

“FALEM POR MIM OS DOUTORES, OS PADRES E OS SANTOS”

Rosângela Wosiack Zulian¹

Resumo: D. Antonio Mazzarotto foi o primeiro bispo da Diocese de Ponta Grossa, PR cujo episcopado estendeu-se entre 1930 e 1965. Voltou-se especialmente para a escrita de cartas pastorais, publicadas todo dia 23 de fevereiro; nelas veiculou o programa da Restauração Católica para a diocese. Em sua prática discursiva, referiu-se a mais de uma centena de escritores sacros: doutores e Padres da Igreja, santos, teólogos, algumas mulheres e outros. Bispo exemplar e inserido numa determinada tradição espiritual, suas representações discursivas explicitam simultaneamente, a influência da formação e os sentidos singulares da mensagem anunciada.

Palavras-chave: religiosidade; cultura; práticas discursivas; poder simbólico.

“SPEAK FOR ME THE DOCTORS, PRIESTS AND SAINTS”

Abstract: D. Antonio Mazzarotto was the first bishop of the Diocese of Ponta Grossa-PR whose episcopate lasted between 1965 and 1930. His pastoral letters, published every February 23th, meant to spread the program of the Catholic Restoration in the diocese. In his discursive practices he used the reflection for more than one hundred sacred writers: Doctors and Fathers of the Church, Saints, theologians, some few women and others. Exemplary Bishop and inserted in a particular spiritual tradition, his discursive representations make explicit both the influence of the formation and the senses of the message announced.

Keywords: religiosity; culture; speech acts; discursive practices; symbolic power

Michel de Certeau (2002, p. 66), ao definir a operação historiográfica, articulou sua argumentação em torno de três dimensões inseparáveis: um lugar, uma prática, uma escrita. Ou seja, trabalhar a história como uma operação significa admitir que ela faz parte da realidade da qual trata e que essa realidade pode ser apropriada enquanto “atividade humana”, “enquanto prática”. A compreensão da experiência religiosa a partir do ato de sua escritura ultrapassa, em muitos casos, a representação da crença.² Ou seja, a prática

¹ Doutora em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação em História e Geografia pela Universidade Estadual de Ponta Grossa, mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Tem experiência na área de História, com ênfase em cultura e religiosidade, atuando principalmente nos seguintes temas: catolicismo; hierarquia católica, romanização, discurso religioso, religiosidade e identidades; representações.

² Certeau entende por *crença* “não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo” (1994, p. 278).

da escrita significa o investimento daquele que escreve em uma proposição, no caso, uma experiência de fé. O material produzido, no entanto, carrega em si representações culturais do contexto da produção e do sujeito que o produziu.

Uma perspectiva instigante na reflexão de Certeau é o “compreender”. Para o autor, não é simplesmente exprimir a “verdade” do outro, mas uma “vontade” de compreender, que significa compreender *junto* (DOSSE, 2003, p. 142). Compreender é encontrar na própria informação histórica o que a tornará pensável. Assim, dentre as práticas discursivas religiosas, destacamos as cartas pastorais³ escritas por D. Antonio Mazzarotto, como um dos exemplos possíveis para a compreensão da experiência de fé a partir da escrita.

Antonio nasceu em 1890, em Santa Felicidade (Paraná), filho dos imigrantes vênnetos Ângelo e Amália Mazzarotto. Estudou na escola local e foi aluno de latim do padre Brescianini, que preparou sua entrada no Seminário Episcopal de Curitiba, dirigido pelos padres da Congregação da Missão⁴, o que aconteceu em 09/01/1905. Ainda um jovem sacerdote, foi vigário cooperador da Catedral de Curitiba, angariando fama de erudição e eloquência na pregação, qualidades que o encaminharam para o magistério eclesiástico no Seminário nas cadeiras de Filosofia e Teologia. Até 1965, quando renunciou, sua produção foi incessante (ensaios, sermões, discursos, conferências, publicações católicas, jornais) voltando-se especialmente, à escrita de cartas pastorais publicadas de forma determinada e pontual.

D. Antonio tinha um projeto, expresso no lema de seu episcopado, *Adveniat Regnum Tuum*, vinculado ao projeto de Pio XI, *Pax Christi in regno Christi*. De forma resumida, o projeto já estava presente na primeira carta pastoral, *O Reino de Cristo*, de 1930. Posteriormente, carta a carta, ele o recuperou, desdobrou em reflexões específicas e apontou possibilidades. Em ambos, bispo e papa, a ideia de restauração do reino de Cristo na terra foi incessantemente trabalhada.

A produção discursiva do bispo requeria trabalhar, nos vestígios da sua escrita, as possibilidades de construção dos sentidos de sua organização mental, naquilo que é “*indireto, indiciário, conjetural*” (GINZBURG, 1989, p. 157). Por meio de uma possível interpretação, tentamos perceber os fios que tecem a trama de sua construção discursiva embora assumindo que “a linguagem e a história, o discurso e a ação não se superpõem jamais perfeitamente” (KOSELLECK, 1997, p. 231).

D. Antonio construiu uma determinada prática discursiva que visava a defender a instituição, combater o erro e doutrinar a população, conforme as orientações tridentinas.

Mencionou de forma direta, nas 36 cartas pastorais, 147 escritores sacros: doutores da Igreja⁵,

³ Cartas pastorais são documentos do magistério ordinário dos bispos em suas dioceses, com certa analogia com o universal do papa, que se expressa em encíclicas endereçadas a toda a Igreja. Em geral, são estruturadas em um corpo temático que envolve normatizações na administração dos sacramentos, correção dos fiéis e do clero, doutrinação sobre os pontos essenciais da fé etc. Cf. Araujo, 1986.

⁴ Em 1896, chamados pelo primeiro bispo da Diocese de Curitiba, D. José de Camargo Barros, chegavam a Curitiba os padres Guilherme Vollet e Desidério Deschand CM para trabalhar na docência do seminário. O movimento reformador no Brasil vinculou-se diretamente com os Padres da Missão ou Padres Lazaristas da Província Brasileira. Pode-se dizer que toda a formação sacerdotal no país foi a eles entregue a partir da segunda metade do século XIX. Sua obra “*A situação atual da religião no Brasil*” (Rio de Janeiro/Paris: H. Garnier, 1910) é largamente referenciada nos estudos que privilegiam esse período (Cf. MATOS, 2003, p. 24-27). Restaurou o Seminário entre 1900 e 1910 e, certamente, foi professor de Antonio Mazzarotto.

⁵ São considerados doutores da Igreja aqueles escritores eclesiásticos notáveis pela santidade de sua vida, retidão de sua ortodoxia, erudição eminente e influxo decisivo na vida da Igreja. Nas cartas pastorais, D. Antonio não mencionou diretamente sete doutores da Igreja: um dos Cirilos (não especifica), Alberto Magno, João da Cruz, Pedro Canísio, Lourenço de Brindes, Pedro Crisólogo e Leão Magno: dos 33 doutores da Igreja, D. Antonio mencionou 26 e os citou mais de uma vez.

Padres da Igreja⁶, santos, teólogos, filósofos, bispos, abades e outros que não integram essas categorias, mas que apresentavam com forte ligação com a instituição (professores, reis, rainhas, homens e mulheres solteiros ou casados de vida exemplar entre outros).⁷ Podemos assim, desenhar um perfil dos mais citados:

(1) *Quanto à hierarquia*: 3 papas (Gregório Magno, Pio XI e Pio XII) e 5 bispos (Agostinho, João Crisóstomo, Ambrósio, Bernardo de Clairvaux, Roberto Belarmino); (2) *Quanto à exposição e consolidação da doutrina*: 5 “padres da Igreja” (Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Gregório Magno, João Crisóstomo); 9 doutores da igreja (Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, João Crisóstomo, Bernardo de Clairvaux, Tomás de Aquino, Roberto Belarmino, Teresinha de Lisieux, Gregório Magno). Estes 9 integraram a estrutura da instituição como sacerdotes, bispos, papa e religiosa; (3) *Quanto à temporalidade*: 3 contemporâneos de Jesus Cristo (José, Pedro, Paulo); 5 da Igreja Primitiva (Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Gregório Magno, João Crisóstomo); 2 do período medieval (Bernardo de Clairvaux, Tomás de Aquino); 1 contemporâneo à Reforma Tridentina (Roberto Belarmino); 2 no século XIX (João Maria Vianney e Teresinha de Lisieux); 2 no século XX (Pio XI e Pio XII); (4) *Quanto à canonização*: 13 (José, Pedro, Paulo, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo, Gregório Magno, João Crisóstomo, Bernardo de Clairvaux, Tomás de Aquino, Roberto Belarmino, João Maria Vianney e Teresinha de Lisieux).

Dessa relação optamos por eleger uma amostragem de 10% (15 por aproximação) para que possamos estabelecer os nexos de sua produção escrita.

Todos os selecionados tinham em comum ou uma ligação com a estrutura da instituição [sacerdotes, religiosos(as), bispos, papas] ou tiveram uma relação pessoal com o fundador (familiar, de anúncio ou apostolado); todos se dedicaram, exclusiva e integralmente, ao anúncio e ou à missão. Dessa forma, podemos dizer que D. Antonio privilegiou a palavra de santos, Padres e doutores da Igreja e religiosos justificando-se assim, o título adotado.

Seguindo essas pistas, buscamos no levantamento feito, a construção de seu sentido. De que forma D. Antonio significou esses textos? Que intenções podemos atribuir ao bispo ao elaborar uma quantidade tão expressiva de menções? Lendo atentamente cada pastoral, percebemos que o bispo fez a sua leitura desses autores e os utilizou para justificar e fundamentar a própria reflexão, independentemente se o tema abordado configurava o traço mais marcante do autor escolhido.

Paulo de Tarso foi citado, ao longo das 36 cartas pastorais por 152 vezes e raros foram os anos em que não aparece pelo menos uma vez (1941, 1942, 1946, 1954). Da produção paulina, destacamos as cartas mais mencionadas: média de 30 citações de versículos da Carta aos Romanos, 22 citações da Primeira Carta aos Coríntios e 21 da Segunda Carta. Partindo da premissa de que Paulo de Tarso foi uma figura fundamental na expansão do cristianismo nascente, como D. Antonio significou os textos paulinos no próprio texto?

O apóstolo, em muitos aspectos, deu continuidade à pregação de Jesus, mas à luz da convicção de sua morte e ressurreição, ressignificou-a de forma peculiar, apoiado em ideias e conceitos judaicos e

⁶ São chamados “padres da Igreja” aqueles autores que, entre os séculos II e VIII foram, no Oriente e no Ocidente, como “pais” da Igreja no sentido de que firmaram os conceitos da fé, combateram heresias e, de certa forma, foram responsáveis pela doutrina tradicional da Igreja.

⁷ No entanto D. Antonio, por diversas vezes, usa expressões como “nas palavras de um santo bispo”, ou “como disse aquele abade”, ou “disse um santo doutor” sem mencionar nomes. A aludida cifra, no caso, poderia sofrer algumas alterações.

helênicos. Envolvido em ampla atividade intelectual e teológica, bem como no trabalho missionário e política da Igreja, Paulo contribuiu para que a pequena “seita” judaica se tornasse uma religião de razoável alcance, ligando de forma desigual e contraditória, o Oriente ao Ocidente. O fato de ter nascido (por volta de 10 d.C.) em Tarso, na Cilícia, cidade comercial e culturalmente importante, propiciou as condições de uma boa formação intelectual no helenismo. Ao mesmo tempo, foi educado na fidelidade à Lei e às tradições farisaicas, vivências que o prepararam para a evangelização entre os judeus da Diáspora e na questão da abertura da Boa Nova aos pagãos.

Paulo deve ser compreendido no bojo de uma mudança de rumo dentro do cristianismo, quando situou a sua missão fora dos quadros do judaísmo, formando comunidades e difundindo o cristianismo no meio pagão. O catolicismo romano contemporâneo apresenta-se como herdeiro dessa complexa e ambígua experiência de dilatação do Reino: seus princípios, colocados no Novo Testamento, expressam a mensagem de Jesus em formas judaico-helenísticas. A matriz cristã, ao expandir-se, não se acomodou num vácuo religioso; ao contrário, os missionários, por onde passavam, encontravam espaços sociais religiosamente ocupados. Como se deram as inserções da nova forma de crença nesses espaços plurais? Para Leonardo Boff (1981, p. 134) o cristianismo assumiu os conteúdos religiosos de formas distintas, “depurou uns, integrou outros, rejeitou aqueloutros. Operou uma síntese extremamente rica de tensões sem perder sua identidade fundamental”.

Quando Paulo escreveu a Carta aos Romanos, citada 22 vezes por D. Antonio, o texto parece sugerir uma dupla destinação: a princípio dirige-se constantemente aos convertidos de origem pagã (1, 5, 13); no entanto, ao evocar o Antigo Testamento e aprofundar a reflexão sobre o destino do povo judeu (9-11) e a significação positiva e negativa da lei, é difícil pensar em destinatários pouco familiarizados com essa escritura. Assim, pode-se dizer que a novidade evangélica provocou reflexões apaixonadas entre os judeus, entre as minorias judaicas convertidas ao cristianismo e entre os numerosos pagãos “que temiam a Deus”, que eram a maioria.

Tratou, no caso, de preparar e ou consolidar sua autoridade na Igreja e, segundo as circunstâncias, desenvolver para seus correspondentes todas as dimensões do Evangelho (1, 1-16; 2, 16; 15, etc.). A polémica, encetada em outras comunidades, dá lugar a uma exposição cujo tema irradiador é dado em 1, 16-17: no Evangelho “*se revela a justiça de Deus pela fé e em vista da fé*”. Toda a argumentação da epístola é montada em planos desiguais: o fato histórico do Cristo morto e ressuscitado; a arte retórica, emprestada à retórica popular do tempo, pela qual o apóstolo prevê e refuta objeções; a coerência interna entre o caráter pessoal da salvação recebida pela fé; o caráter universal do Evangelho prometido e agora anunciado a todas as nações da terra (TEB, 1995, p.1381-1382).

D. Antonio identificou-se com esse pensamento por meio do qual a racionalidade, a verdade e a liberdade fazem parte da natureza humana e esta, de forma natural, deveria abrir-se para a única verdade, aquela revelada por Deus.

Lembrae que o Espirito Santo por São Paulo insistentemente vos ensina que o primeiro fim da Redempção é a nossa santificação e o segundo é a felicidade eterna: *Habetis fructum in santificationem, finem vero vitam aeternam*. (Rom. VI-22). [...] Os remidos não sois seres passivos, aos quaes se possa comunicar a Redempção independentemente de vós. Ella se vos transmite da maneira que requer a vossa natureza de seres racionaes e livres. Para que, pois, a Redempção entre em cada um de vós e vos transforme, deveis abrir

a intelligencia para receberdes a luz da verdade revelada e assentardes no vosso coração de tornal-a própria e incarnal-a nas obras (CARTA PASTORAL 1935, 23-24).

Quando Paulo escreveu a Primeira Carta aos Coríntios, as questões tratadas derivavam de um problema que afetou praticamente toda a história da Igreja: o da distância cultural, ou seja, o problema do enraizamento da mensagem cristã em uma cultura distinta. A epístola oferece um retrato singular de uma comunidade cristã florescente, em confronto com a complexidade de uma urbe heterogênea, socialmente estratificada, cujos problemas, conceituais e cotidianos, eram indubitavelmente plurais. Na passagem da cultura do mundo judeu-palestinense para a do mundo helenístico, havia o risco de não apenas alterar a mensagem evangélica, mas reter dela somente o que estivesse em harmonia com aquela cultura. Diante do impasse, a atitude de Paulo foi ao mesmo tempo firme e flexível: tanto insistiu na ruptura, condenando comportamentos e doutrinas inconciliáveis com a mensagem, quanto se mostrou receptivo quando não existia tal incompatibilidade (TEB, 1995, p. 1401).

Já na segunda carta, Paulo usou de tom forte e apaixonado na defesa do apostolado, apresentando-se como um pastor e um apóstolo em confronto com novos e difíceis problemas. A Segunda Carta aos Coríntios apontava soluções para uma igreja que, num ambiente cultural mutável, buscava novas formas de superação de suas crises. Obra de combate e persuasão, nela o apóstolo mesclou amor e admoestação, cólera e ternura, para manter a unidade da Igreja de Corinto. D. Antonio “[...] à maneira do Apóstolo, pregou ‘oportuna e inoportunamente’, repreendeu, ameaçou, exortou com toda a paciência e empenho de instruir” (MACHADO, 2002, p. 48).

Paulo exigia obediência filial da comunidade que criou e por quem nutria o “ciúme de Deus (2 Cor. 11,2)”. No entanto, reiteradas vezes chamou os membros das distintas comunidades de “queridos” ou “amados filhos”. O sentimento de paternidade expresso por Paulo, D. Antonio relacionou ao sentido da maternidade da instituição:

[...] a Igreja não é somente um sacerdócio que ensina e um poder que governa, é, outrossim, uma maternidade que por amor nos comunica, conserva e aumenta a vida da graça. Transmitindo-nos a vida divina, torna-se verdadeiramente mãe na ordem sobrenatural. Não é esse título de mãe dado à Igreja, uma feliz metáfora, nem uma suave alegoria; corresponde, ao envez, a uma realidade viva que passou na linguagem, quando dizemos: Madre Igreja (CARTA PASTORAL, 1933, p. 7).

As duas epístolas endereçadas aos coríntios, pela contínua recorrência aos seus enunciados e pelas motivações de sua destinação, sugerem os sentidos de sua utilização por D. Antonio. A “distância cultural” dos fiéis da diocese de Ponta Grossa da catolicidade romanizada exigia uma pregação destinada a missionar o “outro”, pois

[...] em nossas regiões pompeia a mais triste ignorância religiosa, [...] muitos há que quase nada sabem de Deus, da alma, da vida futura, de Jesus, [...] pessoas que desconhecem o seu primeiro principio e fim último [...]. Não é raro encontrar-se entre os bons sertanejos quem ainda ignora os Mysterios da Ssma. Trindade e Encarnação do Filho de Deus, sua Paixão e Morte [...] A mais bella e necessária das orações, a que foi ensinada pelos lábios divinos de Jesus, o Padre Nosso, muitos há que ainda não o sabem de memória. Quantos que nada conhecem da SSma. Eucharistia; quantos que não a recebem e se a recebem, recebem-na como quem absolutamente ignora a sublimidade do acto divino que pratica! (CARTA PASTORAL, 1931, p. 7).

A diocese significava, para o bispo, o espaço da ignorância religiosa, portanto, espaço de missão, tema exaustivamente tratado por Paulo. Como ele, D. Antonio insistia na ruptura que o catolicismo romanizado configurava em relação às práticas religiosas anteriores. A aceitação dos representantes de Jesus e da Sua mensagem era a chave para combater a ignorância religiosa e adentrar o mundo civilizado, que era o cristão.

Com a pregação e o ensino dos Apóstolos, aos quaes se associavam para auxiliar-os o escol dos convertidos, o mundo se tornou christão. A Igreja sempre fiel à ordem divina continua sua augusta missão [...] os bárbaros e os selvagens entram aos milhares nas pacíficas tendas da Igreja que é a única arca de salvação e que mesmo neste mundo depara os benefícios da verdadeira civilização (CARTA PASTORAL, 1931, p. 12).

Comparado a Paulo de Tarso, Pedro apóstolo parece estar na contramão da perspectiva civilizadora do cristianismo. A morte por crucificação indica a humildade de sua origem: “Pedro não era um cidadão romano culto (*civis Romanus*, com um perfeito domínio da língua e dos conceitos gregos), mas sim um judeu galileu sem instrução” (KÜNG, 2002, p. 37). Primeiro entre os iguais e porta-voz dos discípulos, sua dificuldade em compreender as palavras do Mestre, o temperamento impetuoso, a covardia e a fuga configuraram episódios fartamente relatados nos Evangelhos. Foi o primeiro líder da primeira comunidade de Jerusalém, em conjunto com o grupo dos Doze e mais tarde no grupo dos três “pilares”, com Tiago e João (Gal. 2, 9). Na Igreja, a sua autoridade era especial, mas não exclusiva. A participação nas pastorais de D. Antonio algumas vezes está associada à figura de Paulo. No entanto, na carta de 1933, Pedro surge como fundamento da Igreja e justificativa dos sucessores e, como tal, é representado nos momentos em que seu nome é invocado:

Pedro foi o único entre os Apóstolos que recebeu directa e imediatamente de Jesus o poder das chaves do reino dos céus, isto é, o primado e a jurisdição sobre toda a Igreja-*Et tibi dabo claves regni coelorum* (Math. XVI-19). E contra esse edifício erguido sobre Pedro assegura Jesus que nada poderão as potestades infernais; - *et portae inferi non praevalent adversus meam* (Math. XVI-18) (CARTA PASTORAL, 1933, p. 6).

A figura de José, pai de Jesus e mencionada 14 vezes, expressa uma das grandes preocupações dos bispos romanizadores: a família. Em cinco cartas pastorais esse tema é abordado de forma direta⁸, mas ao longo das décadas sua importância na sociedade foi continuamente evocada. D. Antonio, em carta pastoral especialmente dedicada a José, o coloca em um plano ainda mais alto:

[...] repetiremos com os teólogos que, embora extrinsecamente, moralmente e mediatamente, São José pertence à ordem da união hipostática da Encarnação, ordem superior à de qualquer outro Santo; **Attingit unionem hypostaticam**. [...] É São José, de modo particular, o Santo do silêncio, do recolhimento, da oração, da contemplação. É o Santo, por excelência, da vida interior e, portanto, da vida religiosa (CARTA PASTORAL, 1954, p. 11,17).

A devoção a José é uma das mais caras à Igreja romanizadora, pois relacionada ao culto à Sagrada Família. A perfeita obediência no cumprimento dos deveres de nobre, noivo, esposo, pai, trabalhador, proletário valeram-lhe a apresentação como um modelo universal para os diversos grupos sociais, desde que permanecessem ligados à ordem hierárquica vigente. São José foi representado por D. Antonio, apoiado

⁸ *O Matrimonio Christão* (1934); *O Aqueduto* (1946); *Admirabile sertum* (1953); *Almae familiae Praeses* (1954); *Nobilissima missão, dever gravíssimo* (1956).

em Bernardo, Pio XI, Francisco de Sales, João Damasceno e outros, como a sùmula dos valores presentes em quase todas as pastorais: silêncio, renúncia, espírito de oração, piedade, contemplação, valores que deveriam integrar a vida dos religiosos, aqui entendidos como consagrados. Valores presentes nas orientações da Igreja pós-tridentina.

As questões do tempo e os adversários da Igreja, que D. Antonio, empunhando as “armas da fé”, combatia “incessantemente com a acção e com a palavra contra o mal que nos lastima” (1930, p. 25) não eram novas, sequer locais. Podemos remetê-las aos primeiros séculos do cristianismo quando, compelidos à luta contra o paganismo e a heresia, num esforço de formulação conceitual do dogma, os escritores cristãos utilizaram a filosofia com a finalidade de aprofundar o conhecimento das Sagradas Escrituras.

A filosofia, instrumento disponível no momento, foi uma forma de resistência às investidas dos adversários que dela se valiam para atacar o cristianismo. Partindo do pressuposto de que a sabedoria pagã era obra da razão e, portanto, também obra de Deus, os Padres da Igreja utilizaram a filosofia a serviço da fé, tentando elaborar uma filosofia cristã.⁹

Na confluência do pensamento helenístico do Império Romano e do cristianismo, em uma conjuntura de crise, esses escritores sacros possibilitaram à fé cristã a tomada de consciência de sua estrutura interna e a difusão através de argumentos racionais, elaborando-se como teologia. Dentre eles, destacou-se Aurélio Agostinho (354-430), citado por 50 vezes. Agostinho foi Bispo de Hipona por 35 anos e, nesta condição, elaborou uma síntese filosófica que predominaria durante séculos no pensamento ocidental. Escrevendo sobre temas como o anseio pela felicidade, o tempo e a eternidade, a alma, a devoção a Deus, foi ao mesmo tempo um pregador incansável, um apresentador das escrituras e um autor de tratados teológicos.

Desde a conversão, Agostinho se propôs a atingir, pela fé nas escrituras, o entendimento daquilo que elas ensinam, colocando a fé como via de acesso à verdade eterna. Por outro lado, sustentou que esta é precedida por certo trabalho da razão. Ainda que as verdades da fé não sejam demonstráveis, isto é, passíveis de prova, é possível demonstrar o acerto de se crer nelas, e essa tarefa cabe à razão. A razão relacionava-se, portanto, duplamente com a fé: precede-a e é sua consequência. Segundo Pessanha (s/d, p. 13), mesmo que essa tese careça de rigor filosófico e soe mais como fórmula retórica que como argumentação lógica, não se pode negar sua força de persuasão, pois era um produto da história pessoal de Agostinho.

Ele entendia o homem como um ser cujo pensar não se confundia com a materialidade do corpo¹⁰. Nesse conceito, mantido permanentemente por Agostinho, se circunscrevia a transcendência hierárquica da alma sobre o corpo. Presente em sua morada terrena, a alma teria funções ativas em relação ao corpo, atenta a tudo ao seu redor. Para Agostinho, o pecado era uma transgressão da lei divina, à medida que a alma foi criada por Deus para reger o corpo. O homem, fazendo uso indevido do livre arbítrio, inverteu essa relação, subordinando a alma ao corpo e caindo na concupiscência e na ignorância.

D. Antonio, quando escreveu sobre a Extrema Unção, disse que “as portas pelas quais entra na alma todo gênero de culpas, são os sentidos. Quem os guardar cautelosamente, evitará muitos pecados, viverá

⁹ Esse pensamento, chamado de Patrística, foi a tentativa de apresentar o cristianismo como uma doutrina não oposta à racionalidade do pensamento helênico e que tentou responder à problemática da elaboração doutrinária e da construção identitária dos cristãos entre o IV e o V séculos. Os “Padres da Igreja”, portanto, são todos aqueles que contribuíram de forma decisiva para construir o edifício doutrinário do cristianismo, que a Igreja acolheu e sancionou.

¹⁰ Agostinho absorveu essa concepção de Platão, no diálogo *Alcibiades*, que define o homem como uma alma que se serve do corpo.

na graça de Deus e terá uma morte santa” (1943, p. 17). Fez o bispo um detalhamento das formas pelas quais os pecados se viabilizam pelos sentidos e seu remédio. Por exemplo, os olhos, “janelas por onde penetram os pecados”:

Adverte-nos Santo Agostinho que, se acertarem os nossos olhos dar em alguma pessoa que possa despertar o apetite sensual, dela os desviemos imediatamente e nunca os fixemos em quem quer que seja: *Oculi vestri si jacentur in aliquem, figantur in neminem*. [...] Abstende-vos, portanto, de olhar tudo o que vos possa nutrir o morbo da concupiscência e induzir ao pecado. Considerai-vos cegos para todas as coisas perigosas (CARTA PASTORAL, 1943, p. 18-19).

A língua e o ouvido estão relacionados: aquela é a guarda deste, pois pelo ouvido entram as palavras que profere a língua:

Por uma palavra imprudente podem nascer rixas, inimizades, contendas, perjúrios, homicídios e enormíssimos pecados. [...] Se refrearmos a língua, o ouvido não será ferido. Prevenir-se-ão muitos pecados da língua e do ouvido, evitando-se cautelosamente os homens ímpios, os heréticos e os impudicos e freqüentando pessoas crentes, honestas e religiosas (CARTA PASTORAL, 1943: 19-21).

Para Agostinho, a queda do homem era de sua inteira responsabilidade; no entanto, a alma não tem a capacidade de salvar-se pelas próprias forças. Chegou, assim, à doutrina da predestinação e da graça, cerne da sua antropologia. Sem a graça, o livre-arbítrio pode distinguir o certo do errado, mas não tem o poder de tornar o bem em fato concreto. Debateu-se, ao longo de sua vida, para conciliar as duas teses opostas: a livre escolha do pecado e a eficácia da graça divina.

Agostinho legou a toda a Igreja Católica do Ocidente, a doutrina do pecado original, desconhecida no Oriente (KÜNG, 2002, p. 78). Sexualizado, o pecado de Adão foi transmitido a cada ser humano através do desejo “carnal” a ele ligado. O prazer sexual por si só (e não para a procriação dos filhos) era pecaminoso e deveria ser suprimido.

D. Antonio, quando fala do pecado e da graça, recupera a visão agostiniana e localiza na instituição o espaço da vitória contra as paixões humanas:

[...] livrou-nos igualmente Jesus Christo da pena moral infligida ao peccado, que é a escravidão da concupiscência produzida pela revolta das paixões, **pois pelo peccado perdera o homem** [...] o dom da integridade, pelo qual a sua parte sensitiva estava perfeitamente sujeita à razão e à graça. O estado virginal, effeito da Redempção, é a mais esplendida prova do poder da graça contra as paixões depravadas. **A graça que Jesus nos mereceu é um dique que se oppõe á torrente da concupiscência e nos alcança Victoria contra a tyrannia dos brutaes appetites da incontinência corruptora**. Esta lucta terrível da carne contra o espírito e do espírito contra a carne, **só se conhece na Igreja de Jesus**, porque é só nella que se recebe a seiva vital da graça necessária para esse combate até a victoria final (CARTA PASTORAL, 1935, p. 11-12). [sem negrito no original]

No último período de sua vida, Agostinho envolveu-se numa crise que diz respeito não só à História da Igreja, mas também à história do mundo conhecido na época. As notícias sobre a invasão e o saque de Roma, em 410, pelos exércitos do visigodo Alarico, chegaram ao norte da África, espalhando insegurança e derrotismo. Mesmo deplorando a infelicidade dos romanos, Agostinho recusou-se a ver na tomada de

Roma mais um fato doloroso, vulgar, trágico, como tantos que a história do império conheceu, e fez uma apologia da Providência:

Tudo o que de destruições, morticínios, pilhagens, incêndios e maus tratos se cometeu neste recente desastre de Roma foi obra dos costumes da guerra. Mas aquilo que sucedeu de maneira nova, essa selvajaria bárbara que, por prodigiosa mudança da face das coisas, se mostrou tão suave a ponto de escolher e indicar, para as encher de povo, as mais vastas basílicas, nas quais ninguém seria tocado [...] isso foi em nome de Cristo, é aos tempos cristãos que deve ser atribuído (In: LE GOFF, 1983, p. 34-35).

Agostinho tentava salientar que a guerra empreendida é que levou a esses desdobramentos. Isentando os germânicos de culpa direta, atribuiu a catástrofe aos pecados dos romanos, inclusive os cristãos. A polêmica anticristã corrente na época favoreceu uma interpretação das invasões como o resultado do abandono dos deuses tradicionais em favor do cristianismo. Agostinho precisava dar uma resposta: na leitura dos acontecimentos encontrou o pretexto para definir as relações entre a sociedade divina e a terrestre. Na obra *A Cidade de Deus*, desenvolveu uma teodicéia, uma justificação de Deus em face de todos os enigmas e catástrofes, fechando com uma interpretação em larga escala da história.¹¹ Para Agostinho, a tomada de Roma não deveria ser vista apenas como um desastre, mas como a mão de Deus punindo a *cidade dos homens* e proclamando a vitória do cristianismo.

A ideia de *cidade de Deus* foi recuperada por D. Antonio quando tratou do Paraíso na carta de 1952, relacionando a cidadania à liberdade do pecado e da morte:

Reino pela sua amplidão, o Céu é também cidade, tanto pela sua beleza e esplendor, como pela liberdade que logram os seus moradores. “Cidade do Deus vivo” e “Jerusalém celestial” o chamou São Paulo como se fosse constituído por uma única pulquíssima cidade. [...] Naquela formosíssima cidade são verdadeiramente livres todos os cidadãos livres da escravidão do pecado e da escravidão da morte (CARTA PASTORAL, 1952, p. 8).

Quase toda a obra agostiniana assumiu um caráter polêmico, em face dos conflitos gerados pelas diferentes leituras do cristianismo. Agostinho respondeu com apaixonada defesa da unidade da Igreja católica universal, para ele mãe de todos os crentes. Nesse caso, como também em outros, Agostinho abasteceu o Ocidente com argumentos, soluções, categorias e fórmulas fáceis de memorizar. Por ter partido de uma posição polêmica e defensiva, mesmo enfatizando a “igreja invisível” dos verdadeiros fiéis, desenvolveu um conhecimento fortemente institucional e hierárquico.

As práticas discursivas de D. Antonio foram marcadas, desde o início do episcopado, por esse jogo simultâneo de ataque e defesa contra os inimigos da instituição, característico da argumentação agostiniana.

O que de preferência quizeramos ainda frisar é que a crise das seitas heréticas e scismáticas se manifesta na sua continua multiplicação. A estupenda unidade da Igreja católica e a divisão multiplicada e indefinida das seitas heterodoxas e que tanto as humilha é um dos nossos argumentos apologeticos de primeira ordem. [...] É o caso de se perguntar se

¹¹ Agostinho construiu uma teoria da História na qual esta é vista como produto do pecado de Adão e Eva transferido a todos os homens. Os que nele persistem, constroem a *cidade dos homens*, terrena, onde serão permanentemente castigados. Os eleitos pela graça edificam a *cidade de Deus* e vivem eternamente bem-aventurados. Essa edificação teria iniciado a partir da Criação e incessantemente continuada, dando sentido à história e a todos os fatos, que trariam a marca da Providência. Desta forma, o significado da história do mundo é, essencialmente, o de uma batalha violenta entre as duas cidades.

semelhante fecundidade não se parece com a do cadáver, em que se vêem fervilhar tantas vidas e que se vae dissolvendo em mil pestíferos miasmas que espalham a morte. Da fermentação e decomposição do imenso cadáver germinaram as nojentas e pestilenciaes sevandijas do philosophismo, do naturalismo, do racionalismo, do pantheismo, do espiriritismo, do socialismo, do communismo...(CARTA PASTORAL, 1933, p. 16; 17)

Quando anunciou o Concílio Vaticano II, a leitura da sociedade ainda era a mesma da década de 1930. Nela está presente a concepção de Agostinho em relação aos “inimigos” de Deus e da Igreja e o lugar e o motivo da defesa eram institucionais.

Há também os que se rebelaram contra a Igreja, os que, com astúcia infernal e requintada crueldade, a odeiam e perseguem, obrigando-a a viver nas catacumbas [...] Os piores inimigos, entretanto, e os mais prejudiciais, são os que atacam a Igreja na sua estrutura, na sua doutrina e no seu governo. Revoltando-se contra ela e pregando falsas doutrinas quantos filhos lhe arrancaram do seio esses lobos roubadores e os precipitam nos abismos do erro e do mal! A quantas almas regeneradas pela graça de Deus, enriquecidas dos dons do Espírito Santo e marcadas pelo selo dos eleitos iludem, enganam e pervertem esses falsos profetas e as enredam nas malhas da heresia e do cisma! (CARTA PASTORAL, 1961, p. 5)

Essa prática discursiva não teria causado estranheza na década de 1930; no entanto, sua permanência até 1961, às vésperas do Concílio Vaticano II, pode remeter a novas possibilidades de análise. Nessa mesma linha, foi construída a reflexão sobre os demais Padres da Igreja mencionados, Ambrósio, Jerônimo, Gregório Magno e João Crisóstomo. Para além do reconhecimento institucional na elaboração do arcabouço intelectual do cristianismo. D. Antonio fez a leitura de sua contribuição em torno de temas comuns como a oração, o pecado e a graça, purgatório e inferno, penitência e mortificações, a esmola, o paraíso, numa argumentação em que prevalece a dicotomia entre o bem e o mal, entre o temporal e o espiritual.

A decadência moral da sociedade e os perigos de uma rápida emergência do anticlericalismo no país eram ideias recorrentes na produção discursiva de D. Antonio. Para ele, como para toda a Igreja brasileira da primeira metade do século XX, era imprescindível a mobilização dos quadros católicos para opor resistência aos avanços modernos e suas expressões. A Igreja era vista como o exército de Cristo e o Papa, seu representante e chefe supremo, que “*comanda a todos pela autoridade daquele mesmo de quem deriva o lugar que ocupa*” (DE SÉGUR. In: AZZI, 1994, p. 63). Como se pode perceber, a linguagem é militar e pressupõe obediência e uniformidade de ações. Essas metáforas de guerra também estão presentes nas pastorais analisadas, quando D. Antonio recorreu a teólogos do período medieval, como Bernardo. Este, além do papel de formador da comunidade de Clairvaux, centro difusor de grande reforma do movimento monástico do século XII, teve um papel decisivo nas lutas político-eclesiásticas de seu tempo (BOEHNER; GILSON, 1995, p. 283).

Bernardo lutou incansavelmente contra as heresias e atuou junto ao papado, na transformação da guerra, endêmica no Ocidente, naquilo que julgavam uma causa justa: a guerra contra os infiéis. Sua mobilização no expurgo aos combates entre homens da mesma religião, em dar à belicosidade do mundo feudal uma válvula de escape, indicar à Cristandade um grande objetivo, um grande projeto, necessário para construir a unidade de corações e de ação que lhe faltava, forjou o “espírito de cruzada” e fez dele o elemento cristalizador dos desejos vagos e das surdas inquietações do Ocidente (LE GOFF, 1983, p. 100-101).

Em Bernardo, aspectos como a postura de combate, a competência teológica, a forte devoção a Maria, as menções às penas do purgatório, o temor do inferno, o caráter transitório da vida terrena, foram compartilhados por D. Antonio e lhe valeram 23 menções nas pastorais:

De mais a mais, Deus, como afirma São Bernardo, quer que tudo recebamos pelas mãos de Maria; *Sic est voluntas Dei qui totum nos habere voluit per Mariam*. Os Doutores da Igreja exprimem esse grande poder de Maria chamando-a de- *onipotência suplicante* -. Indicam com essa expressão que ela pode tanto quanto Deus [...] (CARTA PASTORAL, 1946, p. 11).

Um aspecto singular da carta pastoral de 1946 é a menção a Dante Alighieri que, na Divina Comédia, foi guiado por Bernardo à presença de Maria, significando que essa leitura lhe era usual:

Quem cantou essa maternal e poderosa intercessão de Maria foi o divino poeta Dante, quando pôs na boca de São Bernardo esse pensamento de Santo Antonino: “Ó Senhora, tão grande sois e poderosa, que pretender graças sem recorrer a vós, o mesmo é que presumir voar sem asas. E tanta é a vossa bondade que não socorre apenas a que pede, senão que, muitas vezes, espontaneamente aos nossos rogos se antecipa (1946, p. 9).

No final da Idade Média, sobretudo após a retomada de Aristóteles pelos teólogos, houve um esforço para separar a Cidade de Deus (a Igreja) da Cidade dos Homens (a comunidade política). Considera-se que a primeira foi instituída diretamente por Deus com a doação das chaves do Reino aos apóstolos, mas a segunda, instituída pela natureza, fez do homem um ser racional e um animal político.

A ideia de cidade está presente em uma das formas que tomou a teologia medieval, chamada por Henrique Vaz (1979, p. 11) de *teologia urbana*. Produto de seu tempo, ela nasce quando, a partir do século XII, acentuaram-se os questionamentos ao mundo feudal e organizaram-se e desenvolveram-se as cidades e as sociabilidades urbanas, primeiro na Itália e depois na Europa centro-ocidental. O caráter até então alegórico¹² da teologia vai perdendo espaço para uma teologia científica, pois o homem passa a confrontar-se com os desafios do trabalho e de organização da sociedade, deixando de ser vivida como alegoria de outra realidade. É desse momento a entrada de Aristóteles no Ocidente, quando os teólogos medievais passaram a traduzir o conteúdo da teologia simbólica para as categorias científicas aristotélicas. Nesse trabalho, inseriu-se Tomás de Aquino, para quem a *Summa Theologiae* é, no fundo, uma grande pergunta que seu autor multiplica em inumeráveis questões e para a qual constrói uma imensa e articulada resposta.

Para Küng (2002, p.137-138), Tomás de Aquino, sobretudo na *Summa contra Gentiles* e na *Summa Theologiae*, elaborou uma nova síntese teológica, provocando a reestruturação de toda a teologia medieval católica por meio da reavaliação, não só da razão em oposição à fé em geral, mas também do significado literal da escritura em oposição ao significado espiritual-alegórico, da natureza em oposição à graça, da lei natural em oposição à moral cristã, da filosofia em relação à teologia e do *humanum* em relação ao distintamente cristão.

Para Tomás de Aquino, uma sociabilidade natural já existia no Paraíso. Mesmo após o pecado origi-

¹² Vaz entende a teologia medieval como alegórica, pois cultivada especialmente nas abadias beneditinas, que conservavam a sabedoria antiga como um tesouro precioso, contemplava o mundo como uma grande alegoria. A realidade se lhe apresentava como uma espécie de grande livro aberto cuja leitura deveria ser feita pela sobreposição de outro livro, a Escritura. Esta por sua vez, era a alegoria das verdades divinas que se revelavam através de sua letra. Assim se unia no espaço de um mesmo olhar contemplativo, o livro da natureza, o livro da escritura e o fundamento de todas as coisas, Deus. A vida quotidiana, a natureza, a história e o mundo se entrelaçavam na grande alegoria da Verdade frontal que descia de Deus como universo luminoso de signos e a ele retornava na elevação da contemplação teologal. Idem. Cf. DUBY, 1979, p. 97-113.

nal e a Queda, os homens não perderam sua natureza sociável e, por isso, organizaram-se em comunidades, deram-se leis e instituíram as relações de mando e obediência, criando o poder político. Diferentemente de Agostinho, para quem o pecado tornaria o homem perverso e violento, injusto e fundador da cidade dos Homens, tão injusta como ele, para Tomás de Aquino os humanos perderam a inocência original, mas não perderam a natureza original, que lhes fora dada por Deus. Por esse motivo, neles permaneceu o senso da justiça, entendida como o dever de dar a cada um o que é devido, e com ela fundaram a comunidade política. A finalidade da comunidade política é a *ordem* – o inferior deve obedecer ao superior – e a *justiça* - dar a cada um segundo suas necessidades e méritos. Ordem e justiça definem a comunidade política como o único instrumento humano legítimo para assegurar o bem comum.

Com Tomás de Aquino novos elementos são trazidos à teoria política, ainda que continue teológica, isto é, referida à vontade suprema de Deus. Diante da tradição teocrática medieval, são novas as ideias de comunidade política natural, lei humana política e direito natural dos indivíduos como sujeitos dotados de consciência e de vontade.¹³ Mesmo que tenha atualizado, refinado e modificado a teologia de Agostinho, com ajuda dos conceitos aristotélicos, permaneceu vinculado àquelas interpretações sobre as verdades da fé, da doutrina do pecado original e da graça, da Trindade, da cristologia, da Igreja e dos sacramentos. Tomás de Aquino fez a apologia do papado centralista, instrumentalizando Gregório VII e Inocêncio III de forma eficaz, diferentemente de Agostinho, que pensava de forma episcopal. Aquele, mesmo enfatizando o valor do Estado ao lado da Igreja, dava a primazia ao poder papal.

Uma das críticas mais contundentes que recebeu foi a de que não só não conseguiu reduzir o desprezo agostiniano pelas mulheres, mas municiou-o de argumentos. Sob influência de Aristóteles, ele via o homem como a única parte procriadora ativa e a mulher como exclusivamente receptora e passiva. Assim, a mulher foi percebida como “defeituosa e falha”, um “macho incompleto”. Mesmo que estivesse provavelmente expressando o que se pensava em seu tempo, essa perspectiva estava presente na concepção de mulher de D. Antonio Mazzarotto, da qual só escaparam por inteiro as católicas devotas, as virgens consagradas e Maria mãe de Jesus:

Não são poucas as mulheres que, no que concerne à modéstia, renunciam à própria dignidade, não dizemos *christã*, mas humana. Escravizam-se a uma moda immodesta que as avilta a seus próprios olhos e aos olhos dos outros [...] De mais a mais é revoltante o quasi-nudismo em que muitas mães criam os filhos. Repugna ao senso *christão* a indecência com que, desde a infância, se costumam andar vestidas ou antes desvestidas essas pobres crianças.[...] Mais tarde, quando essas meninas forem jovens, já não estranharão os trajés indecentes e escandalosos, nem as exposições publicas em desportos excessivos e em exercícios gymnasticos impróprios à natureza feminina (CARTA PASTORAL, 1941, p. 8,11,12).

A orientação presente nas cartas pastorais de D. Antonio remete ao ordenamento e moralização da sociedade, implícitos no pensamento tomista, refúgio dos religiosos e dos intelectuais católicos dos erros e

¹³ Na linha de separação entre poder espiritual da Igreja e poder temporal da comunidade política, Aquino encontra-se com Ockham (Inglaterra 1280-1349) que, para melhor definir a justiça e o bem comum, introduz a ideia de *direito subjetivo natural*. Para que a comunidade política possa realizar a justiça, é preciso que o legislador e o magistrado possuam um critério ou uma medida que defina o justo. Essa medida é o direito subjetivo natural de cada um e de todos os homens, como o direito à vida, à consciência e aos bens materiais e espirituais necessários à garantia da vida e da consciência. Os dois teólogos mantêm a ideia de bom governo do príncipe *christão* virtuoso e a de que a monarquia é a forma natural e melhor de governo, a mais adequada para realizar a justiça como bem comum. Conservam também a ideia de hierarquia natural criada pela lei divina eterna e concretizada pela lei natural. Cf. Chauí, 1995, p. 392-393.

desvios do pensamento moderno. No Brasil essas concepções, difundidas nas escolas superiores católicas e nos seminários, contribuíram para reforçar a mentalidade conservadora do clero e da intelectualidade católica. Elas apareciam na ênfase dada a aspectos universais e perenes, como a essência do homem, a ordem do cosmo ou o estudo abstrato da sociedade. Nessa perspectiva, os problemas cotidianos, as angústias e incertezas dos homens, as questões de economia e política, os conflitos de natureza social, sexual ou racial eram considerados secundários, contingentes, diante da grandeza do horizonte metafísico. O desenvolvimento da capacidade de abstração e generalização dava origem a certa indiferença às situações concretas e às contingências da vida social (AZZI, 1994b, p. 87). Alceu Amoroso Lima, quando se refere à sua relação com o pensamento de Jacques Maritain, comenta sobre o aspecto estático da filosofia tomista:

A preocupação de Maritain, por essa época (1925) era a de um jovem filósofo que procurava restabelecer dentro da Igreja a fidelidade a uma doutrina tradicional, clássica, como é o tomismo, abordando esse tema árido, difícil [...] Fui desde então marcado por esse rejuvenescimento de uma filosofia circularista ou fixista [...] (In: AZZI, 1994b, p. 88)

A restauração do tomismo significava a reintrodução de uma cosmovisão medieval do mundo e da sociedade, com seus valores de ordem e autoridade. A primeira encíclica do Papa Leão XIII (1878-1903), *Aeterni Patris* de 4 de agosto de 1879, assim afirmava:

[...] os Doutores da Idade Média, conhecidos pelo nome de escolastas, vêm empreender uma obra colossal: recolhem com cuidado as ricas e abundantes messes de doutrinas espalhadas aqui e acolá nas obras inúmeras de Padres, e fazem deles como um só tesouro para uso e comodidade das gerações futuras [...] E, por certo, o conhecimento e o hábito de uma ciência tão salutar [...] tem podido, em qualquer tempo, ser grandíssimo socorro para a Igreja [...] para desmascarar e refutar os diversos erros e heresias (In: MARCHI, 1989, p. 68).

Leão XIII insistiu para que a Suma Teológica, colocada ao lado do Evangelho, fosse o manual de teologia das escolas católicas. Procurou restaurar a teologia doutrinária que buscava compreender o significado do que se crê, captar o alcance da verdade e penetrar na coerência interna das significações que o Evangelho confere à visão de mundo nele inspirada (MARCHI, 1989, p. 68). Em última análise, essa orientação pressupunha uma recusa da concepção de liberdade no mundo moderno (AZZI, 1994b, p. 91). De forma explícita, D. Antonio recuperou no seu discurso os temas de Tomás de Aquino que justificavam a sua visão sacral do mundo: o mistério eucarístico, o pecado, as penas do purgatório, as tentações e, principalmente, a castidade de Maria e José:

Falando da eminente pureza do Santo Patriarca, deveríamos remontar ao estado de inocência, ao tempo em que, antes do pecado de Adão, não havia rebelião das paixões nem tentações, estando à carne inteiramente sujeita ao espírito. [...] A contemplação dessa Senhora e de sua sobre humana beleza impelia, como observa Santo Tomás, para a virtude da castidade (CARTA PASTORAL, 1954, p. 17)

O Concílio de Trento, sob a pressão de diversas demandas, teve no bispo jesuíta Roberto Belarmino, teólogo oficial da Igreja, a formulação e a difusão de suas propostas¹⁴. Suas concepções acerca dos

¹⁴ Roberto Belarmino (1542-1621) nasceu em Montepulciano (Itália) e ingressou em 1560 na Companhia de Jesus. Como jesuíta, trabalhou no magistério e na direção dos jovens religiosos da Ordem. A atividade teológica a serviço das doutrinas do Concílio de Trento e da confutação das doutrinas dos luteranos e calvinistas trouxe-lhe grande notoriedade. Tornou-se o primeiro titular da cadeira de apologética na Universidade Gregoriana e, em 1599, foi eleito cardeal e arcebispo de Cápua. O zelo doutrinário valeu-lhe o título de Doutor da Igreja. Foi canonizado por Pio XI em 29 de Junho de 1930 (SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 357).

sacramentos, dos novíssimos¹⁵ e, em especial, a luta contra a heresia e o cisma — discussões em pauta no momento conciliar —, foram apropriadas por D. Antonio, relacionando a apostasia à “perda da boa consciência”¹⁶ e à perda da fé. O jesuíta, como outros citados, foi destacado pelo título de Doutor da Igreja, portador da “palavra autorizada”, como ele próprio.

A brevidade a que nos cingimos nestas nossas letras não nos permite [...] expender as incomparáveis vantagens da Fé e os funestos danos da heresia. Diremos apenas com S. Roberto Bellarmino, Doutor da Igreja, que “a perversidade da heresia é tanto mais grave que todos os outros delictos e maldades, quanto mais formidável e espantosa é a peste em relação a todas as demais doenças ordinárias...” (CARTA PASTORAL, 1933, p. 15).

A tendência à moralização dos costumes da Igreja institucional e dos fiéis, um dos efeitos do Concílio de Trento, expressou-se de diferentes formas nas vivências religiosas do século XIX, como por exemplo, através dos sermões. Era a partir das obras de coloração retórica nas quais eram mostrados aos fiéis seus erros e virtudes e as correspondentes penas e recompensas, que a Igreja e seus agentes doutrinavam e proibiam. As virtudes típicas do católico burguês desse período eram a firmeza, a circunspeção e a fidelidade. Procurava-se o justo equilíbrio, o caminho do meio, o preciso cumprimento dos deveres e exercício prudente da caridade.

Na busca da virtude, pela fuga do pecado e do mundo, construía-se um modelo de santidade, adequado à sociedade conservadora do século XIX. É interessante observar que o conceito de santidade vigente na opinião popular do tempo era o de uma realidade distante do fiel comum, um raríssimo privilégio de alguns escolhidos (MATOS, 1987, p.154). Esse modelo de fidelidade religiosa expressou-se exemplarmente em D. Bosco, no Cura d’Ars (João Maria Vianney) e em Teresinha de Lisieux, esses dois últimos bastante citados por D. Antonio. Dela ressaltou virtudes heroicas de obediência, silêncio e mortificação:

Ignorando a lei da mortificação, muitos têm uma religião aparente, ou meramente sentimental. Podemos exemplificar esse fato com certos devotos de Santa Teresa do Menino Jesus. Sentem-se por ela atraídos por causa de seus encantos exteriores, por causa das rosas que conserva nas mãos ou na cabeça, e procuram ignorar que sob aquelas aparências agradáveis, sob aquelas flores vistosas, há muitos espinhos, os espinhos da mortificação, especialmente da mortificação interna, os quais a santa carmelita ia continuamente cultivando, em toda a sua vida (CARTA PASTORAL, 1944, p.15-16).

A importância do padre na doutrinação catequética, obra do Concílio de Trento é ratificada na Pastoral Coletiva de 1915¹⁷, estava presente em passagens das pastorais de D. Antonio:

E o Santo Cura de Ars, num de seus admiráveis catecismos, ensinava a seu povo: **S. Bernardo disse que todas as graças nos vêm por meio de Maria. Pode-se também dizer que elas nos vêm por meio do Sacerdote. A SSma. Eucaristia, a absolvição dos pecados e outros bens sobrenaturais nos vêm por meio do ministério sublime do Sacerdote** (CARTA PASTORAL, 1955, p. 9). [sem grifo no original]

¹⁵ Na perspectiva cristã configuram as realidades últimas da vida do homem: morte, juízo, inferno e paraíso.

¹⁶ I Tim., 1, 19.

¹⁷ *A Pastoral Coletiva dos Arcebispos e Bispos das Províncias meridionais do Brasil*, de 1915, resultado das resoluções das *Conferências Episcopais* de 1901, 1904, 1907 e 1911, tornou-se um importante documento para a Igreja, por apresentar respostas às principais questões pastorais enfrentadas pelos bispos e arcebispos de todo o Brasil. Quando reunidos em 1915, os prelados das províncias meridionais, a fim de concluir a já volumosa *Pastoral Coletiva*, resolveram apresentá-la com o título de *Constituições Diocesanas das Províncias Meridionais do Brasil*. A intenção dos prelados das províncias eclesiais do Brasil era unificar a ação pastoral da Igreja no Brasil, pois entendiam que as resoluções das províncias do Brasil meridional eram oportunas e, portanto, deveriam ser adotadas integralmente em suas circunscrições episcopais (BENCOSTA, 1999, p. 95-96).

Não foi coincidência o Cura d’Ars, por tais virtudes, ter sido escolhido como patrono do clero e, Teresinha de Lisieux, junto com Francisco Xavier, padroeira das missões estrangeiras. Eles representavam dois elementos fundamentais no projeto de romanização da Igreja: um novo modelo de sacerdote e o trabalho missionário.

Em suma, através do trabalho com as fontes produzidas por D. Antonio é perceptível que deixou muitas pistas, algumas parecendo conduzir ao mesmo lugar, num interminável círculo discursivo. Em seu desenho, alternavam-se súplicas, expressões de afeto, severidade, exigências de práticas de piedade, condenações, fidelidade à Igreja. Capturou de cada um dos autores citados nas pastorais aquilo que entendeu como mais expressivo para construir e fundamentar sua prática discursiva e que, de forma sistemática, referendou as temáticas que abordou. Os demais, sem prejuízo de seus significados, integraram os temas, justificaram a discussão e ampararam a exclusão das opiniões contrárias. Para bem argumentar, D. Antonio buscou pensadores cristãos que traziam, no seu entender, as respostas para as crises e desafios do momento social e eclesial. Apoiou-se em setores destacados da reflexão católica de seu tempo, da época dos Padres da Igreja, da Idade Média, de santos relacionados com a ideia de triunfalismo da Igreja. Apesar das diferenças de época, enfoque, lugar social e outras peculiaridades, há neles um fundo comum de reforço à autoridade da hierarquia eclesiástica e à obediência, horror à revolução, fuga do mundo, onipresença do pecado. Os valores destacados nesses exemplos, como heroísmo, dedicação, piedade, santidade, castidade, devoção permeiam os textos e concluem o tema de cada pastoral. Os autores, ao serem citados e interpretados, serviram aos propósitos do bispo, isto é, referendar os múltiplos desdobramentos de sua prática discursiva e o lema de seu episcopado: *Adveniat regnum tuum*.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, J. C. S. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1986.
- AZZI, R. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994b.
- BÍBLIA Sagrada - TEB (Tradução Ecumênica da Bíblia). São Paulo: Loyola, 1995.
- BENCOSTTA, M. L. *Igreja e poder em São Paulo: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, FFLCH, 1999.
- BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOFF, L. *Igreja: carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CERTEAU, M. de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

- _____. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.
- DOSSE, F. *A História*. Bauru: EDUSC, 2003.
- DUBY, G. *O tempo das catedrais*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- KOSELLECK, R. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimar, Le Seuil, 1997.
- KÜNG, H. *Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval*. v.1. Lisboa: Ed. Estampa, 1983.
- MACHADO, G.P. “D. Antonio Mazzarotto - o orante orador sacro do Paraná”. In: *Antologia*. Academia de Letras dos Campos Gerais. [s/e]: Ponta Grossa, 2002.
- MARCHI, E. *A Igreja e a questão social: o discurso e a práxis do catolicismo no Brasil (1850-1915)*. Tese (Doutorado em História). São Paulo: USP, 1989.
- MATOS, H.C. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. t. 3. São Paulo: Paulinas, 2003.
- _____. *História do Cristianismo*. v. II. Belo Horizonte: O Lutador, 1987.
- PESSANHA, J. A. s.d. “Introdução”. In: *Santo Agostinho*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. v. I. Petrópolis: Vozes, 1995.
- VAZ, Henrique C. de Lima. Teologia medieval e cultura moderna. *Síntese Política, Econômica e Social* (SPES). Rio de Janeiro: Loyola, v. VI, n. 17, p 03-17, set./dez 1979.

Fontes

CARTAS PASTORAIS de D. Antonio Mazzarotto: *O Reino de Christo* (1930); *Doutrina christã* (1931); *Arca de Salvação* (1933); *O Matrimônio Christão* (1934); *Tríplice horrenda escravidão* (1935); *Males gravíssimos* (1941); *Remédio Eficaz* (1943); *Morrer para viver* (1944); *O Aqueduto* (1946); “*A Nossa Pátria*” (1952); *Admirabile sertum* (1953); *Almae familiae Praeses* (1954); *Deo Gratias* (1955); *Nobilíssima missão, dever gravíssimo* (1956); *Solene Assembléia* (1961) - Arquivo do Instituto de Filosofia e Teologia Mater Ecclesiae. Ponta Grossa (PR)