

**O PRIMEIRO ANO DE *PERMANÊNCIA*: TRADIÇÃO OU
CONSERVADORISMO CATÓLICO?
(THE FIRST YEAR OF *PERMANÊNCIA*: TRADITION OR CATHOLIC
CONSERVATISM?)**

Marcos Cotrim de Barcellos*

RESUMO

Este artigo pretende mostrar os traços essenciais da concepção de tradicionalismo, que foi elaborada ao longo do primeiro ano de publicação da revista *Permanência*. Para isso, almejou contrapor os conceitos tradicional e conservador de ordem, realizando um caminho histórico pioneiro no Brasil, qual seja o de debater num âmbito francamente “cultural”, o problema da autoridade a partir da qual leu os episódios do confronto entre tradição e revolução no século XX.

Palavras-chave: Tradição. Ordem. Autoridade.

A Revista *Permanência* foi um periódico católico fundado em 1968 pelo grupo liderado por Gustavo Corção (1896-1978). Publicação tradicionalista, teve seu auge na década de 1970, tomando por guia a identificação com a polêmica anti-revolucionária em suas dimensões religiosa, política e cultural. Ao lado de *Hora Presente*, mantida pelo grupo de José Pedro Galvão de Souza (1912-1992) em São Paulo, o mensário carioca tem significativa importância para a história intelectual brasileira do século XX. Essa importância prende-se à distinção, poucas vezes abordada pelos estudiosos do período, entre conservadorismo e tradicionalismo, elaborada ao longo do primeiro ano de publicação da revista.

O sentido tradicional do catolicismo brasileiro tem sido tratado, via de regra, dentro de molduras acadêmicas marcadas pelo confronto político ou pelo debate teológico. Os aspectos culturais do tema são, em geral, objetos de abordagens antropológicas que privilegiam o lado folclórico das manifestações religiosas, deixando à parte as possibilidades hermenêuticas de um catolicismo cuja noção de Ordem sobreviveu ao poder continuamente centralizado do Antigo Regime, Império e República. De fato, os estudos em torno do “catolicismo popular”, bem como suas conexões com o milenarismo latente do interior do Brasil, e as implicações

* Aluno do curso de doutorado do PPGHIS/IH/UFRJ. Bolsista da CAPES. (mac25bar@gmail.com)

políticas da apropriação da tradição cristã no período colonial, devem ser ampliados pela abordagem da história das idéias.

Partimos daí para analisar o significado cultural da *Revista Permanência* como marco histórico que estabelece o conceito de tradição numa base mais ampla do que a do conservadorismo religioso e do teor reacionário da chamada direita católica, empenhada junto às hostes liberais no combate ao comunismo nos anos 1960 e 70. Para tanto, abordaremos o conceito de tradição nos dez primeiros números da publicação, onde é possível identificar um como que projeto de militância intelectual em favor da autoridade do ser, de uma Ordem do real, cujo abandono pela civilização consagrava, aos olhos do grupo, a “cidade dos homens” com a descaracterização do catolicismo pelo Concílio Vaticano II (1962-1965).

A fundamentação da crítica feita por *Permanência* à corrupção do conceito de autoridade no seio da “utopia revolucionária” remete-nos a uma ampla concepção de Ordem como valor fundamental da civilização, especificamente da Cristandade, que é invocada várias vezes na revista como paradigma. Os valores emanados da idéia de Ordem eram percebidos em contraposição aos ideais que orientavam o *aggiornamento* católico dos anos 1960-70, que não encarnava, então, apenas uma crise religiosa, ou ético-política, envolvendo o avanço do comunismo dentro dos quadros da guerra-fria, mas uma **crise cultural**, que arrastava o sistema de representações que sustentara a identidade tradicional católica por séculos, para o campo de batalha de um ceticismo e um relativismo que formavam o cerne do discurso e da práxis a que se opunham: a “Revolução”, título que capitula as diversas modalidades de igualitarismo e naturalismo que fundamentam o discurso humanista liberal.

Sob este aspecto, a própria Doutrina Social da Igreja passaria a ser impotente para respaldar a crítica elaborada pelo grupo que concebeu o projeto de *Permanência*, para o qual a cultura moderna esvaziara-se de seu conteúdo metafísico, alterando substantivamente o discurso que dava suporte à ordem prática da sociedade, ao desautorizar as instituições que tradicionalmente dela se encarregavam, principalmente o Magistério católico.

O contexto remoto da crise que provocou o advento de *Permanência* é a *Questão religiosa*ⁱ, que ao lado das outras conhecidas “questões” que aluíram as bases do Império, levara os representantes da Hierarquia brasileira a uma nova compreensão do papel histórico

ⁱ Polêmica que teve seu ápice entre 1872 e 1875, e opôs a Igreja à Maçonaria. Esta agrupava não apenas altos dignitários do Império, como o Barão do Rio Branco, mas congregava clérigos e leigos que não viam discrepância entre os princípios das Lojas e os do Catolicismo. As lideranças católicas, formadas segundo a ótica da Romanização no pontificado tradicionalista de Pio IX, foram principalmente representadas por Dom Vital de Oliveira, Dom Macedo Costa e Dom Pedro Lacerda.

da Igreja Católica. Suas *Cartas Pastorais*ⁱⁱ traduziam a estratégia episcopal de afirmar uma “nova liberdade evangélica” perante a intenção republicana de fundar um Estado laico no ambiente de uma sociedade arraigadamente cristianizada. Esta duplicidade emprestara aos debates sobre o ensino religioso, assistência espiritual nas forças armadas, secularização dos cemitérios, laicidade dos casamentos etc., um recorrente apelo emocional, que obscureceu o verdadeiro alcance da questão. De fato, desde Leão XIII (1878-1903) que se estabelecera a política de aceitação do estado de direito (o “estado constituído”) como fato consumado, e a convocação a se assumir a luta pela “justiça do Reino de Deus” ao nível da legislação abandonara oficialmente o projeto restaurador de uma nova Cristandade. Ao menos realizou-se que, na cultura racionalista e industrializada, o cristianismo não mais era o centro ideológico, cada vez mais especializando-se teológica, ética e ritualmente, tendo que dividir com outras instâncias o domínio sobre a ordem simbólica da civilização.

Para os tradicionalistas, a cultura liberal teria erguido uma “civilização apóstata”. Estava em jogo a validade do conceito mesmo de “Revelação”, que impõe a admissão de uma filosofia da história não só finalista, mas escatológica, e uma filosofia da cultura em que o sagrado integra os vários planos da ordem simbólica, dando significado transcendente à arte e à linguagem. Dois dos representantes deste debate pelo lado católico, o Pe. Júlio Maria (1850-1915) e Jackson de Figueiredo (1891-1928), estiveram atinados aos aspectos menos profundos do problema daquela ambiguidade criada pela República. Suas preocupações eram as de polemistas, de homens de ação convertidos, dispostos contra “a Revolução”ⁱⁱⁱ, cada um ao seu modo enfrentando o problema prático que era reposicionar a consciência popular em um contexto de separação entre Igreja e Estado. Somente com o engajamento em 1928 de Alceu de Amoroso Lima (1893-1983) o debate adquiriu amplitude ideológica maior e maior afinação com o que se passava na Europa, principalmente na França.

Gustavo Corção entraria no debate sobre a Tradição ao integrar o movimento de leigos católicos fundado por Jackson de Figueiredo e depois liderado por Alceu de Amoroso Lima, o Centro Dom Vital (1922) e sua Revista, *A Ordem* (1921). Sua história segue um arco que se inicia na célebre *Carta Pastoral* de 1916, de Dom Sebastião Leme (1882-1942), que lançou o

ⁱⁱ Ao lado dos sermões, tais documentos eram o principal meio de comunicação na cadeia entre o Magistério Romano e as paróquias, seguindo o Concílio de Trento. Deve-se percebê-las no contexto de analfabetismo endêmico e intensa propaganda protestante, financiada pelas ricas Sociedades Bíblicas americanas e inglesas.

ⁱⁱⁱ Chamou-se de “revolução” *tout-court*, principalmente a partir do pontificado de Pio IX (1846-1878), o grande projeto de desconstrução da Autoridade católica na produção e tutela dos bens simbólicos durante a modernidade, dando base ao processo de secularização da cultura ocidental.

que se poderia chamar de projeto político da Igreja na República – uma verdadeira “cristianização da alma coletiva” –; alcança um momento de projeção nos debates da Constituinte de 1933, e depois se vai diluindo no ambiente personalista dos anos pós-guerra, dando lugar a dois partidos cujos próceres seriam, para citar os mais significativos, de um lado (conservador) Gustavo Corção e José Pedro Galvão de Souza (1912-1992), e do lado liberal, Alceu de Amoroso Lima e Dom Hélder Câmara (1909-1999).

Crítico literário, Alceu participara dos debates em torno do modernismo. De fato, nos anos 1920, os assim chamados intelectuais católicos tiveram que se haver, não só com as questões social e política, a emergência do movimento sindical e o comunismo, mas também com os discursos estéticos e antropológicos, agitados pela Semana de Arte Moderna. A esta agenda, ainda se somava a mais antiga frente de combate de idéias, que contrapunha o pensamento católico – desde Leão XIII reforçado pela apologética da neo-escolástica –, ao positivismo, também partidário da Ordem e também avalista dos chamados “valores hierárquicos”, conquanto firmado sobre as premissas da Revolução. O discurso revolucionário sobre a Ordem muitas vezes era conservador e, mesmo quando liberal, assumia formas que exteriormente pareciam convergir com as teses e a retórica católica.

No discernimento, estavam em jogo não somente teses teológicas, mas a validade do ordenamento simbólico assegurado pelo Magistério e Tradição católicos e o caráter pedagógico da cultura impregnada de valores cristãos tradicionais, subsumidos na idéia de Ordem. De fato, ao produzir uma leitura do dogma, da moral e do culto feita a partir de princípios hermenêuticos afinados com a modernidade, com sua filosofia da história baseada no progresso, sua cosmologia naturalista e sua antropologia humanista, os discursos revolucionários mantinham conteúdos “ortodoxos”, mas a forma de enunciação e o imaginário proposto, apoiados no princípio de autoridade da cultura moderna, modificava radicalmente os fins das ações. Assim, percebia-se avançar um secularismo de fato, um ateísmo prático, um mundanismo insidioso, que Alceu identificava, no anos 1930, como “burguês” e fadado a ser substituído por uma “Idade Nova”.

A trajetória de Corção dentro desse movimento de convocação do laicato católico para um enfrentamento com os referenciais da cultura moderna teve início com a conversão de 1939, que dá em 1944 o fruto de *A Descoberta do Outro*, e foi marcada pela figura de Jacques Maritain (1882-1972), até o momento da dissidência que motivou a fundação de *Permanência*. Como o pensador francês, Corção foi simpatizante do socialismo, como ele, procurou fazer ver o perigo do materialismo latente no capitalismo tanto quanto no

comunismo, a partir dos estudos de Santo Tomás de Aquino, que o brasileiro iniciou sistematicamente no Mosteiro de São Bento do Rio de Janeiro. Para ambos, o ponto de equilíbrio parecia ser um humanismo cristão, cristalizado nas diretrizes da Doutrina Social da Igreja ao modo da abertura realizada por Leão XIII e nos princípios da lei natural, que o neotomismo expunha com eficiência. Uma sociedade (sociedade de sociedades) só se manteria caso aceitasse a Ordem natural, transfigurada pela Graça divina, como sua origem orgânica na instituição familiar, e conseguisse espiritualizar o mundo do trabalho. Era a missão da Ação Católica Brasileira, fundada em 1935 pelo episcopado liderado por Dom Leme, formar leigos para colaborar com a Igreja: “salvar as almas pela cristianização dos indivíduos, da família e da sociedade”, que Alceu via como utopia da “Idade Nova”.

Este é o debate que envolve a apologética de Corção como colaborador d’ *A Ordem* junto a Alceu (o Tristão de Ataíde), e que se estende de 1943 até a ruptura com este em 1963, que precipitou sua consciência de que algo mudara, não só no plano da doutrina, mas também, e principalmente, no das condições racionais da cultura moderna, que alterara o princípio de autoridade no qual a fé tradicional não poderia ser entendida nem assumida. Alceu não discerniu este ponto do embate, e se aferrou às fórmulas da Ação Católica, cada vez mais vulneráveis à dialética da questão social, dentro do humanismo integral de Maritain, do personalismo de Mounier e do evolucionismo de Teilhard de Chardin. Ao contrário de Corção, cuja compreensão da questão levou à fundação de *Permanência*.

Permanência: além de integristas e progressistas

A morte de Dom Sebastião Leme em 1942, a politização da Ação Católica e a fundação da CNBB nos anos 1950, fizeram emergir forças que antagonizaram o novo Cardeal, Dom Jaime Câmara (1894-1971), e parte da militância do Centro Dom Vital, preparando o dissenso entre o grupo de Corção e o de Alceu e Dom Hélder. A ruptura entre os dois máximos líderes do laicato católico brasileiro não pode ser lida como um episódio da oposição entre esquerda e direita, ou entre progressistas e integristas. Pertence antes à oposição entre tradição e revolução, que ganha sentido pela crítica do nominalismo, que é sua base teórica, e do liberalismo, que é sua expressão civilizatória. É essa distinção que explica a diferença entre o tradicionalismo de Corção e o mero conservadorismo das posições eclesiásticas, civis ou militares nos anos 1960. E sobre ela se baseia o programa de *Permanência*, que dura uma década (1968-1978) sob sua direção.

A confusão entre conservadorismo e tradicionalismo deve-se às formas da reação de uma Igreja mobilizada, no século XX, pelas estratégias de “romanização”, centralizando desde fins do século XIX sua concepção de autoridade no Papado por meio de um processo de clericalização das obras de piedade e da impugnação do chamado “catolicismo popular” herdado das praxes coloniais. Este se impregnara de certas liberdades que davam ao leigo muita autonomia na organização das comunidades eclesiais, bem como funções públicas que transcendiam os limites formais do oficialismo, seja o do Estado seja o da Hierarquia católica, configurando uma instância de poder religioso conquanto não um poder eclesiástico, subjugado em grande medida pelo Padroado. Assim, as estratégias de romanização impuseram um catolicismo anti-liberal, anti-protestante, muitas vezes de tom condenatório e moralista, em contínua suspeita em face da modernidade, chamado de “ultramontano” desde o pontificado de Pio IX de franca reação em face dos princípios da Revolução Francesa. Por isso, o tradicionalismo de *Permanência* exige superar o lugar-comum que identifica seu discurso sobre a Ordem e autoridade com as diferentes formas de conservadorismo, ultrapassar a crítica estritamente ultramontana ao diálogo com o século, rumo a uma leitura mais compreensiva do ponto de vista da cultura, tendo em vista que as teses sobre Corção e seu grupo se restringem à análise político-ideológica, ou literária.

Analisando-se os doze primeiros números da publicação (outubro/1968 a setembro/1969), percebe-se uma evolução no tom do discurso a respeito da cultura moderna que é identificada com o projeto da Revolução. As vicissitudes porque passava o catolicismo, que a publicação assinala em tom entre piedoso e amargurado, são o *leitmotiv* de uma crítica mais radical da civilização que, segundo a avaliação de *Permanência*, se tornava agnóstica com o beneplácito de parte da Hierarquia. De fato, a motivação piedosa não esconde a crítica, que assim se anuncia no primeiro número, no artigo de abertura, assinado por Corção em *Permanência* (1968, n.1,p.7):

Recusamos energicamente a divisão convencional de uma ala “progressista” e outra “conservadora” [na Igreja]. Seremos conservadores do que deve ser conservado, como por exemplo o depósito sagrado da doutrina, mas queremos progredir tanto dentro da Igreja, em fidelidade e graça, como nas coisas de ordem temporal desejamos ardentemente um mundo mais humano e mais justo; mas não podemos admitir que se chame progresso o movimento que leva os católicos para fora da Igreja pelos caminhos da fantasia, da vontade própria, das inovações aberrantes, e de um modo geral pela temporalização dos valores de eternidade.

O editorial de Corção assinalava *Permanência* como realização histórica de uma visão tradicionalista do catolicismo, que a si mesma se representava como capaz de superar a fácil dicotomia entre “ala progressista e conservadora”. Pretendia-se deste modo ser capaz de expressar exemplarmente a consciência da crise por que estaria passando a Igreja Católica dentro dos quadros referenciais da modernidade, crise que se tornara aguda durante os anos de aplicação das diretrizes do Concílio Vaticano II (1962-1965), tendo se precipitado em conflito aberto desde a edição do novo Missal Romano em 1970, que coincidiu no Brasil com o agravamento do confronto político desencadeado após o Ato Institucional n.5 (13/12/1968). Aponta assim que há “valores de eternidade” que “devem ser conservados”, e rejeita um conservadorismo cativo de formas do passado, afirmando que há portanto “católicos permanentes”, seja quando conservam valores do passado seja quando progridem rumo a outras formulações. Tal discernimento, aliás prudencial, não apenas teórico, marcou o tradicionalismo de Corção.

Este, ao criticar o modernismo religioso, tinha como chave de leitura a perspectiva da perda dos referenciais de autoridade na sociedade. Tal perda, constatava a revista, tornava-se visível em termos de uma desqualificação sistemática da idéia de *Ordem*, que, por sua vez, seduzia facilmente os grupos afeitos a uma crítica social exclusivamente sociológica e econômica (“as esquerdas” ou “os liberais”), e garantia alcance retórico e eficácia pedagógica pela retórica da “sociedade igualitária”, do “poder jovem” etc.

Alfredo Lage, em artigo que analisava o fenômeno de uma duplicidade de instâncias no magistério eclesiástico: uma oficial, chancelada pelo papa, e uma oficiosa, capaz de “instaurar uma nova praxe” orientadora do comportamento e de construir representações liberais da Igreja. O artigo é representativo (remete a vários editoriais e artigos dos números precedentes) da carga que a revista fazia contra o teor revolucionário da civilização ocidental, que teria chegado a uma formulação politicamente eficaz no século XVIII. Lage denuncia a estratégia nominalista de empregar o “condicionamento da opinião” para seduzir maiorias, criando assim uma falsa democracia. Seus alvos são Hobbes e Rousseau, cujas teses da guerra de todos contra todos e do contrato social amadureceram durante a Revolução Francesa como ferramentas do poder totalitário do Estado, e não dos alegados direitos humanos. Assim sendo, estaria havendo uma “maçonização” de parte da Igreja que sofreria a censura não só anti-clerical, mas antes de tudo, anti-metafísica. Estaria sendo construída a imagem revolucionária da autoridade pela divulgação maciça de representações da Igreja como “povo

de Deus”, imbuída da retórica “democrática” do liberalismo. Inaceitável capitulação ante um notório e declarado adversário.

A crise cultural da modernidade, insistente e militantemente apontada em *Permanência*, além de ameaçar a ordem constituída em seus conteúdos doutrinários, tenderia a retirar a autoridade mesma dos discursos que os sustentam. No argumento, Tradição seria tomada mais como referência de autoridade do que instância de poder.

A revista teve seu primeiro número publicado em outubro de 1968 e se dá a conhecer como “uma revista mensal de católicos leigos” que teriam escolhido este título porque “indica continuação e crescimento”, ou seja, reporta-nos à clássica polêmica a respeito do que seja um progresso “orgânico”, mudança coerente com princípios que se querem eternos, em irreduzível oposição a um progresso do tipo “mutação”, caracterizado não só pelo modo abrupto de produzir a mudança, como pela exaltação do critério da ruptura com a tradição como valor estratégico. Logo nesta apresentação, ficava patente que o discurso sobre a tradição iria se reportar às condições morais que devem legitimar seja o poder eclesiástico seja o poder civil. Isto é, a autoridade do Magistério eclesiástico, como a do Estado, hão de ser legítimas na medida em que se remeterem a uma ordem metafísica, tida como “natural”, e devidamente aberta à ordem da Graça, importando compatibilizar suas representações e seus discursos segundo o aforismo: “*lex orandi, lex credendi*”.**

Além de tais apelos à instância moral, nas páginas mais programáticas da revista durante o primeiro ano de publicação, encontram-se evidências de que o grupo possuía consciência da necessidade de se deixar claro o papel docente das *formas culturais* em que se cristaliza tal critério de autoridade. Com efeito, segundo um conhecido bordão tradicionalista, “*no es posible entender el concepto de tradición sin hacer referencia a la cultura*”, e isto não apenas especulativamente, mas em todo processo prático de se constituir simbolicamente a retórica do Evangelho. Encontra-se assim na revista um argumento em favor da Ordem, que nem sempre é explícito em termos discursivos, mas reivindica uma quase natural transposição do plano das idéias para o plano dos valores estéticos e culturais em geral aos quais se atribui uma efetividade docente e intenção apologética. Isto se expressa por meio de modos de perceber o valor das diferenças, da alteridade no processo histórico, incidindo sobre as representações que o grupo de *Permanência* elaborava de si mesmo em face dos interlocutores, aliados, adversários ou concorrentes e teve impacto sobre sua noção de obediência. Propunham-se como uma elite de pensadores culturais, herdeiros de uma tradição

** Deve-se rezar de modo adequado ao que se crê. O culto deve exprimir a fé e assim educar para a fé.

espiritual cujos valores máximos, dispostos em torno da noção de **ordem**, estariam sendo arruinados pela racionalidade liberal moderna, cientificista, portada pela Revolução.

Exemplar a este respeito é o artigo “Cultura e Revolução” de José Pedro Galvão de Souza. O texto narra episódios da participação do autor no Congresso sobre a “revolução cultural”, ocorrido em Lausanne em abril de 1969. Galvão de Souza desenha o alvo a ser atingido pelos congressistas, reportando duas frases de André Malraux, então ministro da cultura de De Gaulle: “A Revolução desempenha em nossos dias o papel que era antes da Vida Eterna”; e “A cultura é que fundamenta o Homem, porquanto ele não mais é fundado em Deus”. E comenta, numa síntese da concepção da revista sobre o sentido moderno da história:

Juntem-se estes dois pensamentos [...] e poder-se-á aquilatar o alcance e o terrível efeito, transformador das mentalidades, da “revolução cultural”. Esta não é um fenômeno restrito à China de Mao Tse Tung: o Ocidente vem sofrendo tal revolução num processo ideológico desagregador dos seus valores fundamentais, que remonta à Renascença e ao protestantismo, teve no Iluminismo do século XVIII uma poderosa força de impulso e alcançou em nossos dias sua máxima expansão, através dos modernos meios de comunicação e da atuação dos grupos controladores da opinião pública. [...] eis a revolução cultural a se estender pelo mundo todo (GALVÃO DE SOUZA, 1969, p.16).

A chave de leitura do grupo diagnosticava haver um “itinerário cultural da Revolução” e uma escalada da violência contra a ordem natural e cristã da sociedade disposta em três etapas: a da revolução política na França de 1789, a revolução social na Rússia de 1917, e a revolução cultural “em nossos dias”. A questão de se definir o que é tradição como distinta do mero conservadorismo (que lhes valeria a qualificação de “integristas”, “imobilistas” e “fixistas”) impunha uma remissão do pensamento para além da crítica pontual ao *poder paralelo* do Concílio, à Missa em vernáculo ou ao Novo Catecismo, para penetrar no sentido da História, usando para isso o conceito de Revolução entendido como um processo de corrupção da ordem natural e da revelação cristã, realizado ao nível das representações da autoridade no plano da Cultura, processo se iniciara com o Renascimento e a Reforma, e prosseguira nos abalos da ordem civilizatória em 1789, 1917 e 1968.

As intervenções fundamentais de Corção, Lage, Almeida Prado e Galvão de Souza constituem o módulo filosófico-cultural do programa de *Permanência*. Tal programa afirma “verdades e valores” que os editores julgam “perenes”; não é apenas a tentativa contrarrevolucionária de conservar formas e atitudes de um passado a ser monumentalizado.

Os teóricos católicos das noções de ordem e autoridade^{iv} elaboraram uma grande narrativa contrarrevolucionária^v, formulando discursos do tipo ontológico-normativo que remete a vetores da Reforma Gregoriana (século XI) em que o juízo sobre a cultura secular e profana tende a ser moralizante e severo. Isso com base em dois pontos: a noção de que o mundo do homem – cultural, político, jurídico, econômico etc. –, precisa referir-se axiomáticamente a uma “ordem natural”; e que o dever-ser desse mundo precisa ser justificado axiologicamente por uma vontade divina cujo intérprete máximo era o Papado. Daí se retiraria um “sentido cristão da história” como condenação da ordem secular, que se consolidou doutrinariamente nas escolas medievais, tendo uma sobrevida moderna graças aos jesuítas da Segunda Escolástica (séc. XVI-XVII), já sob influxo do Concílio Tridentino.

O que se entende por ordem e autoridade nos discursos de *Permanência* seria resultado, portanto, da superação de um processo de interpretação da Ordem promovido pela Igreja Católica, que gerou aquele discurso ontológico-normativo característico, modelado depois pela mentalidade contrarreformista e restauradora que não se pode dissociar dos quadros doutrinários do Antigo Regime, mesmo que não se confunda com eles. Sobre esta apropriação, sustentava-se uma abordagem juridicista, reacionária e integrista da Ordem, marcando a retórica e da práxis católica desde Pio IX (1846-1878), com uma compreensão conservadora do que fosse a tradição. Preservava-se o dogma como garantia da ordem social secular, mas esvaziava-se o sagrado. Antepunham-se, de um lado, como diz Cândido Mendes (2008,p.365), “os crentes da *Nova Idade Média*, ou dos católicos exilados de sua idade de ouro, ou da ordem ideal pré-renascentista, do Grande Récito, ou do cânon perdido[...]” e do outro, os partidários de um humanismo secular e naturalista, crentes no progresso e fiéis da razão científica. A superação da pequena ordem literal pela grande Ordem real, enfim, é que vai explicar a “desobediência” de Corção ao Magistério pós-conciliar a partir de 1970.

^{iv} Como os conhecidos tradicionalistas Joseph De Maistre, Louis De Bonald e Donoso Cortés, os tomistas, Étienne Gilson, Jacques Maritain e Henri-Irenée Marrou, e os defensores do tradicionalismo ibérico, José Pedro Galvão de Souza, Francisco Elias de Tejada, Ricardo Dip, Paulo Ferreira da Cunha e Juan Vallet de Goytisolo, além dos franceses Jean Madiran, Jean Ousset, Gustave Thibon, Marcel Clément e Augustin Cochin. A origem liberal da decadência da civilização ocidental exigia o surgimento de uma nova ordem, que foi debatida nos anos seguintes à Primeira Guerra por intelectuais como o líder da Ação Francesa, Charles Maurras, os filósofos Oswald Spengler, Nicolai Berdiaeff, o escritor Hilaire Belloc, e o jornalista Ramiro de Maeztu.

^v O movimento dito “contrarrevolucionário” se caracteriza pela crítica radical aos ideais da Revolução Francesa, na qual vê o elo de um processo mais abrangente, que teria tido início com a Reforma Protestante e o Renascimento do século XVI, prosseguindo com a revolução científica do XVII, e teria sido sucedido pelo estabelecimento da ordem liberal no plano dos valores e das representações, pela marcha de idéias positivistas do XIX, nas quais se incluíam os vários socialismos.

A ultrapassagem do discurso ultramontano por Corção representa ademais um amadurecimento da tese conservadora brasileira, cooptada ora pelo pensamento liberal ora pelo positivismo, logrando estabelecer perfis de representação da Ordem tradicional significativamente originais, se confrontados com a apologética da “restauração católica”, que se produzia no Brasil desde os primeiros impulsos da romanização no último quartel do XIX. As bases teóricas para esta crítica podem ser vistas na obra seminal de Corção. *O Desconcerto do Mundo* (Agir, 1965), melhor esclarecidas em sua filosofia da história, *Dois Amores Duas Cidades* (Agir, 1967) e *O Século do nada* (Record, 1973). O apelo filosófico teológico destes livros, que motiva as análises do “amor próprio” revolucionário capaz de destruir a civilização, retorna em artigo sobre o nexos entre ordem e autoridade, onde Corção esclarece pontos notáveis da distinção entre tradição e conservadorismo.

O autor usa fórmulas definitivas: “O problema central do nosso século é este: crise de ordem”. E diagnostica a má vontade dos contemporâneos com o conteúdo do conceito, que soa “mesquinho” e como uma “forma de imobilismo” aos seus ouvidos que supervalorizariam o progresso, instruídos pelo “mito da Revolução”. Assim expressa o que entende ser a origem do “democratismo”:

Com um passo chegamos ao corolário imediato: a crise de autoridade. O panorama mundial nos mostra no mundo inteiro, o gosto pela anarquia, o repúdio, a recusa, a revolta, hoje dizem a contestação da simples idéia de um princípio de autoridade. E aqui peço novamente aos leitores um *sursum corda*: não vejam na autoridade apenas os aspectos superficiais e convencionais da disciplina, que às vezes podem parecer contrários à dignidade da pessoa humana, ou à idéia de igualdade dos homens. (CORÇÃO, 1969, p.8).

O sentido da Tradição de *Permanência* só pode ser compreendido dentro do horizonte histórico de formação do assim chamado “integrista”^{vi} brasileiro”, capítulo da consciência conservadora nacional, por ele ultrapassada. Alfredo Lage exemplarmente rejeita o uso que se faz do conceito em artigo sobre o livro de Maritain, *Le Paysan de La Garonne* (1966), condenando a manipulação da “tradição viva da Igreja” mediante a oposição artificial e ideológica entre a letra e o espírito do discurso eclesial, que induziria a se livrar dos “mitos”

^{vi} Tendência social e política, com importantes conotações culturais, que se define pelo alinhamento do mundo secular aos ditames de uma ética de fundo religioso e base metafísica, pelo que formula, de modo peculiarmente antiliberal, as relações entre fé e razão, religião e ciência, poder espiritual e poder temporal. Historicamente, no Brasil, assumiu formas variadas, desde extremos fundamentalistas e messiânicos até posturas mais dialógicas nas disputas democráticas.

em que se cristalizariam as formas históricas resguardadas pela hierarquia, para cultivar apenas a essência kerigmática da mensagem.

Entretanto, não seria correto reduzir o projeto de *Permanência* aos quadros da reação e da restauração, assim como entendê-lo como epígono de um ultramontanismo que, se não capitulara ante o Concílio, certamente assumira formas ambíguas como a Democracia Cristã ou a Nova Cristandade, das quais a revista se distanciava identificando-as com uma espécie de amesquinamento do papel da Igreja a serviço de uma filantropia humanista, plataforma de inimigos históricos como a Maçonaria e o Socialismo: uma fraternidade sem paternidade. É isso que a crítica de Corção ao “democratismo” deixa ver. Mais do que um lance político ou teológico, o fenômeno revelaria um parricídio simbólico.

Sua argumentação toca o essencial de seu entendimento da tradição. Com efeito, se “toda autoridade vem de Deus”, o progressismo católico deve ser denunciado como um ato de desobediência que, ao cabo, se resolveria no “desejo de morte de Deus”, sendo o culto ao progresso apenas o pretexto. A “ruptura com o passado” que assinalaria a crise de autoridade, portanto, seria uma rebeldia mais radical do que a mera desobediência a uma convenção ou a quebra de uma disciplina, tocando a possibilidade mesma de aniquilamento da civilização. A injustiça que reúne, em espúria convivência, jovens rebeldes e pais omissos, padres desobedientes e bispos pusilânimes, seria para ele sintoma do “democratismo, insensata tentativa de tomar como ideal realizável a pura forma democrática”. (CORÇÃO, 1969,p. 6)

A vinculação entre democratismo e totalitarismo é outra tônica do projeto de *Permanência*, construído nessas primeiras 10 edições. A pretensão racionalista de passar da teoria cientificamente respaldada à práxis política é o pano de fundo em que a revista percebe tal vínculo. De fato, não é a ciência a virtude governativa capaz de discernir os meios da obtenção da justiça, mas a prudência. Desta forma, o comunismo é posto como alvo das críticas da revista, enquanto projeto de “construção científica” da sociedade. Na base do seu mecanismo estaria a ética igualitária, que proscree toda e qualquer elite como “autoritária”, como diz Alfredo Lage, denunciando o populismo brasileiro.

A tese, recorrente em muitos dos principais argumentos de *Permanência*, fora exposta mais sistematicamente pelo beneditino e diretor do Colégio São Bento do Rio de Janeiro, Dom Lourenço de Almeida Prado. Dissertando sobre o igualitarismo, dá uma profundidade pedagógica à crítica dos ideais e movimentos surgidos do *aggiornamento* do catolicismo, evidenciando que o “progressismo”, para o grupo, pertenceria à dimensão cultural de uma antropologia, com as questões do trabalho, da educação, da arte, da ciência.

É nesta articulação que devemos ver o artigo de Dom Lourenço, segundo o qual a “cultura da opinião” simula a participação de todos e consagra a autoridade parcial do especialista. O que seria incrementado pelos meios modernos de comunicação que não só divulgam as opiniões sem critério de qualidade, como também nivelariam as formulações pelo crivo do vulgar. Faz o autor, contudo, a ressalva de que tal fenômeno é apenas uma “conseqüência periférica da nivelação”, e que o mais relevante a ser denunciado é “a demolição de tudo que constitui o universo inimitável de cada pessoa humana”, indo buscar no Maritain de *Arte e Escolástica* o argumento histórico em que expõe os passos da desconstrução do conceito de *habitus*.

Mais uma vez fica patente que o teor do conceito de tradição no projeto da revista deve ser distinguido do conservadorismo social e do autoritarismo político, apontando para uma dimensão espiritual da cultura com fundamento antropológico e ético. A cultura em que os valores tradicionais se esvaíam viria do nominalismo medieval, passando por Descartes para se firmar no século das luzes como “horror ao *habitus*”, renúncia à liberdade em seu mais elevado grau, que seria a afirmação das diferenças que tornam as pessoas complementares entre si, garantindo a harmonia do *corpus* social. O igualitarismo é, pois, uma forma de inveja, ressentimento incapaz de se alegrar com os dons, méritos e qualidades do outro ou reconhecer-lhes “a significação criadora ou unitiva [...] o igualitarismo é um processo melancólico de entropia social”. (ALMEIDA PRADO, 1968, p. 35)

É Alfredo Lage quem toma a peito promover a crítica do historicismo, em artigo sobre o livro do Pe. Henrique Cláudio de Lima Vaz, jesuíta da PUC-Rio, *Ontologia e História* (Duas Cidades, 1968). O arrazoado se faz ao longo de três números sucessivos da revista, e divide-se em três partes: *A traição dos clérigos*; *Dialética de desumanização*; *O historicismo contra a história*. Lage condena de modo específico a tentativa de Lima Vaz de conciliar a noção tradicional de história da salvação com o evolucionismo teilhardiano, sublinhando a impropriedade de evocar “os ideais do novo racionalismo científico” capaz de “libertar a subjetividade dos quadros estáticos do cosmos antigo.” Para o autor, a análise de Vaz estaria cega para o teor totalitário do tecnicismo “de uma ciência que reelabora o mundo (inclusive o homem, sublinha) segundo a racionalidade das relações matemáticas” (LAGE, 1969, p. 20).

Na segunda parte do artigo, Lage prossegue evidenciando a síntese racionalista entre “história pensada” e “história vivida,” que retiraria do passado qualquer autoridade, qualquer relevância pedagógica, posto que a história seria um movimento dialético onde tudo ficaria relativo. Aponta o débito teórico de Vaz para com o idealismo alemão e cita o marxista

Roger Garaudy como teórico da submersão da subjetividade em um “nós” genérico. Mais uma vez, o perigo maior seria o da subordinação dos indivíduos às coletividades.

De fato, a parte final da análise pretende mostrar que o fim político do historicismo teilhardiano defendido por Vaz é o Estado totalitário, e não a inocente descoberta da subjetividade moderna. Lage define o historicismo como “negação do histórico direto, da experiência vivida, substituição dessa experiência por uma ‘historicidade universal’, abstrata”, fenômeno tipicamente moderno, que cancelaria automaticamente, por definição, a validade de todas as tradições. Sintetiza assim este aspecto do projeto de *Permanência*:

A imposição de um esquema apriorístico de interpretação dos acontecimentos acarreta em primeiro lugar a negação do histórico direto, da continuidade com o passado real, da experiência concreta de uma tradição, para substituir-lhes uma historicidade abstrata, fundada numa idéia de modernidade tomada como um começo ou recomeço absoluto.[...] Estamos em face de um utopismo revolucionário, secularização de um messianismo transcendente. Estamos diante da moderna religião do progresso (LAGE, 1969,p.22).

Permanência concebia a tradição como algo vivo, capaz de animar a cultura em todas as suas dimensões. Desta forma, a estratégia editorial da revista incluía, além dos estudos especulativamente mais densos, a integração natural da obra de artistas como Raquel de Queirós, Cassiano Ricardo e Manoel Bandeira, além de artigos sobre comportamento e estética de Gladstone Chaves de Mello e resenhas de livros e cinema; a atenção a efemérides como a de Tomás de Vio, cardeal Caetano, comentador de Tomás de Aquino que mereceu erudito artigo¹ publicado em quatro números por Paulo Rodrigues; uma vigilância contida sobre tópicos como a propriedade privada e outros elementos de natureza jurídica, como nos textos de Gerardo Dantas Barreto; traduções de tradicionalistas franceses como Louis Salleron, Marcel Clément, Bernard Fay, Jean Madiran; e pronunciamentos de membros do clero como Jean Danielou, R. Calmel.

Concluindo, pode-se dizer que ao contrapor Tradição e Revolução, *Permanência* tenha realizado um caminho histórico pioneiro no Brasil, qual seja o de debater no âmbito francamente cultural das representações, o problema da autoridade, que pairava no campo um tanto vago das crenças e ideologias expressas em “mentalidades” e tendências conservadoras. A originalidade das abordagens do catolicismo tradicional tentada por *Permanência* deve-se ao fato de que sua reflexão, se parte da análise teológica e da crítica filosófica, encaminha-se entretanto pela história da cultura moderna, a partir da qual lê os episódios do confronto entre Tradição e Revolução no século XX como um confronto hermenêutico.

ABSTRACT

This article aims to show the essential features of the conception of traditionalism, which was drafted during the first year of publication of *Permanência*, longing to oppose both the concepts of order, traditional and conservative. Therefore, the magazine has made a pioneer historic trail in Brazil, which is to discuss in a framework frankly “cultural”, the problem of authority from which one may read the episodes of confrontation between tradition and revolution in the twentieth century.

Key-words: Tradition. Order. Authority.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA PRADO, Lourenço. Aspectos do igualitarismo na vida moderna. *Permanência*, Rio de Janeiro, n.3, p.31-7, dez/1968.
- CORÇÃO, Gustavo. A crise de autoridade e o democratismo. *Permanência*, Rio de Janeiro: n.9, p.6-18, jun/1969.
- GALVÃO de SOUZA, José Pedro. Cultura e Revolução – excertos de um diário de viagem. *Permanência*, Rio de Janeiro: n.11/12, p.15-9, ago/set, 1969
- LAGE, Alfredo. A importância das elites. *Permanência*, Rio de Janeiro, n.9, p. 19-30, JUN/1969.
- MENDES, Candido. *Dr. Alceu: Da “persona” à pessoa*. São Paulo: Paulinas, 2008.p.365.

BIBLIOGRAFIA

-
- ANTOINE, Charles, Pe. *O integrismo brasileiro*. Rio de Janeiro:, Civilização Brasileira,1980.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil – aspectos históricos*. Petrópolis,RJ: Vozes, 1978
- _____. *História da Igreja no Brasil – ensaio de participação a partir do povo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- BRUNEAU, Thomas. *Catolicismo Brasileiro em época de transição*. São Paulo: Loyola, 1974.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaio*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2005.
- COSTA, João Cruz. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- COSTA, Marcelo Timotheo da. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Ed. PUC/Rio, São Paulo: Loyola, 2006.
- DE PAULA, Christiane Jalles. *Combatendo o bom combate: Política e religião nas crônicas jornalísticas de Gustavo Corção (1953-1976)*. Tese de Doutorado-IUPERJ. Rio de Janeiro:2007.
- FEBVRE, Lucien et al. *Civilization. Le mot et l'idée*. Paris: La Renaissance du Livre, 1930.
- GOMES, Francisco José Silva. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *História e cidadania*, Anais do XIX Simpósio Nacional da ANPHU, São Paulo: Humanitas – USP/ANPHU, v.II, 1998.
- JÚLIO MARIA, Padre. *A Igreja e a República*. Introdução de Anna Maria Moog Rodrigues, Brasília: Câmara dos Deputados/Ed. UnB, 1981.

-
- LAGE, Alfredo. CAT-PUC. O poder anônimo da Igreja. *Permanência*, Rio de Janeiro, 1969,n.10, p. 29-40.
- _____. Alfredo. Maritain e o “Integrismo”. *Permanência*, Rio de Janeiro: n.3, p.9-16, dez/1968.
- LAMAS, Félix Adolfo. Tradición, tradiciones y tradicionalismos. In: DIP, Ricardo(org.), *Tradição, revolução e pós-modernidade*, Campinas, SP: Millenium, 2001.
- LIMA, Alceu Amoroso. “A Idade Nova e a Ação Católica”. *A Ordem*, agosto/1935.
- LIMA, Maurílio César. *Breve história da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001.
- MENDES, Candido. *Memento dos vivos: a esquerda católica no Brasil*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966. _____. *Dr. Alceu: Da “persona” à pessoa*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- MERCADANTE, Paulo. *A consciência conservadora no Brasil – contribuição ao estudo da formação brasileira*. Rio de Janeiro: UniverCidade Editora/Topbooks, 2003.
- MOURA, Odilão, Dom. *Idéias católicas no Brasil – Direções do pensamento católico no Brasil no século XX*. São Paulo: Ed. Convívio, 1978.
- NEMO, Philippe. *O que é Ocidente?* São Paulo: Martins, 2005.
- NOGUEIRA, Hamilton, *Jackson de Figueiredo – O doutrinário católico*. Rio de Janeiro: Edição Terra do Sol, 1927.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. “O Catolicismo Romano e a noção de ‘Catolicismo Popular.’” *Evangelização e Comportamento Religioso Popular*. Coleção Cadernos de Teologia e Pastoral/8. Petrópolis, RJ: Vozes, 1978.
- PAIM, Antônio. *História das idéias filosóficas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo,1967.
- RODRIGUES, Anna Maria Moog, *A Igreja na República* (Antologia). Brasília/Câmara dos Deputados: Editora UnB, 1981.
- RODRIGUES, Paulo. O 5º Centenário de Caetano. *Permanência*, n.7,8,9,10, abr/maio/jun/jul 1969.
- STAROBINSKY, Jean. *As máscaras da civilização – Ensaio*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- TORRES, João Camilo de Oliveira, *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: Grijalbo, 1968.
- VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- WECKMANN, Luis. *La herencia medieval del Brasil*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.