de Janeiro na escala da viagem de ida a Buenos Aires (COMPAGNON, 2020). Na verdade, isto se deu no retorno da capital argentina, rumo à França: um engano que acarreta várias implicações para a análise dos acontecidos.

Ora, na viagem de ida para Buenos Aires seguiam junto com Maritain diversos literatos que também participariam do Congresso dos PEN Clubes, e na sua primeira passagem pelo Rio de Janeiro (em 10 de agosto de 1936) a cobertura de quase todos os diários cariocas foi dedicada ao Congresso e às entrevistas com os escritores que seguiam para Buenos Aires. Portanto, foi sob essa égide que se noticiou a presença do filósofo católico na capital da República. Somente *O Jornal*, folha ligada aos Diários Associados de Assis Chateaubriand, onde já se publicava a “Coluna do Centro” sob a responsabilidade do Centro Dom Vidal, focou a sua abordagem na relevância de Maritain para o catolicismo. Além disso, um fato passou despercebido dos pesquisadores: Maritain foi homenageado num almoço que teve Alceu Amoroso Lima como orador e que contou com a presença de vários intelectuais católicos ligados ao Centro Dom Vital, e com a prestigiosa participação do Ministro da Educação, Gustavo Capanema.

Datou da primeira passagem pelo Rio de Janeiro, portanto, o contato direto do filósofo com o primeiro escalão do governo brasileiro, com o líder do Centro Dom Vital e com os integrantes dessa instituição, fazendo com que na sua segunda passagem pelo Rio de Janeiro se pudesse conceder-lhe a honra de hóspede oficial do governo do Brasil, com todas as facilidades e cuidados que lhes são acessíveis.

Mais, o intervalo de 70 dias entre as duas paradas no Rio de Janeiro tornou possível planejar as atividades que seriam realizadas por Maritain na volta de Buenos Aires, inclusive cuidando de agendar uma entrevista do filósofo com o Ministro das Relações Exteriores, bem como avaliar a recepção que lhe fora dada na Argentina e fazer esforços para que o recente trânsito de suas ideias fosse conhecido no Brasil.

Sabemos, por meio do acompanhamento e exame das colunas “Letras Estrangeiras” e “Coluna do Centro”, ambas publicadas no diário carioca *O Jornal*, que os intelectuais do Centro Dom Vital empreenderam a leitura e discussão não apenas dos textos-chave “Lettre sur l'indépendance” (1935) e “Humanisme Intégral” (1936), mas também de dois livros que os antecederam, *Du régime temporel et de la liberté* (1933) e *Religion et culture* (1930), por conta de se buscar compreender a transformação das posições de Maritain.

Assim, na véspera da chegada do filósofo católico ao Rio de Janeiro, Alceu Amoroso Lima explicava no artigo “Jacques Maritain”, publicado pelo *Jornal do Commercio*, em 20 de outubro de 1936, que o filósofo havia se dedicado a estudar o problema social durante os anos anteriores e expusera os seus pontos de vista “nos cursos ministrados em Toronto e Santander, os quais haviam sido desenvolvidos e reunidos no livro *Humanisme Intégral*”. Neste escrito, segundo Amoroso Lima, estaria “delineado todo um programa de ideias e de ação, que é sem dúvida a maior e mais esclarecedora das contribuições à edificação dessa Ordem Católica” (LIMA, 1936, p. 3). O líder do Centro Dom Vital explicava também que para Maritain a Igreja não se confundia “com qualquer civilização, *mesmo católica*” (LIMA, 1936, p. 3, grifo do autor). Sendo assim, o catolicismo devia acompanhar as transformações históricas e sociais, se dissociando de tudo aquilo que fora ordinário na sociedade medieval, de modo a se constituir no presente uma nova ordem católica moderna baseada no pluralismo, “na autonomia do temporal, no personalismo, na nova aristocracia do trabalho”, em suma, “na instauração de uma sociedade fraterna, em que a caridade venha completar a ordem e a justiça” (LIMA, 1936, p. 3).

Por sua vez, na “Coluna do Centro” (uma coluna de responsabilidade do Centro Dom Vital), publicada no diário *O Jornal*, no mesmo dia 20 de outubro, Nelson de Almeida Prado, também citando o livro *Humanisme Intégral* de Maritain, apontava a necessidade de se combater no catolicismo a formação dos “círculos fechados, separados do corpo social” e o “entrancheamento numa curiosidade especulativa”, para defender o engajamento dos católicos “no drama da existência e da vida” (PRADO, 1936, p. 5).

O navio em que viajava Jacques Maritain chegou com atraso de um dia ao Rio de Janeiro, ancorando no porto dessa cidade por volta das 20h de 20 de outubro de 1936, mas o filósofo somente desembarcou na manhã do dia seguinte, já como hóspede oficial do governo brasileiro, direto para assistir à missa no Mosteiro de São Bento, tendo ao seu lado o líder católico Alceu Amoroso Lima.

Com este, Maritain rumou para o salão do Centro Dom Vidal, nas dependências da Coligação Católica Brasileira, onde às 9h proferiu a conferência “Ação e Contemplação”,

tendo à mesa Alceu, Hamilton Nogueira, o pe. Paulo Lecourieux, e o prof. Perrot que o acompanhava na viagem de volta à França. Na conferência, comparando Aristóteles a São Tomás de Aquino, contrapôs o mundo antigo ao moderno, mostrando que a transformação das ideias operada pelo cristianismo levava à ascensão da contemplação amorosa em que o homem se bastava a si mesmo. No entanto, Maritain lembrava que a contemplação era uma virtude da prudência, que atendia também à disposição de servir, e que os antigos consideravam a ação como um esforço na direção do aperfeiçoamento das virtudes, e no trabalho externo. Logo, o mundo antigo e o moderno se completariam: a contemplação realizava a universalidade, sem a qual o cristianismo viveria no torpor, e era a guia da ação, agora articulada na adesão a Deus. Com isso, o filósofo católico explicitava que a sua premissa da nova ordem católica moderna, voltada para o pluralismo e a participação social, estava calcada na ortodoxia.

Depois, Jacques Maritain seguiu para a Academia Brasileira de Letras, que em sessão extraordinária, às 11h, sob a presidência de Laudelino Freire, recebeu a conferência “Freudismo e Psicanálise”, em que o filósofo católico discorreu sobre o método, a psicologia e a filosofia de Freud. Estiveram presentes, dentre outros, o embaixador da França e o Ministro da Educação, brasileiro, Gustavo Capanema. Esta conferência era o desenvolvimento da que fora apresentada em Buenos Aires com o título de “Bergsonismo, Freudismo e Psicanálise”, mas que seria publicada três anos depois como o primeiro capítulo do seu livro *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939) e que, na realidade, era apenas o segundo texto sobre Freud, escrito por um filósofo francês². No Rio de Janeiro, Maritain reconheceu o gênio de Freud e os méritos de seu método, porém fez a crítica do seu sistema de investigação interior e de cura, sobretudo, de sua filosofia, porquanto “descansa[ria] sobre um preconceito: a negação violenta da espiritualidade e da liberdade” e se basearia na “explicação pansexualista do universo que é uma mistura de irracionalismo, de materialismo e de pseudo-metafísica” (JACQUES, 1936, p. 5).

Como podemos ver, as duas palestras de Maritain no Rio de Janeiro não foram meras repetições daquelas proferidas na Argentina, mas retomam e desenvolvem as ideias defendidas naquele país, ao mesmo tempo em que reafirmam a pertinência de seu pensamento no campo da ortodoxia católica, um movimento oportuno após a recepção ocorrida na Argentina.

Cabe ainda reportar que Maritain também compareceu ao Ministério das Relações Exteriores, onde demorou-se numa audiência concedida pelo Ministro José Carlos de Macedo Soares e da qual não sabemos nenhum detalhe.

A primeira onda de ataques

O combate às ideias do filósofo católico se acirraria nos anos seguintes, gerando duas ondas de ataques que se espalhariam pelo Brasil e Argentina, chegando à Europa. A primeira onda de ataques surgiu no Recife, em maio de 1937, e em Buenos Aires, em junho de 1937; foi repercutida pela imprensa e se alongou pelo território dos dois países, reverberando as acusações de que Maritain era antijesuíta, anticlerical, herege, que era aliado dos comunistas e judeus, e que negava o caráter de “guerra santa” atribuído ao conflito espanhol pelos apoiadores de Franco (ZANCA, 2013).

Já a segunda onda de ataques se iniciou na cidade de São Paulo, em fins de 1943, a partir do jornal *Legionário*, tomando como pretexto a publicação no Brasil do livro *Os Direitos do Homem e a Lei Natural*, em 1942 (RODRIGUES, 2013). Em razão dos limites de nosso texto, nos limitamos apenas a mencioná-la para bem situar o leitor.

De todo modo, segundo Cândido Rodrigues, as ondas de ataques a Maritain afetaram o ambiente católico no Brasil, e mais diretamente os interlocutores do filósofo nos dois países (no Brasil, Alceu Amoroso Lima e o grupo de intelectuais do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, na Argentina, Rafaël Pividal), gerando um “ambiente de hostilidade à sua obra e demarcando um campo de debate fortíssimo entre maritainistas e antimaritainistas” (RODRIGUES, 2013, p. 111).

Por conseguinte, nos concentraremos no exame de alguns aspectos da primeira onda de ataques para poder avaliar os contextos e as “disposições” nos campos católicos da Argentina e do Brasil, tomando aqui a compreensão de Bourdieu que entende o *habitus* como uma noção mediadora entre indivíduo e sociedade, que “capta a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade” (CATANI et al., 2017, p. 214), para aproximar esta questão aos conceitos esboçados no início deste texto.

A primeira onda de ataques foi iniciada no Brasil, a partir da publicação de um artigo da autoria do padre Antônio Fernandes, publicado na revista *Fronteiras*, no Recife, em maio de 1937. Nascido em Goa, Índia Portuguesa, o jesuíta Fernandes havia se estabelecido em Portugal, mas foi expulso em 1910 junto com os demais integrantes da Companhia de Jesus para Gibraltar, sendo depois acolhido no Brasil. Em Recife, Fernandes tornou-se professor do Colégio Nóbrega, presidiu o Centro Dom Vital do Recife e dirigiu a Congregação Mariana da Faculdade de Direito de Recife, por conta de possuir grande ascendência sobre os estudantes católicos e sobre boa parte da elite católica pernambucana e nordestina.

Segundo o próprio Fernandes confessou, alguns anos mais tarde (FERNANDES, 1941), o seu artigo foi instigado pelo texto “O problema da piedade cristã” de Weimar Penna – neto do ex-presidente do Brasil Affonso Penna, na época participante dos cursos do Centro Dom Vital, e que no ano seguinte se tornaria aluno de Maritain no Institut Catholique de Paris (DASSIE, 2015). Note-se que o artigo de Penna foi publicado em novembro de 1936 pela revista *Vida*, editada pelo frei dominicano francês Sébastien Tauzin, um especialista no Tomismo e o maior aliado de Jacques Maritain no Brasil. No texto de Penna, se lia que o livro *Humanisme Intégral* fazia a crítica ao Molinismo, uma vez que este desencadeara as formulações defeituosas que levaram ao Racionalismo e ao Jansenismo, condenado como herético.

Fernandes, que respondeu à leitura de Penna porque julgava que as opiniões acerca do Molinismo se disseminavam pelos centros acadêmicos de todo Brasil, obviamente tendo chegado também à Faculdade de Direito de Recife, o seu reduto. Provavelmente Fernandes acreditava que Tauzin endossava a posição de Penna, e que esta diminuiria a posição e a influência dos jesuítas no campo do ensino superior, até mesmo porque entendia que os dominicanos moviam, desde há muito tempo, uma querela em torno do Molinismo que afetara gravemente os Jesuítas.

Sem jamais citar Penna, sempre apontando diretamente a Maritain, Fernandes criou um tom que, a meu ver, subsidiou veladamente toda a polêmica que envolveu o filósofo francês na América: segundo o jesuíta, em *Humanisme Intégral* se acusava de heresia uma doutrina que os integrantes da Companhia de Jesus se obrigavam a defender, bem como se apontava esta como a responsável pela dissolução moderna da cristandade (FERNANDES, 1941).

A este ataque, Maritain respondeu através de uma carta endereçada ao frei Tauzin, datada de 21 de setembro, a qual foi por este veiculada em várias capitais do Brasil nos periódicos controlados pelos *Diários Associados*, tendo saído publicada no Recife em 3 de outubro, nas páginas do *Diário de Pernambuco*. Observe-se que os *Diários Associados* haviam se aliado à Igreja Católica tendo em vista reforçar a sua posição no jogo político brasileiro, exercendo, informalmente, o papel de divulgador da autoridade de D. Sebastião Leme e das atividades do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro. Dessa forma, acredito que a divulgação da carta de Maritain em todo o Brasil tenha sido feita a pedido de Alceu Amoroso Lima ou, menos provavelmente, de D. Sebastião Leme, já que Tauzin chegou ao Brasil apenas em 1935.

Em seu texto, o filósofo não se defendia apenas da acusação de Fernandes, mas também do boato de que teria apelado em favor de Luiz Carlos Prestes, preso por ter organizado e liderado o Levante Comunista em 1935, e ainda por ter assinado o manifesto em protesto contra a destruição da cidade de Guernica, na Guerra Civil Espanhola (FERNANDES, 1941). Portanto, a resposta de Maritain ultrapassava o escopo do texto de Fernandes para juntar à carta um arrazoado que tinha a ver com as críticas recebidas na onda argentina de ataques, como veremos daqui a pouco, provavelmente porque acreditava que o jesuíta partilhava daquelas posições ou, talvez, as tivesse instigado. Note-se que a circulação da revista *Fronteiras* era bastante ampla, muito por conta da distribuição mão a mão, da republicação de seus conteúdos em outros periódicos católicos e da publicação, ainda em 1937, do primeiro artigo de Fernandes como separata de *Fronteiras*, e em edição especial do jornal *Diário do Nordeste* (Fortaleza, CE), com o título de *Jacques Maritain: as sombras de sua obra*. O próprio Fernandes lembra que cuidou de distribuir parte da edição especial do *Diário do Nordeste* para bispos, jornais católicos e membros da Companhia de Jesus de todo Brasil, América Latina e Espanha.

Na réplica de Fernandes, publicada pelo *Diário de Pernambuco* no dia 3 de outubro, esse autor não se limitou a comentar a questão do Molinismo, mas avançou na direção de apontar que a maioria das posições de Maritain em relação a Espanha era um desafio aos bispos daqueles país, e terminava lembrando que apesar das aparências de santidade, muitos filósofos e teólogos terminaram condenados pela Igreja, numa clara advertência a Maritain (FERNANDES, 1941).

Fernandes terminaria recebendo apoio de vários nomes de peso do catolicismo que frequentavam o campo político da extrema-direita – como o do líder integralista Luís da Câmara Cascudo, que chamava Maritain de “judeu da França” –, inclusive de figuras de renome do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro, como o historiador Jônatas Serrano e o jornalista Sebastião Pagano, fundador da Ação Patrionovista Brasileira e da Ação Monarquista (FERNANDES, 1941).

Vários intelectuais católicos apresentaram solidariedade a Maritain, mas apenas o frei Tauzin procurou rebater os argumentos de Fernandes, demonstrando que apesar do Centro Dom Vital do Rio de Janeiro ter divulgado celeremente os textos da nova fase de Maritain e sendo, por conta disso, indiretamente o responsável por sua recepção tumultuosa, não estava ainda coligado em torno de Maritain.

Como pudemos observar pela leitura dos apoios emprestados às posições de Fernandes, o alcance de seu texto chegou a praticamente todas as regiões do Brasil, e no

exterior pudemos verificar que esses apoios vieram também de Paris, Roma e Lisboa – nesta última, gerando repercussão nos jornais locais. O texto de Fernandes, como é de se supor, também chegou aos membros da Companhia de Jesus em Roma, inclusive ao seu Superior. Sabemos também que na primeira quinzena de julho de 1937 o texto de Fernandes já havia sido lido por argentinos que se encontravam em Roma, mas não temos registro de sua circulação em Buenos Aires. Contudo, dadas as ligações entre o clero e, especialmente entre os jesuítas brasileiros e argentinos, é bem provável que isto tenha acontecido (FERNANDES, 1941).

Já o artigo que iniciou a onda de ataques na Argentina, foi publicado em 10 de junho de 1937 na revista quinzenal *Criterio* de Buenos Aires, dedicada ao pensamento católico e principal publicação do campo, então editada pelo monsenhor Gustavo Franceschi, um dos mais influentes religiosos daquele país e fervoroso apoiador do lado nacionalista na Guerra Civil Espanhola. Segundo Mauro e Zanca (2019, p. 88), “o lugar que a *Criterio* havia adquirido no campo católico e o estilo de seu diretor transformaram a primeira na ágora da cultura católica, e o segundo no árbitro de suas cada vez mais virulentas lutas internas”. Por conseguinte, a *Criterio* possuía muitíssimo mais peso que os jornais *Crisol* e *Bandera Argentina*, os quais moveram oposição a Maritain no período em que este ainda se encontrava em Buenos Aires, e a recepção das críticas dirigidas ao filósofo seriam também diferenciadas.

No entanto, monsenhor Franceschi não se encontrava na Argentina, mas na Espanha, para entregar donativos destinados à reconstrução das igrejas destruídas na Guerra Civil, ficando a direção provisória da revista *Criterio* a cargo de José Assaf, nacionalista e antissemita extremado, o que, segundo Zanca, ajudou a alargar a discussão para fora do campo católico. O artigo em questão era assinado por Gregorio Maldonado, que buscava impugnar a autoridade de Maritain e atacar o modelo da nova cristandade defendido pelo filósofo, qualificando-o como anticlerical, e acusando-o de renegar a cristandade medieval e de “optar pela revolução em vez da evolução e da reforma na questão social” (ZANCA, 2013, p. 72-73).

O texto de Maldonado gerou respostas dos discípulos argentinos e uruguaios de Maritain e estas, por sua vez, sucessivas tréplicas de Maldonado, mas esta polêmica não ultrapassaria as fronteiras do Prata, se não fosse a publicação de outro artigo em 8 de julho de 1937, desta vez de autoria do sacerdote Julio Meinvielle.

Inimigo do comunismo e do liberalismo, antissemita, mas crítico do nazismo, Meinvielle era um entusiasta da colaboração dos católicos com os fascistas, do apoio a Falange Espanhola e a doutrina da *Hispanidad*, pontos de vista que explicitou no livro *El*

judío en el misterio de la historia, publicado no mesmo ano da visita de Maritain à América do Sul. Em seu artigo, Meinvielle apontava que, ao se colocar contra Franco, Maritain expressava “uma visão deformada acerca s regras morais cunhadas pela teologia católica sobre a guerra justa” e cometia o “sacrilégio de massacrar o povo cristão invocando um motivo religioso” (BOSCA, 2012, p. 39). Não menos importante, é que Maritain subsidiava com os seus argumentos as diatribes de judeus e comunistas, que agora atacavam o discurso dos radicais católicos com recursos tomados por empréstimo ao próprio catolicismo (ZANCA, 2013).

Foi esse escrito que proporcionou o posicionamento de monsenhor Franceschi, o editor da *Criterio*, em 15 de julho de 1937. Se bem que não apoiasse totalmente Maldonado, Franceschi se posicionou abertamente ao lado da causa de Franco e de sua “cruzada” contra a revolução bolchevique na Espanha, aclarando que o movimento espanhol era totalmente oposto ao nazismo e ao fascismo.

Encorajado, Meinvielle retrucou, em 19 de agosto de 1937, lembrando que Maritain se equivocara ao identificar o fascismo com o totalitarismo e ao defini-lo enquanto intrinsecamente mau, e que deixara de fazer o mesmo com o comunismo. Ora, segundo Meinvielle o fascismo não seria bom nem mau, mas uma força necessária, sobretudo para debilitar o liberalismo, e que a intervenção dos católicos nesse movimento se fazia necessária, de modo a que pudesse ser redimido.

Essa nova dimensão do debate exigia o engajamento de Maritain, mas isso acarretou a formação de dois blocos antagônicos no campo católico argentino: de um lado, se perfileram os nacionalistas, do outro, formaram os “personalistas” – o modo como passaram a se definir os apoiadores de Maritain secundados pela revista *Sur*. Uma vez que os nacionalistas consideravam essa publicação esquerdista e anticatólica, a colaboração de Maritain e dos personalistas com *Sur* foi entendida como um sacrilégio, enquanto traição ao catolicismo, pelo grupo nacionalista (ZANCA, 2013).

Penso que isto incomodava especialmente àqueles da hierarquia católica na Argentina, que então procuravam tocar a recristianização do país e aumentar a influência da Igreja na política local por meio da catolicização do nacionalismo, pelo meio de se afirmar a identidade argentina em contraposição a um *outro* que se fazia salientar por meio do conflito espanhol.

Considerações finais

Acredito que o caso aqui demonstrado, apresenta a importância metalógica da geografia tanto para a história do catolicismo, em particular, como para a história das religiões como um todo. No que tange à história comparativa dos catolicismos argentino e brasileiro, vejo que a oportunidade de se trabalhar o fluxo das ideias e dos conteúdos pode permitir o registro de uma Região, caracterizada pelas trocas culturais e pelo recebimento e partilha de um patrimônio comum.

Nesta Região, as diferenças se somariam para fazer avançar as suas influências na direção dos demais países de fala espanhola e portuguesa, apresentando novas variações e propostas ali geradas. Julgo que a difusão do maritainismo e a apresentação da democracia cristã, como uma proposta gerada desse pensamento, poderia ser investigada a partir desta perspectiva.

O exame do papel dos principais líderes católicos da Argentina e do Brasil pode também ser realinhado a partir da questão colocada por essa Região, pois Alceu Amoroso Lima e Gustavo Franceschi cumpriram em seus países papéis semelhantes: como literatos, ocuparam assentos em suas academias literárias; enquanto editores, chefiaram as principais revistas católicas; como líderes, influenciaram leigos, religiosos e governos. Quando da passagem de Maritain mantiveram o seu apoio às posições das direitas autoritárias: após a Segunda Guerra se moveram lentamente na direção de aderir à maioria daquilo que o filósofo defendia, depois foram além do que ele autorizava, fundando e liderando partidos democratas-cristãos. Fica aqui apontada essa sugestão.

O exame do periodismo católico se mostra como basilar para a investigação do fluxo das ideias e conteúdo na Região, bem como para a verificação de redes intelectuais e de influência. Todavia, considero necessário inquirir as estratégias de alianças para além do campo religioso, já que verifiquei que as suas estratégias se encontram com os interesses dos campos que buscam se fixar no religioso para usufruir de suas benesses – o caso dos *Diários Associados*. No exame do periodismo católico, também se mostra necessário observar as competições no próprio campo, caso explicitado a partir da atuação do padre Antônio Fernandes e de movimentos na direção oposta ao observado anteriormente, como o da hierarquia argentina.

Finalmente, em relação ao par teórico *analogia-interioridade*, entendo que a sua utilização próxima ao conceito de *habitus* bourdieuriano se mostra profícua, sobretudo para bem apontar um limite àquilo que poderíamos, com a licença poética, nomear de “tentação

moderna do historiador”, inclusive no caso específico da produção de tipologias. O historiador do religioso deve se questionar, como formulou Gavin Flood (2012), do que importa ao religioso o sentido de “verdade interna”, o que ela agrega ou abrange, e como localizá-la e identificá-la historicamente.

Claramente esse é o sentido da atuação de Maritain e o de sua “jornada” na América do Sul em 1937, mas, desconcertantemente, também é o da aflição de Fernandes e da disposição dos jesuítas para o martírio na Espanha naquilo que consideravam uma Guerra Santa.

Referências Bibliográficas

- ANDERSON, Perry. The force of anomaly. **London Review of Books**, Londres, v. 34, n. 8, p. 3-13, 2012.
- BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- BOSCA, Roberto. La herejía democrática. El impacto de Maritain en el magisterio social. **Revista Cultura Económica**, Buenos Aires, v. 30, n. 83, p. 36-44, 2012.
- CATANI, Afrânio *et al.* (Orgs.). **Vocabulário Bourdieu**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- COMPAGNON, O. **Jacques Maritain et l'Amérique du Sud: Le modèle malgré lui**. Nouvelle édition [em ligne]. Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion. 2020.
- DASSIE, Bruno *et al.* A trajetória de Dom Irineu Penna e suas escolhas como educador matemático. **Zetetiké – FE/Unicamp/FEUFF**, Campinas, v. 23, n. 44, p. 395-410, 2015.
- FERNANDES, Antônio. **Jacques Maritain – As sombras da sua obra**, conferências realizadas no Centro Dom Vital do Recife, no antigo Palácio da Soledade. Recife: Separata de Fronteiras, 1941.
- FINCHELSTEIN, Federico. **Transatlantic fascism: ideology, violence, and the sacred in Argentina and Italy, 1919-1945**. London: Duke University Press, 2010.
- FLOOD, Gavin. **The importance of religion: Meaning and action in our strange world**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- FLOOD, Gavin. **The truth within: a history of inwardness in Christianity, Hinduism, and Buddhism**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- GINZBURG, Carlo. Our Words, and Theirs: A Reflection on the Historian's Craft, Today *In*: FELLMAN, Susanna & MARJATTA, Rahikainen. **Historical knowledge: in quest of theory, method and evidence**. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Pub, 2012, p. 97-119.
- IVEREIGH, Austen. **Catholicism and politics in Argentina, 1810-1960**. New York: St. Martin's Press, 1995.
- JACQUES Maritain. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 22 out. 1936, p. 5.
- KIERKEGAARD, Soren. **Works of Love**. Princeton: Princeton University Press, 1949.

- LIMA, Alceu. Jacques Maritain. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 20 out. 1936, p. 3.
- LOSADA, José. Fascismo y antifascismo. Debate entre escritores en el XIV Congreso de los PEN Clubs en Buenos Aires, septiembre de 1936. **Ulrico**, Revista digital de historia y cultura de la ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, v. 2, n. 3, p. 55-63, 2015.
- MANZONI, Celina. Liberalismo, izquierda y nacionalismo en los debates de 1936 en Buenos Aires. **Telar**: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, San Miguel de Tucumán, n. 5, p. 161-172, 2007.
- MAURO, Diego; ZANCA, José. Relações perigosas: os intelectuais católicos e a Igreja argentina. **Revista USP**, São Paulo, n. 120, p. 77-94, 2019.
- PRADO, Nélson. Jacques Maritain, Coluna do Centro. **O Jornal**, Rio de Janeiro, 20 out. 1936, p. 5.
- RODRIGUES, Cândido. **Aproximações e conversões**: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928-1946. São Paulo: Alameda, 2013.
- TATO, María. El ejemplo alemán: La prensa nacionalista y el Tercer Reich. **Revista Escuela de Historia**, Salta, n. 6, pb. 34-60, 2007.
- ZANCA, José. **Cristianos antifascistas**: conflictos en la cultura católica argentina. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.

Notas:

¹ Doutor em História pela UFRJ, pesquisador do CNPq e professor titular do Programa de Pós-Graduação e do Departamento de História da UFRN. E-mail: renatoamadopeixoto@gmail.com / orcid.org/0000-0002-2342-4215

² O primeiro texto sobre Freud publicado na França foi escrito por Roland Dalbiez, um dos discípulos de Maritain, que o encorajou a escrever a dissertação *La Méthode psychanalytique et la Doctrine Freudienne*, publicada em 1936.