



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

LUÍS FILIPE NEGRÃO DE SOUZA

**O DISCURSO ANTICOMUNISTA DE BASE CATÓLICA NAS  
PÁGINAS DA ENCÍCLICA *QUOD APOTOLICI MUNERIS*  
(1878)**

---

Londrina  
2024

LUÍS FILIPE NEGRÃO DE SOUZA

**O DISCURSO ANTICOMUNISTA DE BASE CATÓLICA NAS  
PÁGINAS DA ENCÍCLICA *QUOD APOTOLICI MUNERIS*  
(1878)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (PPGHS-UEL) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva

Londrina  
2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Souza, Luís Filipe Negrão de.

O discurso anticomunista de base católica nas páginas da encíclica Quod Apostolici Muneris (1878) / Luís Filipe Negrão de Souza. - Londrina, 2024. 169 f.

Orientador: Alfredo dos Santos Oliva.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2024.

Inclui bibliografia.

1. Anticomunismo - Tese. 2. Igreja Católica - Tese. 3. Século XIX - Tese. I. Oliva, Alfredo dos Santos. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 93

LUÍS FILIPE NEGRÃO DE SOUZA

**O DISCURSO ANTICOMUNISTA DE BASE CATÓLICA NAS  
PÁGINAS DA ENCÍCLICA *QUOD APOTOLICI MUNERIS*  
(1878)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina (PPGHS-UEL) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social

Orientador: Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva

**BANCA EXAMINADORA**



---

Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Claudio Luiz Denipoti  
Universidade Estadual de Londrina - UEL

---

Prof. Dr. Jonathan Michelson de Menezes  
Faculdade Teológica Sul Americana - FTSA

Londrina, 19 de abril de 2024.

## AGRADECIMENTOS

Não posso iniciar esta dissertação sem expressar minha gratidão a tantas pessoas que caminharam comigo ao longo de todo o processo que culminou neste texto. Certamente, a pesquisa que se desenrolou nos últimos anos simplesmente não seria possível caso eu não contasse com uma importantíssima rede de apoio, composta não só por aqueles e aquelas que forneceram os materiais e conhecimentos necessários, mas também, e especialmente, por todos e todas que me trouxeram carinho, paz e tranquilidade para enfrentar este desafio.

Em primeiro lugar, gostaria de enfatizar a importância que a Universidade Estadual de Londrina (UEL) teve em toda a minha formação intelectual e, sobretudo, pessoal. Diante de tantos ataques ao ensino público, não posso deixar de valorizar essa instituição que marcou minha trajetória na última década. Assim, inicio meus agradecimentos com um “muito obrigado” a todo o quadro de funcionários da UEL, por proporcionar tão grandes benefícios ao meu caminho como aluno, pesquisador, professor e cidadão. Em especial, lembro da Secretaria de Pós-Graduação em História Social, com destaque para Ricardo e Rosely, que prestam um trabalho de excelência na orientação dos discentes quanto às questões burocráticas do programa.

Agradeço também de forma especial ao meu orientador, Alfredo. Em 2021, quando ainda dava meus primeiros passos para a formulação do meu projeto, participei das aulas de uma disciplina ministrada pelo professor e senti que seus conhecimentos e sua abordagem da História certamente contribuiriam muito para minha pesquisa. Em nossas conversas, sempre se mostrou muito solícito, atencioso e disposto a me auxiliar da melhor maneira possível. Tenho certeza de que sua orientação foi indispensável para que este trabalho tomasse corpo.

Ao professor Wander, também estendo meu muito obrigado, por ter participado de minha banca de qualificação e apresentado uma leitura bastante cuidadosa de meu texto. Suas indicações foram muito pertinentes e enriqueceram muito minha pesquisa. Também agradeço ao professor José Miguel pelas dicas e materiais que me forneceu em 2020, quando eu ainda estava um pouco perdido em relação ao enfoque da minha pesquisa.

Meu muito obrigado também vai para a minha noiva, Laís. Não há linhas suficientes para descrever todo o bem que sua companhia me propiciou nos últimos anos. Além dos vários momentos em que me escutou falando (muito) sobre a pesquisa, gostaria de destacar os abraços, os conselhos, as conversas leves que me deram bastante força para encarar este estudo. É maravilhoso saber que, ao longo da minha vida, poderei contar sempre com todo esse carinho.

Agradeço também a toda a minha família, em especial a meus pais, Geraldo e Maria Helena, e minhas irmãs, Leticia, Laís e Luísa. Aqui também é difícil exprimir em poucas linhas a imensidão do que fizeram por mim em toda a minha trajetória. Além do imprescindível suporte material ao longo de minha formação, também me proporcionaram muitas risadas, dicas, conversas e broncas, as quais, com certeza, foram fundamentais para que eu pudesse avançar. Muito obrigado!

Deixo aqui meu agradecimento também aos componentes de minha banca de defesa, Claudio e Jonathan. A leitura atenciosa da dissertação, os elogios e apontamentos foram muito importantes para mim. Foi um prazer enorme poder discorrer sobre meu trabalho com pesquisadores como eles.

Por fim, estendo minha gratidão à Pontifícia Universidade Católica de Londrina, por abrir a sua biblioteca para que eu pudesse ter acesso a uma rica bibliografia na área de minha pesquisa. A conservação das obras consultadas e o espaço concedido para seu estudo foram primordiais para que esta dissertação fosse escrita.

## RESUMO

SOUZA, Luís Filipe Negrão de. **O discurso anticomunista de base católica nas páginas da encíclica *Quod Apostolici Muneris* (1878)**. 2024. 169 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, 2024.

Diante da persistência e da força de discursos anticomunistas na atual conjuntura brasileira, com destaque para aqueles provenientes de setores do catolicismo, esta dissertação tem como objetivo contribuir para a compreensão da maneira pela qual se deu a construção de um dos mais importantes pronunciamentos de condenação ao comunismo provenientes da alta hierarquia católica: a encíclica *Quod Apostolici Muneris*, publicada em 1878 e assinada pelo papa Leão XIII. Este documento apresenta como temática principal a rejeição explícita e enérgica ao comunismo, o qual é tomado como uma ameaça à autoridade, à família, à propriedade e ao edifício social como um todo. Para o encaminhamento da análise, as especificidades da atuação da Igreja Católica foram demarcadas à luz das contribuições de Romano (1979) e Berger (2018), as quais possibilitaram que o discurso anticomunista presente na fonte fosse enquadrado levando em conta as particularidades da linguagem, dos objetivos e das interpretações de mundo do catolicismo do final do século XIX. A base metodológica que sustentou a investigação pautou-se nas concepções de Michel Foucault em *A ordem do discurso* (2014). Assim, a partir da aplicação dos conjuntos “crítico” e “genealógico” propostos pelo autor francês, foi possível refletir acerca do discurso anticomunista presente na encíclica enquanto parte de uma “série discursiva”, e ainda como um texto sobre o qual exerceram sua força diferentes “mecanismos de rarefação” e “procedimentos de limitação”. Também foi essencial recorrer a uma bibliografia especializada para apresentar o contexto histórico em que se deu a publicação da *Quod Apostolici Muneris*. Tal conjuntura foi pensada a partir de determinadas temáticas cujas relações são estreitas com a construção desse discurso anticomunista proveniente da alta hierarquia católica. Nesse sentido, ganharam destaque o avanço do pluralismo, a situação dos poderes públicos, as desigualdades sociais e a pobreza, o fortalecimento do socialismo e do comunismo, bem como o próprio cenário que envolvia as estruturas da Igreja Católica ao longo do século XIX. A análise da fonte permitiu entender como, nas páginas da encíclica, eram qualificados e adjetivados os comunistas, quais eram os argumentos e referências utilizados para embasar o posicionamento anticomunista e também qual a função atribuída à Igreja no combate ao comunismo. Um dos mais importantes resultados do trabalho foi aprofundar a investigação da *Quod Apostolici Muneris* a partir de uma perspectiva que não tomou como referência apenas as preocupações propriamente materiais ou temporais da alta hierarquia católica, mas também, e especialmente, as especificidades da Igreja Católica enquanto instituição religiosa. Portanto, foi possível perceber que a condenação ao comunismo envolveu não apenas uma suposta incompatibilidade entre as ideias comunistas e a doutrina católica, mas também a percepção de que esse movimento colocava em xeque pilares importantes de um edifício social defendido pela Igreja e ameaçava as próprias legitimações provenientes do catolicismo para sustentar essa mesma construção. Nesse sentido, a condenação ao comunismo pode ser entendida como uma forma de garantir a manutenção de uma determinada estrutura social, à qual a força da própria Igreja estava intimamente relacionada.

**Palavras-chave:** Anticomunismo; Igreja Católica; Comunismo; *Quod Apostolici Muneris*; Século XIX.

## ABSTRACT

SOUZA, Luís Filipe Negrão de. **The anti-communist discourse from a catholic base on the pages of the encyclical *Quod Apostolici Muneris* (1878)**. 2024. 169 p. Dissertation (Master's in Social History) – State University of Londrina, 2024.

In the face of the persistence and the strength of anti-communist speeches in the current scenario in Brazil, with emphasis from those coming from catholic sectors, this dissertation has the goal to contribute to the comprehension on the manner on how the construction of one of the most important statements of condemnation of communism originating from the high catholic hierarchy was: the encyclical *Quod Apostolici Muneris*, published in 1878 and signed by the Pope Leo XIII. This document presents as its main subject the explicit and energetic reaction to communism, which is taken as a threat to authority, to family, to the property and to the social construction. For carrying out the analysis, the specifications of the Catholic Church were demarcated considering the contributions from Romano (1979) and Berger (2018), which made possible to frame the anti-communist speech presented in the source considering the particularities of the language, the goals, and the world interpretations from the Catholicism in the end of the XIX century. The methodological basis that sustained the investigation was guided by the conceptions of Michael Foucault in *The order of Discourse* (2014). Therefore, from the application of the set “critical” and “genealogic” proposed by the French author, it was possible to reflect on the anti-communist speech present in the encyclical, while part of a “discursive series”, and as a text on which they exercised their different strengths “rarefaction mechanisms” and “procedures of limitation”. It was also essential to resort to a specified bibliography to present the historical context in which took place the publication of the *Quod Apostolici Muneris*. Such junctures were thought from determined themes which the relation is straight with the construction of this anti-communist speech originated from the high catholic hierarchy. In this sense, were highlighted the advance of the pluralism, the situation of the public powers, the social inequality and poverty and the structures of the Catholic Church along the XIX century. The analysis of the source permitted to understand, on the pages of the encyclical, how the communists were qualified and called, which were the arguments and references utilized to substantiate the anti-communism stance and which was the function attributed to the church on the fight against communism. One of the most important results of this work was to deepen the investigation of the *Quod Apostolici Muneris* in a perspective that did not take as reference only the materials and temporal preoccupation of the high catholic hierarchy, but also, and specially, the specificities of the Catholic Church as an Institution. Therefore, it was possible to see that the condemnation of communism involved not only an alleged incompatibility between the communist ideas and the catholic doctrine, but also the perception that this movement put it in check important pillars of the social construction defended by the Church, and it was a threat to the own legitimations originated from the Catholicism to sustain that construction. In this sense, the condemnation of the communism can be understood as a way to guarantee the maintenance of a determined social structure, which the strength of the Church was intimately related to.

**Keywords:** Anti-communism; Catholic Church; Communism; *Quod Apostolici Muneris*; XIX century.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIT	Associação Internacional dos Trabalhadores
RN	<i>Rerum Novarum</i>
DSI	Doutrina Social da Igreja

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	9
<b>CAPÍTULO 1 - A <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i> INSERIDA EM SUA ÉPOCA</b> .....	21
1.1 O AVANÇO DO PLURALISMO.....	25
1.2 OS PODERES PÚBLICOS.....	33
1.3 AS DESIGUALDADES SOCIAIS E A POBREZA.....	41
1.4 O AVANÇO DO SOCIALISMO E DO COMUNISMO.....	46
<b>CAPÍTULO 2 – A <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i> E A IGREJA CATÓLICA NO FINAL DO SÉCULO XIX</b> .....	65
2.1 A IGREJA CATÓLICA E O SÉCULO XIX.....	69
2.2 OS PONTIFICADOS DE PIO IX (1846-1878) E LEÃO XIII (1878-1903).....	80
2.3 A IGREJA CATÓLICA DIANTE DO COMUNISMO.....	97
<b>CAPÍTULO 3 – O ANTICOMUNISMO NAS PÁGINAS DA <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i></b> .....	109
3.1 A ENCÍCLICA <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i> (1878): APRESENTAÇÃO...	110
3.2 OS “PROCEDIMENTOS DE LIMITAÇÃO” E “MECANISMOS DE RAREFAÇÃO” ATUANTES SOBRE A <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i> .....	111
3.3 O “CONJUNTO GENEALÓGICO” E A <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i> .....	129
3.4 O DISCURSO ANTICOMUNISTA NAS PÁGINAS DA <i>QUOD APOSTOLICI MUNERIS</i> .....	136
3.4.1 Quem são os “comunistas”, de acordo com a encíclica? Como são qualificados, adjetivados?.....	137
3.4.2 Quais fontes e referências são utilizadas para sustentar o discurso anticomunista presente no texto?.....	140
3.4.3 De que maneira se condena o comunismo? A partir de quais argumentos? Como se contrapõe o comunismo à doutrina católica?.....	142
3.4.4 Qual a função atribuída à Igreja Católica no combate ao comunismo?.....	150
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	156
<b>FONTES PRIMÁRIAS E BIBLIOGRAFIA</b> .....	162

## INTRODUÇÃO

Em abril de 2016, na sessão da Câmara dos Deputados que aprovou o início do processo de *impeachment* contra Dilma Rousseff, o então deputado federal Jair Bolsonaro proferiu as seguintes palavras ao apresentar seu voto (favorável à abertura do processo):

[...] Perderam em 1964, perderam agora em 2016. Pela família e pela inocência das crianças em sala de aula, o que o PT nunca teve. Contra o comunismo, pela nossa liberdade, contra o Foro de São Paulo, pela memória do coronel Carlos Alberto Brilhante Ustra, o pavor de Dilma Rousseff, pelo Exército de Caxias, pelas nossas Forças Armadas, por um Brasil acima de tudo e por Deus acima de todos, o meu voto é sim.<sup>1</sup>

Para ser sincero, este discurso sempre mexeu bastante comigo. O fato de um deputado federal exaltar de forma tão enfática um torturador (pela própria prática da tortura) me desperta um sentimento terrível, ainda mais quando se considera que Bolsonaro se tornaria, posteriormente, presidente do Brasil. Porém, como pesquisador, outro ponto me chama a atenção: a menção ao comunismo. Em um momento de enorme importância para o país e para a própria visibilidade do então deputado, um dos temas escolhidos para fazer parte do que ele profere é o comunismo. Vota-se contra o comunismo.

Percebe-se, então, o comunismo como um inimigo a ser combatido. Não é um inimigo qualquer, pois, caso fosse, provavelmente nem seria citado. A relevância do anticomunismo é explícita. Não apenas nesse fragmento, mas em muitas outras falas do agora ex-presidente do Brasil. Isso demonstra que a mobilização do “comunismo” enquanto algo a ser extirpado possui um peso importante na história recente do país, e essa realidade merece uma análise mais detalhada.

Na reedição de “Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)”, publicado originalmente em 2002, Rodrigo Patto Sá Motta, em 2020, explica:

Uma das razões a justificar a reedição é que o livro ganhou notável atualidade diante dos acontecimentos políticos recentes no Brasil. De fato, a tradição anticomunista foi reapropriada no contexto da polarização política e do surgimento de uma nova onda direitista. A leitura deste estudo contribui para entender o quadro e ajuda a perceber por que, mais uma vez, os combatentes contra o perigo vermelho ocuparam com sucesso o cenário público (MOTTA, 2020, p. 309).

Já Bernardo Küster, na apresentação da nova edição de “O catecismo anticomunista”, de Dom Geraldo Sigaud (1909-1998), publicada em 2018, afirma:

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/04/inaceitavel-que-se-defenda-tortura-diz-pedido-de-cassacao-de-bolsonaro.html>. Acesso em: 20 jun. 2023.

[...] De fato, [o comunismo] é coisa do passado, mas que ainda nos perturba em novas formas, pois é assim que opera a mentira: sempre muda, às vezes até se desmente, para continuar a existir e a enganar os homens. E, agradeçamos a Deus, os novos meios de comunicação permitiram que velhas mentiras e histórias ocultas viessem à baila para, com a ajuda do bom senso, mostrar que a ameaça comunista segue firme e, mais ainda, viva dentro da Santa Igreja Católica.

[...] É precisamente por esses – e tantos outros motivos que o leitor descobrirá por sua conta – que a nova edição do Catecismo Anticomunista de Dom Sigaud, iniciativa das Edições Cristo Rei, é fundamental. Mesmo que por vezes careça de uma ou outra atualização e esclarecimento, o conjunto é bastante atual e tem a virtude de explicar por que o católico jamais poderá compactuar com o comunismo e com o socialismo, sob qualquer forma (KÜSTER, 2018, p. 15-16).

O posicionamento de Küster aponta para outro aspecto bastante relevante da conjuntura política brasileira atual: a existência (ou persistência) de um anticomunismo vinculado a setores católicos. No trecho, é evidente o vínculo estabelecido pelo autor entre “ser católico” e rejeitar o comunismo, o qual ainda seria uma ameaça para a própria Igreja. Vê-se aqui Küster, um dos expoentes do conservadorismo católico no Brasil contemporâneo, elaborando uma argumentação anticomunista que se vale de elementos importantes do catolicismo.

Em artigo publicado pelo jornal Nexo em outubro de 2022, Ana Carolina Marsicano, doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, expõe considerações interessantes a respeito do campo conservador católico hoje no Brasil<sup>2</sup>. A autora define o catolicismo como um “motor explicativo do conservadorismo” no país, e aponta que “ao considerar os evangélicos a face mais visível do conservadorismo religioso contemporâneo, deixamos de levar em conta que a força dessa tendência reverbera em uma tradição que é católica”. Marsicano lembra a existência de diferentes “catolicismos”, “identificados segundo suas vertentes teológicas”, caso dos “carismáticos”, “tradicionalistas” e do “militantismo católico”. Em sua análise, porém, a pesquisadora tem como enfoque a atuação de grupos conservadores no seio do catolicismo, os quais promoveriam o “conservadorismo (reacionário) religioso” para espaços como universidades, organizações, associações e tribunais. O resultado dessa realidade seria que tais setores “vêm exercendo uma influência ‘discreta’ o suficiente para perdermos de vista a importância de parte do catolicismo na consolidação de uma agenda reacionária, neoliberal e antidemocrática”.

Considero a argumentação de Marsicano bastante contundente e enriquecedora para o debate político contemporâneo no Brasil. De fato, é fundamental que se analise o peso de grupos católicos para a renovação e o fortalecimento do campo conservador brasileiro na última década. Acrescentaria apenas que, para tal investigação, seria de grande valor pesquisar a presença e a disseminação de discursos anticomunistas ancorados em uma certa tradição

---

<sup>2</sup> Como se trata de um texto publicado em portal online, não haverá referência com paginação.

católica. A argumentação de que há “comunistas” espalhados pelo país e de que eles devem ser combatidos tem ganhado espaço em diferentes pronunciamentos, vídeos e textos que se relacionam ao conservadorismo no Brasil. Esse fato não pode ser descartado em investigações que têm como meta a compreensão da emergência desse campo político no país.

Pretendo que esta dissertação possa contribuir de alguma forma.

Ao contrário do que se pode sugerir após essas primeiras linhas, este trabalho não tem como objeto específico de estudo o anticomunismo católico no Brasil contemporâneo. Na verdade, trata-se de uma pesquisa a respeito dos primórdios do anticomunismo de matriz católica, tendo como aspecto central o discurso anticomunista construído e veiculado por meio da encíclica<sup>3</sup> *Quod Apostolici Muneris*, publicada em 1878 e assinada pelo papa Leão XIII. O documento papal tem como eixo central exatamente o posicionamento da Igreja Católica frente ao comunismo e apresenta, assim, os elementos trazidos pelo pontífice para explicar tal postura. É exatamente a construção argumentativa anticomunista de Leão XIII o foco desta investigação.

A apresentação da encíclica já nos informa muito acerca de seu teor. No breve resumo presente na edição em português publicada pela Paulus (2005, p. 37), podemos observar que o documento “condena os erros do socialismo, comunismo e niilismo: todos obstaculizam a autoridade, agridem o matrimônio e a família, combatem o direito à propriedade privada”. Assim, trata-se de um escrito cuja principal intenção é não só a análise, mas também a firme condenação do que se coloca como “socialismo, comunismo e niilismo”.

O estudo dessa fonte específica justifica-se por algumas questões principais. Primeiramente, e de forma essencial (como apresentado nas primeiras linhas desta Introdução), acredito que a análise mais aprofundada da *Quod Apostolici Muneris* pode auxiliar na compreensão do fenômeno do anticomunismo vinculado a setores católicos hoje no Brasil. Quando se argumenta, como visto acima, que “o católico jamais poderá compactuar com o comunismo e com o socialismo, sob qualquer forma”, tenta-se estabelecer uma linha direta entre o catolicismo e o anticomunismo. Para tanto, o recurso à “Tradição” e ao ensinamento dos pontífices é de suma importância. Assim, recuar no tempo para analisar algumas das

---

<sup>3</sup> Conforme definição de Fernando Bastos de Ávila (1993, p. 180): “O termo encíclica vem do grego = *en + kyklos* = em círculo, conotando assim a ideia de cartas circulares. A encíclica foi um modo de comunicação de uma autoridade eclesiástica destinada a circular entre os fiéis a ela subordinados. No sentido atual do termo, como documento do Sumo Pontífice para toda a cristandade, a primeira encíclica *Ubi Primum* foi promulgada por Bento XIV em 3-12-1740, adotando-se o costume de denominá-la pelas primeiras palavras do texto. De início, eram endereçadas às autoridades eclesiásticas: Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos em paz com a Sé Apostólica. Aos poucos foi se ampliando o número de destinatários. [...] As encíclicas são, em geral, redigidas em latim, salvo em casos de uma destinação específica”. No terceiro capítulo, uma descrição mais profunda desse tipo de documento será apresentada. Por ora, essa simples definição basta.

primeiras manifestações mais incisivas da Igreja Católica contra o comunismo pode ser de grande valia.

Importante ressaltar que não se trata de buscar algo como as “origens” do anticomunismo católico para sustentar a existência, no tempo, de uma linha coerente, contínua e determinista, que ligue os primeiros discursos anticomunistas do século XIX ao posicionamento de certos grupos católicos no Brasil atual. Não procuro aqui estabelecer uma relação de causalidade direta entre fenômenos que guardam suas particularidades e que se encontram inseridos em contextos diferentes. O objetivo é compreender de que forma ou a partir de quais elementos foram construídas algumas das primeiras argumentações da alta hierarquia católica em sua luta contra o comunismo. Caso tal intento seja alcançado com sucesso, penso que seus resultados podem auxiliar no entendimento de uma fonte importante de discursos anticomunistas da qual bebem grupos que investem nessa forma de ação política hoje em nosso país.

Destaca-se também que o anticomunismo de matriz católica não tem impacto apenas para a conjuntura brasileira no presente. O posicionamento anticomunista da Igreja Católica exerceu papel determinante para o desenrolar de determinados eventos desde o século XIX, dentre os quais podem ser destacados a Guerra Civil Espanhola (1936-1939) e o golpe civil-militar ocorrido no Brasil em 1964. Assim, considero que o anticomunismo relacionado a determinados setores do catolicismo não pode ser interpretado como mera exposição de ideias sem muita relevância para o contexto sócio-político mais geral. A disseminação de imagens e discursos contrários ao comunismo e o combate militante assumido por setores católicos contra o “perigo vermelho” tiveram, e ainda têm, grande peso em determinadas conjunturas.

Por fim, observo que se trata de um objeto de pesquisa que desperta minha atenção desde o terceiro ano da graduação em História, sendo que meu Trabalho de Conclusão de Curso abordou o anticomunismo veiculado por um periódico da Congregação Mariana (movimento católico) em Londrina (PR) no início da década de 1960. A disseminação de discursos anticomunistas por grupos vinculados ao catolicismo e a construção de argumentos contrários ao comunismo com base em ideais religiosos me intrigaram e, assim, fui impulsionado a estudar essa temática. Penso que minha formação católica contribui para tanto, uma vez que não imaginava a possibilidade de ver temas caros à espiritualidade do catolicismo sendo apropriados e instrumentalizados para a defesa de um posicionamento anticomunista, muitas vezes com o objetivo de sustentar o apoio a movimentos antidemocráticos, como o golpe civil-militar de

1964. Quando tive os primeiros contatos com determinados textos com esse teor e provenientes de lideranças católicas, minha curiosidade foi estimulada.

Como já mencionado, o cerne desta pesquisa é a investigação da forma pela qual se deu a construção do discurso anticomunista apresentado na encíclica *Quod Apostolici Muneris* (1878), de Leão XIII. Assim, intenta-se analisar as justificativas utilizadas pelo papa para condenar o comunismo, destrinchando as formas de argumentação, bem como as fontes principais citadas pelo pontífice. Para isso, alguns questionamentos que espero responder de forma satisfatória ao longo do texto são: Por que se condena o comunismo? De que forma a oposição ao comunismo é elaborada? Quais são as construções argumentativas utilizadas por Leão XIII para se opor ao comunismo? Quais as fontes e referências que o pontífice utiliza como forma de dar sustentação ao seu posicionamento? Que papel é atribuído à Igreja Católica na luta contra o “inimigo”?

Destaco também a proposta de compreender de que modo o discurso anticomunista elaborado por Leão XIII relaciona-se ao contexto específico em que está inserido. O final do século XIX foi um período de grande relevância para o avanço do comunismo no continente europeu e também um momento muito importante para a Igreja Católica, visto que tal instituição buscava se colocar em uma posição combativa diante de uma realidade em que se sentia ameaçada. Tais elementos mostram-se essenciais para a construção do discurso anticomunista apresentado na *Quod Apostolici Muneris*, evidenciando que tratar do comunismo e combatê-lo foram atitudes tidas como primordiais por Leão XIII, e isso se vincula diretamente à realidade do final dos Oitocentos. Assim, o estudo dessa conjuntura histórica específica mostrou-se fundamental para o andamento da pesquisa.

Outro ponto de grande importância é entender como a encíclica *Quod Apostolici Muneris* insere-se em uma certa “tradição” anticomunista que envolve outros documentos papais similares, mas de diferentes épocas. A ideia foi perceber, a partir da comparação entre distintas encíclicas, as particularidades do texto produzido por Leão XIII, bem como do próprio contexto em que foi elaborado.

Da mesma forma, é primordial analisar as especificidades da Igreja Católica enquanto instituição religiosa e suas implicações para a elaboração do discurso anticomunista de Leão XIII. Para tanto, convém destacar quais são as preocupações de ordem simbólica que estimulam o posicionamento do pontífice frente ao comunismo. Acredito que esse é um dos aspectos mais relevantes da pesquisa, uma vez que o anticomunismo presente na *Quod Apostolici Muneris* apresenta características bastante particulares, relacionadas justamente ao fato de que a

encíclica corresponde a uma formulação elaborada a partir do mais alto posto hierárquico de uma instituição religiosa, a qual possui sua própria interpretação da realidade e também valores ou ideais bastante singulares. Nesse sentido, constituirão uma base fundamental para a análise as considerações de Romano (1979) e Berger (2018), as quais serão apresentadas no segundo capítulo.

Ao tratar do anticomunismo veiculado por meio da encíclica *Quod Apostolici Muneris*, determinadas formulações teóricas são necessárias. Além das especificidades da atuação da Igreja Católica enquanto instituição religiosa, também constituem um pilar importante desta pesquisa certas formulações acerca do que se pode entender como “anticomunismo”. Nesse último caso, o termo em si já se mostra bastante elucidativo, porém, algumas considerações ainda são relevantes. Rodrigo Patto Sá Motta (2020, p. 13), ao trabalhar com o anticomunismo no Brasil, apresenta a seguinte afirmação: “anticomunistas seriam os indivíduos e grupos dedicados à luta contra o comunismo, pela palavra ou pela ação. A base de sua atuação estaria centrada, portanto, em uma atitude de recusa militante ao projeto comunista”. O mesmo autor também destrincha especificamente aquilo que chama de “movimentos ‘anti’”:

[...] rejeitam visceralmente seus adversários, vistos como inimigos insuportáveis. Mais do que mera oposição a ideias ou a pessoas, os movimentos “anti” constituem-se em fenômenos de teor mais visceral. Ser “anti” significa combater o inimigo sem trégua, até sua eliminação, que não precisa ser necessariamente física (embora em alguns casos chegue a tal ponto), mas, sobretudo política (MOTTA, 2020, p. 311).

Essa definição elaborada por Motta apresenta pontos essenciais para este trabalho. Ressalto a relevância das considerações levantadas a respeito dos “movimentos anti”, uma vez que, no caso a ser analisado, o comunismo é realmente descrito pelo papa Leão XIII, utilizando-se de outros termos, como um “inimigo insuportável”, e o combate proposto é, certamente, “visceral”, “sem trégua”.

Ainda que as considerações dispostas acima sejam já bastante frutíferas, alguns outros estudiosos do anticomunismo formularam definições que, a meu ver, completam de modo relevante o que foi proposto por Motta. Primeiramente, cito Ianko Bett (2015, p. 43), o qual afirma a necessidade de ir além do entendimento do anticomunismo como algo que tem um “formato pronto, estabelecido, congelado e total”, ou seja, deve-se apreender suas “constantes redefinições, fabricações e reinvenções”. Tal perspectiva mostra-se fundamental especialmente por possibilitar a análise dos anticomunismos católicos como fenômenos que passaram e passam por importantes transformações ao longo do tempo. Na pesquisa a respeito da *Quod Apostolici Muneris*, essa análise será de grande serventia para compreender as especificidades

do discurso anticomunista de Leão XIII quando comparado com encíclicas assinadas por outros pontífices.

Um detalhe presente na definição de Carla Simone Rodeghero também pode ser muito importante. Segundo a autora, “O fenômeno do anticomunismo diz respeito a uma postura de oposição sistemática ao comunismo **ou àquilo que é a ele identificado [...]**” (RODEGHERO, 2002, p. 464, grifo meu). Ao que parece, a autora refere-se a uma identificação estabelecida pelos próprios anticomunistas e, assim, verifica-se um fenômeno importante no seio dos mais diversos anticomunismos, qual seja, a qualificação de grupos, textos ou pessoas como “comunistas” mesmo que esses não se considerem como tal e nem sejam de fato ligados diretamente ao movimento comunista.

Um obstáculo presente no momento em que formulei meu projeto de pesquisa foi pensar a constatação do que é o “comunismo” ao qual o papa Leão XIII se opõe em sua encíclica. Motta (2020, p. 13), ao apresentar sua definição de anticomunismo, estabelece o comunismo analisado em sua obra como a “síntese marxista-leninista originadora do bolchevismo e do modelo soviético”. Tal delimitação não pode ser utilizada neste trabalho, uma vez que as temporalidades simplesmente não coincidem. Uma “síntese marxista-leninista” seria um fenômeno do início do século XX, enquanto a encíclica de Leão XIII é de 1878. Ainda que o documento papal tenha sido publicado trinta anos após o Manifesto Comunista, de Marx e Engels, não fica explícito nele se a referência ao comunismo se vincula especificamente às ideias formuladas pelos mais famosos teóricos comunistas.

Acredito que uma forma de superar tal limitação seja a utilização das noções de “prática” e “objeto” apresentadas por Paul Veyne, com base nas considerações de Michel Foucault. Assim, ao invés de buscar um “comunismo” já objetificado, delimitado e definido, o qual explicaria a prática anticomunista, a intenção aqui é entender como essa última explica a objetificação de um dado “comunismo”. Como explica Veyne (1998, p. 243):

Dito de outra maneira, é preciso desviar os olhos dos objetos naturais para perceber uma certa prática, muito bem datada, que os objetivou sob um aspecto datado como ela; pois é por isso que existe o que chamei anteriormente, usando uma expressão popular, de “parte oculta do iceberg”: porque esquecemos a prática para não mais ver senão os objetos que a reificam a nossos olhos.

Veyne observa que a prática – “o que fazem as pessoas” (1998, p. 248) – é o que determina os objetos e, portanto, é fundamental partir dela para que a compreensão do objeto ao qual se aplica seja feita com base no que ele é relativamente a essa prática específica (VEYNE, 1998, p. 249). O mesmo autor também sustenta que a palavra “prática” pode ser

substituída por “discurso” quando se busca entender o que os seres humanos dizem, ao invés do que fazem. (VEYNE, 1998, p. 252).

Portanto, a tese central gira em torno da concepção de que não existem “objetos naturais”, “bem conhecidos”, “sempre os mesmos”. Os objetos são engendrados pelas práticas correspondentes, “do mesmo modo que a pereira produz peras e a macieira maçãs”. Assim, “os objetos não são senão os correlatos das práticas” (VEYNE, 1998, p. 256).

Aplicando tais noções à pesquisa apresentada aqui, chega-se à conclusão de que a “prática” ou o “discurso” anticomunista de Leão XIII é o que determina o objeto ao qual se refere: o “comunismo”. Com isso, o “comunismo” em questão, que será abordado ao longo deste trabalho, não é um “objeto natural”, já dado antes das ações do pontífice. Pelo contrário: o objeto a que chamamos de “comunismo” ganha contornos bastante específicos quando relacionado ao discurso que o engendra, nesse caso, a *Quod Apostolici Muneris*. Cabe entender, então, como se dá essa prática e como ela se relaciona também a um contexto específico, uma vez que toda prática “se fundamenta nas realidades do momento, quer dizer, nas objetivações das práticas vizinhas” (VEYNE, 1998, p. 259).

Uma outra questão de grande relevância para a pesquisa é sublinhar o fato de que o anticomunismo construído no seio da Igreja Católica tem suas especificidades. Para tanto, é importante observar a existência de “anticomunismos”, no plural. Como aponta Motta, a luta contra o comunismo não foi desempenhada por apenas um grupo, sendo fundamental perceber a heterogeneidade dos que atuavam de forma contrária a um mesmo “inimigo”. Assim, por mais que tais setores se aproximem por conta de sua oposição ao comunismo, suas diferenças não deixam de existir, e cada qual apresenta “formas diferentes de conceber a organização social” e também estratégias próprias de combate ao “inimigo”. (MOTTA, 2020, p. 13).

Como base metodológica para o estudo da fonte, serão utilizados os apontamentos do filósofo Michel Foucault e, dessa forma, a encíclica será tomada como expressão daquilo que o autor estabelece como “discurso”. Foucault, em “A ordem do discurso”, não destrincha o conceito em si e, dessa forma, uma definição pormenorizada não é disposta. Porém, um modo interessante de compreensão do que o autor entende por discurso parte da explicação de Paul Veyne, já citada acima: “a palavra discurso ocorre tão naturalmente para designar o que é dito quanto o termo prática para designar o que é praticado”. Aprofundando essa noção, Veyne afirma que:

[...] Foucault não revela um discurso misterioso, diferente daquele que todos nós temos ouvido: unicamente, ele nos convida a observar, com exatidão, o que assim é dito. Ora, essa observação prova que a zona do que é dito apresenta preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas de que os locutores não estão, de

maneira nenhuma, conscientes. Se se prefere, há, sob o discurso consciente, uma gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas, que a observação atenta do discurso revela, se consentimos em retirar os amplos drapeados que se chamam ciência, filosofia, etc. [...] Longe de nos convidar a julgar as coisas a partir das palavras, Foucault mostra, pelo contrário, que elas nos enganam, que nos fazem acreditar na existência de coisas, de objetos naturais, governados ou Estado, enquanto essas coisas não passam de correlato das práticas correspondentes, pois a semântica é a encarnação da ilusão idealista. E o discurso também não é a ideologia: seria quase o contrário; ele é o que é realmente dito, sem que os locutores o saibam: esses creem falar de maneira livre, enquanto ignoram que dizem coisas acanhadas, limitadas por uma gramática imprópria [...] (VEYNE, 1998, p. 252).

Sob essa perspectiva, a análise da *Quod Apostolici Muneris* terá como cerne a observação atenta do que “é dito” por meio dela. Não se investigará “um discurso misterioso”, mas sim os “preconceitos, reticências, saliências e reentrâncias inesperadas”, assim como a “gramática, determinada pelas práticas e gramáticas vizinhas”, que agem sobre a encíclica. Além disso, a fonte não será tomada simplesmente como o discurso “do papa”, uma vez que os “locutores [...] creem falar de maneira livre, enquanto ignoram que dizem coisas acanhadas, limitadas por uma gramática imprópria” (VEYNE, 1998, p. 252). Ou seja, o discurso não é propriamente uma criação livre do que geralmente chamamos de “autor”, mas sim um fenômeno social que se expressa por meio de sujeitos e que se relaciona diretamente ao contexto específico em que se desenvolve.

Uma concepção basilar descrita pelo próprio Foucault (2014, p. 08-09) parte do princípio de que “em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos [...]”. Assim, é fundamental que tais procedimentos ou mecanismos de controle dos discursos sejam devidamente conhecidos e descritos. Esses teriam como finalidade “conjurar seus [dos discursos] poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível aleatoriedade”. Ao longo do texto, Foucault cita vários desses mecanismos e, na investigação da *Quod Apostolici Muneris*, alguns deles terão papel essencial, como será exposto.

Foucault propõe como fundamental para a investigação de um discurso a aplicação dos chamados conjuntos “crítico” e “genealógico”, os quais são por ele definidos da seguinte forma:

De uma parte, o conjunto “crítico”, que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação de que falava há pouco; mostrar como se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto “genealógico”, que põe em prática os três outros princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação (FOUCAULT, 2014, p. 57).

Assim, conforme pontua o autor, o conjunto crítico se orienta em direção à compreensão dos “procedimentos de limitação dos discursos”, como “o princípio do autor, o do comentário e o da disciplina” (FOUCAULT, 2014, p. 60). Nesse sentido, o filósofo francês explicita a necessidade de se levar em conta as diversas formas pelas quais se produz o que denomina “rarefação” do discurso. O autor descreve esses diferentes tipos de interdição e evidencia que a produção discursiva é sempre condicionada a determinadas imposições internas e externas.

Dentre esses “procedimentos de controle”, estão, por exemplo, aqueles que determinam “as condições de funcionamento” dos discursos e que impõem “aos indivíduos que os pronunciam certo número de regras”, não permitindo “que todo mundo tenha acesso a eles”. Trata-se, conforme o autor, da “rarefação” dos “sujeitos que falam”, por meio da qual certas exigências são feitas e devem ser satisfeitas para que alguém seja qualificado para ingressar na “ordem do discurso” (FOUCAULT, 2014, p. 35).

Vinculada à noção apresentada acima, coloca-se outra também de grande relevância para a pesquisa: a de “ritual”. Para Foucault (2014, p. 37), o ritual:

[...] define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam [...]; define os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo conjunto de signos que deve acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seus efeitos sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção.

Um outro “sistema de exclusão” atuante sobre os discursos é a chamada “vontade de verdade”, proposta por Foucault (2014, p. 14) como “o tipo de separação que rege nossa vontade de saber”. O autor realiza em seu trabalho uma breve passagem pelas diferentes formas de compreensão do que é a verdade ao longo da história, passando pelos poetas gregos do século VI e chegando à nossa sociedade. Segundo o filósofo francês, o “discurso verdadeiro” recebeu, ao longo do tempo, diferentes atribuições, e foi julgado a partir de elementos que estiveram em constante variação. Assim, se para os poetas gregos “era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido”, chegou um momento em que “a verdade a mais elevada já não residia mais no que era o discurso, ou no que ele fazia, mas residia no que ele dizia [...]” (FOUCAULT, 2014, p. 14-15).

Tais perspectivas se mostram bem interessantes para a análise da encíclica de Leão XIII. A *Quod Apostolici Muneris* é um documento que evidencia a atuação desses princípios que resultam na “rarefação” dos indivíduos que são tidos como “qualificados” para enunciar certos discursos. Outro ponto importante será a observação das especificidades do “ritual” que orienta a produção dos documentos da Igreja classificados como “encíclicas”. Essas possuem suas próprias delimitações de autor, interlocutores, signos e temas. Também penso ser frutífera para a pesquisa a investigação de qual é a “vontade de verdade” que exerce sua força sobre a fonte

primária. Dessa forma, será tratada a formação de elementos próprios da Igreja Católica para a legitimação daquilo que a instituição classifica como “discurso verdadeiro”. No caso da Igreja, o problema da verdade alcança contornos fundamentais, uma vez que a instituição se apresenta como sua portadora e anunciadora, algo ainda mais nítido no contexto em que foi produzida a *Quod Apostolici Muneris*.

Com relação ao conjunto genealógico citado por Foucault, um primeiro ponto essencial será descrever a formação de uma “série de discursos” da qual a fonte faz parte. Assim, a encíclica não será tomada de forma isolada, mas, pelo contrário, a análise partirá da inserção desse documento em um conjunto mais amplo, abrangendo textos assinados por outros pontífices e escritos do próprio Leão XIII a respeito de temas variados, destacando-se as várias menções ao comunismo.

Mais um ponto essencial que se liga ao conjunto genealógico refere-se às “condições de aparição, de crescimento e de variação” de uma série de discursos. No caso, em conformidade com os limites da pesquisa, penso ser mais frutífero dar destaque à análise específica dessas condições no que se refere à encíclica tomada como fonte. Isto posto, seria fundamental compreender o contexto histórico no qual a *Quod Apostolici Muneris* foi elaborada. Tal afirmativa parece óbvia em um trabalho que se pretende historiográfico, mas é essencial que seja ressaltada a profunda ligação entre o que é enunciado por meio do documento papal e um momento histórico bastante específico para a sociedade europeia e para a Igreja.

Para finalizar esta introdução, é interessante apresentar a ordem e os temas dos capítulos seguintes. O primeiro deles terá como foco as características importantes do contexto mais geral em que a fonte se insere, abordando especialmente o ambiente político, social, econômico e cultural do continente europeu no século XIX. Um dos pontos principais será a análise do desenvolvimento e expansão dos diferentes movimentos qualificados como socialistas ou comunistas no período.

O segundo capítulo tratará do ambiente propriamente religioso no qual se insere a *Quod Apostolici Muneris*. Mais especificamente, serão descritas características essenciais da atuação da Igreja Católica no final do século XIX e suas relações com o contexto europeu. Além disso, os papados de Pio IX (1846-1878) e de Leão XIII (1878-1903) serão investigados a partir de algumas de suas principais realizações e discursos.

O último capítulo será de análise propriamente dita da fonte. Primeiramente, a *Quod Apostolici Muneris* será apresentada de forma mais aprofundada, tanto no que diz respeito ao seu conteúdo quanto em relação ao modo pelo qual se liga ao cenário em que foi produzida.

Em seguida, as concepções teórico-metodológicas apontadas acima serão aplicadas com o intuito de proceder à investigação. Assim, o conteúdo da encíclica será descrito e compreendido com base nessas formulações, e, espero que, de tal forma, os objetivos deste estudo sejam alcançados.

## 1. A *QUOD APOSTOLICI MUNERIS* INSERIDA EM SUA ÉPOCA

Qual é o cenário ou o ambiente em que a *Quod Apostolici Muneris* foi escrita e publicada? Em que condições sociais, econômicas, políticas e culturais devemos focar para compreender o teor das ideias presentes na encíclica de 1878? De que forma o próprio Leão XIII descreve esse contexto histórico? Esses são alguns questionamentos essenciais para o andamento do estudo aqui proposto e os quais serão a base da forma como está organizado este primeiro capítulo.

Antes de tudo, é importante destacar que proponho aqui a análise de determinadas condições históricas relacionadas direta e especialmente ao continente europeu no final do século XIX. Mais especificamente, será abordado o contexto que envolve basicamente as Europas Central e Ocidental (compreendendo países como França, Reino Unido, Itália, Alemanha, entre outros) durante o século XIX, com destaque para o período entre 1850 e 1880. Em certos casos, haverá a necessidade de ampliar tal recorte, tanto espacial quanto temporal, mas, de qualquer forma, esse é o cenário que se coloca como o cerne deste capítulo.

Tal delimitação se explica por alguns fatores principais. O primeiro relaciona-se à data em que a encíclica foi publicada: 1878. Não seria prudente abordar apenas as condições históricas na curta duração, focando, por exemplo, somente na década de 1870 ou no próprio ano de 1878, visto que certas estruturas ou eventos mais afastados no tempo tiveram um impacto fundamental sobre o contexto no qual a encíclica se insere. Ao mesmo tempo, um enfoque centrado na longa duração poderia prejudicar esta investigação, por deixar em segundo plano as profundas transformações que tomaram conta de partes do continente europeu no período. Assim, optou-se por uma análise que considere a realidade dessas regiões durante o século XIX, sendo que para determinados temas haverá uma preocupação maior com as décadas entre 1850 e 1880.

O recorte espacial relaciona-se ao fato de que as transformações iniciadas na Europa e que ainda tomavam conta do continente eram o centro das análises e das preocupações dos pontífices da Igreja Católica. A sede da instituição era a cidade de Roma e, dessa forma, o contexto europeu tinha um profundo impacto sobre as relações da própria Igreja com a sociedade do período. De forma particular, destacam-se, nesse sentido, as regiões central e ocidental da Europa, por seus vínculos mais profundos com a Santa Sé.

Agora, cabe enfatizar algumas das áreas que merecerão mais atenção neste capítulo. Quando se fala em “contexto histórico”, uma infinidade de assuntos poderia vir à tona. Então, para nortear esta análise, alguns trechos da *Quod Apostolici Muneris*, e, em menor grau, também

de outros documentos de Leão XIII, serão citados. Esses recortes servirão como uma espécie de guia, demonstrando quais realidades ganham mais destaque na encíclica e, portanto, merecem uma atenção especial. Neles, os julgamentos do pontífice sobre seu contexto ficarão evidentes, mas aqui não se pretende simplesmente confirmar ou refutar tais ideias, e sim tomar seus temas como o fundamento desta investigação.

Entretanto, antes de partir para tais citações, é interessante trazer alguns panoramas gerais do período em questão, elaborados por historiadores e que possibilitam a visualização de certas características essenciais de tal conjuntura. Hobsbawm, Rémond e Mayer enfatizam pontos diferentes quando se referem a essa época e, assim, a análise de suas reflexões, baseando-se em elementos complementares, pode ser bastante frutífera para esta pesquisa. Neste primeiro momento, apenas essas formulações mais gerais serão apresentadas, com o objetivo de trazer alguns traços básicos que norteiam o século XIX na Europa. Posteriormente, como já indicado, alguns temas mais específicos ganharão destaque.

Eric Hobsbawm é bastante conhecido por suas obras que abrangem os séculos XIX e XX. Em relação aos Oitocentos, três de seus trabalhos merecem atenção e serão utilizados aqui: “A Era das Revoluções (1789-1848)”, “A Era do Capital (1848-1875)” e “A Era dos Impérios (1875-1914)”. Esses textos focam em um período que vai de 1789 a 1914 e, por isso, são de grande valia para esta dissertação. Na Introdução do último dos três livros citados, o autor apresenta uma espécie de resumo do ambiente analisado nos volumes.

Segundo o próprio Hobsbawm, a história do século XIX organizada por ele teve como eixo central “o triunfo e a transformação do capitalismo na forma historicamente específica da sociedade burguesa em sua versão liberal”. Na “Era das Revoluções”, o foco se concentrou sobre:

[...] a dupla e decisiva irrupção da primeira revolução industrial na Grã-Bretanha, que estabeleceu a capacidade ilimitada do sistema produtivo, criado pelo capitalismo, em promover crescimento econômico e penetração mundial, e da revolução política franco-americana, que estabeleceu os modelos dominantes das instituições políticas da sociedade burguesa, completadas pela emergência praticamente simultânea de seus sistemas teóricos mais característicos – e inter-relacionados: a economia política clássica e a filosofia utilitarista (HOBBSAWM, 2020, p. 24).

Já no segundo volume (“Era do Capital”), as discussões giram em torno da “conquista audaciosa do planeta pela economia capitalista”, levada a cabo “por sua classe característica, a ‘burguesia’”, e tendo o liberalismo como “a bandeira de sua expressão intelectual característica”. Segundo Hobsbawm, entre 1848 e o início da década de 1870, “as perspectivas da sociedade burguesa pareciam relativamente tranquilas, pois seus triunfos reais eram notáveis”. Nesse período, teria havido a “disseminação da transformação industrial” e também

a “enorme ampliação dos mercados mundiais”, possibilitando a superação das “dificuldades de uma industrialização e de um crescimento econômico limitados pela estreiteza de sua base inicial”. Outro ponto importante seria a dissipação dos “descontentamentos explosivos dos pobres da Era das Revoluções”. Assim, de acordo com o autor, “os principais obstáculos que se opunham ao progresso burguês contínuo e presumivelmente ilimitado pareciam ter sido removidos” (HOBSBAWM, 2020, p. 24-25).

A “Era dos Impérios” (1875-1914), por sua vez, “foi uma era de paz sem paralelo no mundo ocidental que gerou uma era de guerras mundiais igualmente sem paralelo”. Para Hobsbawm (2020, p. 25-26):

[...] foi uma era de estabilidade social crescente dentro da zona de economias industriais desenvolvidas que forneceram os pequenos grupos de homens que, com uma facilidade que beirava à insolência, conseguiram conquistar e dominar vastos impérios; mas uma era que gerou, inevitavelmente, em sua periferia, as forças combinadas da rebelião e da revolução que a tragariam. Foi a era em que movimentos de massa organizados da classe dos trabalhadores assalariados, característica do capitalismo industrial e por ele criada, emergiram subitamente exigindo a derrubada do capitalismo. [...] Foi uma era em que as instituições políticas e culturais do liberalismo burguês foram estendidas, ou estavam em vias de se estender, às massas operárias que viviam em sociedades burguesas, até mesmo (pela primeira vez na história) às suas mulheres; mas para isso foi preciso forçar sua classe central, a burguesia liberal, a ocupar uma posição marginal no poder político. Isto porque as democracias eleitorais, produto inevitável do progresso liberal, liquidaram o liberalismo burguês enquanto força política na maioria dos países. [...]

René Remond, em “O século XIX: 1815-1914”, também apresenta um panorama geral dessa conjuntura. Para o autor, que tem seu foco voltado para o continente europeu, o período em questão pode ser qualificado como “o século das revoluções”, sendo seu traço mais evidente “a frequência dos choques revolucionários”, os quais teriam como pontos comuns o fato de quase todos se dirigirem “contra a ordem estabelecida”, bem como se realizarem “em favor da liberdade, da democracia política ou social, da independência ou unidade nacionais” (RÉMOND, 1976, p. 13).

Segundo Rémond (1976, p.15):

[...] É o conflito entre essas forças de renovação e os poderes estabelecidos que compõe a história do século XIX, que explica a violência e a frequência dos choques. Esse confronto entre as forças de conservação, política, intelectual, social, e as forças de contestação fornece a chave da maior parte dos acontecimentos da história, tanto nacional quanto europeia que, quase sempre, chegam às vias de fato [...].

A visão de Arno Mayer a respeito do período traz reflexões essenciais e de grande valia para este trabalho, complementando (por meio de perspectivas diferentes) as contribuições apresentadas acima, sobretudo as de Hobsbawm. O título de sua obra referenciada aqui já carrega consigo uma questão primordial: “A Força da Tradição: a persistência do Antigo

Regime (1848-1914)". Como se percebe, o autor enfatiza as permanências em um período, como visto, geralmente qualificado como de revoluções e transformações profundas.

Segundo Mayer, houve, por muito tempo, por parte dos historiadores, um enfoque demasiado sobre "o avanço da ciência e da tecnologia, do capitalismo industrial e mundial, da burguesia e das classes médias, da sociedade civil liberal, da sociedade política democrática e do modernismo cultural". Com isso, as "forças inovadoras" foram o centro das preocupações, em detrimento das "forças de inércia e resistência". Sendo assim, teria havido uma tendência "a negligenciar, subestimar e desvalorizar a resistência de velhas forças e ideias e o seu astucioso talento para assimilar, retardar, neutralizar e subjugar a modernização capitalista, incluindo até mesmo a industrialização". De acordo com Mayer, para que se obtenha uma "perspectiva mais equilibrada" do período, os historiadores precisariam levar em conta não apenas "o grande drama da transformação progressiva", como também "a implacável tragédia da permanência histórica, e investigar a interação dialética entre ambas" (MAYER, 1987, p. 14). Nesse sentido, o autor explica que:

[...] a tese deste livro é a de que os elementos "pré-modernos" não eram os remanescentes frágeis e decadentes de um passado quase desaparecido, mas a própria essência das sociedades civis e políticas situadas na Europa. Isso não significa negar a importância crescente das forças modernas que solaparam e desafiaram a antiga ordem. Mas significa sustentar que até 1914 as forças da inércia e resistência contiveram e refrearam essa nova sociedade dinâmica e expansiva no interior dos *anciens régimes* que dominavam o cenário histórico europeu (MAYER, 1987, p. 15-16).

Percebe-se, então, que a abordagem de Mayer enfatiza a persistência de determinadas estruturas sociais, políticas, econômicas, culturais e religiosas no continente europeu ao longo século XIX. Como o próprio autor afirma, tal enfoque não tem como premissa recusar a existência de importantes transformações no período. Mas, busca-se uma descrição mais "equilibrada" desse contexto, evidenciando justamente a permanência e a resistência de elementos relacionados à "velha ordem". Ao longo deste primeiro capítulo, algumas das características destacadas por Mayer serão trazidas para a composição do ambiente histórico em que se situa a *Quod Apostolici Muneris*.

Como explicado acima, o objetivo de descrever neste momento tais reflexões de Hobsbawm, Rémond e Mayer foi, especialmente, permitir o contato com as visões gerais de alguns autores sobre o contexto que será o enfoque deste capítulo. Foi possível entender que o período em questão foi marcado pelo avanço de importantes transformações e mesmo revoluções no continente europeu. Porém, não se deve perder de vista o fato de que realidades e forças fundamentais da "inércia e resistência" ainda mantinham um espaço primordial na

realidade europeia. Agora, a intenção é avançar sobre pontos mais específicos, para que o cenário em que se insere a fonte desta pesquisa seja melhor conhecido.

### 1.1. O avanço do pluralismo

Um primeiro aspecto que chama bastante a atenção quando se lê a *Quod Apostolici Muneris*, é a condenação incisiva da realidade geral que marca a sociedade a que se faz referência no texto. Apresenta-se um momento de crise, em que ameaças sérias estariam ganhando cada vez mais espaço. Leão XIII (2005, p. 39) escreve que “não há de se admirar que, sacudidas, vacilem toda autoridade pública e toda tranquilidade privada, e que a humanidade tenha quase chegado à sua ruína extrema”. Em outra encíclica, *Inscrutabili Dei Consilio*, a primeira de seu pontificado, publicada também em 1878, é feita a seguinte afirmação:

Com efeito, desde os primórdios do nosso pontificado, apresenta-se ao nosso olhar o triste espetáculo dos males, que de toda parte afligem o gênero humano: esta tão universal subversão dos princípios, dos quais, como de fundamento, é sustentada a ordem social; a teimosia de inteligências intolerantes a toda submissão legítima; o fomento perene às discórdias, das quais surgem as contendas intestinas, e as guerras cruéis; a cobiça insaciável dos bens caducos e o menosprezo dos bens eternos, estimula a [sic] louco furor que leva tanto infelizes a procurar a morte [...] enfim, aquele mal-estar letal que serpenteia entre as fibras mais recônditas da sociedade humana, torna-a inquieta e ameaça envolvê-la numa catástrofe terrificante (LEÃO XIII, 2005, p. 13-14).

Para explicar as raízes de tais “males”, uma das questões mais enfatizadas pelo pontífice é a que coloca como centrais o “desprezo” e a “recusa daquela santa e augustíssima autoridade da Igreja, que, em nome de Deus, preside ao gênero humano e é ultriz e tutela de todo poder legítimo” (Leão XIII, 2005, p. 14). As ameaças ao poder da Igreja Católica, as iniciativas para afastar as concepções religiosas das bases sobre as quais se assenta o edifício social, enfim, todo um contexto de oposição ao catolicismo é apresentado por Leão XIII como parte essencial da realidade da época e questão fundamental para a compreensão de seus problemas. Assim, afirma-se na *Quod Apostolici Muneris*:

[...] sabeis que a guerra implacável movida pelos inovadores contra a fé católica, desde o séc. XVI, e que foi sempre crescendo até nossos dias, tem como finalidade, eliminada toda revelação e subvertida toda ordem sobrenatural, abrir a porta às descobertas, ou mais propriamente, aos delírios da razão abandonada a si mesma. [...] Por isso, com nova impiedade, nem mesmo conhecida dos próprios pagãos, constituíram-se estados sem nenhuma referência a Deus e à ordem por Ele estabelecida: foi-se dizendo que a autoridade pública não recebe de Deus nem o princípio, nem a majestade, nem a força de mandar, mas antes da multidão; e ela, julgando-se livre de toda lei divina, tolera de estar somente submetida àquelas coisas que ela tenha estabelecido a seu bel-prazer.

Combatidas e rejeitadas as verdades sobrenaturais da fé como inimigas da razão, obriga-se o próprio Autor e Redentor do gênero humano a sair insensivelmente, pouco a pouco, das universidades, dos liceus e dos ginásios e de todo costume público da vida (LEÃO XIII, 2005, p. 39).

Percebe-se, então, a referência do pontífice a um processo normalmente qualificado como “secularização” ou “laicização” da sociedade, que ganha bastante espaço no período e que gera consequências fundamentais, especialmente quando o foco recai para a posição ocupada pela Igreja Católica na realidade social.

Nesse ponto, é de grande valia destacar as reflexões de Peter Berger acerca da emergência, na Modernidade, do que denomina “pluralismo”, definido como “a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade” e considerado “a maior mudança provocada pela modernidade em relação ao lugar da religião, tanto nas mentes dos indivíduos quanto na ordem institucional” (BERGER, 2017, p. 10). O pluralismo também é apresentado como “uma situação social na qual pessoas de diferentes etnias, cosmovisões e moralidade vivem juntas pacificamente e interagem amigavelmente” (BERGER, 2017, p. 20).

Berger se vale desse conceito para propor um novo paradigma nos estudos sobre a religião na época moderna. Tal paradigma “deveria ser capaz de lidar com dois pluralismos – a coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares” (BERGER, 2017, p. 9). Um dos pontos principais para o autor seria realizar uma reavaliação da antiga teoria da “secularização”. Como explica Detlef Pollack (2017, p. 216-217):

Agora, quase vinte anos depois, Berger afirma que a teoria [da secularização] que ele então abandonou por considerá-la insustentável poderia não estar tão errada como ele anteriormente pensou. Isto significa dizer que a modernidade – exatamente como a teoria da secularização afirma – produziu na verdade um discurso secular que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer interpretação religiosa da realidade. Este discurso pode ser encontrado não somente na Europa Ocidental ou entre as elites intelectuais, mas também entre os crentes comuns em todo o mundo. De acordo com Berger, os teóricos da secularidade cometeram o erro de atribuir uma posição exclusiva a este discurso e subestimar a capacidade das pessoas de viverem em diferentes campos da realidade – religioso e secular – e alternar entre um e outro. [...] Quanto à teoria da secularização, estava correta a percepção de que se desenvolveu um discurso secular influente, que se juntou ao discurso religioso e até gozou de uma posição privilegiada na sociedade, como também na mente dos indivíduos. Mas ela estava errada ao presumir que o discurso secular tinha expulsado a cosmovisão religiosa e podia agora ter um domínio completo das definições de realidade e das orientações de valor.

Estou de acordo com Fenggang Yang em sua defesa de que Berger, ao conceituar o “pluralismo”, constrói um novo paradigma “para a religião no mundo moderno”, no lugar de um novo paradigma “para o estudo sociológico da religião no mundo moderno”, levando mais a um “pensamento normativo” do que a “um estudo descritivo”. Ou seja, Berger “descreve e prescreve um status ideal de coexistência de múltiplas religiões e também de secularismos”, sendo tal coexistência “pacífica e amigável”. Mesmo assim, para construir seu argumento, como explica Yang, Berger se utiliza de fatos históricos e observações empíricas (YANG, 2017, p. 242-243).

Outra afirmação muito válida de Yang refere-se ao fato de que se, por um lado, “o paradigma da secularização no estudo sociocientífico da religião se desintegrou”, de outro, “a secularização como ideologia política continua a exercer influência social e política”. Assim, seria essencial que os estudiosos da religião reconhecessem “que a secularização intencional por agenciamento é um dos principais movimentos sociais”, presente por centenas de anos na Europa e nos Estados Unidos, particularmente nas décadas de 1870 a 1920. Essa secularização enquanto “ideologia política” mobilizaria “o poder estatal, as forças intelectuais e outros recursos para lutar contra a religião ou contra o monopólio da religião na vida social e política” (YANG, 2017, p.244-245).

Entendo que as concepções de Berger e Yang se complementam de forma bastante frutífera para esta pesquisa. Ainda que trabalhe o “pluralismo” de forma “normativa”, Berger o faz tendo como base uma constatação fundamental, garantida pela observação empírica, para a compreensão da Modernidade: nessa conjuntura foi se consolidando a “coexistência de diferentes religiões e a coexistência de discursos religiosos e seculares”, o que significou também “a coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade”. Nesse processo, a atuação de movimentos como o da secularização enquanto ideologia política tiveram papel importante. Por mais que o resultado não tenha sido um afastamento total da influência das concepções religiosas, ainda bastante presentes em diversas sociedades, tal movimento deve ser visto como parte importante da afirmação do “pluralismo”, com o conseqüente abalo dos monopólios religiosos.

A emergência do fenômeno do “pluralismo”, segundo Berger, seria derivada do “amplo colapso da plausibilidade das definições religiosas tradicionais da realidade”. Para o autor, o fortalecimento do pluralismo significou que os indivíduos passaram a ser “assedidos” por um grande número de “tentativas de definição da realidade, religiosas ou não, que competem por obter sua adesão ou, pelo menos, sua atenção” (BERGER, 2018, p. 167). Nesse sentido:

Como resultado da secularização, os grupos religiosos também são levados a competir com vários rivais não religiosos na tarefa de definir o mundo, alguns dos quais altamente organizados (como vários movimentos ideológicos revolucionários ou nacionalistas), outros muito mais difusos institucionalmente (como os sistemas de valores modernos do “individualismo” ou da emancipação sexual) (BERGER, 2018, p. 179).

Para Berger, diante de tal realidade, as instituições religiosas têm à sua disposição duas opções: acomodar-se ou resistir.

O autor fala em “modernidade”, sem uma delimitação mais pormenorizada do contexto histórico em que essa se enquadraria, mas, de qualquer forma, os efeitos das transformações

citadas podem ser relacionados ao recorte temporal desta pesquisa, conforme a análise das reflexões de outros autores permite supor. A respeito do ambiente que é o foco de análise desta dissertação, pode-se afirmar que a Igreja Católica resiste e luta contra a expansão do “pluralismo”, sonhando com o retorno de um passado visto como ideal, em que exerceria um monopólio na “tarefa de definir o mundo”.

Cabe agora refletir sobre tal processo de forma mais profunda, evidenciando questões que envolvem tanto movimentos mais distantes no tempo quanto alguns dos efeitos mais evidentes dessas transformações sobre o século XIX, particularmente sua segunda metade. Para isso, serão trazidos os argumentos de Hobsbawm, Rémond e Mayer. Todos esses autores utilizam a expressão “secularização” para se referir a algumas das mudanças importantes que ocorrem no período. Porém, não vejo aqui uma contradição envolvendo a utilização de suas ideias ao lado das de Berger. Conforme o que foi disposto nas páginas acima, Berger adotou em relação à teoria da “secularização” uma postura que reconheceu seus limites e acertos. Aprovou a conclusão de que a “modernidade [...] produziu na verdade um discurso secular que permite às pessoas lidar com muitas áreas da vida sem referência a qualquer interpretação religiosa da realidade”, ao mesmo tempo em que se opôs à concepção de “que o discurso secular tinha expulsado a cosmovisão religiosa e podia agora ter um domínio completo das definições de realidade e das orientações de valor” (POLLACK, 2017, p. 216-217). As abordagens dos três historiadores citados seguem, em linhas gerais, essa direção, uma vez que demonstram a emergência de um forte discurso secular no período em questão, o qual ameaça o poder de instituições como a Igreja Católica, ao mesmo tempo em que enfatizam a persistência do fenômeno religioso como uma realidade fundamental nessa mesma conjuntura.

As contribuições de Rémond são um ótimo ponto de partida para esse trajeto, especialmente por apontarem para a complexidade do fenômeno abordado aqui, que vai muito além do século XIX. Segundo o autor, a realidade da religião da Europa no início do Oitocentos (cujas características básicas se estendem também para o final do período) é produto de “diversos grandes fatos históricos”, os quais teriam se sucedido desde o século XVI. Seriam eles “a Reforma, o movimento das ideias filosóficas e a Revolução Francesa” (RÉMOND, 1976, p. 165).

O historiador francês afirma que a Reforma [“Protestante”] “quebrou a unidade do cristianismo medieval [...], fragmentando o mapa religioso da Europa” (RÉMOND, 1976, p. 166). Para ele, é justamente desse contexto (século XVI) “que data o pluralismo religioso em escala continental”, ainda que não no interior das unidades nacionais.

Rémond estabelece uma posição de destaque também para o “Movimento das Ideias”, nos séculos XVII e XVIII. Segundo o autor, por meio desse movimento, toma forma uma “reivindicação mais radical” de “reconhecimento público da liberdade de crença e de todos os cultos perante a lei”, o que levaria a um “relaxamento dos laços tradicionais entre o Estado e a Igreja oficial”. Para Rémond (1976, p. 168):

[...] o movimento filosófico é um protesto da razão e afirma sua pretensão de regulamentar toda a existência do homem. Era portanto inevitável que entrasse em conflito com as Igrejas e contestasse a autoridade que elas se arrogavam tanto sobre a inteligência do homem como sobre o poder político. Esse movimento não é necessariamente antirreligioso, e nem sempre anticristão, mas rejeita a tutela da religião e procura subtrair-lhe tudo o que ela submeteu a si: ele afirma, para a razão, o direito de examinar tudo, contrariando o método da autoridade; reivindica a autonomia da sociedade civil e carrega, portanto, em germe, a laicização do Estado, a secularização da sociedade e a separação das duas ordens, religiosa e profana.

Já a Revolução Francesa é apresentada pelo historiador em questão como “a primeira a transcrever no direito e na prática as reivindicações do espírito filosófico”. Esse evento teria sido responsável por transformações importantes como a passagem do registro civil, subtraído do clero, para as municipalidades e também a garantia de igualdade de direitos civis e políticos às minorias religiosas (protestantes e judeus). Porém, Rémond aponta que “a noção moderna de laicidade lhes é totalmente estranha”, sendo que “os revolucionários não são capazes de imaginar que uma nação possa dispensar uma religião oficial” (RÉMOND, 1976, p. 168-169).

Nesse contexto, o catolicismo teria sido rejeitado para o campo contrarrevolucionário, sendo que “os herdeiros da Revolução não pensam em poder preservar e consolidar as conquistas de 1789 sem desarmar a Igreja”. Assim, “a laicização do Estado e a secularização da sociedade” teriam se realizado “numa atmosfera de guerra religiosa”. Resultante desse contexto, a “evolução interna do catolicismo” ao longo do século XIX (marcada, dentre outras características, pelo reforço da centralização romana e pela afirmação da soberania papal) teria acentuado a “oposição entre o espírito do século e a fé tradicional” (RÉMOND, 1976, p. 169-170). Como conclusão, o autor aponta que:

[...] O fracasso das tentativas de aproximação entre a Igreja e o mundo moderno e dos esforços para dissipar os mal-entendidos ou para reconciliar os adversários reforçam, de ambos os lados, em sua intransigência, os dois extremos. A Igreja condena sem apelo nem atenuação os erros do mundo moderno, e o que se concebe ou se realiza de novo em quase todos os domínios passou a ser feito livre de qualquer influência religiosa, quando não é deliberadamente contrário: sistemas filosóficos, teorias científicas, regimes políticos, forças sociais, instituições de toda espécie. Na segunda metade do século XIX, parece absoluto e irrevogável o divórcio entre dois universos, duas sociedades, duas mentalidades [...] (RÉMOND, 1976, p. 170).

As reflexões de Rémond mostram-se fundamentais para evidenciar alguns dos fatores históricos responsáveis por impulsionar o fenômeno do “pluralismo”. Percebemos o impacto

da Reforma Protestante, iniciada no século XVI, especialmente no sentido de garantir a afirmação de diferentes cristianismos na Europa, ameaçando as posições da Igreja Católica. O “Movimento das Ideias”, que pela descrição do autor pode ser relacionado ao que se costuma denominar “Iluminismo”, também teve um peso essencial ao postular o fim da tutela religiosa, contestando sua ingerência sobre “a inteligência do homem” e o poder político. Por fim, a Revolução Francesa exerceu um papel primordial, sendo que seus efeitos podem ser elencados entre os responsáveis por criar um fosso entre o “mundo moderno” e as posições assumidas pela Igreja Católica ao longo do século XIX.

Eric Hobsbawm também traz contribuições importantes. Esse historiador afirma que “a tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto, de uma enfática secularização”, apontando para casos como o crescente conflito entre a ciência e a Escritura, o ataque de regimes políticos às propriedades e privilégios das igrejas, e também a “crescente tendência” de governos e agências seculares de assumirem tarefas antes deixadas às ordens religiosas, sendo a educação e a beneficência social exemplos especiais (HOBSBAWM, 1982, p. 244). O autor faz uma analogia interessante para abordar tal conjuntura:

Durante grande parte da história e na maior parte do mundo (sendo a China talvez a principal exceção), os termos em que todos os homens, exceto um punhado de pessoas emancipadas e instruídas, pensavam o mundo eram os termos da religião tradicional [...]. Em alguma época anterior a 1848, isto deixou de ser verdade em certas partes da Europa, mas ainda dentro da área transformada pelas duas revoluções [Industrial e Francesa]. A religião, uma coisa semelhante ao céu, da qual ninguém escapa e que abarca tudo o que está sobre a terra, tornou-se algo parecido com um acúmulo de nuvens, uma grande característica do firmamento humano, embora limitado e variável. De todas as mudanças ideológicas, esta é de longe a mais profunda, embora suas consequências práticas não fossem mais ambíguas e indeterminadas do que então se supunha. Em todo caso, é a transformação mais inaudita e sem precedentes (HOBSBAWM, 1982, p. 239-240).

Em sua abordagem do período entre 1848 e 1875, Hobsbawm afirma a tendência de avanço do processo de “secularização”: “a religião estava sem dúvida em declínio, não meramente entre intelectuais, mas nas grandes cidades onde a pressão comunitária para a prática religiosa e moralidade era pouco sentida” (HOBSBAWM, 1982, p. 283). Segundo o autor, nesse contexto, “a descrença em Deus tornou-se relativamente fácil” no mundo ocidental, uma vez que interpretações literais das Escrituras judaico-cristãs vinham sendo “minadas ou mesmo desmentidas pelas ciências sociais históricas, e sobretudo naturais”. Assim, “o ateísmo intelectual e de classe média” se tornou militante no período, a partir da “importância crescente do anticlericalismo”. Também o “pensamento livre da classe operária [...] tomou uma forma especial”, com o declínio das “velhas ideologias revolucionárias” e o fortalecimento das “novas ideologias, firmemente baseadas numa filosofia materialista” (HOBSBAWM, 1982, p. 280).

Na mesma conjuntura:

O anticlericalismo era militantemente laico, na medida em que pretendia tomar da religião qualquer *status* oficial na sociedade (“desestabelecimento da igreja”, “separação da igreja do Estado”), deixando-a como uma questão puramente privada. Deveria ser transformada em uma ou diversas organizações puramente voluntárias, análogas aos clubes de colecionadores de selos, somente que em dimensões um pouco maiores. Mas isso não era baseado tanto na falsidade da crença em Deus ou qualquer versão particular desta crença, mas na crescente capacidade administrativa, amplitude e ambição do estado laico – mesmo na sua forma mais *laissez-faire* e liberal – que estava decidido a expulsar organizações privadas daquilo que então considerava seu campo de ação. Entretanto, o anticlericalismo era basicamente político, porque a certeza passional por detrás de tudo era de que religiões bem estabelecidas eram hostis ao progresso. E de fato eram, sendo do ponto de vista sociológico e político instituições bastante conservadoras. A Igreja Católica Romana, tinha aliás uma hostilidade manifesta por tudo aquilo que o século XIX se punha firmemente a favor (HOBSBAWM, 1982, p. 281).

O caso da oposição geral dos movimentos socialistas à religião no século XIX merece uma maior especificação devido à sua importância para a análise da *Quod Apostolici Muneris*. De acordo com Hobsbawm (2015, p. 61), “o movimento socialista moderno da classe operária desenvolveu-se como uma ideologia secular esmagadora e, com frequência, de fato, também como militantemente antirreligiosa”. Segundo o mesmo autor, a “libertação de todo vínculo religioso” era a primeira condição para que alguém se tornasse membro da Liga Comunista, mesmo antes da entrada de Karl Marx em tal organização<sup>4</sup>.

Tal realidade teria relação com a menor participação dos operários nas práticas religiosas e sua “relativa indiferença, ou ateísmo”. Para Hobsbawm, seria possível “concordar com os sacerdotes do século XIX, que não tinham nenhuma dúvida de que ‘a introdução de uma fábrica traz descristianização’”. Assim, como afirma esse historiador, “a migração, normalmente do campo para a cidade, e o contato com a cidade conduziram ao declínio na prática religiosa, em certos casos mesmo entre os camponeses” (HOBSBAWM, 2015, p. 67).

O processo de “secularização” não seria, contudo, espontâneo, mas fruto de diferentes alterações presentes naquele contexto. De acordo com Hobsbawm (2015, p. 68), teriam papel fundamental as “mudanças na estrutura de autoridade”, as transformações “no interior da comunidade, da sociedade e dos modos de vida que tornam acessíveis ao povo linguagens seculares de ideias (por exemplo, através da alfabetização e produções literárias seculares)” e também “experiências coletivas que aceleram mudanças na ideologia popular (por exemplo, revoluções)”.

---

<sup>4</sup> A Liga Comunista era derivada de uma “sociedade secreta revolucionária que artesãos alemães qualificados [...] haviam fundado na década de 1830”, a Liga dos Proscritos (HOBSBAWM, 2011, p. 98).

Uma das explicações mobilizadas por Hobsbawm para a oposição às práticas religiosas por muitos socialistas de tal contexto relaciona-se ao fato de que as ideias “racionalistas” desses últimos (convergindo, inclusive, com a ideologia “burguesa”) baseavam-se na crença “no progresso, na educação, na ciência e na necessidade de vencer a tradição, que era um obstáculo tanto para a libertação individual quanto para a coletiva”. Portanto, para esse autor, a entrada em um “movimento de emancipação – de libertação de si mesmo através da libertação de classe” trazia como consequência “um antitradicionalismo militante, quer aquele movimento fosse ou não ateu na ideologia” (HOBSBAWM, 2015, p. 74-75).

Além disso, os ataques à posição da Igreja na sociedade feitos “por uma sociedade identificada com o ‘progresso, liberalismo e civilização moderna’”, assim como “a cada vez maior perda do poder do Estado” teriam levado a Igreja a assumir uma “aliança com a direita política, o que automaticamente impeliu qualquer pessoa de esquerda a uma aliança com o anticlericalismo e, nos países católicos, à irreligiosidade”. A conclusão do autor é a de que “mesmo as pessoas sem qualquer compromisso anterior tornaram-se hostis à fé porque ela era hostil a sua causa, ou porque sua causa era hostil a ela” (HOBSBAWM, 2015, p. 79).

Com base no panorama apresentado por Rémond e Hobsbawm, algumas características gerais do período são percebidas: avanço do pluralismo, fortalecimento do anticlericalismo, expansão de movimentos que combatiam a influência das instituições religiosas, como a Igreja Católica, e a firme reação desta a esse contexto.

O cuidado aqui deve ser para não se concluir que, diante de tal realidade, a religião teria se tornado um fator irrelevante no cenário europeu, perdendo completamente seu impacto social ou sua relevância política. Os próprios Rémond e Hobsbawm apresentam considerações que vão em direção contrária a essa tese. O primeiro descreve, por exemplo, a “persistência do fato religioso” (RÉMOND, 1976, p. 173-174), enquanto o segundo aponta o contínuo apego à religião de diferentes grupos sociais durante o século XIX (HOBSBAWM, 1982), sendo que a religião “ainda formava o idioma geral no qual a esmagadora maioria da população mundial pensava” (HOBSBAWM, 1982, p. 280).

Para uma melhor compreensão desse tópico específico, as afirmações de Arno Mayer mostram-se de grande valia. Segundo o autor:

Não obstante uma prolongada secularização e um declínio da devoção religiosa em grande parte da Europa, a Igreja continuava a ser um apoio centrípeta da antiga ordem. Na verdade, a descristianização não fora muito longe entre os camponeses das aldeias, as classes médias baixas das vilas provinciais e os ex-camponeses nas cidades. Tampouco as classes dirigentes tinham abandonado a Igreja. Embora praticamente irregulares, mesmo os trabalhadores inscritos em partidos e sindicatos socialistas recebiam os sacramentos, basicamente porque procuravam se casar, ser batizados e enterrados na fé de seus pais.

Mas, acima de tudo, o altar permanecia intimamente vinculado tanto ao Estado como à nação. Sem dúvida, esse vínculo era menos direto e transparente na França, onde, contudo, o catolicismo permeava a sociedade política. Nos outros principais países, os soberanos coroados presidiam descaradamente às instituições religiosas que constituíam órgãos eclesiásticos de seus regimes. Constitucionalmente subordinadas ao Estado, essas instituições sagradas hegemônicas utilizavam seu prestígio, a influência pelo medo e a magia para legitimar o *status quo* político e social (MAYER, 1987, p. 238).

Portanto, um fato essencial para a análise da *Quod Apostolici Muneris* é apresentado por Mayer: a persistência da força social e política da Igreja, mesmo diante do avanço da “secularização”. O autor traz alguns exemplos práticos dessa situação, apontando para as diversas funções desempenhadas pelas igrejas, desde ofícios estritamente religiosos até a direção de hospitais, orfanatos, asilos, instituições de caridade e escolas (MAYER, 1987, p. 239).

Com base no que foi exposto nas linhas acima, é possível concluir que a conjuntura que envolve o fenômeno religioso e, mais propriamente, a Igreja Católica no final do século XIX na Europa, é envolto por elementos complexos. Ao mesmo tempo em que são inegáveis o “declínio da devoção religiosa” e o avanço de movimentos “secularizantes” e anticlericais, o que agia fortemente contra as forças da Igreja, a instituição ainda mantinha uma posição bastante relevante no cenário sócio-político europeu. A compreensão dessa realidade é muito importante para o estudo da *Quod Apostolici Muneris*, haja vista evidenciar que, no contexto em que a encíclica foi publicada, a Santa Sé buscava defender-se diante de um ambiente prejudicial aos seus interesses e projetos, ao mesmo tempo em que continuava a possuir um papel de destaque, embora não como antes, no que diz respeito às estruturas políticas.

## 1.2. Os poderes públicos

Em sua ferrenha oposição ao comunismo, Leão XIII aponta, na *Quod Apostolici Muneris*, como um dos “graves erros” de seus inimigos a recusa da “obediência aos poderes superiores”, o que levaria a um aumento do “ódio da plebe sediciosa contra a venerada majestade e o império dos reis”, chegando ao cúmulo de armas serem dirigidas “contra os próprios soberanos” (LEÃO XIII, 2005, p. 38).

Nesse cenário, a recomendação aos fiéis é que obedeçam aos poderes públicos constituídos, uma vez que sua fonte de legitimidade seria o próprio Deus. Mesmo quando esse poder é “exercido temerariamente e além da medida”, recusa-se a possibilidade de os súditos levantarem-se contra eles. Caso se chegue a um ponto em “que não haja mais nenhuma esperança de salvação”, deve-se apressar “o remédio com os merecimentos da paciência cristã

e com insistentes orações ao Senhor”. A única situação em que a desobediência aos “legisladores” e “príncipes” é permitida dá-se caso decretem ou mandem “algo contrário à lei natural ou divina” (LEÃO XIII, 2005, p. 43).

Como já citado no tópico anterior, Leão XIII também condena a ideia segundo a qual o princípio, a majestade e a força de mandar viriam não de Deus, mas da multidão, sendo que essa, “julgando-se livre de toda lei divina, tolera de estar somente submetida àquelas coisas que ela tenha estabelecido a seu bel-prazer” (LEÃO XIII, 2005, p. 39).

Um ponto a ser evidenciado, portanto, é a situação dos “poderes constituídos” na Europa da segunda metade do século XIX. Quais princípios sustentavam os governos, quais eram suas bases e também quais grupos exerciam o poder são alguns dos pontos primordiais que precisam ser elucidados. Além disso, é fundamental pensar a respeito dos diferentes movimentos que, em contextos diversos, lutaram e se rebelaram contra tais ordenamentos políticos.

De início, novamente, as contribuições de Arno Mayer mostram-se de grande valia. Esse autor fornece uma visão geral da realidade política europeia entre a segunda metade do século XIX e o início do XX, com foco em países como a Inglaterra, a França, a Itália, a Alemanha, a Rússia e o Império Austro-Húngaro. Em relação aos regimes políticos ou tipos de governo europeus no período, Mayer enfatiza o predomínio não apenas do caráter agrário e nobiliárquico do continente, mas também a prevalência da monarquia na Europa até 1914. Segundo tal historiador, com exceção da França, nas grandes potências europeias estavam presentes o rei e a aristocracia, sendo a relação entre eles de necessidade e apoio recíprocos. Assim, “as nobrezas combinavam seu predomínio social com uma imensa influência e poder políticos” (MAYER, 1987, p. 133).

Tal peso político e social das “nobrezas” é um aspecto bastante ressaltado por Mayer ao longo de sua obra. Para ele, esse grupo social teria, apoiado pela Igreja, incorporado e traduzido os “resíduos feudais” do período (“interesses materiais, forças sociais, costumes, tradições, cenários culturais e estruturas mentais”) em “influência e poder político”, alcançando “uma enorme potência política e um acesso privilegiado às posições institucionais de poder” (MAYER, 1987, p. 138). Por meio de tais considerações, chega-se à conclusão de que, na Europa do período abordado aqui, há uma prevalência da monarquia enquanto sistema político e das nobrezas como setores dominantes.

Nesse momento, penso ser fundamental explicitar características importantes desse grupo social ao qual o autor se refere como “nobrezas”. Um primeiro elemento seria a heterogeneidade do setor. Segundo o próprio Mayer, a nobreza era marcada por “sutis, mas

expressivas, gradações de status e influência, devidas a diferenças de origem, riqueza, residência, cargo e talento”. Porém, “representações e tradições coletivas”, bem como “pretensões sociais e culturais partilhadas e preferências políticas comuns” cimentavam a unidade entre os nobres (MAYER, 1987, p. 88-89).

Mayer também pontua que, no período tratado, não se pode negar a “desfeudalização das nobrezas europeias”, uma vez que foram perdendo prerrogativas e responsabilidades militares, administrativas e judiciárias. Contudo, continua o autor, não é correto concluir que, com isso, as nobrezas teriam se transformado em “classes ociosas arcaicas e impotentes, sem saída dentro de sociedades praticamente burguesas”. Na verdade:

[...] eram as burguesias nacionais emergentes que se viam forçadas a se adaptar às nobrezas, da mesma forma que o capitalismo industrial e financeiro em avanço se via obrigado a se inserir em sociedades civis e políticas pré-industriais. As nobrezas compreendiam não só os maiores proprietários rurais, incluindo muitos capitalistas agrários prósperos, mas também os altos e mais elevados funcionários civis e militares do Estado. Enquanto aqueles estavam radicados em setores agrários em lento declínio, estes, com exceção da França, estavam totalmente apoiados em estruturas governamentais em rápida expansão (MAYER, 1987, p. 87-88).

A “santificação” pela Igreja Católica daqueles “de nascimento nobre, ricos e poderosos” também é um aspecto bastante relevante levantado pelo autor, com base nas reflexões de Bernard Groethuysen. Para Mayer, essa posição seria “talvez natural” para tal instituição, a qual “historicamente mantinha laços familiares, sociais e econômicos muito íntimos com a elite fundiária” (MAYER, 1987, p. 93).

O autor conclui que, até 1914, as nobrezas agrária e dos serviços públicos predominavam entres as “classes dominantes” de toda a Europa, mantendo “seu primado na sociedade política”. Para Mayer, a posição desse grupo era “sólida e terrível”, uma vez que possuía um imenso capital cultural, simbólico e econômico. Por mais que sua base material estivesse sendo debilitada por conta do relativo declínio do setor agrário, as nobrezas “sustentavam suas fortunas econômicas enfraquecidas com a obtenção de apoio governamental, investimentos no setor não-agrário e a adoção de hábeis estratégias matrimoniais” (MAYER, 1987, p. 131). As bases políticas europeias no contexto da *Quod Apostolici Muneris* teriam então uma “estrutura de aço” que continuava sendo “maciçamente feudal e nobiliárquica” (MAYER, 1987, p. 185).

A análise dessa estrutura de poder político no continente europeu do século XIX já seria bastante frutífera para a compreensão do contexto no qual se insere a encíclica assinada por Leão XIII. Porém, um outro aspecto se destaca na leitura da *Quod Apostolici Muneris*: o pontífice mostra-se preocupado com as “ameaças” aos poderes constituídos e, assim, condena

aqueles que se colocam como “desobedientes” às autoridades, as quais teriam, inclusive, sua legitimidade derivada de Deus. Além disso, a ideia de que a “força de mandar” vem da multidão, e não da divindade, também é rejeitada e apresentada como um problema importante desse contexto. Tudo isso é sintomático de certas características essenciais que envolvem a Europa no século XIX e sobre as quais algumas considerações serão tecidas agora.

Como já citado anteriormente, René Rémond qualifica o século XIX na Europa como um “Século de Revoluções”. Conforme pontua o autor, o período foi, como nenhum outro até então, “fértil em levantes, insurreições, guerras civis, ora vitoriosas, ora esmagadas”. A “ordem estabelecida (regime político, ordem social, às vezes, domínio estrangeiro)” estaria, então, em ameaça frente a movimentos revolucionários que teriam como ponto comum justamente o fato de se dirigirem contra ela (RÉMOND, 1976, p. 13).

Segundo a descrição do autor, a ordem social e política nesse contexto estaria em constante conflito contra as “forças de renovação” ou de “contestação”. Os “poderes estabelecidos”, apoiados pelas “forças de conservação” (dentre as quais a Igreja Católica), foram confrontados ao longo do século pelos mais diversos movimentos revolucionários, que, de acordo com Rémond, seriam divididos em “quatro grandes vagas”: “movimentos liberais”, “revoluções propriamente democráticas”, “movimentos sociais que proporcionam às escolas socialistas seu programa e sua justificação” e “movimento das nacionalidades” (RÉMOND, 1976, p. 14-15).

As reflexões de Elias Thomé Saliba a respeito dessa temática também podem contribuir para a compreensão mais aprofundada de tal cenário. Em sua análise a respeito das “utopias românticas”, o autor aborda características importantes do ambiente europeu entre o final do século XVIII e meados do XIX. Considerando o período em questão, Saliba qualifica o romantismo como um “movimento sociocultural profundamente enraizado na paisagem histórica europeia”, sendo que a “centelha romântica” teria sido acesa no contexto da Revolução Francesa, sua chama “avivada pelos inícios da Revolução Industrial” e, por fim, se transformado em “cinzas funestas” após a derrota das revoluções de 1848. Dentre as características desse movimento, interessa aqui o “enorme potencial de energia utópica” desencadeado por ele (SALIBA, 2003, p. 14). Nesse sentido, conforme o historiador:

Como todas as utopias, mas talvez em maior grau do que todas elas, o romantismo nutriu-se ferverosamente, ao mesmo tempo, da *realidade* e da *possibilidade* de uma mudança radical na história. Todas as suas correntes, ideologias e projetos alimentaram-se – como sonho ou pesadelo, como esperança ou medo – de uma ruptura e de uma quebra sem precedentes com o passado (SALIBA, 2003, p. 15).

Segundo Saliba, uma das atitudes derivadas do romantismo se notabilizou “por enxergar, na quebra com as estruturas do passado, uma oportunidade para o máximo dispêndio de suas energias utópicas” e, dessa forma, “ansiava pelo futuro, vendo o presente como uma autêntica ‘primavera dos povos’: um tempo no qual, finalmente, poderiam ver realizados os ideais humanos de felicidade, bondade e perfectibilidade”. Nesse sentido, tal atitude teria enveredado “por uma quase ‘mística’ da revolução que via a realização da história como resultado da vontade *negativa* dos homens: se estes não reconheciam o mundo como resultado de sua criação, seria preciso negá-lo” (SALIBA, 2003, p. 16).

Essa interpretação desenvolvida por Saliba é interessante, especialmente, por demonstrar a formação de um “pensamento romântico” a partir do final do século XVIII que levava determinados setores a formular utopias e, assim, celebrar movimentos revolucionários, impulsionados pelo ideal de “quebra com as estruturas do passado”. O período entre 1815 e 1848 é caracterizado pelo autor como um “autêntico canteiro de projetos para uma nova sociedade”, o que se vincularia, justamente, à veiculação das “utopias românticas”. Para o autor:

[...] do nacionalismo ao comunismo, da tecnocracia industrialista à democracia igualitária – todos foram profundamente marcados por este traço romântico, que via todas as coisas despidas de qualquer estabilidade e potencialmente colocadas, sem exceção, no limiar de uma nova época (SALIBA, 2003, p. 17).

Eric Hobsbawm também enfatiza o peso dos movimentos revolucionários ao longo do século XIX. Prova disso é o título de sua obra que analisa o período entre 1789 e 1848: “Era das Revoluções”. Para os anos de 1848 a 1875, o mesmo autor afirma que há um recuo nas revoluções sociais “do tipo buscado antes de 1848 nos países ‘avançados’ do mundo”. Assim, após a “Primavera dos Povos” de 1848<sup>5</sup>, em que diversos regimes políticos na Europa chegaram a ser derrubados, “a revolução política recuou”, conforme o autor (HOBSBAWM, 1982, p. 22).

Entretanto, mesmo com esse “recuo”, o medo de movimentos revolucionários permanecia e “a insegurança básica estava entranhada”, a ponto de a repressão à Comuna de Paris, em 1871, produzir “um grande banho de sangue incomparavelmente superior a 1848 e uma enxurrada de nervosas trocas de informações diplomáticas”. Nesse mesmo contexto, as classes médias teriam permanecido assustadas com o “povo: ‘democracia’ ainda era vista como sendo o prelúdio rápido e certo para o ‘socialismo’” (HOBSBAWM, 1982, p. 23).

---

<sup>5</sup> Segundo Hobsbawm (1982, p. 22), a “‘primavera dos povos’ [...] foi a primeira e última revolução europeia no sentido (quase) literal, a realização momentânea dos sonhos da esquerda, os pesadelos da direita, a derrubada virtualmente simultânea de velhos regimes da Europa continental a oeste dos impérios russo e turco [...]”. Porém, conforme o mesmo autor, “tudo fálhou, universalmente, rapidamente e [...] de forma definitiva”.

Por conta de sua proximidade em relação à data de publicação da *Quod Apostolici Muneris* e também por sua relevância para a realidade geral do continente europeu no final do século XIX, a Comuna de Paris merece uma atenção mais cuidadosa. As considerações de Edmund Wilson são interessantes para compreender a formação e as realizações da Comuna, no contexto da derrota francesa na Guerra Franco-Prussiana (1870-1871). Segundo esse autor:

Os parisienses haviam ficado sitiados durante cinco meses, reduzidos às mais terríveis privações, e agora viam a França, que o império envolvera em uma guerra humilhante e desastrosa, entregue às mãos dos alemães pela república. O novo governo [a Comuna], chefiado por revolucionários [...], resolveu abolir a polícia e o exército, passando suas funções a ser exercidas pelo povo; expropriou o clero; e tornou todos os cargos públicos eletivos, a serem remunerados por salários anuais de no máximo seis mil francos. Porém o governo teve medo de ir longe demais: perdeu tempo com eleições e atividades de organização para não ser acusado de tendências ditatoriais; escrupulosamente, não requisitou os três bilhões depositados no Banco Nacional; e hesitou em marchar sobre Versalhes – onde a Assembleia Nacional havia se refugiado – para não provocar uma guerra civil. O governo de Thiers [eleito presidente pela Assembleia francesa], sem nenhuma hesitação, sitiou Paris. Durante uma única semana de maio, na qual a Comuna foi derrotada (25 de maio), entre vinte e quarenta mil *communards* foram mortos pelas tropas de Versalhes [...] (WILSON, 1986, p. 272).

A respeito desse “governo insurrecional de trabalhadores em uma única cidade”, o qual durou menos de dois meses, Hobsbawm afirma:

A Comuna de Paris era, como a maior parte da história revolucionária de nosso período, importante não apenas por aquilo que realizou como por aquilo que anunciou; era mais formidável como símbolo de que como um fato. [...] Se não chegou a ameaçar seriamente a ordem burguesa, pelo menos aterrorizou a todos pela sua mera existência. Se na sua vida e morte foi cercada por pânico e histeria, especialmente na imprensa internacional, que acusava-a de instituir o comunismo, expropriar os ricos e partilhar suas mulheres, de terror, massacre generalizado, caos, anarquia ou o que mais provocasse pesadelos nas classes respeitáveis – tudo, não é necessário dizer, arquitetado pela Internacional. Mais importante, os próprios governos sentiram a necessidade de entrar em ação contra a ameaça internacional à ordem e à civilização. [...] O medo da revolução social era um fato maior na constituição da Liga dos Três Imperadores de 1873 (Alemanha, Áustria, Rússia), vista como uma nova Santa Aliança “contra o radicalismo europeu que tem ameaçado todos os tronos e instituições”, embora o rápido declínio da Internacional tivesse feito este objetivo menos urgente na época em que foi finalmente instituída. O fato significativo sobre este nervosismo era que os governos agora temiam não a revolução social em geral, mas a revolução *proletária*. Os marxistas, que viam a Comuna essencialmente como um movimento proletário estavam na berlinda dos governos e da opinião pública “respeitável” da época (HOBSBAWM, 1982, p. 184-185).

Dessa forma, podemos compreender que as revoluções, enquanto contestações à ordem estabelecida, na definição de Rémond, marcaram profundamente a realidade do século XIX. Levando em conta as reflexões de Saliba, percebemos a importância da difusão de “energias utópicas” vinculadas ao pensamento romântico, sobretudo entre finais do século XVIII e a metade do século seguinte. Isso significou uma valorização, por determinados setores, dos

movimentos revolucionários enquanto possibilidade de contestação da ordem vigente e construção de uma nova realidade.

Embora a partir de 1848 tivesse ocorrido um recuo da revolução social no continente europeu, essa ainda era tida como uma séria ameaça por determinados setores sociais. A eclosão da Comuna de Paris elevou a tensão e o nervosismo. Portanto, a *Quod Apostolici Muneris* é fruto de um contexto em que, segundo Hobsbawm (1982, p. 174), “a lembrança da revolução ainda estava perto e era forte” e, assim, “não devemos ficar surpresos de que o medo ou a esperança da revolução fossem fortes e vivos”. Como mais um fator que incrementa esse medo (ou, para outros, esperança), o socialismo e o comunismo vão ganhando espaço ao longo do mesmo período. Mas, devido à importância desse último aspecto para o que se pretende nesta dissertação, uma investigação mais detalhada sobre ele será realizada em outra seção deste mesmo capítulo.

Por ora, cabe discutir outro aspecto muito relevante do cenário político europeu no final do século XIX. Trata-se do fortalecimento da ideia de “democracia”. Há, nesse contexto, conforme pontuam Rémond e Hobsbawm, pressões cada vez maiores para que a participação política das massas populares seja aceita e oficializada institucionalmente. Esse é um ponto essencial para a análise do cenário político no momento de divulgação da *Quod Apostolici Muneris*.

Como afirma Rémond, é importante tratar aqui da concepção de “democracia” não “como uma essência intemporal, independente dos lugares e dos tempos”, mas a partir de como o movimento democrático se estrutura no início do século XIX, opondo-se ao Antigo Regime e, de forma mais enfática, “como negação ou como um movimento que vai além do liberalismo” (RÉMOND, 1976, p. 49).

Para o próprio Rémond, aquilo que caracterizaria, em primeiro lugar, a democracia, seria a “universalidade”, ou “igualdade”. Os movimentos democráticos do período se colocariam contra “as distinções, as discriminações, todas as restrições, mesmo que temporárias”. Desse modo, “a democracia reivindica a abolição do censo, o direito do voto para todos, de imediato, sem protelações nem etapas, porque ela acha que todo mundo é apto a exercer o direito de votar” (RÉMOND, 1976, p. 50).

Ainda segundo o historiador francês, a ideia de soberania popular também seria central, com a defesa de que o povo era soberano, o que compreenderia a totalidade dos indivíduos, incluindo as massas populares. Além disso, a luta pela igualdade social estaria em seu cerne,

uma vez que “os democratas sabem muito bem que as desigualdades sociais opõem obstáculos sérios ao funcionamento real da democracia” (RÉMOND, 1976, p. 50-51).

São justamente tais movimentos democráticos, descritos por Rémond, que vão ganhando espaço no século XIX. A esse respeito, Hobsbawm, em sua obra acerca do período entre 1848 e 1875, afirma que:

Tornava-se, portanto, cada dia mais claro, nos países desenvolvidos e industrializados do Oeste, que mais cedo ou mais tarde os sistemas políticos teriam de abrir espaço para estas forças [democráticas]. Além disso, também tornava-se claro que o liberalismo que formava a ideologia básica do mundo burguês não tinha defesas teóricas contra esta contingência. Sua forma característica de organização política era o governo representativo através de assembleias eleitas representando não (como nos estados feudais) interesses sociais ou coletividades, mas agregados de indivíduos de *status* legalmente iguais. Interesse próprio, ou mesmo um certo senso comum, dizia àqueles que se encontravam por cima que nem todos os homens eram igualmente capazes de decidir as questões do governo, os analfabetos menos que os graduados em universidades, os supersticiosos menos que os esclarecidos, os pobres menos que aqueles que haviam provado sua capacidade de comportamento racional pela acumulação da propriedade. [...] As revoluções de 1848 tinham mostrado como as massas podiam irromper no círculo fechado dos dirigentes da sociedade, e o progresso da sociedade industrial fez com que sua pressão fosse constantemente maior mesmo em períodos não-revolucionários (HOBSBAWM, 1982, p. 118).

Essa tendência de expansão e pressões crescentes das “forças democráticas” é evidenciada pelo mesmo autor para o período que sucede o apresentado acima. Segundo Hobsbawm, após 1870, “tornou-se cada vez mais claro que a democratização da política dos Estados era inteiramente inevitável”. Assim, nesse contexto, “as massas marchariam para o palco da política, quer isto agradasse ou não aos governantes. Foi o que realmente aconteceu”. Como consequência de tal processo, houve alterações nos sistemas eleitorais de países europeus, sendo que iam se consolidando estruturas baseadas em um amplo direito ao voto, ou, em certas situações, até mesmo no sufrágio universal (HOBSBAWM, 2020, p.137)<sup>6</sup>.

Tudo isso, em um primeiro momento, teria trazido grande insegurança às classes dirigentes, assustadas com o fato de que os “credos” das massas “agora contavam na política”. Na visão desse grupo dominante, tais setores populares seriam “perigosos”, pois acreditariam que “aqueles que os governavam davam pouca atenção a suas misérias”, nutrindo uma “lógica simplista que lhes sugeria que, já que eles formavam a grande maioria do povo, o governo deveria basicamente servir-lhes em seus interesses” (HOBSBAWM, 1982, p. 117).

Conforme exposto nesta seção, as estruturas políticas que envolvem o ambiente no qual se insere a *Quod Apostolici Muneris* baseavam-se em grande poder e destaque dos grupos

---

<sup>6</sup> Importante destacar que a ampliação do direito ao voto nesse período ainda era restrita aos homens. Como pontua Hobsbawm (2020, p. 329): “Antes de 1914, este direito não fora ganho [pelas mulheres] em nenhuma nação, exceto na Austrália e na Nova Zelândia, na Finlândia e na Noruega, embora já existisse em diversos estados dos EUA e, em limitada extensão, em governos locais”.

definidos por Mayer como “nobiliárquicos”, os quais mantinham laços profundos com a Igreja Católica em sua defesa da “ordem estabelecida”. Porém, conforme as considerações de Rémond e Hobsbawm demonstraram, esse cenário também é marcado por inúmeras contestações a essa mesma “ordem”, com destaque para os movimentos democráticos e as mais variadas revoluções do período. Tal realidade, certamente, causava profundas preocupações à cúpula da Igreja Católica, a qual, como se percebe por meio da leitura da encíclica de 1878, condenava de forma enfática os que se opunham aos “poderes constituídos” e os que defendiam a “multidão”, em detrimento de Deus, como a fonte da autoridade.

### 1.3. As desigualdades sociais e a pobreza

Pregar a “igualdade de todos nos direitos e nos deveres” também é um dos “graves erros” dos comunistas apontados pela *Quod Apostolici Muneris*. Segundo o que se defende na encíclica, a luta contra a propriedade privada deveria ser condenada. Os socialistas são apresentados como aqueles que “julgam que não se deve suportar calmamente a pobreza e que se pode violar impunemente o que é substancial e os direitos dos mais ricos” (LEÃO XIII, 2005, p. 45).

Como resposta, a Igreja deveria legitimar e reconhecer a “desigualdade entre os homens, por forças físicas e capacidades de engenho naturalmente diversas”, bem como manter “intato e inviolável para todos o direito de propriedade e domínio, que deriva da própria natureza” (LEÃO XIII, 2005, p. 45). A “sociedade civil” seria separada em “ordens distintas por dignidade, direitos e poder”, conforme o que fora estabelecido por “aquele que criou e governa todas as coisas” (LEÃO XIII, 2005, p. 43).

Porém, conforme afirma o pontífice, tal concepção não significaria que a Igreja se esquece dos pobres, mas, pelo contrário, tal instituição os abraçaria com “amor materno”, pois sabe “que revestem a pessoa de Cristo”. Assim, esses indivíduos seriam ajudados “de toda forma possível”, a partir do esforço “para que, em todas as partes do mundo, se levantem casas e hospitais destinados a acolhê-los, sustentá-los, sará-los”. A mesma instituição também “impõe aos ricos, com preceito gravíssimo, de dar aos pobres o supérfluo”, do mesmo modo que “fortalece e consola os ânimos dos pobres”, lembrando-os de que devem esperar “os prêmios da felicidade eterna”. Tal “reconciliação” entre as duas partes é colocada como “o modo mais belo de recompor o [seu] antigo dissídio” (LEÃO XIII, 2005, p. 45-46).

É importante investigar, então, o cenário das desigualdades sociais no contexto histórico enfatizado nesta pesquisa. Para tanto, questões que envolvem as estruturas econômicas do período ganharão destaque. Ao mesmo tempo, as condições de vida dos setores marginalizados também serão analisadas, especialmente pelo fato de que esse é um componente fundamental para a formação das ideias comunistas no século XIX.

De início, faz-se necessário elucidar algumas das transformações provocadas pela chamada Revolução Industrial. Por mais que as bases econômicas do contexto tratado aqui vão muito além da produção industrial<sup>7</sup>, é essencial que essa seja o foco principal da análise, pelo fato de que o socialismo e o comunismo se consolidam enquanto movimentos justamente no seio da conjuntura marcada pelas intensas modificações trazidas pelo avanço da industrialização.

Hobsbawm (1982, p. 45) refere-se à Revolução Industrial como “provavelmente o mais importante acontecimento na história do mundo, pelo menos desde a invenção da agricultura e das cidades”. O historiador brasileiro Luís Edmundo Moraes também ressalta o significado desse processo, indicando que:

Longe de afetar somente a estrutura produtiva da sociedade europeia (e posteriormente, global), essa transformação afeta sua alma. Dela emerge um tipo distinto de sociedade (e, talvez, também de homens ou, melhor dizendo, da forma de os homens estarem no mundo): a sociedade capitalista, aquela cuja razão de ser é a *produção em massa de mercadorias*. Nesse novo tipo de sociedade, o *crescimento contínuo e ininterrupto*, ao mesmo tempo uma propriedade e uma esperança vã do capitalismo, torna-se seu elemento definidor. Mesmo não o tendo inventado, a Revolução Industrial generaliza o capitalismo (MORAES, 2017, p. 47-48).

Neste espaço, o intuito não é apresentar explicações detalhadas a respeito do conceito de “Revolução Industrial” ou então dos elementos que teriam propiciado seu surgimento e expansão. A preocupação fundamental é a compreensão de suas consequências, as quais, como demonstrado pelas citações acima, são primordiais para a história humana.

Moraes (2017, p. 53) apresenta a Revolução Industrial como uma transformação basilar nas formas de produção, as quais passaram a ter as máquinas como seu “fator essencial”, “determinando todos os outros”. Já Hobsbawm (1982, p. 44), explica que dizer que a “revolução industrial explodiu” é mostrar que, em algum momento da década de 1780, “foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes de multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços”.

---

<sup>7</sup> Mayer (1987, p. 84) argumenta, por exemplo, que: “[...] no início do século XX a Europa, com exceção da Inglaterra, ainda era predominantemente rural e agrária, mais do que urbana e industrial. Além disso, em todo o continente e na Inglaterra, a manufatura e o comércio de bens de consumo ultrapassavam, de modo significativo e sob todos os aspectos importantes, a produção de bens de capital, a mineração e o transporte ferroviário [...]”.

Iniciada na Inglaterra, a Revolução Industrial teve como seu símbolo inicial o setor têxtil, sendo que as transformações ocorridas nesse ramo logo atingiram outros, a ele relacionados, como a indústria química, a fabricação de máquinas e a mineração de carvão e ferro. Segundo Moraes, com a “crise” da produção têxtil nas décadas de 1830 e 1840 (“a produção cresce em um ritmo maior do que o ritmo de crescimento do mercado consumidor”, diminuindo os preços e as taxas de lucro), teria se esgotado a “primeira fase da Revolução Industrial”. A partir de então, nas décadas de 1840 e 1850, houve um redirecionamento dos capitais para outros setores: indústria mecânica e a siderurgia, bem como a mineração e os transportes, com destaque para a ferrovia (MORAES, 2019, p. 58-59).

Ao longo do século XIX, especialmente durante aquilo que Moraes (2019, p. 60) denomina sua “segunda fase”, a Revolução Industrial se expande para outras regiões da Europa, como a Bélgica, a França e a Alemanha. Assim, conforme o autor, ao final do mesmo século, “a industrialização e o capitalismo estavam plenamente estabelecidos na maior parte do continente europeu” (MORAES, 2019, p. 61).

Quanto às consequências do avanço da industrialização, Rémond elenca alguns pontos fundamentais. O primeiro deles diz respeito à “transformação do mapa da indústria”. Segundo o historiador francês, as fábricas se reagrupam “em torno das fontes de energia ou das matérias-primas, perto das cidades”, uma vez que necessitam de “uma mão de obra numerosa”. Dessa forma, haveria uma “conjunção entre o fenômeno urbano e a atividade propriamente industrial” (RÉMOND, 1976, p. 104).

As condições de trabalho dos operários são caracterizadas como “as mais duras possíveis”. As jornadas de trabalho envolvem altas cargas horárias e “nunca se descansa, nem mesmo aos domingos”. Além disso, o trabalho infantil seria uma realidade nesse contexto, sendo que “as crianças são obrigadas a trabalhar desde os mais ternos anos e os mais velhos não gozam de aposentadoria”. A “insegurança do trabalho” e a “insalubridade dos locais” também estariam presentes, assim como “regulamentos disciplinares de oficinas que sancionam a infração às regras com descontos, multas, agravando mais a situação material, já precária”. Os salários eram baixos, pois não existia nenhuma fixação ou regulamentação desses pagamentos, e havia “à porta das fábricas uma multidão de pessoas sem trabalho, prontas a aceitar não importa que condições” (RÉMOND, 1976, p. 106).

Para o mesmo autor, as diferenças entre os operários e os “chefes das indústrias” tornam-se cada vez maiores nessa conjuntura:

[...] enquanto entre o patrão do Antigo Regime e seus artífices a separação não era intransponível, entre os novos patrões e os novos operários, o abismo que os separa

cada vez se aprofunda mais. A disparidade dos gêneros de vida, a desigualdade dos recursos acabam por criar como que duas humanidades diferentes: de um lado, o capitalismo industrial, financeiro, bancário, favorecido por dispositivos de lei [...] e, do outro lado, uma massa assalariada que não tem por si nada mais além de sua capacidade de trabalho físico, que não tem nem reservas nem recursos, mão de obra não-qualificada, vinda em linha direta do campo à busca de trabalho, obrigada a se acomodar ao primeiro serviço que encontra. A dissociação entre esses dois grupos se acentua e ganha todos os aspectos da vida social, porque não é apenas dentro da fábrica que eles se diferenciam, mas ainda pelo acesso à instrução, pela participação na vida política, pelo *habitat* [...] (RÉMOND, 1976, p. 104-105).

Tal descrição de Rémond é consonante com a forma pela qual Moraes trata da mesma questão. O historiador brasileiro se utiliza de algumas citações de fontes primárias para corroborar a existência de um fosso cada vez mais profundo entre os dois grupos em evidência. Faz referência, por exemplo, a Benjamin Disraeli (que chegou a ser primeiro-ministro britânico) e sua obra “Duas Nações” (em alusão a pobres e ricos), de 1845. Segundo Moraes, havia, em certos relatos de autores do período, um estilo que se aproximava das narrativas de viagem, com a apresentação de “um mundo estranho e distante” relacionado ao novo ambiente social das regiões industriais. Ainda nessa linha:

Peter Gaskell, um médico liberal que vivia perto de Manchester, e que publicou, em 1833, *The Manufacturing Population of England*, foi outro que tratou de apresentar aos leitores o mundo “exótico” dessa industrialização de novo tipo. Observando a saída de trabalhadores das fiações de algodão, ele anotou nunca ter podido imaginar “um conjunto tão feio de homens, mulheres, meninos e meninas”, pessoas de “pele amarelada e pálida, peculiarmente magros, o que é causado pela falta de uma quantidade adequada de tecido adiposo para arredondar as bochechas”. O estranhamento também o acompanhou ao descrever as moradias dos bairros operários, que “apresentavam muitas das características da vida selvagem. Sujas, sem mobília, desprovidas de todos os acessórios para a decência e o conforto” (MORAES, 2019, p. 65).

A conclusão de Moraes em relação a esse cenário é a de que a distância entre o “trabalhador tradicional”, do campo e da cidade, e o operário teria passado a ser “enorme”. Esse último seria “desqualificado, mal pago, exaurido pelas longas horas de trabalho e pelos maus-tratos recebidos” (MORAES, 2019, p. 65).

Eric Hobsbawm também tece suas considerações acerca de tal realidade. Para ele, a “insegurança” era um fator que dominava toda a vida dos trabalhadores no século XIX. Isso significava que “não sabiam no princípio da semana quanto iriam levar para casa na sexta-feira”. Não conseguiam prever “quanto tempo iria durar o emprego presente”, e nem quando voltariam a trabalhar caso viessem a perdê-lo. Também não sabiam “que acidentes ou doenças iriam afetá-los” ou o que aconteceria no período de tempo entre a idade em que se tornariam incapazes para o trabalho e a sua morte (HOBBSAWM, 1982, p. 231).

Para o período entre 1848 e 1875, Hobsbawm afirma que essa insegurança poderia ser mitigada pela expansão econômica:

Não há muita evidência de que salários reais na Europa tenham começado a aumentar antes do final da década de 1860, mas mesmo antes que o sentimento geral de que os tempos melhoravam passasse a ser uma certeza nos países desenvolvidos, o contraste com as décadas desesperadas e sofridas de 1830 e 1840 eram palpáveis. [...] A verdade é que o *boom* econômico havia fornecido emprego – em casa e para os imigrantes afora – numa escala sem precedentes (HOBSBAWM, 1982, p. 232).

Ainda assim, Hobsbawm não deixa de evidenciar as precárias condições a que estavam submetidos, de forma geral, os “trabalhadores” do período. Inclusive, o autor busca aprofundar sua própria noção de “trabalhadores”:

Mas é possível falarmos dos “trabalhadores” como uma categoria única ou como uma classe? O que havia em comum entre o grupo de pessoas frequentemente tão diferentes no meio, origem social, formação, situação econômica ou mesmo até na língua e costume? Nem mesmo a pobreza, pois embora para os padrões da classe média todos tivessem baixas rendas [...], pelos padrões dos pobres havia uma grande diferença entre os “artesãos” bem pagos ou menos regularmente empregados, que usavam uma cópia das vestimentas da classe média nos domingos ou mesmo no caminho para o trabalho e os trabalhadores famintos que nem sabiam quando receberiam a próxima refeição, ou de sua família. Todos estavam realmente unidos através de um sentimento comum do trabalho manual e da exploração, e de forma crescente, pelo destino de serem operários. Eles estavam unidos pela crescente segregação da sociedade burguesa, cuja riqueza crescia dramaticamente enquanto a situação dos trabalhadores permanecia precária, uma burguesia que se tornava mais e mais inflexível na admissão dos que vinham de baixo. Pois havia uma real diferença entre as modestas conquistas de conforto que um trabalhador bem-sucedido, ou mesmo um ex-trabalhador pudessem conseguir e as brutais acumulações de riqueza. Os trabalhadores foram empurrados para uma consciência comum de vida [...] e por um estilo comum de pensamento (HOBSBAWM, 1982, p. 234-235).

Mais à frente, Hobsbawm afirma a dificuldade de se estabelecer “uma ideia equilibrada das condições de todos esses trabalhadores”. Segundo o autor, seria complicado encontrar um meio termo entre “a violenta pobreza que ainda dominava a vida da maior parte dos trabalhadores pobres” e “a melhoria geral das condições e perspectivas que havia ocorrido desde a década de 1840” (HOBSBAWM, 1982, p. 238). Os “porta-vozes satisfeitos de parte da burguesia” teriam a tendência de enfatizar tais melhorias, ainda que:

[...] ninguém pudesse negar o que o Sir Robert Giffen (1837-1900), olhando para o meio século da história inglesa de 1883, chamou de “um resíduo ainda não desenvolvido”, ou que as melhorias, “mesmo quando medidas por um ideal baixo, ainda são muito pequenas”, ou então que “ninguém pode contemplar as condições das massas populares sem desejar alguma coisa como uma revolução para que elas melhorem” (HOBSBAWM, 1982, p. 239).

Com base nas informações trazidas pelos autores citados, ficam evidentes as difíceis condições de vida enfrentadas pelos operários na conjuntura que envolve a *Quod Apostolici Muneris*. Além disso, a desigualdade entre ricos e pobres é elemento basilar desse contexto, a ponto de autores da própria época descreverem a sociedade como dividida em dois mundos distintos. Na encíclica, tais desigualdades não são condenadas, mas tidas como naturais. Aos pobres, a recomendação é que “esperem os prêmios da felicidade eterna”, enquanto os

comunistas são criticados por pregar que “não se deve suportar calmamente a pobreza” (LEÃO XIII, 2005, p. 45-46).

Para finalizar esta seção, é interessante apenas apontar que a década de 1870 é descrita como um período no qual iniciou-se a chamada “Grande Depressão”, uma crise econômica profunda que atingiu o mundo capitalista de então. Segundo Hobsbawm, a preocupação de economistas e empresários nesse contexto era a queda dos preços, dos juros e dos lucros e, assim, “o que estava em questão não era a produção, mas sua lucratividade” (HOBSBAWM, 2020, p. 62).

O mesmo autor afirma que tal “derrocada” foi “bastante dramática” e, de forma distinta de outras quedas do mesmo século, “esta não parecia chegar a um fim”. Para ele, “historiadores têm duvidado da existência daquilo que tem sido chamado ‘A Grande Depressão’ de 1873 a 1896”, mas “observadores da época não tinham dúvida de que o grande *boom* havia sido seguido por uma grande depressão” (HOBSBAWM, 1982, p. 66). Como um “resultado final” ou “subproduto” da crise em questão, Hobsbawm aponta que:

[...] Esta foi também uma era de grande agitação social. Não apenas entre os agricultores, que, como vimos, foram abalados pelos tremores sísmicos do colapso dos preços dos produtos agrícolas, mas também entre as classes operárias. Não é óbvio o motivo pelo qual a Grande Depressão levou à mobilização maciça das classes operárias em numerosos países e, a partir do final dos anos 1880, à emergência dos movimentos de massa socialistas e trabalhistas em muitos deles. Pois, paradoxalmente, a mesma queda de preços que radicalizou automaticamente os agricultores abaixou de forma muito acentuada o custo de vida para os assalariados, acarretando uma indubitável melhoria no padrão de vida material dos operários na maioria dos países industrializados. Mas aqui só precisamos observar que os movimentos trabalhistas modernos também são filhos do período da Depressão. (HOBSBAWM, 2020, p. 77).

Portanto, a encíclica que é o centro da análise desta pesquisa se insere em uma conjuntura marcada pela crise econômica e pela agitação social. Além disso, trata-se de um momento de mobilização das classes operárias, o que envolvia setores socialistas e comunistas. Certamente, tal realidade não era ignorada por Leão XIII, e a publicação de um documento demonstrando preocupação com o avanço das ideias dos “comunistas” deixa isso bastante evidente. Resta agora compreender quem são os “socialistas” e “comunistas” desse contexto.

#### **1.4. O avanço do socialismo e do comunismo**

Elemento central da encíclica, o fortalecimento dos movimentos chamados de “socialistas” e “comunistas” será o enfoque desta última seção. A *Quod Apostolici Muneris*, como já explicado, foi produzida como uma forma de explicitar a condenação da Igreja Católica

ao que é colocado como “socialismo” e “comunismo”. Por si sós, a elaboração e a divulgação de um documento oficial nesse contexto demonstram nitidamente a preocupação da alta cúpula católica em relação ao fenômeno em questão. As palavras e expressões utilizadas no texto tornam essa inquietação ainda mais evidente.

Logo no início da encíclica, o “perigo” do avanço do socialismo e do comunismo ganha destaque. Haveria uma “pestilência mortal” serpenteando “pelas vísceras íntimas da sociedade”, levando-a “ao perigo extremo de ruína”. Além disso, seria urgente tratar da questão, uma vez que “num breve espaço de tempo, os males que então deplorávamos, cresceram de tal forma, que nos sentimos obrigados a vos dirigir novamente a palavra”. Nesse período, os que se chamam “socialistas”, “comunistas” ou “niilistas” estariam “espalhados por todo o mundo e ligados entre si por vínculos de conspiração iníqua”, sendo que “já não procuram a impunidade das trevas de conventículos ocultos, mas saindo aberta e insolentemente para a luz do dia, se esforçam por conseguir o propósito [...] de sacudir o próprio fundamento do consórcio civil” (LEÃO XIII, 2005, p. 37-38). Mais à frente, expressões como “violenta tempestade” e “perigo extremo” são utilizadas para se referir ao avanço desses movimentos, o que indica o nível de angústia que envolveu a produção da encíclica.

Cabe, portanto, explicitar alguns dos traços mais importantes da expansão dos movimentos socialistas e comunistas durante o século XIX, com destaque para a situação que os envolvia nas décadas de 1860 e 1870. A ideia aqui não é utilizar este espaço para promover um detalhamento das ideias defendidas pelos principais grupos que se diziam socialistas ou comunistas nesse contexto. Penso, sinceramente, que algo assim constituiria, por si só, um trabalho inteiro. Portanto, além de tratar de tais concepções de forma mais geral e sucinta, analiso o processo em si de emergência de tais movimentos, até chegar a um panorama que possa indicar certas características do socialismo e do comunismo no momento de divulgação da *Quod Apostolici Muneris*.

Um primeiro ponto a ser ressaltado diz respeito às expressões utilizadas para se referir aos movimentos que são o foco desta análise. Como já mencionado, não há na encíclica uma descrição mais detalhada do que se entende por “socialismo”, “comunismo”, ou mesmo “niilismo”<sup>8</sup>. Também não existiu nenhum esforço no documento para diferenciar tais grupos.

---

<sup>8</sup> Ao tratar do fortalecimento de movimentos revolucionários na Europa do século XIX, em particular na Rússia, Guido Zagheni apresenta uma definição de “niilismo”, caracterizado pelo autor como uma corrente cultural de caráter revolucionário e radical: “o niilismo implicava a negação dos valores ‘superiores’ (Deus, espírito, etc.) e das instituições existentes, se estas se encontrassem em contradição com o materialismo revolucionário. O objetivo era a emancipação do povo, que, com as suas privações e os seus sacrifícios, pagava o custo da cultura e da vida opulenta das classes superiores. Entre os niilistas destacam-se N. G. Cernysevskij (1828-1889) [...]; P. N. Tkacev

Diante de tal questão, expliquei, na Introdução, que o propósito nesta dissertação será trabalhar a partir de uma concepção que não leve em conta o “comunismo” e o “socialismo” como “objetos naturais”, mas sim como expressões que são objetificadas a partir do próprio discurso presente na *Quod Apostolici Muneris*, adquirindo, assim, contornos bastante específicos e relacionados diretamente à prática discursiva em questão. Porém, “socialistas” e “comunistas” não eram palavras utilizadas apenas por Leão XIII naquele período e, assim, convém investigar quais eram, em linhas gerais, os sentidos atribuídos a esses termos ao longo do século XIX. Diante de uma infinidade de discursos que envolveram o “socialismo” e o “comunismo” nessa época e reconhecendo os limites de tal abordagem, propõe-se aqui explicitar os usos mais comuns e genéricos dessas expressões no período citado.

Cesare Pianciola afirma que, de forma geral, o “Socialismo tem sido historicamente definido como programa político das classes trabalhadoras que se foram formando durante a Revolução Industrial”. Segundo o autor, haveria uma “base comum” das variantes de tal movimento:

[...] pode ser identificada na transformação substancial do ordenamento jurídico e econômico fundado na propriedade privada dos meios de produção e troca, numa organização social na qual: a) o direito de propriedade seja fortemente limitado; b) os principais recursos econômicos estejam sob o controle das classes trabalhadoras; c) a sua gestão tenha por objetivo promover a igualdade social (e não somente jurídica ou política), através da intervenção dos poderes públicos (PIANCIOLA, 1998, p. 1196-1197).

Um ponto importante levantado por Pianciola (1998, p. 1197) diz respeito às relações entre “Socialismo” e “Comunismo”. Para esse autor, o termo e o conceito de Socialismo mantêm, desde de sua origem, uma união com os de Comunismo, no seio de uma “relação mutável”. O sentido moderno das palavras “socialismo” e “socialista” teria sido adquirido “nos programas de cooperação entre os operários e nos de gestão comum dos meios de produção propugnados pelos owenianos na segunda metade da década de 1820-1830”. “Socialismo” e “socialista” seriam “largamente empregados, neste sentido, na década seguinte, na Inglaterra e na França”. O termo “comunismo” começaria a ser utilizado na França na década de 1830 como equivalente a “Socialismo” ou “comunitarismo”. Porém, na década de 1840, “comunismo” e “Socialismo” passariam a:

Indicar variações diversas do movimento que denunciava as condições dos operários no desenvolvimento da sociedade industrial, se opunha ao liberalismo político e econômico e ao individualismo, apresentava um projeto de uma reconstrução da sociedade em bases comunitárias e promovia formas associativas de vários gêneros

---

(1844-1885) [...]; S. G. Necaev (1847-1882) [...]" (ZAGHENI, 1999, p. 180-181). Nas páginas seguintes o enfoque maior será dado às expressões “socialismo” e “comunismo”, as quais aparecem com mais frequência nos documentos assinados por Leão XIII.

(sindicais, políticas, experiências cooperativistas e comunitárias) (PIANCIOLA, 1998, p. 1197).

Como “prova desta divergência de significados”, Pianciola (1998, p. 1197) cita a declaração de Friedrich Engels no prefácio para a edição inglesa de 1888 do “Manifesto do Partido Comunista”, na qual esse afirmava que se colocavam como socialistas, em 1847, “os seguidores de diversos sistemas utópicos”, como os de Robert Owen, na Inglaterra, e de Charles Fourier, na França. Tais “socialistas” seriam “homens alheios ao movimento operário que procuravam mais que tudo o apoio das classes ‘instruídas’”. Já os “comunistas” seriam “toda a fração da classe operária que se tinha convencido da insuficiência das revoluções unicamente políticas e proclamara a necessidade de transformação geral da sociedade”. Em conclusão, Engels argumenta que “em 1847, o Socialismo era um movimento burguês, o comunismo um movimento da classe operária”.

Após o “fracasso da revolução de 1848”, segundo Pianciola, teria sido afastada a “possibilidade de pôr em prática os programas socialistas” e, assim, na segunda metade do século XIX, essa “contraposição de significados entre ‘Socialismo’ e ‘comunismo’ perdeu importância”. Em tal contexto, a questão de maior relevância era formar “organizações operárias autônomas” e “obter para elas o reconhecimento dos direitos elementares de associação e de imprensa, a ampliação do direito de voto para além dos limites censitários dos ordenamentos liberais, o direito à greve e à contratação sindical” (PIANCIOLA, 1998, p. 1197).

Eric Hobsbawm propõe, também, algumas considerações muito relevantes para essa discussão. Conforme o autor:

À diferença da palavra “comunista”, que sempre remeteu a um programa, a palavra “socialista” era basicamente analítica e crítica. Era utilizada para designar aquelas pessoas que tinham uma determinada visão da natureza humana (por exemplo, a importância fundamental da existência, nela, de “sociabilidade” ou dos “instintos sociais”), o que implicava uma concepção determinada da sociedade humana, ou aquelas que acreditavam na possibilidade ou necessidade de um determinado modo de ação social, particularmente nos negócios públicos (por exemplo, intervenção nas operações do mercado livre). Logo se percebeu que tais ideias tendiam a atrair aqueles que defendiam a igualdade, como os discípulos de Rousseau, e levar à interferência nos direitos de propriedade – a questão já tinha sido levantada, no século XVIII, por adversários italianos do Iluminismo e dos “socialistas”. Entretanto, a palavra “socialista” não era identificada de todo com uma sociedade baseada na propriedade e na gestão plenamente coletivas dos meios de produção. Na verdade, ela só veio a ganhar plenamente esse sentido, no uso geral, com o surgimento de partidos políticos socialistas no fim do século XIX [...] (HOBSBAWM, 2011, p. 32-33).

O mesmo autor argumenta que em uma “sociedade em que a palavra ‘individualismo’, o antônimo de ‘socialismo’, implicava um específico modelo capitalista liberal, da economia de mercado competitiva e sem restrições”, a palavra “socialismo” abrangeu também “uma conotação programática como a designação genérica de todas as aspirações de organizar a

sociedade segundo um modelo associacionista ou cooperativo, isto é, baseado na propriedade cooperativa e não na propriedade privada”. Assim, esse termo teria continuado com um significado “impreciso” após a década de 1830, relacionando-se “principalmente à reformulação mais ou menos drástica da sociedade” (HOBSBAWM, 2011, p. 33).

Segundo Hobsbawm (2011, p. 30), o comunismo enquanto “movimento social moderno” teria sua história iniciada “na ala esquerda da Revolução Francesa”. Para esse autor, haveria uma “linha direta de descendência” ligando “a Conspiração dos Iguais, de Babeuf<sup>9</sup> [...] às sociedades revolucionárias de Blanqui, na década de 1830”. Essas últimas estariam diretamente relacionadas a Karl Marx e Friedrich Engels por meio da “Liga dos Justos” (mais tarde transformada em “Liga Comunista”), de exilados alemães inspirados em tais movimentos franceses.

O “comunismo babouvista e neobabouvista” (referência a “Graco” Babeuf), de acordo com Hobsbawm, teria se diferenciado da maior parte da teoria socialista “utópica” por estar “profundamente entranhado na atividade política” e, assim, “incorporava não só uma teoria da revolução, como também uma doutrina, ainda que limitada, de práxis política, de organização, estratégia e tática”. Os principais representantes de tal corrente seriam, na década de 1830, Laponneraye, Lahautière, Dézamy, Pillot e Blanqui, todos eles “revolucionários ativos”. Esse movimento “atraía visivelmente os trabalhadores” e “adotou o nome de ‘comunista’ por volta de 1840”, sendo a fonte da qual “os comunistas alemães, entre eles Marx e Engels, tiraram o nome de suas ideias”. O “comunismo” surgido na década de 1830, “da tradição neobabouvista e essencialmente política e revolucionária da França”, teria se fundido “com a nova experiência do proletariado na sociedade capitalista do começo da Revolução Industrial”, tornando-se, então, um “movimento ‘proletário’, embora fosse pequeno”. Como a Grã-Bretanha era a região “em que a classe operária industrial já existia como massa”, a realidade desse país traria influências sobre o comunismo do contexto em questão (HOBSBAWM, 2011, p. 31-32).

---

<sup>9</sup> Segundo Daniel Gomes de Carvalho (2022, p. 153): “a chamada ‘Conspiração de Babeuf’, de 1796, [...] teve como objetivo estabelecer uma ditadura revolucionária, representante da vontade do povo, que construiria finalmente a Sociedade dos Iguais. François Noël ‘Graco’ Babeuf (1760-1797), seu principal líder, havia sido um advogado especialista na documentação dos privilégios senhoriais, o que lhe deu grandes conhecimentos sobre a miséria do povo. [...] Adotou o nome ‘Graco’, que remetia aos irmãos Tibério e Caio Graco, da Roma Antiga. Por meio do *Manifesto dos Iguais*, Babeuf, inspirado em Rousseau, Mably e Morelly, não pedia a reforma agrária, dado que a fragmentação do solo aniquilaria ‘soma dos recursos que ele daria com trabalho combinado’. Babeuf clamava por algo, em sua percepção, ‘mais sublime’, isto é, ‘a propriedade coletiva’. Para ele, a Revolução Francesa era nada mais que uma precursora da outra revolução, ‘que será maior, mais solene, e a última.’” Os líderes da conspiração, dentre eles Babeuf, foram traídos por um companheiro e acabaram presos e executados. Para Carvalho: “A Conspiração de Babeuf ou Conspiração dos Iguais, um simples episódio na Revolução Francesa, adquiriria maior importância no século XIX, quando se tornou o signo da promessa comunista”.

A partir da reflexão a respeito da trajetória política de Karl Marx, José Paulo Netto também contribui para a análise do que era entendido por “comunista” no século XIX, mais especificamente na década de 1840. Segundo o autor, Marx, encontrando-se em Paris nesse período, teve contato com o movimento operário, o qual apresentava diferentes tendências políticas. Havia aqueles que “desejavam reduzir, amenizar os males, as sequelas e os aspectos deletérios da sociedade capitalista por meio de reformas e da ‘organização do trabalho’”. Por outro lado, existiam também os que se proclamavam “comunistas”, os quais eram legatários “dos jacobinos e do pensamento de Rousseau”, sendo conectados a ambos “pela tradição herdada da ‘Conjuração dos Iguais’”, de “Graco” Babeuf. Tais “comunistas” tinham como objetivo superar os “aspectos deletérios da sociedade capitalista” por meio de “uma radical transformação socioeconômica” (NETTO, 2015, p. 60).

Pelo que foi exposto aqui, percebe-se que, no século XIX, os termos “socialista” e “comunista” apresentavam significados distintos, embora, muitas vezes, bastante próximos. “Socialismo” e “comunismo” se consolidaram nesse período como movimentos críticos em relação às consequências negativas da industrialização sobre as vidas do setor operário e, diante dessa realidade, propunham mudanças e lutavam por elas. As diferenças entre as palavras foram ressaltadas ou amenizadas, a depender do contexto. No último caso, é interessante retomar a tese de Pianciola (1998, p. 1196-1197), segundo a qual, ambas passaram a “indicar variações diversas do movimento que denunciava as condições dos operários [...], se opunha ao liberalismo [...] e ao individualismo, apresentava um projeto de uma reconstrução da sociedade em bases comunitárias e promovia formas associativas de vários gêneros”. Assim, embora não possuíssem exatamente os mesmos significados, as expressões “socialismo” e “comunismo” guardavam entre si notáveis semelhanças, a ponto de, na *Quod Apostolici Muneris*, serem tratadas sem distinção.

Também, na bibliografia consultada, quase não há especificação das diferenças entre socialistas e comunistas, e o uso do termo “socialismo” muitas vezes engloba também movimentos que se diziam comunistas (como os comunistas marxistas). O próprio Friedrich Engels, que já foi citado aqui diferenciando “socialistas” de “comunistas”, lançou mão de ambos os termos para se referir às mesmas pessoas ou grupos. Em seu “Do Socialismo utópico ao Socialismo científico”, publicado em 1880, quando trata do “socialismo utópico”, de Robert Owen, também usa “comunismo” para qualificar o pensamento de tal autor (ENGELS, 2023, p. 61). Da mesma forma, descreve suas contribuições e de Marx como parte de um “Socialismo científico”. Assim, define-se como “socialista”. Em seu famoso “Manifesto do Partido

Comunista”, divulgado em parceria com Karl Marx em 1848, porém, “comunistas” é a denominação que faz referência a suas ideias e práticas políticas. Percebe-se, então, o que foi proposto por Pianiola, ou seja, que, se por volta de meados do século XIX havia uma tendência de diferenciar “socialistas” e “comunistas”, como o próprio Engels faz, na segunda metade do Oitocentos, tal distinção perdeu importância diante da necessidade de formar “organizações operárias autônomas” (PIANCIOLA, 1998, p. 1197).

Agora, ainda que alguns traços gerais já tenham sido enunciados, o objetivo é compreender o contexto de surgimento e expansão de movimentos socialistas e comunistas pelo continente europeu. Importante, então, lembrar as reflexões de Saliba a respeito das “utopias românticas”, as quais teriam ganhado força no final do século XVIII. Como vimos, o autor situa o comunismo como parte do “autêntico canteiro de projetos para uma nova sociedade que foi o período 1815-1848”, sendo profundamente marcado “por este traço romântico, que via todas as coisas despidas de qualquer estabilidade e potencialmente colocadas, sem exceção, no limiar de uma nova época” (SALIBA, 2003, p. 17).

Nesse sentido, no contexto abordado por Saliba (final do século XVIII até a metade do XIX), teriam se constituído “modalidades mais difusas de utopias socialistas ou associacionistas”, descritas pelo autor da seguinte forma:

Se os profetas do nacionalismo proclamavam a *nação* como unidade de associação *por excelência* entre os homens [...], para os utópicos socialistas o veículo desta associação haveria de ser, primordialmente, uma sociedade sem classes, formada por produtores e/ou trabalhadores, que, no final, se estenderia ao mundo todo. Por utopias românticas sociais, estamos aqui entendendo as construções de um modelo de sociedade que partilhava da concepção romântica de história e de tempo, da concepção de que a reflexão intelectual era idêntica à imaginação, e de um certo messianismo voluntarista no campo político (SALIBA, 2003, p. 77).

Essa abordagem possibilita que sejam estabelecidos vínculos entre os primórdios do socialismo moderno e as utopias românticas que se difundiam pelo continente europeu desde o século XVIII. Para Saliba (2003), em uma conjuntura marcada pela instabilidade e pela ruptura com o passado, a “mentalidade romântica” teria desencadeado um “enorme potencial de energia utópica”, influenciando alguns (os “utópicos socialistas”) a idealizarem um determinado modelo de sociedade, “sem classes” e “formada por produtores e/ou trabalhadores”.

Edmund Wilson também se dispõe a analisar esses primeiros socialistas e, sobre eles, afirma:

Nenhum desses idealistas compreendia o mecanismo real das mudanças sociais, nem podia prever o inevitável desenvolvimento do sistema que eles tanto detestavam. Só lhes restava criar sistemas imaginários os mais contrários possível ao que existia na realidade e tentar construir modelos de tais sistemas, na esperança de que o exemplo fosse imitado. Era isso que a palavra socialismo designava quando começou a circular na França e na Inglaterra por volta de 1835 (WILSON, 1986, p. 100).

Também é importante considerar que, conforme descrito acima, o avanço da industrialização a partir da segunda metade do século XVIII teve papel essencial para a entrada em cena do socialismo e do comunismo em suas acepções modernas. Nas palavras de Rémond (1976, p. 115), o “socialismo moderno” tinha a pretensão de “ser a resposta aos problemas sociais nascidos da revolução industrial”.

O historiador francês aponta consequências fundamentais da industrialização que suscitaram “a reflexão dos fundadores de escolas socialistas”. A “miséria dos trabalhadores e a dureza da condição operária” seriam exemplos importantes, uma vez que, diante do “espetáculo dessa miséria total, perturbadora, do pauperismo”, o regime econômico que gera tal situação, bem como “a iniciativa particular, a concorrência, a propriedade privada” são questionados. Além disso, a “frequência das crises” também possui sua relevância, já que, segundo Rémond, o século em questão lidou com crises econômicas periódicas, o que gerava desemprego, fechamento de empresas e desperdício de riquezas. Sendo assim, um questionamento era levantado: “Como afirmar que esse regime é o melhor, se seu desenvolvimento é feito ao preço de tantos fracassos e tempos de espera?”. Modelos alternativos de “organizar a economia” eram pensados a partir de tal conjuntura e, dessa forma, haveria críticas ao “postulado do regime liberal, segundo o qual é preciso dar toda a liberdade à iniciativa privada” (RÉMOND, 1976, p. 115-116).

O “liberalismo individualista” seria então atacado pelos socialistas, pois é tido como “a raiz do regime, da propriedade privada dos meios de produção [...], já que a propriedade individual permite que seu possuidor exerça domínio sobre outrem, notadamente sobre os trabalhadores” (RÉMOND, 1976, p. 116).

A “reação contra o individualismo” seria o passo inicial para a elaboração de “um sistema positivo” e a proposta de “uma doutrina de organização social”. Nesse primeiro momento (“antes de 1848, e antes ainda”), a ênfase estaria no social e não no político, sendo que os socialistas consideravam que aspectos como a “substituição da monarquia pela república” ou a “do sufrágio censitário pelo sufrágio universal” eram “problemas menores”. O essencial seriam as “questões sociais” e a “organização da sociedade” (RÉMOND, 1976, p. 116). Para o historiador francês, porém, esse traço inicial do socialismo teria se modificado ao longo do tempo: “toda a história da evolução política do socialismo, que, progressivamente, se transformará numa força política, quase poderia reduzir-se ao itinerário de uma escola de organização social que se transforma em partido político para a conquista – ou o exercício – do poder” (RÉMOND, 1976, p. 117).

Em meados do século XIX, haveria uma riqueza ideológica no campo socialista e “as escolas socialistas contam-se às dezenas”. Todas elas teriam como “base comum a crítica ao liberalismo e como programa a substituição da propriedade privada pela propriedade socializada”, mas divergiriam quanto “às modalidades práticas” e também no que se refere à “filosofia geral”. Aos poucos, porém, “uma delas irá tomar a dianteira das outras e excluí-las: o marxismo”, o que se explicaria, em parte, pelo fato de que “o socialismo se politizou” (RÉMOND, 1976, p. 117-118).

Segundo Rémond:

Circunstâncias da política externa contribuíram para a vitória do marxismo, entre as quais, curiosamente, a guerra de 1870: a vitória da Alemanha enfraqueceu a influência do socialismo francês, que assim deixa o campo livre à influência de Marx. Circunstâncias de política externa, tais como as jornadas de 1848, depois a Comuna, diminuem também a influência das escolas socialistas, que não admitem a luta de classes senão com reservas. Com efeito, os socialismos anteriores a 1848, aqueles aos quais o marxismo irá ligar o epíteto de utópicos, basearam-se numa visão otimista da sociedade, na convicção de que basta o acordo de todos para que a regeneração ou a melhora da sociedade se tornem possíveis. A guerra civil que, em junho de 1848, opõe os bairros populares de Paris à Assembleia e, vinte e três anos depois, à Comuna, reduzem a nada essas esperanças e, de algum modo, são a prova experimental de que a luta de classes não é uma ideia visionária, mas a lei da realidade social. Por duas vezes, a oposição dos interesses terminou numa prova de força; por duas vezes a classe operária saiu delas vencida pela coalizão do poder do Estado, da força armada e dos proprietários.

A partir de 1870-1880, o progresso do marxismo se acelera; na maioria dos países, ele se torna a própria filosofia do movimento operário (RÉMOND, 1976, p. 119).

Após a exposição mais geral a respeito do socialismo no século XIX, parte-se para uma investigação mais focada nas décadas de 1860 e 1870. Nesse sentido, analisar o processo de formação, desenvolvimento e fragilização da Associação Internacional dos Trabalhadores, também conhecida como Primeira Internacional, entre 1864 e 1872, mostra-se primordial.

Conforme pontua Osvaldo Coggiola (2011, p. 168), no início da década de 1860, as “energias de classe dissipadas após 1848” já estariam repostas e, dessa forma, ocorreu um fortalecimento “das lutas operárias e nacionais na Europa”. Essa realidade “fez com que lideranças sindicais e ativistas socialistas começassem a pensar em fundar uma organização que reunisse as forças militantes que estavam a favor da luta dos trabalhadores e das nações oprimidas”. Como resultado, houve a criação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), em 1864, na cidade de Londres.

Marcello Musto (2014, p. 21-22) descreve a diversidade das organizações operárias que participaram da fundação da AIT. Segundo esse autor, o “centro motor foi o sindicalismo inglês”, cujos dirigentes, “quase todos reformistas, interessavam-se sobretudo por questões de caráter econômico”, porém, sem colocar em discussão o capitalismo. Os chamados

“mutualistas”, dominantes na França e fortes na Bélgica e Suíça francesa, também tiveram grande relevância nesse contexto, ligando-se às teorias de Pierre Proudhon. Colocavam-se contra “qualquer tipo de envolvimento político dos trabalhadores”, sendo “contrários à greve como instrumento de luta e exprimiam posições conservadoras em relação à emancipação feminina”. Ainda defendiam a possibilidade de “modificar o capitalismo mediante acesso igualitário ao crédito”. Musto situa-os como “a ala direita da Internacional”.

Além desses dois grupos majoritários numericamente, estariam presentes os comunistas, “reunidos em torno da figura de Karl Marx” e “ativos” em certas cidades alemãs e suíças, como também em Londres. Por serem anticapitalistas, os comunistas lutavam contra o “sistema de produção existente, reivindicando a necessidade da ação política para sua derrubada”. Nesse momento de fundação da Associação, haveria também “componentes sem qualquer relação com a tradição socialista e inspirados por concepções vagamente democráticas”, além de “vários grupos de trabalhadores franceses, belgas e suíços, que aderiram à Internacional trazendo consigo as teorias mais diversas e confusas, entre as quais algumas inspiradas no utopismo” (MUSTO, 2014, p. 22).

A intenção de estabelecer “uma base geral” e de “efetuar a síntese política de uma organização tão ampla” foi, desde cedo, uma “tarefa muito árdua”. Para Musto, Karl Marx teria assumido a missão de “fazer conviver todos esses ânimos na mesma organização” e, a partir de “seus dotes políticos”, conseguiu “conciliar aquilo que parecia inconciliável”, assegurando “um futuro à Internacional”. O revolucionário alemão “foi quem deu uma finalidade clara à Internacional, quem realizou um programa político não excludente [...] como garantia de uma organização que ambicionava ser de massas e não sectária”. Ainda que recuse a concepção de que Marx fora o “fundador da Internacional”, Musto destaca esse personagem como “a alma política de seu Conselho Geral, aquele que redigiu todas as suas resoluções principais e compilou todos os relatórios preparatórios para os congressos” (MUSTO, 2014, p. 23).

A AIT teria sido, ao longo de sua existência e também no período posterior, “representada como uma organização vasta e financeiramente poderosa”, o que ocorria “por um insuficiente conhecimento da realidade”, por “exageros de alguns de seus dirigentes”, e também como forma de “justificar a brutal repressão nos confrontos da Internacional”. Como contraponto, Musto afirma que, na realidade, seu número de adeptos teria sido bem inferior a algumas das estimativas mais exageradas. Ainda que seja difícil precisar, o pesquisador defende “a hipótese de que, durante seu período de maior afirmação (ou seja, no biênio 1871-1872), o

número máximo de adesões, numa base anual, superou 150 mil” (MUSTO, 2014, p. 25). Mesmo assim, como veremos, a Associação teve peso fundamental para a realidade política da época.

O Congresso da AIT realizado em Bruxelas, em 1868, teve destaque, uma vez que a resolução votada “representou um decisivo passo adiante no percurso das definições das bases econômicas do socialismo, questão que agora era tratada não mais somente nos escritos dos intelectuais sindicais, mas no programa de uma organização transnacional”. Essa teria sido “a primeira manifestação dos princípios socialistas no programa político de uma vasta organização do movimento operário”, marcando o ponto inicial da “viragem coletivista da Internacional”, consumada no Congresso da Basileia, em 1869 (MUSTO, 2014, p. 40-41).

A eclosão da Comuna de Paris, em 1871, colocou a AIT “no olho do furacão” e, ainda que não tenha sido diretamente responsável por impulsionar ou mesmo influenciar decisivamente o movimento parisiense, a Internacional passou a ser responsabilizada “por todo ato contra a ordem constituída” (MUSTO, 2014, p. 52).

Conforme explica Wolfgang Abendroth (1977, p. 41-42), a reação violenta à Comuna estendeu-se também à Associação, sendo que a ocorrência da revolução na França foi interpretada pela “opinião pública burguesa” da época como “produto de uma conspiração do Conselho Geral da Internacional”. Nesse contexto, diferentes governos europeus mobilizaram-se para combater a AIT, e também a Igreja Católica, por meio de nota circular do papa Pio IX dirigida ao governo suíço, posicionou-se, afirmando que “aquela seita da Internacional” tinha a intenção de “tratar a Europa como tratou Paris”, sendo, então, necessário “temer essa gente da Internacional, pois trabalha por conta dos eternos inimigos de Deus e da humanidade”. Segundo Abendroth, a *Quod Apostolici Muneris* “mantinha essa mesma opinião a respeito da Internacional e do socialismo”.

De acordo com Musto:

Não obstante os dramáticos eventos de Paris e o furor da repressão brutal posta em ação por todos os governos europeus, a força da Internacional aumentou após os acontecimentos da Comuna de Paris. Apesar de frequentemente cercada pelas mentiras escritas contra ela por seus adversários, a expressão “A Internacional” tornou-se, nesse período, conhecida de todos. Para os capitalistas e a classe burguesa, foi sinônimo de ameaça da ordem constituída, mas para os operários significou a esperança num mundo sem exploração e injustiças. A confiança de que isso fosse realizável aumentou depois da Comuna. A insurreição parisiense deu força ao movimento operário, impulsionando-o a assumir posições mais radicais e a intensificar a militância. Paris mostrou que a revolução era possível, que o objetivo podia e devia ser a construção de uma sociedade radicalmente diferente da capitalista, mas também que, para alcançá-lo, os trabalhadores deviam criar formas de associação política estáveis e bem organizadas (MUSTO, 2014, p. 54).

Mesmo assim, o início da década de 1870 acabou sendo decisivo para o fim da Primeira Internacional. Musto explica essa realidade com base, especialmente, nas divisões internas do

movimento e nas transformações do ambiente político europeu, afirmando que “foram as mudanças ocorridas no mundo ao redor da Internacional que a tornaram obsoleta”. Entre essas alterações, seriam importantes “o crescimento e a transformação das organizações do movimento operário”, “o fortalecimento dos Estados-nação”, como resultado das unificações da Itália e da Alemanha, “a expansão da Internacional em países como a Espanha e a Itália, com condições econômicas e sociais profundamente diferentes daquelas da Inglaterra e da França”, “a definitiva virada moderada do sindicalismo inglês” e, por fim, “a repressão que se seguiu à queda da Comuna de Paris”. Para Musto, todos esses fatores contribuíram “para tornar a configuração originária da Internacional inapropriada para as condições históricas modificadas” (MUSTO, 2014, p. 69).

Com isso, a Internacional, que enfrentava debates internos profundos envolvendo Marx e a tendência que ficou conhecida como “anarquista”, de Mikhail Bakunin, foi condenada à inatividade após o Congresso realizado em Haia, em 1872, no qual decidiu-se que a sede do Conselho Geral seria transferida para Nova York. Como afirma Musto, a posição de Marx nesse momento sustentava que seria “melhor desativar a Internacional do que vê-la transformar-se numa organização sectária nas mãos de seus oponentes”, e, então, a morte da AIT “era infinitamente preferível do que uma longa e inútil sucessão de lutas fratricidas” (MUSTO, 2014, p. 69).

Ainda segundo Musto (2014, p. 64), nesse mesmo período, a “missão originária” da Internacional já havia sido concluída. Assim, a coordenação de “iniciativas de solidariedade em escala europeia para a sustentação de greves”, a realização de “congressos para discutir a utilidade das organizações sindicais” e a “necessidade de socializar a terra e os meios de produção” já “haviam se tornado patrimônio coletivo de todos os componentes da organização”. Após a realização da Comuna de Paris, o grande desafio seria a “revolução”, ou seja, “como organizar-se para pôr fim ao modo de produção capitalista e derrubar as instituições do mundo burguês”. Nessa conjuntura, a posição de Marx era de que seria “inadiável a construção, em cada país, de partidos políticos da classe operária”, sendo o partido visto como “um instrumento essencial para a luta do proletariado” (MUSTO, 2014, p. 64-65).

Realizando um balanço das atividades da Internacional, Hobsbawm (1982, p. 133) afirma que seria possível constatar a permanência de duas realizações da década de 1860 (que só se tornariam mais evidentes no final dos anos 1880): “daquele momento em diante, os movimentos da massa trabalhadora haveriam de ser organizados, independentes, políticos e socialistas” e “a influência da esquerda socialista pré-marxista havia sido quebrada”. Nesse

sentido, “a realização mais significativa da Internacional” fora tornar “o trabalhismo independente e socialista” (HOBSBAWM, 1982, p. 132).

Musto também ressalta a importância das atividades da Internacional para as décadas seguintes, envolvendo os setores operários. Segundo o pesquisador italiano, “o movimento operário adotou um programa socialista, expandiu-se primeiro em toda a Europa, e depois em cada ângulo do mundo, e construiu novas estruturas de coordenação supranacionais”, como a Segunda Internacional (1889-1916) e a Terceira Internacional (1919-1943), as quais referiram-se “constantemente aos valores e ao ensinamento da ‘primeira’ Internacional”. Assim, a “mensagem revolucionária” da AIT “se revelou de extrema fecundidade, produzindo, com o passar do tempo, resultados ainda maiores que aqueles obtidos no curso da própria existência” (MUSTO, 2014, p. 84).

Para concluir essas linhas a respeito da Primeira Internacional, é importante destacar, com base no posicionamento de Marcello Musto, a mudança ocorrida em relação à estatura de Karl Marx, por conta de sua influência na AIT, no seio do movimento operário europeu:

Do espectador silencioso daquele primeiro encontro, realizado em 1864 no St. Martin’s Hall, Marx tornara-se, em 1872, o líder da Internacional, reconhecido como tal não só pelos delegados dos vários congressos e pelos dirigentes do Conselho Geral, mas pela própria opinião pública. Se, portanto, a Internacional devia muitíssimo a Marx, também a existência deste último havia se transformado profundamente graças àquela organização. Antes da Internacional, Marx só era conhecido num círculo restrito de militantes, ao passo que, depois da Comuna de Paris – certamente também graças à publicação de seu *magnum opus*, em 1867 –, a fama de seu nome começara a difundir-se entre os revolucionários de muitos países europeus, ao ponto de a imprensa apelidá-lo de “doutor do terror vermelho”. Além disso, a responsabilidade derivada de seu papel na Internacional, que lhe dera a oportunidade de analisar mais diretamente tantas lutas econômicas e políticas, serviu como mais um estímulo para suas reflexões sobre o comunismo e enriqueceu profundamente o conjunto de sua teoria anticapitalista (MUSTO, 2014, p. 70-71).

Resta agora especificar algumas das concepções de socialistas e comunistas no período de análise deste trabalho. Certas linhas gerais seguidas pelos movimentos em questão já foram apresentadas e, como destacado anteriormente, uma descrição pormenorizada do socialismo e do comunismo nesse contexto poderia ser a obra de uma dissertação inteira, uma vez que eram várias as tendências existentes, e também porque há toda uma complexidade envolvendo as ideias mobilizadas por esses grupos.

Assim, a escolha que se faz aqui é abordar alguns dos princípios do comunismo formulados por Karl Marx e Friedrich Engels em seu *Manifesto do Partido Comunista*, de 1848. Tal decisão se justifica por certos fatores. Primeiramente, conforme defendido nas linhas acima, o socialismo de base “marxista” fortaleceu-se muito ao longo da segunda metade do século XIX e já alcançava uma posição proeminente entre os movimentos trabalhistas no período de

divulgação da *Quod Apostolici Muneris*. Além disso, algumas das argumentações presentes no *Manifesto* são de grande relevância para esta dissertação por tocarem em temas que são o enfoque das linhas da encíclica de Leão XIII, como a propriedade privada, a religião e a família. Não se trata aqui de tomar a obra de Marx e Engels como síntese de todo o movimento comunista do período, mas sim de investigá-la enquanto um documento que, certamente, possuía um peso considerável na conjuntura analisada. Além disso, esse texto explicita certos posicionamentos de alguns dos que se afirmam “comunistas”, os quais, genericamente, são representados na *Quod Apostolici Muneris* como os inimigos a combater.

Antes de iniciar a análise do conteúdo do *Manifesto*, é interessante traçar algumas linhas sobre sua publicação e seu conseqüente impacto. Como afirma Netto, o texto foi o resultado das decisões tomadas em um congresso da Liga dos Justos, já mencionada, realizado em Londres no ano de 1847. Marx e Engels, participantes ativos dessa reunião, ficam encarregados de um novo programa para o movimento, o qual passou a ser nomeado “Liga dos Comunistas”. O *Manifesto* viria à luz em fevereiro de 1848 e, a partir de 1872, teria seu título simplificado para *Manifesto Comunista* (NETTO, 2015, p. 61-62).

Publicado pouco antes do início das agitações revolucionárias na Europa (“Primavera dos Povos”), teve seu impacto restrito às fronteiras da Alemanha, em um primeiro momento. Mesmo sendo a Liga dos Comunistas “uma entidade modesta”, o documento desempenhou um papel na “revolução alemã” de 1848 e teve três reimpressões em seus primeiros meses, até sumir de circulação após a derrota dos movimentos revolucionários naquele ano (HOBSBAWM, 2011, p. 99).

Segundo Hobsbawm, “ninguém teria vaticinado um futuro vitorioso para o opúsculo na década de 1850 e no início da seguinte”, sendo poucas as novas edições ou traduções no período. A virada ocorreria a partir do papel relevante assumido por Karl Marx na Primeira Internacional (1864-1872), e também da formação de dois partidos importantes da classe operária na Alemanha, fundados por ex-membros da Liga Comunista, os quais “tinham Marx em alta consideração”. A defesa de Marx da Comuna de Paris (*A guerra civil na França*) “deu-lhe ampla notoriedade na imprensa como um perigoso líder da subversão internacional, temida pelos governos”. Nessa conjuntura, o interesse pelo *Manifesto* e por outras obras de Marx foi renovado. Assim, ao menos nove edições do texto teriam sido publicadas, em seis línguas, entre 1871 e 1873 (HOBSBAWM, 2011, p. 166).

Analisando esse contexto, Georges Haupt afirma que:

No período de transição da I para a II Internacional, a teoria de Marx torna-se um fator essencial na polifonia ideológica. Aumenta o interesse pelos escritos de Marx e Engels

e expande-se sua divulgação. Todas as tendências e todas as correntes de pensamento socialista se posicionam, daí por diante, em relação com as posições teóricas dos fundadores do “socialismo científico”. As várias escolas dentro do movimento socialista, exceto os anarquistas, reconhecem a importância da obra, curvam-se ante a autoridade incontestada de Marx e Engels. A linguagem socialista sofre uma longa transformação em direção ao vocabulário de Marx, enquanto se multiplicam as citações de seus escritos (HAUPT, 1983, p. 361).

Percebe-se, então, que no momento em que a *Quod Apostolici Muneris* é publicada, a repercussão do *Manifesto* e de outros textos de Marx e Engels não pode ser ignorada. Portanto, mesmo que nas linhas da encíclica não sejam feitas referências nominais a esses personagens e ao texto, a influência deles sobre socialistas e comunistas no período era considerável, o que significa que é grande a chance de os setores condenados por Leão XIII sentirem-se representados pelo *Manifesto*, adotarem suas ideias, ou ao menos concordarem com algumas delas.

Agora, podemos partir para a descrição de alguns elementos primordiais presentes no texto de 1848, especialmente aqueles que apontam o posicionamento dos comunistas em relação a assuntos centrais na encíclica de Leão XIII, como religião, propriedade privada e família.

A abertura do *Manifesto* já se mostra muito interessante diante da temática deste trabalho. Logo após a célebre frase inicial (“Um espectro ronda a Europa – o espectro do Comunismo”), afirma-se que todos os poderes da “velha Europa” estariam unidos em “uma santa aliança” contra os comunistas. Um dos componentes de tal aliança seria o papa. Assim, demonstra-se que os próprios comunistas, já em 1848, sentiam a oposição da alta cúpula da Igreja Católica aos seus princípios. Segundo a imagem apresentada no *Manifesto*, naquele contexto, o comunismo já era tido “como força poderosa por todos os poderes europeus”. Nesse cenário, defende-se que “já é tempo de os comunistas exporem abertamente ao mundo inteiro o seu modo de ver, os seus objetivos, as suas tendências, e de contraporem à lenda do fantasma do comunismo um *Manifesto* do próprio partido” (ENGELS e MARX, 2015, p. 61).

Um ponto central da teoria exposta nas páginas do *Manifesto* é a concepção segundo a qual “a história de toda a sociedade até hoje tem sido a história da luta de classes” (ENGELS e MARX, 2015, p. 62). Dessa forma, a sociedade do século XIX (“burguesa”) é descrita por Marx e Engels com base nesse elemento primordial:

A moderna sociedade burguesa, saída do declínio da sociedade feudal, não aboliu os antagonismos de classe. Limitou-se a colocar novas classes, novas condições de opressão, novas formas de luta, no lugar das anteriores.  
A nossa época, a época da burguesia, distingue-se, contudo, por ter simplificado os antagonismos de classe. Toda a sociedade está dividida, cada vez mais, em dois grandes campos hostis, em duas grandes classes em confronto direto: a burguesia e o proletariado (ENGELS e MARX, 2015, p. 63).

O posicionamento dos comunistas diante dessa conjuntura é a defesa da “formação do proletariado em classe”, assim como da “derrubada da burguesia e conquista do poder político pelo proletariado” (ENGELS e MARX, 2015, p. 78). Portanto, coloca-se a “luta de classes” como um elemento-chave para a compreensão das relações sociais e assume-se o lado do proletariado no conflito que envolve a “sociedade burguesa”, com o objetivo de vencer a burguesia e tomar o poder em nome dos setores proletários. Tal interpretação é muito distante do ideal de “harmonia” e “conciliação” entre ricos e pobres apresentado na *Quod Apostolici Muneris*.

Outro ponto que chama atenção, especialmente quando comparado à defesa incisiva da propriedade no documento papal, é a afirmação de que “os comunistas podem condensar sua teoria em uma única expressão: supressão da propriedade privada”. A “moderna propriedade privada burguesa” seria “a expressão final e mais completa do modo de produção baseado no antagonismo de classes, na exploração de uma classe pela outra” (ENGELS e MARX, 2015, p. 79). Como resposta a seus opositores, Marx e Engels argumentam:

Horrorizai-vos por querermos suprimir a propriedade privada. Mas na sociedade existente, a vossa, a propriedade privada já está suprimida para nove décimos da população; ela existe para poucos precisamente pelo fato de não existir nas mãos daqueles nove décimos. Censurai-nos, portanto, por querermos suprimir uma forma de propriedade cuja condição necessária de existência é justamente a inexistência de qualquer propriedade para a imensa maioria da sociedade. Em suma, acusam-nos de querermos suprimir a vossa propriedade. Pois é isso mesmo que queremos (ENGELS e MARX, 2015, p. 81-82).

Um dos principais “erros” dos comunistas apontados na *Quod Apostolici Muneris*, o “ataque” à família e ao matrimônio, é também discutido no *Manifesto*: “Supressão da família! Até os mais radicais se indignam com esse propósito infame dos comunistas”, ironizam Engels e Marx. A argumentação desenvolvida na obra de 1848 baseia-se na concepção de que a “família atual, a família burguesa” estaria baseada no “capital”, no “ganho privado”. Sua existência em plenitude se restringiria à burguesia e teria “seu complemento na ausência forçada da família entre os proletários e na prostituição pública” (ENGELS e MARX, 2015, p. 83).

Os laços familiares do proletariado, como consequência “das ações da indústria moderna”, “são rasgados, e os seus filhos transformados em simples artigos de comércio e instrumentos de trabalho”. Essa situação só tornaria mais “repugnante” a “enganadora retórica burguesa sobre a família e a educação, sobre a relação sagrada de pais e filhos”. Deparando-se com essa realidade, os comunistas confessam seu “crime”: querer suprimir “a exploração das crianças pelos pais” (ENGELS e MARX, 2015, p. 83 e 84).

À acusação de os comunistas terem a intenção de “introduzir a comunidade das mulheres”, determinados argumentos são contrapostos no *Manifesto*. Defende-se que os burgueses tomariam suas esposas como meros instrumentos de produção e, assim, quando ouvem dizer que esses devem ser explorados coletivamente, concluem “que o mesmo destino caberá igualmente às mulheres”. Assim, nem suspeitariam da “verdadeira meta”: “acabar com a condição das mulheres como meros instrumentos de produção” (ENGELS e MARX, 2015, p. 84).

Ridiculariza-se também a “moralíssima indignação” dos burgueses diante da “comunidade oficial das mulheres que eles pretendem que seja aberta e oficialmente estabelecida pelos comunistas”. O “amor livre” não precisaria ser introduzido pelos comunistas, uma vez que “ele existiu quase sempre”. Segundo Marx e Engels:

Os nossos burgueses, não contentes com o fato de que as esposas e as filhas dos proletários estão à sua disposição, isso sem falar das prostitutas em comum, têm um prazer especial em seduzir as esposas uns dos outros.  
O casamento burguês é, na realidade, um sistema de esposas em comum, portanto, quando muito, poder-se-ia censurar aos comunistas por desejarem introduzir um sistema abertamente legalizado de amor livre, em substituição a um hipocritamente escondido. É de resto evidente que a supressão do presente sistema de produção deve trazer consigo a supressão do amor livre que vinha brotando daquele sistema, isto é, da prostituição pública e também privada (ENGELS e MARX, 2015, p. 84-85).

Mais um aspecto interessante para a análise são os posicionamentos contrários aos comunistas levantados com base em “pontos de vista religiosos, filosóficos e muitas vezes ideológicos”. Para Marx e Engels, as acusações aos comunistas vindas desses meios não mereceriam uma “investigação pormenorizada”, uma vez que seria óbvio que “ao mudarem as condições de existência material dos homens, suas relações sociais, a sua vida social, mudam também as suas ideias, as suas concepções e os seus conceitos, em uma palavra, a sua consciência” (ENGELS e MARX, 2015, p. 86).

O declínio das “ideias tradicionais” ou “ideias velhas” (o que incluiria as concepções religiosas) é posto como algo natural diante das profundas transformações desejadas pelos comunistas. Recebem resposta os argumentos de que as “ideias religiosas” (assim como a moral, a filosofia, a política, o direito) sempre sobreviveram às mudanças e de que os comunistas abolem a religião em contradição a “toda a experiência histórica até hoje”. De acordo com Marx e Engels, tal permanência da religião seria explicada pelo fato de que os “antagonismos de classes” assumiram formas diferentes ao longo da história, mas “a exploração de uma parte da sociedade pela outra é fato comum” e, portanto, a “consciência social de todos os séculos” se move “em certas formas comuns, em formas de consciência que só se dissolvem completamente com o desaparecimento total do antagonismo de classes”. Conclui-se

apresentando o argumento segundo o qual “a revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais” e, com isso, “não causa admiração que seu desenvolvimento envolva um rompimento com as ideias tradicionais”, dentre as quais, vale reforçar, as religiosas (ENGELS e MARX, 2015, p. 87).

Por fim, é também relevante a posição assumida no *Manifesto* em relação às diferenças entre as classes. A desigualdade entre as classes sociais é tomada como um elemento que deve ser abolido, a partir das ações revolucionárias do proletariado. Nesse sentido:

Se o proletariado na luta contra a burguesia por força das circunstâncias se unifica em classe e por uma revolução se faz classe dominante suprime pela força as velhas condições de produção, então suprimirá juntamente com essas condições de produção as condições de existência do antagonismo de classes, as classes em geral e, com isso, o seu próprio domínio como classe.

No lugar da velha sociedade burguesa com suas classes e seus antagonismos de classe surge uma associação em que o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o livre desenvolvimento de todos (ENGELS e MARX, 2015, p. 89).

Portanto, longe de idealizar uma sociedade marcada pela aceitação e defesa de hierarquias e desigualdades “naturais” vinculadas à “obra divina”, como postulado na *Quod Apostolici Muneris*, defende-se no *Manifesto* a proposta de relações entre indivíduos livres e distantes da divisão em classes sociais.

Como síntese interessante do que foi disposto nas linhas acima, é possível citar as seguintes considerações de Edmund Wilson:

Àqueles que falavam de Justiça, Marx e Engels replicavam: “Justiça para quem? No capitalismo, são os proletários que são presos com mais frequência e os que recebem os castigos mais severos; ao mesmo tempo, como passam fome quando estão desempregados, são eles que são levados a cometer a maioria dos crimes”. Àqueles que falam de Liberdade, eles replicavam: “Liberdade para quem? Jamais será possível libertar o trabalhador sem restringir a liberdade do proprietário”. Àqueles que falavam em Vida Familiar e Amor – que supostamente estariam sendo destruídos pelo comunismo – eles respondiam que essas coisas, na sociedade da época, só existiam para a burguesia, já que a família proletária fora desmembrada com a utilização de mulheres e menores nas fábricas, levandos jovens a fazer amor nos moinhos e minas ou vender seus corpos quando os moinhos e minas se fechavam. Àqueles que falavam do Bem e da Verdade, Marx e Engels retrucavam que jamais saberíamos o que essas palavras queriam dizer até que surgissem moralistas e filósofos que não estivessem mais comprometidos com uma sociedade baseada na exploração, e portanto não tivessem nenhum interesse pessoal na perpetuação da opressão (WILSON, 1986, p. 155).

Pode-se concluir, com base no que foi apresentado nesta seção, que a encíclica de 1878 foi publicada em um contexto de avanço dos movimentos socialistas e comunistas no continente europeu. O socialismo e o comunismo ganharam terreno ao longo do século XIX e chegaram à década de 1870 como expressões políticas de grande relevância. Tal emergência, inclusive, já começara a promover inquietação e condenações vindas de diferentes setores, como a cúpula da Igreja Católica, que se sentiam ameaçados e tratavam socialistas e comunistas como

inimigos. Além disso, algumas das ideias relacionadas a esses movimentos foram expostas e ficou evidente a importante oposição envolvendo muitas delas e as teses defendidas na *Quod Apostolici Muneris*.

Com a exposição realizada neste primeiro capítulo, foi possível compreender algumas das principais características que envolveram a conjuntura na qual a *Quod Apostolici Muneris* veio à luz. Diferentes autores foram mobilizados para que traços essenciais desse contexto fossem descritos, envolvendo desde questões relacionadas ao exercício do poder até as que se ligam às desigualdades entre ricos e pobres no período, passando ainda pelos fenômenos de avanço do pluralismo e também de fortalecimento dos movimentos socialistas e comunistas. Agora, o foco se volta para a própria Igreja Católica e o papado de Leão XIII.

## **2. A *QUOD APOSTOLICI MUNERIS* E A IGREJA CATÓLICA NO FINAL DO SÉCULO XIX**

Analisadas algumas das características centrais da conjuntura política, econômica e social que envolveu a publicação da *Quod Apostolici Muneris*, partimos agora para a compreensão das formas de atuação da Igreja Católica diante de tal contexto ao longo do século XIX, com destaque para os pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903). O objetivo primordial do presente capítulo é, então, investigar de que modo a cúpula de tal instituição reagia às transformações que se operavam no ambiente europeu, sendo que as respostas dos diferentes papas ao avanço do comunismo receberão um enfoque especial.

Para que tais objetivos sejam alcançados, serão utilizadas tanto fontes primárias quanto as contribuições de outros estudiosos dessa temática. Quanto às primeiras, seguindo as concepções de Foucault (2014), a análise terá como propósito compreender a *Quod Apostolici Muneris* enquanto parte de diferentes séries discursivas. Assim, outros documentos assinados por Leão XIII sobre assuntos variados serão tomados como fontes, bem como encíclicas de outros pontífices, com destaque para os textos com referências ao comunismo. A intenção é que a *Quod Apostolici Muneris* seja enquadrada em um conjunto mais amplo de discursos oriundos da alta hierarquia católica do período, para que suas especificidades e também suas semelhanças em relação a outros documentos sejam explicitadas.

Como fontes secundárias, serão utilizados textos de diferentes autores a respeito da Igreja Católica no século XIX. Nesse caso, tais reflexões serão a base para uma análise mais geral da atuação da Igreja Católica frente ao contexto que abrange as transformações pelas quais o continente europeu passava. Além disso, pontos mais específicos receberão a devida atenção. É o caso dos pontificados de Pio IX e Leão XIII, bem como os discursos provenientes da alta hierarquia católica a respeito do comunismo.

Dessa forma, o presente capítulo terá uma primeira seção que será responsável pela caracterização mais geral dos discursos e posicionamentos da Igreja Católica no contexto que envolve a publicação da *Quod Apostolici Muneris*. Em seguida, os elementos centrais dos pontificados de Pio IX e Leão XIII serão o enfoque principal. Na terceira seção, os discursos anticomunistas relacionados à instituição receberão maior destaque.

Por ora, é fundamental que se estabeleçam alguns fundamentos teóricos que nortearão as argumentações construídas a seguir. Acredito ser essencial, neste capítulo, apresentar a Igreja Católica dentro de um campo bastante específico de atuação. Para tanto, o estudo de Roberto Romano sobre a Igreja no Brasil ressalta algumas concepções bastantes úteis. Segundo o autor:

Certas análises da atividade pública da Igreja Católica no Brasil passam ao largo de um aspecto necessário à compreensão de sua especificidade. Limitam-se ao reconhecimento das formações sociais, das estruturas econômicas e das organizações políticas em que essa atuação se desenrola, ignorando o sistema de representações com que ela própria apreende essas realidades e a linguagem com que as transfigura simbolicamente (ROMANO, 1979, p. 19).

Ainda que o autor se dedique a uma investigação da inserção política da instituição católica no Brasil, tal reflexão tem grande peso para o que se pretende defender aqui. O princípio básico é o de que para compreender os anticomunismos católicos não se pode deixar de lado o fato de que a Igreja possui seu próprio “sistema de representações”, por meio do qual apreende as realidades políticas, econômicas e sociais, e também sua própria linguagem, que opera simbolicamente. Portanto, a pesquisa teria uma grande perda de seu valor caso a posição específica da Igreja não fosse tomada como ponto central.

Peter Berger, em seu “O dossel sagrado” (2018), apresenta certos apontamentos que podem desempenhar papel relevante no objetivo de demonstrar as particularidades do fenômeno religioso. Neste espaço, explicitarei algumas das ideias mais importantes para a análise da *Quod Apostolici Muneris*.

O sociólogo em questão parte de um fundamento básico para explicar o papel da religião na sociedade humana. Segundo o autor, esta última é um produto do próprio ser humano e o processo de sua constituição pode ser caracterizado como dialético, uma vez que, ao mesmo tempo em que se apresenta como algo produzido pelos humanos, toda a organização social “retroage continuamente sobre seu produtor” (BERGER, 2018, p. 17).

Tal processo dialético, para Berger, apresenta três momentos: exteriorização, objetivação e interiorização. Segundo o autor, “É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade *sui generis*. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade”. Assim, aquilo que foi construído pelos seres humanos ganha contornos de uma “facticidade exterior”, defronta-se com seus produtores originais e é reapropriado por estes, em um movimento no qual “estruturas do mundo objetivo” transformam-se em “estruturas da consciência subjetiva” (BERGER, 2018, p. 19).

Ligando-se diretamente ao que já foi exposto, outro ponto essencial para as reflexões de Berger diz respeito à sua concepção de que:

[...] o mundo socialmente construído é, acima de tudo, uma ordenação da experiência. Uma ordem significativa, ou *nomo*, é imposta às experiências e sentidos discretos dos indivíduos. Dizer que a sociedade é um empreendimento de construção do mundo equivale a dizer que é uma atividade ordenadora, ou *nomizante*. O pressuposto disto é dado, como acima se indicou pela constituição biológica do *homo sapiens*. O homem, ao qual foram negados biologicamente os mecanismos ordenadores de que

são dotados os outros animais, é obrigado a impor a sua própria ordem à experiência. A socialidade do homem pressupõe o caráter coletivo dessa atividade ordenadora. A ordenação da experiência é própria a toda espécie de interação social. Toda ação social supõe que o sentido individual seja dirigido aos outros e a interação social contínua importa em que os diversos sentidos dos atores se integrem numa ordem de significado comum (BERGER, 2018, p. 38).

Compreendemos, então, a importância dada pelo sociólogo austro-americano à ordenação do mundo pelo ser humano, um processo de caráter de coletivo. Neste, constrói-se, por meio da linguagem, “o edifício cognitivo e normativo que passa por ‘conhecimento’ numa sociedade”, sendo que a maior parcela de tal conhecimento é pré-teórico, consistindo “em esquemas interpretativos, máximas morais e coleções de sabedoria tradicional que o homem da rua frequentemente compartilha com os teóricos”. Esse “saber” partilhado permite que os indivíduos coabitem o “nomo” de dada sociedade, apropriando-se dele e “tornando-o sua própria ordenação subjetiva da experiência. É em virtude dessa apropriação que o indivíduo pode ‘dar sentido’ à sua própria biografia” (BERGER, 2018, p. 39-40).

Com isso, para Berger, “viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa” e, assim, a sociedade coloca-se como “a guardiã da ordem e do sentido”, o que é estabelecido tanto objetivamente quanto subjetivamente, em “sua estruturação da consciência individual”. O autor conclui ser por essa razão que “a separação radical do mundo social, ou anomia, constitui tão séria ameaça ao indivíduo”. Esses “estados de anomia”, os quais podem ser individuais ou coletivos, geram a perda da orientação do ser humano na experiência, sendo que a “ordem fundamental” utilizada pelo indivíduo para dar sentido à sua vida começará a se desintegrar. Assim, “o indivíduo não só começará a perder as suas posturas morais, com desastrosas consequências psicológicas, como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas” (BERGER, 2018, p. 40-41).

O que foi exposto até aqui evidencia que, para o autor, o processo de ordenação do mundo pelo ser humano possui um papel primordial de “proteção” contra o “caos” e o “terror”. Para tanto, existem métodos utilizados pelos indivíduos para se afastar da anomia e manter-se “dentro dos limites seguros do nomo estabelecido”. Segundo Berger, muito mais que “úteis, desejáveis ou corretos”, os “sentidos-chave da ordem social” devem apresentar-se como “inevitáveis” ou “parte e parcela da universal ‘natureza das coisas’”. Quando isto acontece, há uma imbricação entre o nomo e o cosmos, o universo, e, dessa forma, o primeiro adquire uma estabilidade derivada “de fontes mais poderosas do que os esforços históricos dos seres humanos. É neste ponto que a religião entra significativamente em nossa discussão” (BERGER, 2018, p. 44-45).

O autor define a religião como um “empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado”, ou ainda como “a cosmificação feita de maneira sagrada”, sendo que o “sagrado” é entendido como “uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e, todavia, relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência” (BERGER, 2018, p. 45-46). Para Berger (2018, p. 47), o cosmos sagrado apresenta-se em oposição ao caos, enfrentando-o “como seu terrível contrário” e, por conta disso, “fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia”.

A religião coloca-se, para o autor, como “historicamente o instrumento mais amplo e efetivo de legitimação”, algo alcançado a partir de sua capacidade de relacionar a “realidade suprema” com “as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas” (BERGER, 2018, p. 55). A “legitimação” apresentada acima é conceituada por Berger (2018, p. 51) como um processo essencial “para escorar o oscilante edifício da ordem social” uma vez que a explica e justifica.

Nesse processo de legitimação que parte da religião, a realidade não é compreendida como construção humana, mas adquire “um status ontológico de validade suprema”, tendo garantida uma aparência “de definitiva segurança e permanência”. As instituições passam a ganhar “uma aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses” (BERGER, 2018, p. 60).

Segundo o autor, a oposição à ordem social legitimada religiosamente significa “aliar-se às forças primevas da escuridão”, o que também pode ser qualificado como “mal” e “loucura”. Assim, persiste um confronto entre luz e trevas, “segurança nômica” e “abandono anômico” (BERGER, 2018, p. 64).

Berger ainda destaca a relevância das legitimações religiosas em períodos de crise, os quais podem ser, inclusive, coletivos. Conforme o autor, “há acontecimentos que, afetando sociedades ou grupos sociais inteiros, proporcionam ameaças maciças à realidade previamente tomada como óbvia. [...] Em tais conjunturas, as legitimações religiosas tomam quase inevitavelmente a frente” (BERGER, 2018, p. 70).

Nesse sentido, é interessante a seguinte observação do sociólogo: “a realidade do mundo cristão” é dependente de “estruturas sociais” nas quais a realidade apareça como “óbvia” e “em que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que este mundo será real para eles”. Caso tal “estrutura de plausibilidade” perca sua integridade ou continuidade, o mundo cristão vacila e sua realidade não mais se impõe como a verdade evidente. Então,

“quanto menos firme se torna a estrutura de plausibilidade, mais aguda se tornará a necessidade de legitimação para a manutenção do mundo” (BERGER, 2018, p. 72-73).

Essas considerações de Berger contribuem muito para o prosseguimento da pesquisa. O posicionamento da Igreja Católica enquanto uma instituição religiosa que possui determinadas características bastante particulares é primordial. É examinado aqui o papel assumido por uma instituição que, muito além de oferecer algo como “conforto espiritual”, coloca para si a tarefa de construir “estruturas de plausibilidade” e, assim, afastar o “caos”, o “terror”, a “anomia”. A Igreja, entendida enquanto fenômeno religioso, busca “legitimar” uma dada realidade, conferindo a essa um caráter de “validade suprema” ou de “obviedade”. Em casos de crise de tais estruturas, a “legitimação” se torna ainda mais necessária e a intervenção da Igreja ainda mais urgente. A luta contra o que ameaça a “segurança nômica” ganha contornos de um combate entre “luz e trevas”. É exatamente dentro desse quadro que se investigarão os posicionamentos da Igreja Católica no século XIX, um período interpretado pela alta hierarquia como de “terror”, “perigo”, “tempestade”, em que os fundamentos da ordem social estariam profundamente abalados, o que exigia uma resposta à altura por parte da instituição católica.

## 2.1. A Igreja Católica e o século XIX

Em sua primeira encíclica, *Qui Pluribus*, de 1846, Pio IX, antecessor de Leão XIII, dá o tom do ressentimento da cúpula da Igreja Católica em relação às transformações que se operavam no contexto europeu:

[...] Afinal, embora justamente o peso do apostólico ministério sempre tenha sido e seja extremamente gravoso e perigoso, certamente há necessidade de estar, mais do que nunca, atemorizados neste tempo tão difícil para a sociedade cristã. Portanto, perfeitamente conscientes de nossa fragilidade e considerando que os deveres do supremo apostolado são particularmente graves em circunstâncias assim mutáveis, ter-nos-íamos certamente abandonado a lágrimas de desolação, se não pudéssemos depositar as esperanças em Deus nossa salvação [...]

Todos vós sabeis, veneráveis irmãos, que nesta nossa infeliz época se desencadeou ferocíssima e tremenda guerra contra aquilo que é católico por parte daqueles homens que, combinados em uma nefanda união – não sustentando a sã doutrina e dissuadindo os ouvidos da voz da verdade –, procuram retirar das trevas os mais diferentes tipos de opiniões monstruosas, de exagerá-las o máximo possível e de publicá-las e difundi-las entre o povo [...] (PIO IX, 1999, p. 81-83).

Como já evidenciado no capítulo anterior, Leão XIII, em 1878, inicia seu pontificado com um texto que apresenta um diagnóstico muito parecido da situação da Igreja Católica no período. Assim, é ilustrada uma realidade marcada por um “triste espetáculo dos males, que de toda parte afligem o gênero humano” (LEÃO XIII, 2005, p. 13). Também Gregório XVI, em

1832, discorre sobre o princípio de sua caminhada enquanto papa, iniciada no ano anterior, a partir de uma perspectiva semelhante:

Com dor, por certo, e com o coração oprimido pela amargura, dirigimo-nos a vós, veneráveis irmãos, que, considerado vosso zelo e apego à religião, bem sabemos estarem sumamente angustiados por tanto rigor dos tempos atuais. Em verdade podemos afirmar que essa é a hora do domínio das trevas para joeirar, como trigo, os filhos da eleição (cf. Lc 22, 53). Na verdade “chora e se desfaz a terra... contaminada pelos seus habitantes, porque esses transgrediram as leis, mudaram o direito e romperam a aliança perene” (Is 24, 5) (GREGÓRIO XVI, 1999, p. 27).

Essa tendência também aparece na encíclica *E Supremi Apostolatus*, de 1903, quando Pio X assumiu a “cátedra de São Pedro”:

Ao dirigir-vos pela primeira vez a palavra da cátedra do supremo apostolado, à qual por inescrutável disposição de Deus fomos elevados, não é necessário recordar com quantas lágrimas e insistências ocupamo-nos para afastar de nós este temível peso do pontificado. [...]

Para não mencionar outro motivo, detemo-nos especialmente nas funestíssimas condições nas quais se encontra a humanidade. Quem não vê que a sociedade humana, mais do que em épocas passadas, encontra-se agora prisioneira de mal-estar gravíssimo e profundo, que, crescendo cada vez mais e corroendo-a profundamente, encaminha-a à ruína? [...] (PIO X, 2002, p. 11-12).

Percebe-se, portanto, que o tom geral desses discursos envolve angústia, temor e até mesmo lágrimas diante de uma realidade caracterizada como extremamente perigosa. Alguns dos pontífices chegam mesmo a expor um grande medo de assumir o papado. A questão fundamental para nós, então, é compreender tais pronunciamentos no seio de um contexto específico. Por que a alta cúpula católica se sente tão ameaçada nesse momento histórico? O que a perturba tanto? E de que maneira reage a esses “perigos”?

No capítulo anterior, alguns elementos dessa realidade histórica que perturbavam a Igreja enquanto instituição já foram levantados. Em especial, as contribuições de Berger, Rémond, Mayer e Hobsbawm permitem a visualização de um cenário caracterizado pelo declínio da devoção religiosa e pelo avanço do pluralismo, o qual seria impulsionado pela propagação da filosofia iluminista, dos ideais liberais e socialistas, bem como pelos impactos decorrentes do clima revolucionário do período, com destaque para a Revolução Francesa, no final do século XVIII. Nesse ambiente, como já exposto, as posições da Igreja Católica sofrem grande abalo, o que, certamente, contribui para a grande hostilidade que sua alta hierarquia nutre em relação em relação à Modernidade. Agora, a fim de aprofundar o entendimento desse contexto, as reflexões de alguns outros autores também serão essenciais.

Giacomo Martina (1996) ressalta, em sua análise, algumas das dificuldades fundamentais enfrentadas pela Igreja durante todo o século XIX e início do XX:

[...] A autoridade da Santa Sé na política internacional desaparece quase completamente; os legados pontifícios são excluídos dos grandes congressos do

século XIX e da conferência para a paz de Versalhes, 1919; o poder temporal [...] cessou de existir. O Estado, exceto algumas exceções em geral transitórias, recusa-se a dar sua sanção às decisões eclesiais, que, por isso poderiam permanecer ineficazes. As leis de laicização privam a Igreja de seus meios de subsistência, tornando-lhe difícil a aquisição de uma cultura, e lhe cortam em muitos casos os meios de um eficaz apostolado. Bem mais grave, porém, é o fosso formado entre a Igreja e o mundo moderno, que parecem caminhar por estradas totalmente opostas. A sociedade contemporânea se exalta com o ideal da liberdade; a Igreja se alia de preferência aos regimes absolutos, a Áustria de Francisco José e a França de Napoleão III. À luz de novas descobertas científicas e históricas formulam-se novas hipóteses sobre a origem do universo; a Igreja vê com suspeita as novas correntes da ciência e procura defender-se com ineficazes proibições. A cultura moderna fica impregnada de idealismo e de positivismo, e consome-se a apostasia da burguesia intelectual, que já se iniciara no século XVIII. A esta se acrescenta agora a do proletariado, a cuja redenção social o socialismo oferece apoio bem mais eficaz que o prometido pelos católicos, muitas vezes capazes apenas de falar de resignação (MARTINA, 1996, p. 113-114).

A caracterização apresentada por Sardica (2004, p. 11-12) segue uma tendência semelhante. Segundo esse autor, o século XIX, em seu todo, foi um período de “confronto, aberto ou silencioso” que opôs a Igreja, “como elemento (in)formador da civilização ocidental”, à sociedade e à mentalidade “dessa mesma civilização, progressivamente dessacralizadas, desconfessionalizadas e laicizadas”. As revoluções liberais do período teriam contribuído para retirar “à Igreja e ao catolicismo o domínio ideológico e político que até aí eles tinham exercido”. A filosofia iluminista “subalternizou claramente o elemento religioso no domínio da cultura e das mentalidades”, e a Igreja “foi sendo progressivamente arredada de importantes instâncias produtoras de opinião pública, como a escola e a imprensa”. A “moral católica de renúncia e resignação” era contrariada pela materialização, em uma “meta de felicidade terrena, e imediatamente exigível”, de valores como o individualismo, a liberdade e a igualdade cívica. O poderio político e temporal exercido pela Igreja durante séculos fora enfraquecido “irremediavelmente” pelo “triunfo da burguesia e do Estado liberal-constitucional, com o seu direito positivo, a sua lógica popular-representativa e a sua mecânica de separação de poderes”. Conforme Sardica:

[...] Entre a Igreja e o legado da revolução, ou seja, entre o catolicismo e o liberalismo, veio assim cavar-se um fosso de desconfianças e inimizades mútuas, mostrando o que parecia ser uma radical incompatibilidade entre os “direitos de Deus e os direitos do Homem” (SARDICA, 2004, p. 12).

Ivan Manoel analisa essa conjuntura a partir de uma perspectiva mais ampla, remontando ao humanismo renascentista e passando pela Reforma Protestante até chegar ao contexto mais específico do século XIX. Segundo esse autor:

O mundo moderno ostentaria o selo da irregularidade, do anticatolicismo, mais propriamente dito, e o abandono dos princípios éticos da doutrina católica era um processo que lançava suas raízes no humanismo renascentista dos séculos XV e XVI e na Reforma Protestante, e dava seus frutos nos séculos XVIII e XIX, na filosofia iluminista, no liberalismo, na Revolução Francesa, nas guerras napoleônicas, no

Império de Napoleão e, fundamentalmente, na erradicação dos princípios cristãos do interior das leis e na correlata laicização do próprio Estado [...] (MANOEL, 1992, p. 26 apud BATISTA, 2013, p. 29).

Essa investigação partindo de um contexto mais ampliado também se faz presente em artigo do historiador brasileiro Robson Rodrigues Gomes Filho. Esse autor afirma que “o mundo moderno [...] produziu uma sequência de questionamentos e abalos ao poder temporal e espiritual da Igreja Católica nunca sentido pela instituição”. Segundo Gomes Filho, para compreender tal processo, é importante ir além das relações de poder e dominação, sendo que:

[...] os questionamentos impostos pela revolução científica (especialmente nas áreas da física, astronomia e ciências naturais) desde Copérnico no século 16, bem como pelas mudanças de paradigmas filosóficos (com o racionalismo cartesiano e iluminista) levaram a questionamentos que não podem ser entendidos se nos limitarmos a interpretações que se restrinjam às relações de poder (GOMES FILHO, 2023, p. 245).

Aqui, Gomes Filho apresenta alguns apontamentos condizentes com o exposto acima, quando as ideias de Peter Berger foram elucidadas. O conceito de “crise de autoevidência”, formulado por Berger e Thomas Luckmann, é utilizado pelo historiador brasileiro para interpretar o posicionamento da Igreja Católica diante da Modernidade. A “autoevidência” seria o “campo do saber inquestionavelmente certo” (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 60 apud GOMES FILHO, 2023, p. 245). Conforme Gomes Filho:

Nesta proposta de Berger e Luckmann, portanto, um mundo ‘autoevidente’ para determinados indivíduos e grupos seria aquele em que não haveria espaço para questionamento dos sentidos da existência, ou, numa palavra, do cosmos. Ou seja, uma determinada sociedade que não goze da faculdade de escolha, ou mesmo de questionamento, das estruturas e papéis sociais de seus indivíduos, das instituições que a regula [sic], ou das explicações transcendentais para a vida, a morte e o pós-morte, possui uma dada estabilidade social, cultural e psicológica que, para os dias de hoje, é impossível de ser compreendida, quando muito imaginada. Não se coloca em discussão neste argumento a existência de contestações e distúrbios sociais, como de fato ocorreram, por exemplo, ao longo de toda a história da cristandade no período medieval. Antes, a existência de tais distúrbios (podemos elencar aqui os movimentos heréticos, as guerras internas, os distúrbios sociais causados pela pobreza, escassez de alimentos ou doenças etc.) consistiram em desvios da norma, ou, poderíamos dizer, exceções à regra, o que confirma a existência de uma ordem regulada pela autoevidência, e não seu contrário. A diferença fundamental aqui considerada é, portanto, que, na modernidade, a crise (causada pela perda de segurança na interpretação do cosmos) é a regra, e não a exceção.

[...] a proposta de ‘autoevidência’ de Berger e Luckmann consiste numa interpretação de que, antes da modernidade, cuja principal característica, segundo os autores, é o pluralismo, determinados grupos e indivíduos conseguiam compreender sua própria existência e o cosmos regente da sua realidade dada segundo determinados parâmetros inquestionáveis (GOMES FILHO, 2023, p. 245-246).

Ainda se pautando nas ideias de Berger e Luckmann, Gomes Filho afirma que, em “sociedades não modernas, ou não pluralistas”, as instituições como Igreja, Estado e família “têm o poder regulador do cosmos inquestionavelmente certo e seguro”. Nesse caso, o poder

em questão seria “derivado da manutenção dessa autoevidência” e, assim, ao mesmo tempo em que a “manutenção do cosmos e da autoevidência social, cultural e religiosa necessita de instituições fortes e inquestionáveis”, também essas “instituições derivam sua força da manutenção dessa mesma autoevidência” (GOMES FILHO, 2023, p. 247).

A Modernidade seria marcada por uma “ameaça ao cosmos católico”, expressa, entre os séculos XVI e XIX, de diferentes formas:

[...] Na religião, por meio das reformas protestantes; na teologia e eclesiologia, por meio do galicanismo, jansenismo<sup>10</sup>, e suas variações; na filosofia, por meio do racionalismo, empiricismo e iluminismo; na economia, por meio das revoluções industriais; na política, cultura e sociedade, pelo liberalismo, republicanismo, comunismo e demais contestações ao regime de poder monárquico e aristocrático. Mesmo naquilo que parecia, em termos de religião, ser um fundamento inquestionável de autoevidência religiosa, a bíblia, a Igreja viu-se ameaçada pela liberdade de interpretação moderna (GOMES FILHO, 2023, p. 248).

Essa leitura trazida por Gomes Filho complementa de forma enriquecedora o que foi afirmado acima a respeito das concepções de Berger em “O dossel sagrado”. É possível estabelecer relações entre o conceito de “autoevidência” e as noções de “estruturas de plausibilidade” ou “segurança nômica”. Tais formulações trazem à tona o papel da Igreja, enquanto instituição religiosa, de estruturar e manter certa ordem social. Com o advento da Modernidade, essa função assumida pelo catolicismo seria gravemente ameaçada, o que colocaria em risco as próprias bases do edifício social sustentado pela Igreja e, conseqüentemente, o poder da instituição.

Conclui-se, assim, com base na argumentação dos autores trazidos acima, que o ambiente em que se deu a publicação da *Quod Apostolici Muneris* faz parte de um contexto mais amplo em que a Igreja Católica sofria sérios ataques, vindos de diversos agentes, à sua posição política e social na Europa. Ainda que, como já demonstrado no primeiro capítulo, tais transformações não significassem um decaimento da instituição ou da própria religião à irrelevância, certamente, em comparação com épocas precedentes, ocorre nesse momento uma perda progressiva e acentuada do prestígio e da força da “Santa Sé” enquanto mantenedora e reguladora do ordenamento sócio-político. Além disso, também é possível pensar em um forte abalo da “autoevidência”, das “estruturas de plausibilidade” e da “segurança nômica” sustentadas pela Igreja, o que afetava diretamente a força dessa instituição e da ordem social legitimada religiosamente por ela. Cabe agora refletir sobre a forma como a própria Igreja se posiciona frente a esse contexto.

---

<sup>10</sup> A respeito do galicanismo e do jansenismo, algumas considerações serão tecidas mais adiante.

Importante notar que é um período bastante extenso e que foram seis os papas que se sucederam no poder ao longo do século XIX. Assim, é possível pensar em um esquema mais geral para investigar as relações entre a Igreja e a Modernidade, mas também existem algumas especificidades importantes, as quais serão elucidadas na próxima seção, quando o foco recairá sobre os pontificados de Pio IX e Leão XIII.

Alguns traços gerais que envolvem as reações da Igreja Católica a esse cenário já foram trazidos no capítulo anterior. Foi possível entender que, basicamente, produziu-se um fosso entre Igreja e os pilares constituintes da sociedade que emergia das transformações ocorridas entre os séculos XVIII e XIX. Rémond, como vimos, situa o catolicismo do período no campo contrarrevolucionário, sendo que a instituição condenaria “sem apelo nem atenuação os erros do mundo moderno”. Assim, para o autor, teria ocorrido um “absoluto e irrevogável divórcio entre dois universos, duas sociedades, duas mentalidades” (RÉMOND, 1976, p. 170). Também as citações de Hobsbawm nos deram algumas pistas para avaliar esse ambiente. Haveria uma “hostilidade manifesta” partindo da Igreja “por tudo aquilo que o século XIX se punha firmemente a favor” (HOBSBAWM, 1982, p. 281).

As concepções de Rémond e Hobsbawm vão ao encontro daquelas formuladas por outros estudiosos. Camacho (1995) explica que é possível estabelecer uma divisão da Doutrina Social da Igreja<sup>11</sup> a partir da seguinte periodização: antes e depois do Concílio Vaticano Segundo, ocorrido entre 1962 e 1965. Em um momento anterior ao Concílio, teria predominado, por parte dos pontífices, uma “resistência em abandonar o lugar central que a sociedade antiga atribuía à Igreja na direção de toda a vida social”, o que se traduziria “em uma atitude polêmica e defensiva da Igreja perante a sociedade moderna e os grandes sistemas sociais que nela vão tomando corpo”. Para o autor, trata-se não somente de uma “postura crítica diante dessas realidades”, mas sim “de uma certa nostalgia do passado”, o que se refletiria “em uma espécie de incapacidade de aceitar o nosso mundo surgido do renascimento e da ilustração, e de estabelecer um diálogo aberto com ele” (CAMACHO, 1995, p. 22-23).

Ney de Souza (2020) parte de um pressuposto similar. O autor indica que “após a Revolução Francesa e as primeiras movimentações do século XIX”, a Igreja Católica “acredita que o seu antigo projeto de Cristandade seja o melhor modelo de relacionamento entre Igreja e sociedade”. Dessa forma, o objetivo da instituição seria “lutar com todas as suas forças para

---

<sup>11</sup> Mais à frente, o conceito de “Doutrina Social da Igreja” será descrito de forma detalhada. Por ora, cabe apenas destacar que, conforme Ribeiro, Carvalho e Oreiro (2019, p. 715), a DSI “é um corpo doutrinário da Igreja Católica, constituído de orientações filosóficas e teológicas que promovem diretrizes éticas para a melhor organização econômica e política das sociedades humanas”.

restaurar uma sociedade carcomida num processo longo desde a Reforma Protestante”. Ainda segundo Souza (2020, p. 273), o período entre 1814 e 1846 seria marcado por um “crescente forte dos ataques da instituição religiosa à sociedade”, que tomará “grande contorno no pontificado de Pio IX” (1846-1878). Para o autor:

O programa de restauração é evidente no pontificado do Papa Leão XII (1823-1829). Sua preocupação era recuperar tudo o que a secularização e a revolução haviam destruído. A intenção nunca foi a de adaptar a Igreja às exigências dos novos tempos, mas uma restauração aos tempos anteriores. Seu sucessor, Pio VIII (1829-1830), não era um papa de objetivos diferentes. Sua ação era defensiva da Igreja e da fé católica, defender dos erros daquelas doutrinas, segundo ele, mentirosas e perversas que atacavam a fé. A educação deveria estar nas mãos da religião católica (SOUZA, 2020, p. 274).

O pontificado seguinte, de Gregório XVI (1831-1846), também é descrito pelo autor:

[...] Gregório XVI, o novo papa, realizou um pontificado dentro de uma linha programática da situação cultural e política de seu tempo. A cultura era dominada pelo Iluminismo, anticlericalismo, maçonaria e pelo elemento antirreligioso, enquanto na política oficial predominava a restauração. Dentro da Igreja há um grupo de católicos que simpatizava com as novidades originárias da Revolução Francesa. Acreditam que os seus valores são perfeitamente aceitáveis para um cristão: liberdade de opinião, de associação, de consciência e de ensino. Um dos protagonistas desses católicos liberais é o padre francês Hugo Félicité de Laménais (1782-1854). Divulga essas ideias por meio de seu jornal, *L’Avenir*. Defende a total separação entre Igreja e Estado como condição para a Igreja ser verdadeiramente livre no desempenho de sua missão evangelizadora. Neste contexto o papa publica a encíclica *Mirari Vos* (1832), um programa do pontificado. Entre as temáticas tratadas, em termos duríssimos, estão as duas fontes do mal: liberdade de imprensa e indiferentismo religioso. Na mentalidade da Cristandade medieval e da sociedade perfeita, reinantes, o papa não consegue constatar nenhum sinal positivo em seu tempo e, por sua vez, não identifica as situações preocupantes dentro da instituição religiosa que necessitam de transformação. A ideia de renovação da Igreja é rejeitada, considerada um ultraje. [...] Para o pontífice, os erros estão somente fora da Igreja. O modelo Igreja-Cristandade prevalecerá durante todo o século XIX (SOUZA, 2020, p. 275-276).

Além de demonstrar a postura de Gregório XVI, de rejeição dos “erros” da Modernidade, o trecho acima é interessante por citar a existência de algo que poderia parecer bastante estranho à primeira vista: “católicos liberais”. Giacomo Martina dedica uma atenção especial a esse setor. Segundo o autor (MARTINA, 1996, p. 183), o grupo em questão buscava o “esclarecimento e a aceitação dos princípios de 89” (referência à Revolução Francesa, iniciada em 1789). Assim, sua posição pautava-se na concepção de que se a Igreja era “rudemente combatida” em praticamente todo o continente europeu naquele contexto, a explicação não estaria em uma suposta “incompatibilidade entre liberalismo e cristianismo”, e sim no fato de que os católicos ainda não teriam aceitado “com sinceridade o novo regime político”, permanecendo “fiéis ao absolutismo”, o qual, na visão dos católicos liberais, já estaria “morto”. Com base na constatação de que o futuro pertencia ao liberalismo, tal setor do catolicismo

defendia que “a missão da Igreja” seria “atingir esse acordo entre os princípios religiosos imutáveis e as novas circunstâncias histórico-políticas” (MARTINA, 1996, p. 184).

Essa constatação é importante para notar a presença de posições conflitantes no seio da Igreja Católica no século XIX, afastando uma interpretação dessa instituição como se fosse monolítica, homogênea. Assim, ainda que a posição predominante partindo da alta hierarquia tenha sido a condenação do liberalismo e dos “erros modernos”, havia aqueles lutavam por uma postura oposta diante das transformações que ocorriam naquele contexto. Mesmo não tendo prevalecido durante o século XIX, os católicos liberais tiveram seu impacto sobre a Igreja em tal conjuntura, sendo, inclusive, condenados de forma explícita por alguns pontífices, como Gregório XVI e Pio IX.

Outro autor que descreve a existência de tensões e divisões entre os católicos nesse período é Gomes Filho. Ao tratar dessa realidade, ele elabora um argumento interessante, segundo o qual, diante dos mais diferentes movimentos internos e das clivagens presentes no seio da instituição, “o catolicismo só pode ser compreendido no plural”. Isso demonstra que, frente às “demandas da modernidade”, foram construídas diversas respostas pelos fiéis (leigos e clérigos), “a despeito da tentativa de unidade que a instituição” confere ao catolicismo (GOMES FILHO, 2023, p. 261).

Em sua discussão a respeito do movimento conhecido como “ultramontanismo”, o qual será melhor abordado nas linhas abaixo, Gomes Filho (2023, p. 233) afirma que o “desafio institucional” da Igreja nos séculos XVIII e XIX:

[...] foi o de manter sua unidade centralizada em Roma, na figura do papa, em detrimento das muitas tendências emancipatórias de dioceses nacionais, sustentadas tanto numa teologia e eclesiologia que pulverizava o poder do pontífice em nome da submissão do poder espiritual ao poder temporal (galicanismo, febronianismo e jansenismo) quanto numa aversão às práticas religiosas populares mais barrocas que iluministas (o chamado “catolicismo ilustrado”).

Os movimentos citados são devidamente caracterizados pelo autor e, por conta de sua importância para o contexto aqui tratado, demandam uma breve descrição. O galicanismo, embora de “raízes mais antigas”, teria aparecido de fato no século XVII, na França, a partir da elaboração dos “Quatro Artigos” presentes na declaração da Assembleia do clero francês de 1682. Estariam expressas nesse documento “a necessidade de reconhecimento eclesiástico do poder soberano dos reis na esfera temporal”, a defesa da “liberdade da Igreja nacional francesa” e também “uma contraposição explícita a qualquer apoio à pressuposição de infalibilidade papal<sup>12</sup>” (GOMES FILHO, 2023, p. 234).

---

<sup>12</sup> Por conta de sua importância para o tema, a “infalibilidade papal” será descrita mais adiante.

O “febronianismo” teria se iniciado nos estados germânicos do século XVIII a partir da publicação da obra “Sobre a constituição da Igreja e o poder legítimo do pontífice romano”, em 1763, pelo bispo Johann Nikolas von Hontheim, sob o pseudônimo Justinus Febronius. Essa obra teria alcançado sucesso, sendo traduzida para diversos idiomas, e, por fim, incluída no *Index Prohibitorum*<sup>13</sup>. O “febronianismo”, de forma geral, “acabou por se passar por uma espécie de adaptação do galicanismo francês às necessidades de autonomia das dioceses em relação a Roma e, conseqüentemente, a formação de uma espécie de ‘Igrejas Católicas nacionais’” (GOMES FILHO, 2023, p. 234).

Como “consequência teológica dessas contestações eclesiológicas internas à Igreja”, formou-se o “jansenismo”, o qual, “embora tenha sua origem nas doutrinas do bispo de Ypres (atualmente na Bélgica), Cornelius Otto Jansenius (1585-1638)”, destacou-se de fato como “um movimento teológico forte” ao longo do século XVIII. O jansenismo propunha “uma releitura das doutrinas da predestinação agostiniana” e, assim, se opunha “à escolástica tomista”, aproximando-se “das interpretações calvinistas da salvação”. A “doutrina jansenista” também “impunha um código de conduta ética e um ascetismo moral severos”, e “deu fundamento teológico aos movimentos eclesiológicos que minavam a centralidade de Roma e a ingerência de Roma no poder temporal” (GOMES FILHO, 2023, p. 236).

Para Gomes Filho:

Mais do que um movimento político e eclesiológico, portanto, estas tendências católicas foram uma tentativa de modulação da Igreja Católica às transformações modernas em andamento, restritas, pelo menos até meados do século 18, às mudanças intelectuais advindas do avanço científico e de uma filosofia racionalista. Tais mudanças geraram, portanto, tentativas de reformas nas estruturas e teologias católicas, culminando tanto entre clero como, especialmente, entre leigos, no que se convencionou chamar de “iluminismo católico” ou “catolicismo ilustrado” (GOMES FILHO, 2023, p. 236).

Vê-se, portanto, que, nos séculos XVIII e XIX, a Igreja Católica apresentava em seu seio diferentes tendências em relação às transformações oriundas da Modernidade. Assim, a ideia de uma instituição coesa, que reage ao contexto em que está inserida como um bloco monolítico deve ser rechaçada. A própria existência dessa diversidade interna é uma marca importante da Igreja nesse período (ou, se preferir, em toda a sua história) e, certamente, exerce forte influência sobre a forma pela qual a alta hierarquia do período decidiu se posicionar no cenário em questão.

---

<sup>13</sup> Conforme Coffele (2003, p. 385), o *Index Prohibitorum* é a “lista oficial dos livros cuja venda, tradução, conservação, empréstimo e leitura são proibidos aos católicos sem a permissão da autoridade competente”.

Agora, já é possível analisar de forma mais profunda o chamado “ultramontanismo”, o qual se destacou enquanto uma postura assumida especialmente pelos pontífices do século XIX (mas não só por eles) frente a uma realidade marcada por diferentes desafios (internos e externos) à posição da Igreja Católica.

De acordo com Ítalo Santirocchi, “a palavra ultramontanismo deriva do latim, *ultra montes*, que significa ‘para além dos montes’, isto é, dos Alpes”. Tendo sua origem na linguagem eclesiástica medieval, o termo “ultramontano” era utilizado inicialmente para identificar “todos os papas não italianos que eram eleitos”. Após a Reforma Protestante, a palavra teria sido mobilizada “entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu uma tendência a considerar o papado como uma potência estrangeira, de modo especial quando o Papa interferia nas questões temporais”. Também na França o termo foi usado de forma pejorativa para identificar os que defendiam a autoridade dos pontífices em oposição ao galicanismo. Já no século XVII, “o ultramontanismo foi associado àqueles que defendiam a superioridade dos papas sobre os reis e os Concílios, mesmo em questões temporais”, sendo a Companhia de Jesus “fortemente identificada” a essa tendência. Na Alemanha do século XVIII, o conceito teria se ampliado para designar “os defensores da Igreja em qualquer conflito entre os poderes temporais e espirituais” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

No século XIX, o ultramontanismo:

[...] se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, ao regalismo<sup>14</sup> dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Pode-se resumi-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864 (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

A definição formulada por Gomes Filho pode ser tomada como um complemento importante da apresentada acima:

[...] por “ultramontanismo” a historiografia atual entende uma tendência católica desenvolvida no final do século 18, mas que teve seu auge no século 19, cujas perspectivas religiosas pautavam-se numa religiosidade mais emocional do que teológico-racional (chamada na historiografia europeia de “barroca” e “romântica”, mas no Brasil conhecida como “popular”), na autoridade absoluta do papa, na rigidez hierárquica e no poder e autoridade dos dogmas e doutrinas. Do ponto de vista eclesiástico, o ultramontanismo combatia a autonomia nacional das Igrejas, bem como dos seus bispos, em favor da centralidade de Roma e do papa. Na teologia, os

---

<sup>14</sup> Segundo Gomes Filho (2023, p. 234), o “regalismo” seria a manifestação, na Península Ibérica, das “variações modernas de eclesiologia e contestação do poder de Roma”, como o galicanismo e o febronianismo.

ultramontanos reforçaram a escolástica contra a teoria galicana e “modernista”<sup>15</sup>. Do ponto de vista político, o movimento ultramontano pautou-se na sobreposição do poder do papa ao dos chefes de poder temporal, na luta contra a secularização da sociedade e do Estado, na peleja contra a modernidade, bem como contra o liberalismo, o republicanismo, o socialismo, o protestantismo e a maçonaria. Por fim, cabe ressaltar que o ultramontanismo se estendeu para além das fronteiras europeias, alcançando toda a cristandade católica, tendo como política expansionista a formação de novos bispos sob os ideais ultramontanos, bem como pelo uso de congregações religiosas que expandissem esses ideais, com destaque para os jesuítas e redentoristas (GOMES FILHO, 2023, p. 231-232).

Podemos compreender o ultramontanismo, então, como um movimento de reação a um determinado contexto que envolvia elementos internos e externos à Igreja e cujas principais marcas foram apresentadas nas linhas acima. Importante considerar que se trata também de uma resposta à “abertura moderna à interpretação alternativa do cosmos”, significando uma tentativa de a Igreja “restabelecer a antiga autoevidência perdida por meio do combate e censura a qualquer oposição às estruturas sociopolíticas, culturais e religiosas do período medieval” (GOMES FILHO, 2023, p. 248). Assim, é possível pensar o ultramontanismo como luta contra um contexto no qual a “segurança nômica” e as “estruturas de plausibilidade” sustentadas pelo catolicismo estavam seriamente ameaçadas.

Para Gomes Filho (2023, p. 249), o movimento ultramontano, “apesar da força de determinadas lideranças leigas, consistiu numa reação sobretudo institucional, liderada pela Santa Sé na figura de seus papas”. Segundo o historiador, “ainda que o primeiro grande nome do ultramontanismo papal seja de fato Gregório XVI, é possível encontrarmos as raízes dessa mudança de postura ainda no papado de Pio VII”, o qual se deu entre 1800 e 1823.

Por conta do enfoque desta dissertação, considerar o papel dos diferentes pontífices desse período enquanto defensores e propagadores dos ideais ultramontanos mostra-se essencial. Além disso, é importante ressaltar que, ainda que existissem diferentes tendências no seio do catolicismo diante da Modernidade, aquela que imperou como postura da mais alta hierarquia da Igreja foi justamente a ultramontana, que rejeitava firmemente os “erros modernos” e buscava manter (ou restaurar) a posição da instituição católica como base de sustentação da “segurança nômica” da sociedade.

Como conclusão desta primeira seção, é interessante sintetizar o que foi estabelecido acima. O advento da chamada “Modernidade”, que ganha contornos importantes na Europa do

---

<sup>15</sup> Segundo Ney de Souza (2020, p. 334), “o modernismo e sua consequente crise tiveram seu início nos tempos de Leão XIII, mas seu ponto fulcral se deu no pontificado de Pio X (1903-1914). Esse movimento surge em ambiente universitário liberal. Elaborou um pensamento que consistia na aplicação dos métodos modernos de investigação científica à teologia. O objetivo era abrir o cristianismo às exigências filosóficas e históricas da sociedade contemporânea [...]”. De acordo com Rudolf Zinhobler (2006, p. 283), “o que os modernistas tinham em comum era a vontade de superar o abismo que se abria entre a Igreja e o mundo moderno, entre a teologia e a ciência”.

século XVI e avança pelos anos posteriores, trouxe enormes consequências políticas, sociais e econômicas para todo o continente. O século XIX destaca-se como um período de revoluções e de aceleração das transformações que se operavam naquele ambiente. Nesse cenário, o lugar ocupado pela Igreja Católica é gravemente ameaçado, uma vez que essa tem seu papel na sociedade contestado e atacado diretamente por diferentes atores históricos e doutrinas políticas. Assim, a instituição se vê destituída de muito do seu poder social, econômico e político, bem como de sua função enquanto legitimadora da ordem estabelecida e mantenedora das “estruturas de plausibilidade”, da “autoevidência” ou da “segurança nômica” que deveriam sustentar o edifício social. Frente a esse contexto, surgem diferentes tendências entre os católicos, desde posicionamentos favoráveis a um diálogo aberto entre a Igreja e a Modernidade até aqueles que colocavam essas duas forças como opostas e irreconciliáveis. Os pontífices do século XIX foram uma expressão de destaque do chamado movimento ultramontano, o qual condenava firmemente os “erros modernos” e procurava fortalecer a hierarquia da Igreja e o poder papal diante do avanço dos movimentos secularizantes.

## **2. 2. Os Pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903)**

A contextualização geral elaborada acima já possibilita uma compreensão mais profunda do momento histórico em que a *Quod Apostolici Muneris* foi publicada. Porém, ainda é possível avançar e, para isso, agora serão apresentados alguns apontamentos mais específicos a respeito dos pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903). O objetivo é compreender certos aspectos componentes de um cenário mais próximo temporalmente da produção da encíclica de 1878 e que possuem uma relação importante com o próprio processo de construção do pronunciamento anticomunista presente no documento.

Um bom ponto de partida para iniciar a análise do período em que Pio IX foi papa é a afirmação de Gomes Filho (2023, p. 252), segundo a qual o pontificado desse personagem é considerado o “auge do ultramontanismo” europeu. Esse apontamento em si já fornece toda uma série de informações para caracterizar tal contexto. Porém, surgem alguns questionamentos: Por que esse momento específico é tão importante para o movimento ultramontano? De que maneira as encíclicas assinadas por Pio IX expressavam o ultramontanismo? Quais foram as principais consequências ou marcas deixadas por essa política assumida pelo pontífice?

Segundo Rudolf Zinhobler (2006, p. 275), Giovanni Mastai-Ferreti foi elevado ao mais alto grau da hierarquia católica enquanto “candidato de compromisso entre conservadores e liberais”, no ano de 1846, assumindo o nome de Pio IX e iniciando o mais longo pontificado da história.

Para Zinhobler, um começo “aparentemente liberal” do governo de Pio IX permitiu a suposição de que poderia “existir a possibilidade de colocar a Itália unida sob sua liderança e sob a proteção militar do reino de Piemonte”. Porém, o movimento revolucionário de 1848<sup>16</sup> teria colocado fim a tais planos. Nesse contexto, “Pio IX negou seu apoio ao *risorgimento*<sup>17</sup> e declarou sua neutralidade também em relação à Áustria”, o que teria causado “tamanha indignação”, culminando no assassinato do “ministro-presidente do Estado pontifício, Pelegrino Rossi”, em 15 de novembro de 1848. Pio IX “fugiu disfarçado para Gaeta, no reino de Nápoles (24 de novembro de 1848) e em Roma proclamou-se a República (9 de fevereiro de 1849)”. O papa só voltaria à “cidade eterna” em 1850, após a reconquista do território pelos franceses. Depois desses acontecimentos, “sua política [...] ficou em alto grau determinada pelo seu secretário de Estado, cardeal Giacomo Antonelli (1850-1876)”, o qual se opunha à “toda tentativa de liberação” (ZINNHOBLE, 2006, p. 276).

Essa descrição elaborada por Zinhobler coincide com as de dois outros autores. Para Pierre Pierrard (1982, p. 238), a “fictícia” reputação de liberalismo de Pio IX teria caído por terra “quando, depois de ter fugido da República Roma proclamada por Mazzini e Garibaldi (1848), [...] apela às tropas francesas para voltar à sua capital”. A partir de então, encorajado por Giacomo Antonelli, o pontífice “mostrar-se-ia hostil a tudo o que parecesse sequer aparentado com o liberalismo”. Richard McBrien (2017, p. 349) adota posicionamento

---

<sup>16</sup> A referência aqui é à chamada Primavera dos Povos, sobre a qual já foram tecidas algumas considerações no primeiro capítulo. Para o caso específico da Península Itálica, Moraes (2017, p. 91) afirma que “todos os levantes e rebeliões locais giraram em torno de um programa liberal e resultaram em monarquias constitucionais ou em repúblicas liberais. Mas, para além de um programa liberal, essas revoltas também trouxeram à tona a ideia de unir territórios. Para uns, tratava-se da reunião dos países da península em uma Confederação Italiana, a exemplo do que os alemães haviam feito com a Confederação Germânica. Para outros, tratava-se da construção de um único país, Itália, que, pela primeira vez, reunisse todos os países da península. A linguagem nacionalista tornou-se, então, um instrumento poderoso de mobilização contra o controle da dinastia dos Habsburgo (Áustria), nos países do norte da península, e o controle da dinastia dos Bourbon (França e Espanha) nas Sicílias, fazendo com que parte das revoltas liberais da península adquirisse o caráter vigoroso de um movimento nacional”. Ainda conforme Moraes (2017, p. 93), em toda a Europa, com exceção da França, “a revolução foi derrotada” e, assim, “quase nada sobreviveu ao braço forte da restauração que se seguiu”, sendo que “as instituições liberais foram desfeitas e as pretensões nacionalistas foram rechaçadas”.

<sup>17</sup> O próprio Zinhobler (2006, p. 276) define o *risorgimento* como “o movimento por uma Itália unida, liderado por Giuseppe Mazzini e Vincenzo Gioberto”. Ou seja, trata-se de um movimento cujo objetivo fundamental era a unificação política da Itália, sendo que, até a década de 1860, a Península Itálica encontrava-se fragmentada, dividida em diferentes Estados, dentre os quais os chamados Estados Pontifícios, controlados pela Igreja.

semelhante quando afirma que “eleito como moderado depois do pontificado reacionário de Gregório XVI, logo ficou conhecido como um dos papas mais reacionários da história”.

Como importante expressão desse “reacionarismo”, destaca-se a encíclica *Quanta Cura*, publicada em 1864 e acompanhada por um anexo intitulado *Syllabus*. A descrição de Gomes Filho pode auxiliar na compreensão dos dois documentos:

[...] Publicada em 8 de dezembro de 1864, a Encíclica *Quanta Cura* destinou-se a apontar o mote central sob o qual a Igreja Católica Romana seria conduzida até meados do século 20. Na referida encíclica, Pio IX procurou mostrar o que deveriam ser considerados os “erros” cometidos pela época moderna [...]

Mais impactante que a *Quanta Cura*, entretanto, foi seu anexo, intitulado *Syllabus Errorum*. [...] O referido documento contém nove seções com um total de 80 decretos do que a Igreja deveria considerar “erros” na sociedade de seu tempo. Condena-se [sic] ali, basicamente, as filosofias não religiosas, o estudo racional-crítico, a ciência, a liberdade religiosa ou de consciência, o protestantismo, a maçonaria, o galicanismo, o jansenismo, o casamento civil, o divórcio, a separação entre Igreja e Estado ou a sobreposição deste sobre ela, a criação de Igrejas nacionais, a educação laica, o socialismo e o comunismo. A defesa, portanto, seria da sobreposição do poder religioso católico ao poder civil, o monopólio católico como religião de Estado em todas as nações, a eliminação de qualquer concorrência religiosa, ou sociedade secreta, que disputasse espaço político e/ou religioso com o catolicismo e, como consequência, o poder de empregar a força temporal como direito da Igreja (GOMES FILHO, 2023, p. 252-253).

A *Quanta Cura* e o *Syllabus* podem, então, ser considerados textos que sintetizam algumas das posturas mais marcantes da Igreja Católica no século XIX. A condenação explícita dos “erros modernos” e a valorização da posição da Igreja são elementos essenciais da forma pela qual a instituição procurava se defender diante da realidade oitocentista. Por serem documentos bastante representativos da época, vale aqui uma descrição mais específica, com base nas próprias fontes primárias.

No início da *Quanta Cura*, a conjuntura de então é descrita. Frente a um cenário “de grande tristeza” por conta de tantos “erros” que “recaem sobre o povo cristão”, cabe ao pontífice organizar a reação:

Ora, como vós, veneráveis irmãos, bem conheceis, logo que – por arcano querer da divina providência e certamente sem nenhum mérito nosso – fomos elevados a esta cátedra de Pedro, vendo com grande tristeza a horrível tempestade desencadeada por tantas perversas opiniões e os gravíssimos e nunca suficientemente deplorados danos que de tantos erros recaem sobre o povo cristão, segundo o dever de nosso apostólico ministério, seguindo as pegadas de nossos ilustres predecessores, levantamos nossa voz. Com várias encíclicas publicadas e aloções pronunciadas em consistório, e com outras cartas apostólicas, condenamos os principais erros de nossa tristíssima época. Solicitamos vossa exímia episcopal vigilância, e admoestamos e exortamos a todos os caríssimos filhos da Igreja Católica, para que detestassem e fugissem do contágio de tão cruel peste [...] (PIO IX, 1999, p. 249).

Os erros citados seriam ainda mais graves por representarem uma ameaça direta à própria Igreja Católica e à sua suposta função de sustentar o edifício social:

[...] Essas falsas e perversas opiniões são tanto mais detestáveis, pois objetivam em especial impedir e destruir aquela força que a Igreja católica, por instituição e mandato de seu divino Autor, deve livremente exercer até a consumação dos séculos, não menos em relação aos homens individualmente do que em relação às nações, os povos e seus príncipes, e objetivam destruir aquela mútua sociedade e concórdia entre o sacerdócio e o império, que sempre foi vantajosa e salutar tanto para a Igreja quanto para o Estado [...] (PIO IX, 1999, p. 250).

São firmemente condenadas ideias como a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de consciência e de culto, a remoção da religião da sociedade pública, a educação sem influência do catolicismo e a submissão da Igreja à autoridade civil. Todas essas “distorcidas opiniões e doutrinas” são, uma a uma, rejeitadas por meio da encíclica. A posição do pontífice é bastante evidente: “queremos e ordenamos a todos os filhos da Igreja católica que sejam consideradas absolutamente reprovadas, proscritas e condenadas” (PIO IX, 1999, p. 255). Aqueles que propagam tais ideias são qualificados como “inimigos acérrimos de nossa religião”, agindo com “ódio a toda verdade e justiça”. Os que “não temem negar com procacidade acelerada o dominador Senhor nosso Jesus Cristo e a sua divindade” são acusados de atuarem “invadidos e movidos pelo espírito de satanás” (PIO IX, 1999, 255).

Quanto ao *Syllabus*, para complementar e reforçar as descrições feitas acima, é interessante citar alguns dos “erros” listados no documento, especialmente aqueles que mantêm relação direta com o conteúdo da *Quod Apostolici Muneris*, como se perceberá adiante. Todas essas citações baseiam-se em escritos anteriores do próprio Pio IX e são trazidas para reforçar a condenação de certas ideias:

1. Não existe nenhum supremo, sapientíssimo e providentíssimo ser divino, distinto da totalidade das coisas, e Deus outra coisa não é do que a natureza, sendo por isso sujeito às mutações [...].
9. Todos os dogmas da religião cristã, sem nenhuma exceção, são objeto da ciência natural ou da filosofia; e a razão humana, cultivada só historicamente, em virtude de suas forças naturais e de seus princípios, pode alcançar o verdadeiro conhecimento de todos os dogmas, também dos mais recônditos, desde que esses dogmas tenham sido propostos como objeto à mesma razão.
15. Todo homem é livre de abraçar e professar aquela religião que, guiado pela luz da razão, considerar verdadeira.
19. A Igreja não é uma verdadeira e perfeita sociedade, completamente livre, e não dispõe de seus próprios e permanentes direitos, a ela conferidos por seu fundador divino, mas pertence ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja, e os limites dentro dos quais ela pode exercer esses mesmo [sic] direitos.
21. A Igreja não tem a autoridade de definir dogmaticamente que a religião da Igreja católica é a única e verdadeira religião.
23. Os pontífices romanos e os concílios ecumênicos ultrapassaram os limites de seu poder, usurparam os direitos dos pontífices, e também erraram ao definir as matérias de fé e moral.
24. A Igreja não tem o poder de usar a força, nem qualquer poder temporal direto ou indireto.
40. A doutrina da Igreja católica é contrária ao bem e às vantagens da sociedade humana.
55. A Igreja deve estar separada do Estado, e o Estado da Igreja.
63. É lícito refutar a obediência e também rebelar-se aos príncipes legítimos.

65. Não se pode demonstrar de nenhum modo que Cristo tenha elevado o matrimônio à dignidade de sacramento.

67. Por direito natural o vínculo do matrimônio não é indissolúvel, e em diversos casos o divórcio pode ser sancionado pela autoridade civil.

76. A supressão do principado civil, que a Sé Apostólica possui, favoreceria muitíssimo a liberdade e a felicidade da Igreja.

**80. O romano pontífice pode e deve reconciliar-se e tornar-se amigo do progresso, do liberalismo e da civilização moderna** (PIO IX, 1999, p. 260-275, grifo meu).

Outro aspecto marcante do pontificado de Pio IX foi a crise e o fim do Estado Pontifício, sobre o qual algumas considerações já foram feitas. O papa em questão colocava-se firmemente contra essa realidade, inclusive utilizando o *Syllabus* para condenar as ideias de que a Igreja não poderia se utilizar do poder temporal e de que o fim de seu “principado civil” poderia ser útil para a “liberdade e a felicidade” da instituição. Convém lembrar, então, que, até o século XIX, existiam regiões da Península Itálica que estavam submetidas à autoridade temporal da Igreja Católica e que, com o avanço do processo de unificação italiana, liderado pelo Reino de Piemonte-Sardenha, foram anexadas ao novo Reino da Itália e, dessa forma, deixaram de ser domínios diretos da Igreja. Esse processo ganha força e se concretiza justamente durante o governo de Pio IX, sendo a ocupação de Roma pelos piemonteses, em 1870, o golpe final ao Estado Pontifício (ZINHOBLER, 2006, p. 142-143). A reação do papa a essa realidade evidencia o quanto esse era um assunto fundamental para o seu pontificado. Segundo Zinhobler:

[...] Em seguida, na festa de Todos os Santos de 1870, Pio IX excomungou todos os autores e participantes da usurpação de Roma. Não obstante, foi declarada capital da nova Itália (4 de fevereiro de 1871). Já que Pio IX rejeitava toda negociação com o reino, este decretou por conta própria a chamada *Lei de garantia* (13 de maio de 1871), que concedia ao papa plena soberania e imunidade, bem como uma renda anual de 3,25 milhões de liras e o uso dos palácios do Vaticano, do Latrão e da Villa Castelgandolfo. Também foram garantidos o livre exercício de seu cargo, o contato com os bispos do mundo inteiro e a livre nomeação dos bispos italianos. Pio IX, porém, rejeitou a lei depois de dois dias; recusou a doação prevista e, em vez disso, renovou a instituição do “óbolo de S. Pedro” (contribuições voluntárias dos católicos da Igreja toda). A partir daí o papa seria “o prisioneiro do Vaticano”; a “questão romana”, que disso nasceu, teve de esperar até 1929 para ser resolvida (ZINHOBLER, 2006, p. 143).

Foi justamente nesse contexto de fragilização do Estado Pontifício que ocorreu “o coroamento das tendências ultramontanas no papado de Pio IX [...], com a realização do Concílio Vaticano I, entre 8 de dezembro de 1869 e 18 de dezembro de 1870, cujo principal fruto foi o decreto da infalibilidade papal como dogma<sup>18</sup> católico” (GOMES FILHO, 2023, p.

<sup>18</sup> De acordo com a explicação presente no Catecismo da Igreja Católica (2022, p. 46): “O Magistério da Igreja empenha plenamente a autoridade que recebeu de Cristo quando define dogmas, isto é, quando, utilizando uma forma que obriga o povo cristão à adesão irrevogável de fé, propõe verdades contidas na revelação divina ou verdades que com estas têm necessária conexão”.

253). A realização do concílio e a afirmação do dogma citado são essenciais para a compreensão do catolicismo no período e, por isso, demandam reflexão mais pormenorizada.

De acordo com Zinhobler (2006, p. 143):

O acontecimento eclesiástico mais importante da época do governo de Pio IX foi o *concílio Vaticano I* (1869-1870). Esse concílio, com suas definições sobre o primado da jurisdição e sobre a infalibilidade do papa, ambas resultando num reforço da autoridade moral e espiritual do papado, não deve ser avaliado isoladamente. O colapso, já descrito, do Estado pontifício e a perda do poder temporal do papa ocorreram paralelamente ao movimento ultramontano que procurava em Roma, “além dos Alpes”, toda a salvação. [...]

Refletindo acerca dos antecedentes do Concílio, Zinhobler afirma a importância da dogmatização da Imaculada Conceição de Maria (Maria, mãe de Jesus, teria nascido livre do pecado original), em 1854. Esse dogma foi “solenemente promulgado” com a bula<sup>19</sup> *Ineffabilis Deus* e, “com isso, o papa demonstrou seu poder de dogmatizar uma doutrina, também independentemente de um concílio”. Dez anos depois, ocorreram “as primeiras sondagens a respeito da convocação de um concílio, o que permitia supor que tal concílio [...] devia servir para erguer barreiras contra ‘os erros da Idade Moderna’”. Assim, “sustentado por uma ampla corrente ultramontana e encorajado pelo bispo Félix-Antoine-Philibert Dupanloup, de Orleans [...], o papa convocou em 1868, com a bula *Aeterni Patris*, a assembleia eclesiástica para o dia 8 de dezembro de 1869” (ZINHOBLER, 2006, p. 143-144).

Giacomo Martina (1996, p. 256) estabelece a divulgação do *Syllabus*, em 1864, também como um evento importante enquanto antecedente do Concílio. Para o autor, nesse momento, surgia o questionamento: “uma condenação vinda do papa sem a colaboração do episcopado seria suficiente?”. Portanto, “na iminência mesma da publicação do *Sílabo*, a ideia de um concílio começou a ganhar mais consistência”.

No documento intitulado *Aeterni Patris*, utilizado como convocação oficial do Concílio, Pio IX expõe suas motivações e objetivos. Afirma-se que “os bispos do mundo inteiro”, que deveriam reunir-se no Concílio, “há muito tempo nada anseiam mais do que comunicar e conferir conosco os seus conselhos para providenciar salutares remédios a tantas calamidades”. Coloca-se como aspecto importante dessa assembleia “procurar que, com a ajuda de Deus, sejam removidos todos os males da Igreja e da sociedade civil, para que os míseros errantes

---

<sup>19</sup> Conforme definição de Geraldo Luiz de Souza (2022, p. 13-14): “A bula é um documento oficial da Igreja Católica, de autoria do papa, dirigido à comunidade católica ou ao público geral. Trata-se de uma forma escrita de disposição do governo da Igreja produzida desde o séc. VI. [...] Originalmente recebia selos (em latim *bullae*) de chumbo ou de ouro (“bula áurea”). Tem como evento deflagrador preponderante a autodisposição do pontífice para se manifestar sobre uma situação especial que exija anúncio oficial ou orientações. As bulas podem tratar dos mais variados conteúdos e se prestam, em geral, a estabelecer decretos, proclamações ou orientações de forma oficial e solene”.

sejam reconduzidos ao reto caminho da verdade, da justiça e da saúde”. Dessa forma, “eliminados os vícios e os erros”, espera-se que o catolicismo e “sua salutar doutrina revivam em todo o mundo, cada dia mais se difundam e dominem, de modo que a piedade e a honestidade, a probidade e a justiça, a caridade e todas as virtudes cristãs, com suma utilidade da sociedade humana, adquiram vigor e floresçam” (PIO IX, 1999, p. 288-289).

Segundo Zinhobler (2006, p. 279), 1050 bispos católicos tinham direito à participação no Concílio, e, destes, 774 se fizeram presentes, sendo que “na sessão de abertura, havia 642 participantes com direito a voto”. Ney de Souza (2020, p. 298) afirma que “o episcopado mostrava uma variedade de proveniência geográfica nunca vista antes”, uma vez que dois terços eram europeus, 121 da América, 41 da Ásia, 18 da Oceania e 9 da África.

Não cabe aqui detalhar todos os debates existentes no Concílio e que condicionaram suas decisões finais. O enfoque se dará mais em seus resultados. Ainda assim, é interessante notar que, conforme Ney de Souza (2020, p. 301), havia entre os conciliares uma grande diversidade “de mentalidades, culturas e preocupações pastorais”. Assim, ocorreram “discussões acaloradas, sobretudo aquela em relação à **infallibilidade papal**” (grifo do autor). Segundo Souza, “os bispos falavam com naturalidade de ‘partidos’” e seriam três os grupos principais: a “maioria”, solicitando “a repulsa aos valores modernos”, “a direção da Igreja perante a sociedade e o valor da autoridade eclesiástica, sobretudo do papa”; em inferior número, um “grupo moderado e de ideias críticas em relação à infalibilidade pontifícia”; um “terceiro partido” era constituído por aqueles que não eram radicais quanto à infalibilidade, mas desejavam “recuperar as doutrinas teológicas antigas sobre a tese”, mostrando-se contrários “no que dizia respeito às posições radicais nas relações Igreja e Estado” (SOUZA, 2020, p. 301-302).

Como resultado do Concílio, foram promulgadas duas constituições dogmáticas<sup>20</sup>: *Dei Filius* e *Pastor Aeternus*. A primeira, para Souza (2020, p. 305) “se situa no contexto de combate à Modernidade”. Segundo Sardica (1996, p. 266-267), ela “tinha em vista vários erros contemporâneos” e condenava “ao mesmo tempo as doutrinas que exaltam e humilham de modo excessivo a natureza e os deveres da razão”. Rejeitava-se, assim, o racionalismo, “que exaspera as possibilidades da razão, até negar a possibilidade de qualquer outra forma de

---

<sup>20</sup> De acordo com Geraldo Luiz de Souza (2022, p. 21), uma constituição dogmática, “também chamada simplesmente de Constituição, refere-se a um documento elaborado, votado e aprovado num concílio, portanto, por uma comissão conciliar, após as discussões e modificações ocorridas durante as sessões. [...] O conteúdo de uma constituição dogmática envolve temas doutrinais a serem esclarecidos e aprofundados teologicamente em vista de alguma demanda surgida no interior da própria Igreja ou no contexto social e/ou internacional. É a forma mais solene de apresentação de um documento conciliar”.

conhecimento, excluindo radicalmente toda revelação natural”. Afastava-se também do “tradicionalismo, que nega à razão a capacidade de conquistar ativamente as verdades metafísicas fundamentais” e do “fideísmo, que, sem negar as forças da razão e sem recusar a fé, separa radicalmente uma da outra, desvinculando a fé de toda relação com as premissas racionais e negando que a razão preceda a fé e, sustentada pela graça, prepare o homem para ela”.

Já a *Pastor Aeternus*, de acordo com McBrien (2017, p. 352), “definiu o primado do papa sobre a Igreja universal e também a infalibilidade dele”. Ainda segundo o autor:

O papa, ensinou o concílio, tem “pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não só em questões pertinentes à fé e à moral, mas também no que tange à disciplina e ao governo da Igreja em todo o mundo”. Além disso, esse poder é “ordinário [ou seja, não delegado] e imediato [não exercido por outra pessoa] ... sobre todas as Igrejas [e] sobre todos os pastores e fiéis”. Sobre a infalibilidade: “é dogma divinamente revelado que, quando fala *ex cathedra* [“de cátedra”], isto é, quando, no exercício do ministério de pastor e mestre de todos os cristãos, o pontífice romano define, em virtude de sua autoridade apostólica suprema, uma doutrina a respeito da fé ou da moral, para ser obedecida pela Igreja universal, ele possui, pela ajuda divina que lhe foi prometida na pessoa de S. Pedro, a infalibilidade da qual o divino Redentor desejou que sua Igreja fosse dotada ao definir a doutrina sobre a fé ou a moral; e que tais definições do pontífice romano são, portanto, irreformáveis em si mesmas, não por causa do consentimento da Igreja” (MCBRIEN, 2017, p. 352).

Por conta de sua importância para a definição das bases da autoridade pontifícia (o que é fundamental para a análise da *Quod Apostolici Muneris*), alguns pontos mais específicos da *Pastor Aeternus* serão descritos mais adiante.

Com morte de Pio IX, em 1878, assume o pontificado o então cardeal Gioacchino Vincenzo Pecci como Leão XIII, o qual exerceu sua função até 1903, ano de seu falecimento. Tratando-se daquele que assina a *Quod Apostolici Muneris*, cabem aqui algumas informações mais propriamente biográficas. Segundo Sardica (2004, p. 21):

Gioacchino Vincenzo Raffaele Luigi Pecci, o futuro Papa Leão XIII, nasceu em Carpineto, uma pequena aldeia italiana, não muito longe de Modena, a 02 de março de 1810, com antecedentes familiares nobiliárquicos. Durante a infância, entre 1818 e 1824, foi educado pelos Jesuítas, em Viterbo, tendo depois transitado para o *Colégio Romano*, entre 1824 e 1832. Ingressou, em 1832, na *Academia dos Nobres Eclesiásticos*, a grande escola de formação para os diplomatas do Vaticano, tendo também realizado estudos na Universidade *La Sapienza*, em Roma. Em 1837, concluiu a sua dupla formatura em Teologia e Direito, sendo ordenado padre por Gregório XVI. No ano seguinte, seria nomeado delegado apostólico em Benevento, transitando depois para Perugia em 1841. Em 1843, foi colocado como nuncio da Santa Sé em Bruxelas, onde ficaria até 1845, e onde se incompatibilizou com Leopoldo I por causa da questão do ensino religioso. Em 1846, assumiu o cargo de Arcebispo de Perugia, tendo sido ordenado Cardeal em 1853. Em Perugia, onde se manteve durante todo o Pontificado de Pio IX, destacou-se pela sua obra social de montepios em defesa dos interesses materiais dos populares mais desfavorecidos, e por várias pastorais que deixavam já adivinhar o que seria a orientação geral do seu futuro pontificado, abordando problemas como a formação teológica do clero através de um desejado regresso aos princípios tomistas, ou as respostas que a Igreja teria de ser convocada a dar aos grandes problemas sociais contemporâneos. [...]

Como afirma McBrien (2017, p. 354), Gioacchino Pecci havia permanecido em Perugia até 1878 “porque o ultraconservador secretário de Estado de Pio IX, cardeal Antonelli, não confiava nele”. Como bispo de Perugia, além de modernizar “os estudos no seminário” e incentivar o “reflorescimento do tomismo”, Pecci “começou, em uma série de cartas pastorais, a defender a reconciliação entre a Igreja e a cultura moderna”. Sua posição foi favorável à infalibilidade papal no Vaticano I, sem, contudo, ter assumido “posição de liderança”. Em 1877, após a morte de Antonelli, Pio IX “convidou o arcebispo Pecci a voltar para Roma como *Carmelengo* (it., “camareiro”) da Santa Igreja Romana, aquele que administra a Santa Sé no caso de vacância da cadeira de Pedro”.

Ainda de acordo com McBrien, no conclave que escolheria o sucessor de Pio IX, em 1878, inicialmente, os olhos se voltavam para o cardeal Bilio, “o favorito”. Porém, “por ter dado importante contribuição para o altamente impopular *Silabo de erros* (1864) de Pio IX, esse cardeal acumulou apenas seis votos no primeiro escrutínio”. O “favorito dos moderados” era o cardeal Pecci, o qual, por outro lado, “era impopular com os amigos conservadores do falecido secretário de Estado, cardeal Antonelli”. Em 20 de fevereiro de 1878, no terceiro escrutínio, Pecci alcançou 44 dos 60 votos possíveis, “mais do que os dois terços necessários”, e, assim, foi eleito. Escolheu ser chamado de Leão XIII “em homenagem a Leão XII (1823-1829), embora este tivesse sido um papa muito conservador e impopular” (MCBRIEN, 2017, p. 354).

Quanto a alguns aspectos mais gerais de seu pontificado, são interessantes as observações de Gomes Filho (2023, p. 254). Para esse autor, Leão XIII deu continuidade à política de Pio IX, “embora de modo menos agressivo e aguerrido”, sendo que “seu embate se deu mais especificamente contra o socialismo, o comunismo e demais tendências não católicas que versavam-se sobre questões sociais da classe trabalhadora”. O pontífice também se oporia à “sobreposição dos Estados à Igreja” e às “liberdades individuais e de consciência”. Gomes Filho aponta, porém, que, em relação ao ultramontanismo, o papado de Leão XIII representou um “processo de ressignificação”. Assim, “embora coerente com o discurso antimoderno de seu predecessor [...], Leão XIII seguiu um caminho diferente de Pio IX no que tange à intransigência para com o diálogo com temas triunfantes no mundo moderno”. Essa postura do pontífice, que chegou a dialogar “com as monarquias e regimes liberais consolidados por toda a Europa”, rendeu-lhe críticas vindas de determinadas publicações ultramontanas na Alemanha, na Bélgica e na Espanha (GOMES FILHO, 2023, p. 255).

Conforme Gomes Filho, durante o papado de Leão XIII, a Igreja:

[...] parecia lentamente iniciar um diálogo com a realidade histórica que a circundava, abrindo para si um novo horizonte de expectativas, menos intransigente com temas que outrora negava o diálogo e mais propensa a adaptar o mundo moderno a uma “modernidade católica”, a exemplo da Doutrina Social da Igreja como adaptação católica às demandas irrevogáveis das tensões socialistas na Europa (GOMES FILHO, 2023, p. 255-256).

McBrien qualifica o pontífice como “muito mais moderado que o antecessor”, mas aponta que “Leão XIII continuou muitos dos programas de Pio IX a respeito, por exemplo, do socialismo, do comunismo e da maçonaria”, além de aumentar “a centralização do governo eclesiástico, ao intervir ativamente nos episcopados nacionais, fortalecer a autoridade dos nuncios e concentrar as sedes das ordens religiosas em Roma”. O afastamento maior em relação a Pio IX teria ocorrido quanto à “compreensão do relacionamento entre a Igreja e a sociedade e na abertura geral à cultura e à vida intelectual”. Outro ponto importante do pontificado de Leão XIII foi seu “profundo interesse em recuperar os Estados pontifícios e o poder temporal da Santa Sé”, proibindo, inclusive, os católicos de participar “nas eleições do novo Estado italiano” (MCBRIEN, 2017, p. 355-356).

Para Martina (1996, p. 245), Leão XIII seguiu, em todo o seu período como papa, “uma linha complementar à de seu predecessor, tentando dar uma resposta positiva às interrogações mais obsessivas feitas pelo mundo moderno, às quais Pio IX tinha retorquido apenas indicando quais posições eram inaceitáveis”. Segundo o autor, essa postura de Pecci, “que hoje pode parecer tímida e incompleta, constituiu então uma atitude audaciosa, o golpe de coragem que antes tinha faltado”.

Finalizando essa primeira abordagem mais geral sobre o pontificado de Leão XIII, é possível concluir, com Sardica (2004, p. 23-24), que:

A sua postura aberta materializava assim menos uma adesão sincera à modernidade do que um calculado pragmatismo na busca de resultados palpáveis. A política de diálogo e de aproximação aos governos liberais, e de combate concorrencial ao socialismo no plano operário, traduzia a preocupação essencial de melhorar o *conteúdo* dos factos, ou seja, das realidades económicas, sociais e políticas, desistindo de condenar ou tentar subverter as *formas* exteriores, institucionais, desses mesmos factos. Por isso, pela sua leitura flexível da contingência das coisas à luz dos princípios – esses eternos – da teologia católica, Leão XIII apostou numa cuidada estratégia de aproximação do cristianismo aos desafios e problemas da sociedade moderna, com vistas a um novo relacionamento entre os Estados, as sociedades e as Igrejas. Dito de outra maneira, do que se tratou foi de romper finalmente com a condenação indiscriminada de tudo quanto a modernidade recobria, estabelecendo relações de concórdia e colaboração com os governantes e com os povos das diversas nações, e descendo para o terreno dos problemas económicos e sociais. Deste modo ficaria o caminho aberto para o cumprimento da tarefa essencial da Igreja: a doutrinação espiritual da humanidade e, por via disso, a realização de uma desejada harmonia social.

Portanto, percebemos, com base nas considerações discutidas acima, que o papado de Leão XIII foi marcado por rupturas e continuidades em relação ao de seu antecessor. Ainda que permanecesse a crítica a vários dos “erros modernos”, Leão XIII buscou um diálogo maior com a nova realidade da época, chegando, inclusive, a ser hostilizado por setores ultramontanos. Um outro aspecto essencial também assinalado nesses últimos parágrafos diz respeito ao fato de que o combate ao socialismo e ao comunismo é apresentado como uma das características centrais do governo de Pecci, o que, certamente, é fundamental para a análise da *Quod Apostolici Muneris*.

Agora, listadas essas informações mais gerais, é possível partir para a investigação de elementos mais específicos do pontificado de Leão XIII. Um primeiro passo nesse sentido pode ser dado por meio da análise de dois dos primeiros documentos assinados pelo novo papa, ainda em 1878 e antes da publicação da *Quod Apostolici Muneris*. Tais fontes são de grande valia para compreender melhor o posicionamento de Leão XIII diante de seu tempo e de sua função enquanto “sucessor de Pedro”.

A primeira encíclica desse pontificado, a já citada *Inescrutabili Dei Consilio*, publicada cerca de dois meses após a eleição do novo papa, explicita certas marcas fundamentais da postura de Leão XIII. É interessante notar que, ainda que seu governo seja considerado mais aberto à Modernidade, a forma pela qual a realidade de seu tempo é descrita conserva nítidas semelhanças quando comparadas com os pronunciamentos de seus antecessores, apresentados no início deste capítulo. Diante do olhar de Leão XIII, estaria “o triste espetáculo dos males, que de toda parte afligem o gênero humano”. Haveria, para ele, uma “tão universal subversão dos princípios, dos quais, como de fundamento, é sustentada a ordem social” (LEÃO XIII, 2005, p. 13).

Como “causa principal de tantos males” são apresentados o “desprezo” e a “recusa daquela santa e augustíssima autoridade da Igreja, que, em nome de Deus, preside ao gênero humano e é ultriz e tutela de todo poder legítimo”. Aqueles considerados “inimigos de toda ordem pública” teriam como “meio mais odioso para abalar a seus fundamentos” o ataque constante à “Igreja de Deus”, por meio de “calúnias injuriosas”, “enfraquecendo cada vez mais, com novos ferimentos, a sua autoridade e força, e abatendo o poder supremo do pontífice romano, guarda e vingador sobre a terra dos princípios eternos e imutáveis da moralidade e da justiça”. Apontar “este acúmulo funesto de males” teria como objetivo demonstrar a “gravidade daquilo que deve ser o objeto de nosso ministério e do nosso zelo” e “com quanto empenho nos devemos dedicar em defender e tutelar, como podemos, a Igreja de Cristo e a dignidade do

pontificado romano atacadas com calúnias indignas, especialmente nestes tempos calamitosos”. Ainda nesse sentido, há uma comparação entre “aqueles tempos afortunadíssimos em que a igreja era venerada como mãe” e a “nossa idade, toda revolvimentos e ruínas”, sendo que o presente estaria condenado ao “precipício” (LEÃO XIII, 2005, p. 14-15).

Frente a todo esse cenário, um dos pontos vistos como necessários foi evidenciar a importância da autoridade do “pontífice romano”:

Se, portanto, todas as esperanças da Itália e do mundo estão postas na influência benéfica da Sé apostólica, para vantagem comum, e na íntima união de todos os fiéis com o pontífice romano, deriva que nos devemos esforçar com os mais diligentes cuidados em guardar intacta a dignidade da cátedra romana, e fortalecer sempre mais a união dos membros com a cabeça, dos filhos com o pai.

Portanto, para tutelar antes de mais nada, e do melhor que podemos, os direitos e a liberdade da santa Sé, nunca deixaremos de exigir que a nossa autoridade seja respeitada, que o nosso ministério e o nosso poder sejam deixados plenamente livres e independentes e nos seja devolvida a posição que a sabedoria divina desde há muito tempo dera aos pontífices de Roma. Não é vão o desejo de senhorio e de domínio que nos leva a exigir o restabelecimento do principado civil. [...] Portanto, por motivos de ofício que nos obriga a defender os direitos da Igreja santa, não nos podemos absolutamente dispensar de renovar e confirmar com esta nossa carta todas as declarações e os protestos que o nosso predecessor Pio IX, de santa memória, apresentou, repetidas vezes, quer contra a ocupação do principado civil, quer contra a violação dos direitos da Igreja romana. E, ao mesmo tempo, nos dirigimos aos príncipes e aos supremos regedores dos povos, esconjurando-os, no nome do Deus altíssimo, a não querer recusar em momentos tão perigosos o apoio que a Igreja lhes oferece; a unir-se, concordes e decididos em torno desta fonte de autoridade e de saúde, e a estreitar sempre mais com ela relações íntimas de respeito e de amor [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 18-19).

Assim como nesse último trecho, há uma outra referência explícita a Pio IX. Os predecessores de Leão XIII são lembrados e, desses, apenas seu antecessor imediato é citado nominalmente. Isto é feito para retomar a obra dos pontífices anteriores “de condenar, quando foi necessário, os erros correntes e expô-los à censura apostólica”. Indica-se a intenção de que “nós, seguindo suas pegadas, desta apostólica cátedra de verdade, confirmamos e renovamos todas essas condenações”. Também se espera e se reza “instantemente ao Pai das luzes que todos os fiéis, com uma só alma e uma só mente, pensem e falem como nós” (LEÃO XIII, 2005, p. 20).

Há também toda uma preocupação com a educação da juventude e, nesse sentido, aponta-se para a necessidade de um empenho a “que o próprio ensino seja são e plenamente conforme à fé católica, quer nas letras, quer nas ciências; e especialmente na filosofia [...]”. Essa educação “desde os anos mais tenros”, “para que sirva a defender neles a fé, a religião e os costumes”, deveria ser iniciada “na própria família, a qual, em nossos dias, é miseravelmente perturbada e não pode ser restituída [...] à sua dignidade a não ser que se submeta às leis com as quais foi instituída, na igreja, pelo seu Autor divino [...]”. Nesse ponto, reforça-se o caráter

sacramental do matrimônio e critica-se fortemente a elaboração de “leis iníquas” que desconhecem o “caráter religioso” dessa união. Por conta dessa legislação, teriam aparecido consequências como o fato de os cônjuges viverem em um “concubinato legal”, sem guardar a “fidelidade mutuamente jurada”, os filhos não prestarem “obediência e o respeito aos pais”, enfraquecerem-se “os afetos domésticos” e, por fim, acontecerem “lamentáveis e funestas separações” (LEÃO XIII, 2005, p. 20-21).

Diante de “desordens tão graves e deploráveis”, indica-se que:

[...] educada a família à vida cristã, cada membro se acostumará pouco a pouco a amar a religião e a piedade, a aborrecer-se com as doutrinas falsas e perniciosas, a seguir a virtude, a respeitar os superiores e a refrear aquele sentimento de egoísmo que tanto degrada e enerva a natureza humana [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 21).

Por fim, é interessante notar que, referindo-se aos destinatários da encíclica (patriarcas, primazes, arcebispos e bispos), é afirmada “a firme esperança de que, graças às vossas fadigas, os homens, ensinados por tantos males e desventuras, finalmente venham a procurar saúde e felicidade na submissão à Igreja e ao magistério infalível da cátedra apostólica” (LEÃO XIII, 2005, p. 22).

Um segundo documento cuja análise pode render bons frutos é a carta intitulada *Da Grave Sventura*, de agosto de 1878, destinada ao novo Secretário de Estado da Igreja, o cardeal Lorenzo Nina. A intenção desse escrito seria, conforme afirma Leão XIII ao seu novo Secretário, “abrir-lhe a nossa mente sobre alguns pontos relevantíssimos, para os quais deverão ser dirigidos, de maneira particular, os seus cuidados incessantes” (LEÃO XIII, 2005, p. 27).

Alguns tópicos apresentados anteriormente na primeira encíclica do novo papado são reforçados. Assim, afirma-se, por exemplo, que “desde os primeiros dias do nosso Pontificado, do alto da Sé Apostólica, dirigimos os nossos olhares sobre a sociedade presente para conhecer as suas condições, para indagar as necessidades e chegar aos remédios”. A partir dessa reflexão, deplora-se a realidade daquela época, que seria marcada pela “decadência das verdades”, pela “prevalência de erros funestíssimos” e pelo “gravíssimo perigo que corre a sociedade”. Recorda-se, então, “que a causa principal de tanta ruína é uma separação proclamada e a apostasia tentada pela presente sociedade em relação a Cristo e à sua Igreja”. Essa última é exaltada a partir da ideia de que somente nela “há uma virtude suficiente para restaurar os gravíssimos danos” (LEÃO XIII, 2005, p. 28).

Como na *Inescrutabili Dei Consilio*, valoriza-se uma época passada em que “a Igreja serviu para espalhar na terra benefícios tão marcantes” e é demonstrado que a instituição “o pode ainda fazer no tempo presente”, pois “foi constituída mestra da verdade e tutora de uma lei santa e imaculada, e como tal possui também hoje toda a força para opor-se ao estrago

intelectual e moral que infecta a sociedade, e devolvê-la à saúde”. Por conta das ações de “inimigos expertíssimos” que espalham “graves calúnias” contra a Igreja, buscando “pô-la em desgraça e tornar-lhe inimigo o mundo”, foram tomadas atitudes “para dissipar os preconceitos e desmascarar as acusações, na certeza que os povos, conhecida a Igreja como ela realmente é e a sua natureza benigna, teriam voltado, de todo lado e com boa vontade, ao seio dela” (LEÃO XIII, 2005, p. 28).

Recorda-se também o apelo dirigido “aos que regem as sortes das nações”, para que não recusem, “nesses tempos tão apertados pela necessidade”, o apoio “validíssimo” oferecido pela Igreja. Apoio esse voltado também “aos que não estão unidos conosco no vínculo da religião católica, desejando que também os seus súditos experimentem os benéficos influxos desta instituição divina”. Haveria, então, um “desígnio de levar largamente a ação benéfica da Igreja e do papado a toda a sociedade”, sendo necessário que o novo Secretário de Estado “ponha todas as suas luzes e toda a sua operosidade para efetuar este desígnio que Deus nos pôs no coração” (LEÃO XIII, 2005, p. 28-30).

Em seguida, a atenção do cardeal Lorenzo Nina também deveria se voltar para um “outro ponto de altíssima importância, isto é, a difícil condição criada ao chefe da Igreja na Itália”. Essa se mostrava como consequência do fim do Estado Pontifício, ou seja, do fato de o papa ter sido “despojado do poder temporal que a Providência, desde muitos séculos, lhe tinha concedido para tutelar a liberdade do seu poder espiritual”, o que seria, inclusive, “fatal também para o bem estar e a tranquilidade dos povos”, pois, com isso, a “ideia do dever e da justiça” ficaria sacudida, viria “a faltar o respeito às leis e chega-se a subverter as próprias bases da convivência civil” (LEÃO XIII, 2005, p. 30).

Ambos os documentos apresentados evidenciam algumas das principais preocupações de Leão XIII no início de seu pontificado, bem como demonstram de que forma o novo papa pretendia responder aos desafios de sua época. É explícita a condenação da realidade geral em que se encontrava a sociedade, sendo apontado “um acúmulo funesto de males”, tais como os ataques à autoridade da Igreja, o fim do Estado Pontifício, as ameaças à família e à educação de base cristã, o “desprezo às leis”, a “subversão dos princípios” e a “teimosia a toda submissão legítima”. Por conta de tais “erros funestíssimos”, afirma-se o “gravíssimo perigo que corre a sociedade”, sendo arriscados os próprios fundamentos da ordem social. Em resposta, a posição da Igreja é reforçada e valoriza-se a instituição como aquela que pode apresentar os remédios necessários para lidar com tamanha “ruína”. Além disso, defende-se a família, “ensinada à vida cristã”, como um valioso escudo contra tal realidade condenada. Também a autoridade do

pontífice é exaltada, exigindo-se respeito ao poder e à liberdade daquele que ocupa o topo da hierarquia eclesiástica. Todos esses pontos já indicam elementos centrais da série discursiva na qual se inclui a *Quod Apostolici Muneris* e, portanto, mais à frente, serão retomados.

Para finalizar esta seção, convém destacar o papel de Leão XIII para o impulso inicial do que se convencionou chamar de Doutrina Social da Igreja (DSI). Conforme Ribeiro, Carvalho e Oreiro (2019, p. 715), a DSI “é um corpo doutrinário da Igreja Católica, constituído de orientações filosóficas e teológicas que promovem diretrizes éticas para a melhor organização econômica e política das sociedades humanas”. Para os mesmos autores, o desenvolvimento da Doutrina Social da Igreja “foi um processo lento e marcado pelos desafios e as convulsões políticas de diversas eras”, sendo que, com o tempo, “as discussões da DSI avançam, sempre acompanhando o contexto histórico, refletindo e intervindo nas discussões políticas e econômicas das diferentes épocas”. Segundo esses estudiosos, ainda que a DSI seja “um desenvolvimento orgânico de muitos séculos, sua formalização contemporânea se deu com o Papa Leão XIII na carta encíclica *Rerum Novarum*”.

O sacerdote jesuíta Bartolomeo Sorge descreve a Doutrina Social da Igreja a partir de três elementos: “(1) *Princípios de reflexão*, (2) *Critérios de julgamento* e (3) *Orientações de ação*”. Esses seriam elaborados “à luz do Evangelho e da razão humana”, pelo “magistério<sup>21</sup> da Igreja”, com o objetivo de “ajudar não só os crentes, mas todos os homens de boa vontade a interpretar os ‘sinais dos tempos’ e fazer as escolhas necessárias nas mutáveis situações históricas, culturais e morais”. Esse autor também ressalta a importância do pontificado de Leão XIII para a formação de tal Doutrina, afirmando que “a primeira fase da DSI é a de Leão XIII” (SORGE, 2018, p. 12-13).

As conexões entre o papado de Leão XIII e a DSI são sintetizadas por Ildefonso Camacho (1995, p. 11). Segundo esse autor, a encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, é geralmente lembrada “como o primeiro documento e a carta magna da Doutrina Social da Igreja”. Sem diminuir o peso do documento, Camacho afirma que sua data de publicação “tem um valor apenas indicativo”, uma vez que:

[...] outras encíclicas anteriores, do mesmo Leão XIII, já haviam abordado questões relacionadas com a vida social, sobretudo nos seus aspectos políticos. Por isso, mais do que fixar o começo em um ano concreto ou em um documento determinado, parece-nos preferível considerar Leão XIII, de uma forma geral, como o iniciador da Doutrina Social da Igreja. Os outros documentos, anteriores à RN [*Rerum Novarum*],

<sup>21</sup> Segundo Pozzo (2003, p. 457), o “magistério” pode ser entendido como o “poder conferido por Cristo aos Apóstolos e a seus sucessores de expor, preservar e defender a doutrina da Revelação de modo autêntico, e em certos casos infalível, apresentando-a como objeto de fé para obter a salvação”, sendo que o “sujeito do magistério é todo o colégio episcopal em união com o Papa e a este submetido”. Mais à frente, no momento oportuno, essa definição será aprofundada.

assim como aqueles que publicou depois, constituem um todo coerente, que reflete bastante bem a postura oficial da Igreja daquela época, ante diversos problemas de caráter social, político e econômico: neste sentido, pode servir como ponto de referência para o estudo da evolução que mais tarde se foi produzindo nesse terreno (CAMACHO, 1995, p. 12).

Percebe-se, então, a Doutrina Social da Igreja como um conjunto dinâmico de posicionamentos oficiais que parte do “magistério” da instituição, muitas vezes por meio de encíclicas. O propósito da DSI seria demonstrar a forma pela qual a alta hierarquia da Igreja reflete, julga e orienta determinadas ações diante de um contexto social específico. Assim, fica evidente a preocupação em analisar, conforme as bases doutrinárias da Igreja, as questões econômicas e políticas de certo período, formulando posturas e evidenciando propostas da instituição frente a esse cenário. O papa Leão XIII ocupa papel central na “formalização contemporânea” de tal Doutrina e, assim, é considerado seu “iniciador”.

Ainda que, de acordo com Camacho, outras encíclicas de Leão XII sejam importantes para a compreensão do posicionamento do pontífice frente à realidade de seu tempo, a *Rerum Novarum* destaca-se como um dos documentos mais importantes da DSI e, por conta disso, merece aqui uma melhor descrição.

Para Camacho:

A ENCÍCLICA *Rerum Novarum* não foi a primeira publicada por Leão XIII. No entanto, é considerada como o primeiro documento da Doutrina Social da Igreja, e é ponto de referência obrigatório de muitos outros que a seguiram ao longo desse século. Vários documentos foram escritos depois para comemorar diferentes aniversários da RN: a *Quadragesimo anno* celebra [sic] o seu 40º aniversário; a *Mater et magistra*, o 70º; a *Octogesima adveniens*, o 80º; a *Laborem exercens*, o 90º; por fim, por ocasião do seu centenário, a *Centesimus annus*.

De fato, é o primeiro texto oficial da Igreja que aborda de forma global os problemas derivados da sociedade industrial [...] (CAMACHO, 1995, p. 51).

Bartolomeo Sorge apresenta a *Rerum Novarum* como “a primeira grande encíclica social”, publicada em um contexto marcado pelo “conflito ideológico entre socialismo e liberalismo, e sua manifestação mais aguda na luta de classe entre ‘proletários’ e ‘patrões’”. Segundo o autor, a encíclica condena tanto o liberalismo quanto o socialismo, afirmando “o primado dos valores morais, propondo como solução a ‘filosofia perene’ cristã, fundada na revelação e no direito natural”. Assim, a Doutrina Social da Igreja é posta “no mesmo plano filosófico das ideologias que condena, contrapondo a elas a ideologia católica”. Para Sorge, a importância da “análise sociológica e científica” ainda não é percebida e, assim, os problemas sociais “são reduzidos substancialmente à mera questão de ética filosófica”. Nesse sentido, a intervenção deveria partir da hierarquia da Igreja e os leigos ainda seriam vistos como “apenas executores passivos das indicações magisteriais” (SORGE, 2018, p. 13-14).

Ney de Souza afirma que:

[...] Sem dúvida, a encíclica foi para a ação social cristã aquilo que foram o *Manifesto do Partido Comunista* e *O capital* de Karl Marx para a ação socialista. O documento trata da questão operária, contendo os princípios básicos da Doutrina Social da Igreja que serão retomados, aprofundados e aplicados em sucessivos documentos e pronunciamentos do magistério. A encíclica é o primeiro texto do magistério eclesial a estudar seriamente o problema social ocasionado pela industrialização. O texto ao mesmo tempo condenava o liberalismo e o socialismo, mas reconhecia o direito natural à propriedade e sublinhava seu valor social, atribuía ao Estado o papel de promotor do bem comum, da propriedade pública e da privada, superando o absolutismo social do Estado liberal, reconhecia ao operário o direito a um salário justo, condenava a luta de classes e aceitava o direito de o operário associar-se para defender seus interesses (SOUZA, 2020, p. 331).

Trata-se, então, de um documento essencial para afirmar a posição oficial da Igreja diante da realidade social e econômica do final do século XIX, marcada pelos impactos do avanço da industrialização. Por conta de sua importância para revelar alguns dos posicionamentos assumidos por Leão XIII nesse contexto, o conteúdo da *Rerum Novarum* será retomado posteriormente, de forma a dialogar com o que se propõe na *Quod Apostolici Muneris*. Assim, neste espaço, buscou-se apenas uma apresentação geral das argumentações e da importância da encíclica de 1891, sendo que alguns de seus elementos mais específicos serão pormenorizados quando oportuno.

Conforme pontuou-se nesta seção, os pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903) ocupam um espaço primordial na história da Igreja Católica no século XIX. Ao todo, são mais de cinquenta anos em que a Igreja foi chefiada por um desses dois personagens. Ainda que de formas diferentes, ambos buscaram responder à realidade histórica em que estavam inseridos, sendo que os dois pontífices viam-na com grande tristeza e preocupação. Pio IX, com a *Quanta Cura* e o *Syllabus*, em 1864, explicitou sua recusa diante dos “erros da modernidade”, dentre os quais o socialismo e o comunismo. Seu papado, o “auge do ultramontanismo”, conforme Gomes Filho, também foi marcado pela realização do Concílio Vaticano I e a consequente dogmatização da infalibilidade papal. Leão XIII, ainda que procurasse maior diálogo com os tempos modernos, também manteve uma postura de profundas críticas a várias das transformações que vinham ocorrendo em seu tempo, especialmente aquelas interpretadas como uma ameaça à posição da Igreja. É exatamente em meio ao contexto desses pontificados que discursos anticomunistas provenientes da alta hierarquia católica vão ganhando espaço. Assim, conhecidos alguns dos elementos mais importantes de tal conjuntura, pode-se partir agora para a compreensão do próprio anticomunismo relacionado a ela.

### 2.3. A Igreja Católica diante do comunismo

Já foi possível perceber que pontífices como Pio IX e Leão XIII se ocuparam de maneira bastante ativa em expressar uma firme oposição em relação ao que qualificaram como socialismo e comunismo. Em diferentes documentos assinados por ambos, alguns citados acima, é muito nítida a condenação ao comunismo como um dos principais “erros” daqueles tempos, constituindo-se em uma ameaça à própria Igreja Católica e à sociedade como um todo. Nos pontificados seguintes, foi mantida essa postura oficial anticomunista proveniente da alta hierarquia católica, a ponto de Rodrigo Patto Sá Motta afirmar que a Igreja “se constituiu, provavelmente, na instituição não estatal (desconsiderando, é claro, o Vaticano como Estado efetivo) mais empenhada no combate aos comunistas ao longo do século XX”. Segundo Motta, “para as lideranças católicas, o comunismo era um inimigo irreconciliável da Igreja, um desafio à sobrevivência da religião ao qual só podiam responder com luta” (MOTTA, 2020, p. 42).

Concluimos, então, que discursos anticomunistas provenientes dos “sucessores de Pedro” foram uma constante desde o século XIX, indicando uma postura enérgica da Igreja em combater comunistas e socialistas. Mas a referência é a um período que cobre mais de cem anos e, portanto, algumas questões precisam ser levantadas. Ao longo de todo esse tempo, transformações importantes ocorreram não só quando se considera o impacto das teorias e dos movimentos socialistas, mas também quando é levada em conta a própria estrutura da Igreja Católica. Por isso, é interessante analisar os diferentes discursos anticomunistas dos pontífices a partir também de suas especificidades, o que auxilia, inclusive a perceber quais são as linhas de continuidade que ligam variados documentos entre si.

É exatamente essa a proposta para as linhas seguintes. O objetivo principal é apresentar alguns dos discursos anticomunistas expostos por diferentes documentos papais, explicitando quais são suas ideias gerais, de que forma o comunismo é condenado e quais as expressões utilizadas para qualificá-lo. Para não fugir muito do escopo da pesquisa, serão trazidos para a discussão textos assinados pelos papas Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903). O intento aqui não é já produzir uma investigação pormenorizada do anticomunismo católico, mas sim, apresentar alguns documentos importantes para que a compreensão da *Quod Apostolici Muneris* possa se realizar inserindo-a no interior do que Foucault qualifica como “série discursiva”. Além disso, será possível visualizar a própria noção de “comunismo” construída por meio desses discursos e, assim, entender quem seriam os “comunistas” a ser combatidos. Com base

nas concepções de Paul Veyne (1998), pode-se, dessa forma, refletir sobre o processo de “objetificação” do “comunismo” por meio de tais “práticas”, ou “discursos”.

Segundo Haneron Victor Marcos (2018, p. 415), a *Qui Pluribus*, publicada em 1846 e assinada por Pio IX, foi a “primeira referência formal representativa” de uma “investida católica oficial contra o comunismo”. Essa foi a primeira encíclica do novo pontificado e, conforme a breve apresentação do documento presente na publicação da editora Paulus (1999, p. 81):

O escopo declarado desta primeira encíclica é defender a religião e os territórios, os bens, os direitos e os privilégios da Igreja. Resenha dos erros daquela época. Condena o indiferentismo, o racionalismo e a fé em um progresso “ilimitado”, e os ataques ao celibato do clero; condena as sociedades secretas, previne contra falsos mestres e declara que o comunismo é contrário à lei natural. Convida a vigiar a formação dos seminaristas e sacerdotes e a educação da juventude diante das falsas filosofias e movimentos anticatólicos. Dever de desmascarar as tramas dos ímpios e de anunciar o evangelho.

Na primeira seção deste capítulo, a descrição do período que pode ser lida na *Qui Pluribus* é bastante significativa. Qualificam-se aqueles tempos como uma “infeliz época”, na qual “se desencadeou ferocíssima e tremenda guerra contra tudo aquilo que é católico por parte daqueles homens que, combinados em uma nefanda união [...] procuram retirar das trevas os mais diferentes tipos de opiniões monstruosas [...]” (PIO IX, 1999, p. 83).

Nessa encíclica, a referência direta e nominal ao comunismo é curta e se enquadra em uma parte em que são listados os “monstruosos e fraudulentos erros com os quais aqueles que se ocupam somente de coisas mundanas tentam furiosamente atacar a divina autoridade da Igreja e suas leis e atropelar os direitos tanto do poder sagrado quanto do civil” (PIO IX, 1999, p. 88). Assim, o comunismo aparece em meio a “erros”, como “as pérfidas insídias contra esta cátedra romana do beatíssimo Pedro”, a “indiferença de qualquer religião” e “a monstruosa conspiração contra o sagrado celibato do clero”. Todas essas são apresentadas como ideias que apontam para o ataque às posições da Igreja. Afirma-se, então, que “essa doutrina funesta – mais do que nunca, contrária ao direito natural – aponta para o que chamam ‘comunismo’. Uma vez admitida, seriam completamente removidos os direitos, os patrimônios, a propriedade e até a sociedade humana [...]” (PIO IX, 1999, p. 89). Como conclusão dessa lista de “erros”, defende-se que:

[...] Dessa trapalhada de erros que serpenteia por toda parte e dessa desenfreada liberdade de pensar, de falar e de escrever, deriva a precipitada piora dos costumes, o desprezo da santíssima religião de Cristo, o desconhecimento da majestade do culto divino, a ruína da autoridade desta Sé Apostólica. Daí deriva que a autoridade da Igreja é combatida e reduzida à vergonhosa servidão, que os direitos dos bispos são esmagados, que a santidade do matrimônio é violada, que todo tipo de poder é abalado. Daí também derivam tantos outros danos à sociedade cristã e civil, fazendo que, juntamente convosco, veneráveis irmãos, sejamos constrangidos a chorar (PIO IX, 1999, p. 90).

Um segundo documento assinado por Pio IX que contém referências diretas ao comunismo é a encíclica *Nostis et Nobiscum*, de 1849. O conteúdo desse texto gira em torno das agitações revolucionárias que sacudiram a Península Itálica no período e que, inclusive, abalaram o próprio poder da Igreja, obrigando o papa a retirar-se de Roma por alguns meses, visto que se formou um governo republicano na cidade. Comunistas e socialistas são responsabilizados por esses movimentos.

As críticas ao comunismo e ao socialismo se dão em um trecho da encíclica em que se coloca a constatação de que naquele contexto existiriam “alguns italianos tão desonestos e miseravelmente iludidos que, aplaudindo as doutrinas malvadas de homens ímpios, não temem conspirar com estes e levar a Itália a uma grande ruína” (PIO IX, 1999, p. 133). Afirma-se, então, que:

[...] os principais arquitetos dessa maldosa trama desejam empurrar os povos, agitados por qualquer doutrina perversa que aparecer, à subversão de toda a ordem das coisas humanas e a arrastá-los aos execráveis sistemas do novo socialismo e comunismo. Sabem e entendem, por comprovada e secular experiência, que não podem esperar por nenhum entendimento com a Igreja católica, a qual, no zelar pelo depósito da divina revelação, não tolera nunca que seja diminuído algum ponto das verdades de fé propostas ou que nelas se tentem insinuar novas teorias humanas. Por isso tomaram a decisão de converter os povos da Itália às doutrinas e organizações dos protestantes; e para enganá-los vão dizendo que nelas não se encontra outra coisa além de uma forma diferente da mesma verdadeira religião cristã e que nelas se pode agradar a Deus como na Igreja católica. Entretanto não ignoram, por favorecer à sua ímpia causa, aquele princípio que nas doutrinas protestantes é fundamental, isto é, interpretar as Sagradas Escrituras segundo o juízo privado de cada um. Desse modo acreditam poder mais facilmente abusar das Sagradas Escrituras, falsamente interpretadas para difundir seus erros quase em nome de Deus; bem como de empurrar os homens, orgulhosos daquela superbíssima liberdade de julgar sobre as coisas divinas, pondo em dúvida os mesmos princípios comuns de honestidade e justiça (PIO IX, 1999, p. 133).

Em outra parte da encíclica, é feita nova condenação aos comunistas. Argumenta-se que existiriam, na Itália, “hodiernos inimigos de Deus e da sociedade humana”, cujo objetivo seria afastar os povos da região da autoridade católica e, assim, “contaminar a Itália com a impiedade de sua doutrina e com a peste de seus novos sistemas” (PIO IX, 1999, p. 139-140). Em seguida, o pontífice defende que:

No que se refere a esta perversa doutrina e estes sistemas, já é do conhecimento de todos que eles, abusando dos conceitos de liberdade e de igualdade, procuram insuflar nas pessoas comuns os funestos princípios do socialismo e do comunismo. É evidente, pois, que os mesmos mestres do comunismo e do socialismo, ainda que agindo por caminhos e com métodos diferentes, têm aquele mesmo propósito comum de fazer que os operários e os outros homens, sobretudo os de condição inferior, enganados pelas suas mentiras e iludidos pelas promessas de uma vida melhor, se agitem em contínuas turbulências e aos poucos se adestrem nos mais graves delitos; entendendo valerem-se de sua obra para abater os governos de qualquer autoridade superior, para roubar, saquear, invadir antes as propriedades da Igreja e depois de qualquer outro; de violar, enfim, todos os direitos divinos e humanos, destruindo o culto divino e

subvertendo a inteira estrutura das sociedades civis. Ora, em um momento assim tão difícil para a Itália, é vossa tarefa, veneráveis irmãos, usar o máximo zelo pastoral para que o povo fiel saiba que esses perversos princípios e sistemas produzem igualmente ruína eterna e temporal, se se deixarem arrastar por eles (PIO IX, 1999, p. 140).

Como contraponto aos “perversos princípios e sistemas”, Pio IX estabelece um conjunto de recomendações aos seus interlocutores (arcebispos e bispos da Itália), demonstrando certas advertências que deveriam ser dirigidas aos fiéis. Assim, são expressos, com base em uma argumentação que se vale de trechos bíblicos, o “dever para todos de obedecer à autoridade legitimamente constituída” e a condenação da “invasão” ou “violação dos direitos e dos bens alheios”. Além disso, os pobres deveriam ser recordados “quanto devem à religião católica, na qual persiste incorrupta e persiste anunciada publicamente a doutrina de Cristo, o qual disse considerar como feito a ele mesmo o bem dispensado aos pobres e aos necessitados”. Desse modo, “os pobres e os necessitados” se encontrariam “em condições bem mais favoráveis junto aos católicos que aos outros” e poderiam lembrar que, “permanecendo no ensinamento do próprio Cristo, não têm motivo para se entristecerem pela sua condição”, pois “na pobreza abre-se para eles mais facilmente o caminho da salvação”. Por fim, também é defendido que “a verdadeira e a perfeita liberdade e igualdade entre os homens estão repostas na observância da lei cristã” (PIO IX, 1999, p. 141-142).

A respeito daqueles fiéis que “se deixam enganar pelos mencionados promotores das hodiernas conjuras e querem conspirar com eles nos perversos sistemas do socialismo e do comunismo”, Pio IX adverte que devem saber e considerar “que de tal modo acumulam para si próprios, junto ao divino juiz, tesouros de vingança para o dia da ira”, e ainda que “daquela conspiração não poderá derivar a mínima utilidade temporal para o povo, mas antes novos aumentos de miséria e desventura”. O sucesso do socialismo e do comunismo, caso esses “sistemas” se espalhassem pela Itália, enfraqueceria e trincaria “nos fundamentos o atual ordenamento público”, levando a uma situação na qual “alguns poucos, enriquecidos com os despojos de muitos, assumiriam o sumo poder para a ruína comum” (PIO IX, 1999, p. 143).

Outra recomendação para barrar o avanço desses “princípios” seria cuidar da formação do clero, o que ganharia ainda mais importância em um cenário no qual alguns eclesiásticos teriam se somado aos “inimigos da Igreja” (PIO IX, 1999, p. 143-144). Também a educação das crianças e adolescentes ganha destaque, defendendo-se que “sejam destinados a elas [escolas] mestres e mestras de provadíssima honestidade; e para instruir os meninos e as meninas nos rudimentos da fé cristã sejam usados livros aprovados por esta Santa Sé”. Tudo isso seria necessário pois “os hodiernos inimigos da religião e da sociedade humana, com

espírito verdadeiramente diabólico, apontam com todas as suas artes para perverter desde a mais tenra idade as mentes e os corações dos jovens” (PIO IX, 1999, p. 147-148).

Uma última referência nominal ao socialismo e ao comunismo é feita quase no final da encíclica, quando se recorda novamente que os defensores de tais “sistemas” “imaginam poder ocupar, dividir ou, de outro modo, converter em uso de todos as propriedades dos outros”. Diante de todas as “calamidades” descritas ao longo do texto, Pio IX sustenta que o remédio mais eficaz seria “o reflorescimento em toda Itália do esplendor da religião e da Igreja católica” (PIO IX, 1999, p. 149).

A famosa e já citada *Quanta Cura* (1864) também apresenta em seu seio uma condenação explícita ao comunismo e ao socialismo. Como se demonstrou acima, essa encíclica tinha como objetivo explicitar os “erros” que então recaíam sobre o “povo cristão” naquela “tristíssima época”. Dentre os “erros” abertamente rejeitados estão o socialismo e o comunismo, os quais são referenciados da seguinte forma:

[...] E não contentes de remover a religião da sociedade pública, querem<sup>22</sup> arrancar a religião mesma também das famílias privadas. Afinal, ao ensinarem e professarem o funestíssimo erro do *comunismo* e do *socialismo*, afirmam que “a sociedade doméstica, ou seja, a família justifica-se somente pelo direito civil; e que, por isso, somente da lei civil derivam e dependem os direitos dos pais sobre os filhos, e em particular o direito de procurar a instrução e a educação”. Com essas ímpias opiniões e maquinações esses homens enganadores objetivam principalmente fazer com que a saudável doutrina da Igreja católica seja totalmente afastada da instrução e educação da juventude, e os tenros e flexíveis ânimos dos jovens sejam miseravelmente contagiados e depravados por perniciosos erros e vícios de toda sorte. De fato, todos os que procuraram perturbar a convivência sagrada ou pública, e de perverter a reta ordem da sociedade, destruindo todos os direitos divinos e humanos, empregaram sempre, como dissemos acima, todo seu empenho em enganar e depravar principalmente a desprovida juventude. Puseram toda sua esperança na corrupção da juventude. Por isso, não cessam nunca de atormentar com modos nefandos um e outro clero [...] afirmando que o mesmo clero, “enquanto inimigo do verdadeiro e útil progresso da ciência e da civilização, deve ser removido de qualquer encargo e tarefa de instruir e educar a juventude” (PIO IX, 1999, p. 252-253).

No também citado *Syllabus*, abre-se, igualmente, um espaço para relembrar as condenações ao socialismo e ao comunismo realizadas por meio de pronunciamentos do mesmo Pio IX. O trecho dedicado a esse objetivo é curto. Em um parágrafo, é feita uma referência a documentos como a *Qui Pluribus* e a *Nostis et Nobiscum*, entre outros, para explicitar a rejeição da Igreja ao socialismo e ao comunismo, bem como a “sociedades secretas”, “sociedades bíblicas” e “sociedades clérico-liberais”, todos qualificados como “pestilências”, as quais “são

---

<sup>22</sup> Faz-se referência aqui aos “homens que assim agem com ódio mordaz, perseguindo as famílias religiosas, ainda que altamente beneméritas à cristandade, à civilização e à literatura, murmurando que essas não têm legítima razão de existir” (PIO IX, 1999, p. 252).

condenadas frequentemente e com gravíssimas expressões” nos textos citados (PIO IX, 1999, p. 264).

Leão XIII também se utilizou de diferentes textos para expor sua posição diante do comunismo. Além da *Quod Apostolici Muneris*, em outros escritos desse pontífice também podem ser encontradas críticas às ideias comunistas, ainda que essa não seja a temática central, como o é na encíclica analisada nesta dissertação.

Um primeiro exemplo interessante é a *Arcanum Divinae Sapientiae*, uma encíclica publicada em 1880 e cujo escopo principal é a defesa do “matrimônio cristão”. Em certo momento do texto, Leão XIII exalta os “cuidados” e a “vigilância” utilizados pela Igreja para “conservar a santidade do matrimônio e para manter intacto o seu verdadeiro caráter”. Nesse ponto, são elencadas as reprovações feitas aos “esforços de muitíssimos que atacaram, em hostilidade aberta, o matrimônio cristão”. Dentre os grupos vistos como ameaça ao sacramento, são citados, nominalmente, os “comunistas” (LEÃO XIII, 2005, p. 106).

Mais à frente, nesse mesmo documento, ao se condenar o divórcio e a perversão da “natureza verdadeira do matrimônio”, afirma-se que “[...] as famílias e a sociedade humana terão que ter medo contínuo de serem derrotadas naquela luta e subversão de todas as coisas que, desde há muito tempo, são o propósito das seitas aviltantes dos socialistas e dos comunistas”. Estabelece-se, assim, uma ligação entre “desfigurar os casamentos” e “subverter” a “ordem das coisas”, os quais seriam objetivos buscados por aqueles vinculados ao comunismo (LEÃO XIII, 2005, p. 118).

A encíclica *Diuturnum Illud*, de 1881, a qual versa sobre a origem do poder civil, também apresenta, em suas linhas, trechos em que se expõe a rejeição aos princípios comunistas. Esta se dá em uma parte do texto na qual são criticadas “as doutrinas inventadas pelos modernos sobre o poder político”, que causariam “aos homens grandes calamidades e é de se temer que tragam para o futuro os males extremos”. A razão disso estaria no fato de que “não querer derivar da autoridade de Deus o direito de mandar, outra coisa não é que arrancar da política seu esplendor mais belo e tirar-lhe suas forças maiores”. Assim, tornar a política dependente do “arbítrio da multidão” seria afirmar “uma opinião enganadora” e apoiar “o principado num fundamento demasiado fraco e instável”, abrindo espaço para que as “ambições populares” se insurjam e decaiam “em tumultos cegos e sedições abertas”. É exatamente nesse ponto que aparece a referência ao comunismo:

Daquela heresia [Reforma Protestante] se originaram no século passado a filosofia falsa e aquele direito, que chamam “novo” e a soberania popular e aquela licença que não tem limites e que muitos julgam somente como liberdade. Disso se passou às pestilências recentíssimas do “comunismo”, do “socialismo”, do “nihilismo”, males

horrendos e quase a morte da sociedade civil. Contudo, muitos esforçam-se por ampliar a violência de tantos males e sob o disfarce de aliviar a multidão, suscitam grandes incêndios e ruínas. Essas coisas, que agora lembramos, não são nem desconhecidas, nem muito afastadas (LEÃO XIII, 2005, p. 160).

Outro documento cuja análise mostra-se bastante frutífera é a encíclica *Auspicato Concessum*, de 1882. Nela, não se utiliza o termo “comunismo”, e sim “socialismo”, mas já foi possível perceber que ambas as palavras eram usualmente utilizadas por Leão XIII como sinônimas, sem diferenciação. Esse documento aborda a vida de São Francisco de Assis e estimula a devoção a esse personagem. É muito interessante o fato de que a trajetória do santo, que viveu entre os séculos XII e XIII, é utilizada no texto para construir determinadas posições a respeito da realidade geral do século XIX, incluindo a condenação do socialismo. Como é apresentado na encíclica, quando jovem, São Francisco, respondendo a um chamado divino:

[...] vai, despoja-se de tudo e até da roupa que usava, casa irrevogavelmente com a pobreza e aquelas grandes máximas da perfeição evangélica, que ele já havia acolhido com grande generosidade de coração, põe os fundamentos da regra que dará à sua Ordem. E daí para frente, entre a procura de prazeres e molezas de seu tempo, ele vai, descuidado e miserável na pessoa, mendigando o pão de porta em porta, e, o que a nós parece mais insuportável, não somente o suporta com escárnio dos outros, mas o acolhe com admirável alegria. [...]

Juntamente com o amor à cruz, entrou-lhe no coração a mais viva e ardente caridade, que o levou a querer difundir o reino de Jesus Cristo sobre a terra e expor-se também, por esse motivo, ao perigo evidente de vida. Ele estendeu essa caridade a todos os homens, mas os seus preferidos eram os mais miseráveis e esqueléticos, de modo tal que demonstrava deleitar-se sobretudo naqueles deserdados, que o mundo soberbo olhava arrepiado [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 183).

São Francisco seria, então, um exemplo de homem que abraçou com alegria a pobreza e que, preocupando-se, sobretudo, com os mais miseráveis, elevou a caridade como elemento fundamental de sua missão. Tais características da vida do santo são valorizadas por Leão XIII em sua argumentação na encíclica, em contraponto à conjuntura do final do século XIX. Essa é caracterizada como uma época em que “muitos gastam a vida procurando avidamente comodidades terrenas e prazeres sensuais. Abandonando-se ao luxo, esbanjam seus bens e desejam os dos outros”. Além disso, “o egoísmo domina sobre tudo e a caridade autêntica para com os fracos e indigentes torna-se cada dia mais rara” (LEÃO XIII, 2005, p. 187-188).

Segundo o pontífice, nos tempos de Francisco propagava-se uma “heresia”, conhecida como “albigense”, que disseminava “sementes de rebelião contra a Igreja, desordenava contemporaneamente o ordenamento civil e aplainava o caminho para uma espécie de ‘socialismo’” (LEÃO XIII, 2005, p. 188). Igualmente, no final do século XIX:

[...] estão aumentando os fatores e propagadores do “naturalismo” puro, que recusam obstinadamente toda submissão à autoridade da Igreja, e, progredindo gradualmente, não poupam nem a sociedade civil. Pregam a violência e a revolta, a abolição da propriedade, lisonjeiam as paixões do proletário, sacodem os fundamentos de toda convivência ordenada, seja doméstica, seja civil (LEÃO XIII, 2005, p. 188).

Diante de “tantos e tão grandes males”, a proposta da encíclica é colocar “não pequena esperança de alívio nas instituições franciscanas, desde que reconduzidas ao vigor primitivo”. O “reflorescimento” dessas seria útil para que ganhassem espaço “a fé, a piedade e toda virtude cristã”, sendo “posto de lado o desejo desmedido dos bens da terra” e, assim, “não se suportaria com aborrecimento a contenção dos desejos por meio da mortificação evangélica, considerada como o maior e o mais incômodo dos pesos”. Os seres humanos, “unidos por concórdia fraterna [...] amar-se-iam mutuamente e respeitariam nos pobres e aflitos, como é seu dever, a imagem de Jesus Cristo” (LEÃO XIII, 2005, p. 188).

Na continuação desse argumento aparece mais uma referência explícita e condenação do “socialismo”:

O espírito cristão implica também submeter-se, por dever de consciência, à autoridade legítima e respeitar os direitos de todos, e esta disposição de ânimo é o meio mais eficaz para cortar nesta matéria, desde a raiz, toda desordem, as violências, as injustiças, as sedições, o ódio entre as diversas classes sociais, que são os motivos principais e ao mesmo tempo as armas do “socialismo” (LEÃO XIII, 2005, p. 188).

Também a encíclica *Exeunte Iam Anno*, publicada em 1888, apresenta em seu escopo condenações explícitas ao comunismo. Conforme a apresentação desse documento presente na edição da Paulus (2005, p. 355), por meio do texto, “o papa lembra a necessidade de renovação da vida cristã, condena como falso o conceito de liberdade, a degradação das virtudes cristãs e a imoralidade. Socialismo, comunismo e niilismo estão na base da corrupção pública e privada. O remédio é a volta à autêntica vida cristã”.

Seguindo uma tendência que já foi evidenciada ao longo deste capítulo, Leão XIII descreve sua época como um momento perigoso, marcado pelo avanço de erros e males. Argumenta-se que:

[...] todos os dias, vemos com os nossos olhos, de alguma forma, por quantos males, é atingida a sociedade humana. O veneno das doutrinas invadiu rapidamente a vida pública e privada: o *racionalismo*, o *materialismo*, e o *ateísmo* geraram o *socialismo*, o *comunismo*, o *niilismo*: obscuras e funestas pestilências que lógica e inevitavelmente haviam de surtir daqueles princípios (LEÃO XIII, 2005, p. 359).

As raízes mais profundas desses males seriam encontradas na rejeição da religião católica:

[...] Se a alma não é por sua natureza distinta do corpo, e por conseguinte, se com a morte do corpo não há nenhuma esperança de uma eternidade bem-aventurada, por que deveríamos submeter-nos a fadigas e trabalhos para submeter os apetites à razão? O sumo bem do homem será posto no gozo da riqueza e dos prazeres da vida. E como não há ninguém que por instinto e impulso da natureza não vise à felicidade, com pleno direito cada um despojaria os outros, de acordo com suas possibilidades, para assegurar-se o gozo da felicidade com as coisas dos outros. Nem haveria no mundo um poder que tivesse freios tão poderosos para conter as paixões impetuosas; por conseguinte, onde é repudiada a lei suma e eterna de Deus, é inevitável que o vigor

das leis se enfraqueça e toda autoridade se desvigore. É consequência inevitável que a sociedade civil se perturbe profundamente e que cada membro seja levado a uma luta perpétua pela sua insaciável cupidez, uns desejando conseguir os bens desejados e os outros, conservá-los (LEÃO XIII, 2005, p. 359).

Como é possível presumir, a “cura dos males” apresentada por Leão XIII é a mudança na direção em que seguem os indivíduos e a sociedade. Esses deveriam voltar-se “a Jesus Cristo e ao reto caminho da vida cristã”, sendo que o “eixo” dessa última consistiria “em não secundar os costumes corrompidos do século, mas em contrastá-los com firmeza viril” (LEÃO XIII, 2005, p. 360).

Para finalizar esta seção, cabe retomar um documento sobre o qual já foram feitas algumas considerações. Trata-se da encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, documento essencial para a construção da chamada Doutrina Social da Igreja. Como se observou anteriormente, um dos pontos mais importantes para a elaboração do discurso presente nesse texto é justamente a condenação do socialismo. Aqui, novamente, não se utilizam diretamente as palavras “comunismo” ou “comunistas”, e sim “socialismo” e “socialistas”, mas já percebemos que Leão XIII não fazia questão de diferenciar o significado desses termos, mobilizando-os como sinônimos.

Logo no início da *Rerum Novarum*, são apresentadas algumas características da conjuntura que motivou a elaboração do documento. Fala-se de “um temível conflito”, resultado de um cenário marcado pelos:

[...] progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a afluência da riqueza nas mãos de um pequeno número, ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isso, sem falar da corrupção dos costumes [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 419).

Diante desse ambiente em que “os espíritos estão apreensivos e numa ansiedade expectante”, o pontífice se julga no dever de refutar “as opiniões errôneas e falazes” e abordar a “*condição dos operários*”. Esses trabalhadores, “homens das classes inferiores”, estariam, em sua maior parte, “numa situação de infortúnio e miséria imerecida”, “isolados e sem defesa [...], entregues à mercê de senhores desumanos e à cobiça de uma concorrência desenfreada” (LEÃO XIII, 2005, p. 419-420).

Após essa introdução, já se parte para o ataque direto ao socialismo:

Os socialistas, para curar esse mal, instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que toda propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens de um indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para os municípios ou para o Estado. Mediante essa transladação das propriedades e essa igual repartição de riquezas e das comodidades que elas proporcionam entre os cidadãos, lisonjeiam-se de aplicar um remédio eficaz aos males presentes. Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr termo ao

conflito, prejudicaria o operário se fosse posta em prática. Outrossim, é sumamente injusta, por violar os direitos legítimos dos proprietários, viciar as funções do Estado e tender à subversão completa do edifício social (LEÃO XIII, 2005, p. 421).

A defesa do direito à propriedade é um dos elementos centrais desse discurso, argumentando-se que as teses socialistas de propriedade coletiva tornariam “a situação dos operários mais precária”, uma vez que lhes retiraria “a livre disposição de seu salário” e lhes roubaria “toda a esperança e toda a possibilidade de engrandecerem o seu patrimônio e melhorarem a sua situação”. As ideias centrais do socialismo sobre a propriedade estariam, então, “em oposição flagrante com a justiça, porque a propriedade particular e pessoal é, para o homem, de direito natural” (LEÃO XIII, 2005, p. 422).

Um outro tema recorrente nas encíclicas de Leão XIII se faz presente na *Rerum Novarum*. Novamente, os socialistas são apresentados como uma ameaça à família. Para o pontífice, “querer [...] que o poder civil invada arbitrariamente o santuário da família é um erro grave e funesto”. Condena-se, assim, a ideia de que a “providência paterna” deveria ser substituída pela “providência do Estado”. Segundo Leão XIII, “a autoridade paterna não pode ser abolida, nem absorvida pelo Estado” e, então, com suas propostas discordantes dessa tese, os socialistas “vão *contra a justiça natural* e quebram os laços da família” (LEÃO XIII, 2005, p. 428-429).

Como síntese da rejeição ao socialismo pode-se citar o seguinte trecho:

Mas, além da injustiça do seu sistema, veem-se bem todas as suas funestas consequências, a perturbação em todas as classes da sociedade, uma odiosa e insuportável servidão para todos os cidadãos, porta aberta a todas as invejas, a todos os descontentamentos, a todas as discórdias; o talento e a habilidade privados dos seus estímulos, e, como consequência necessária, as riquezas estancadas na sua fonte; enfim, em lugar dessa igualdade tão sonhada, a igualdade na indigência e na miséria. Por tudo o que nós acabamos de dizer, se compreende que a teoria socialista da propriedade coletiva deve absolutamente repudiar-se como prejudicial àqueles mesmos a que se quer socorrer, contrária aos direitos naturais dos indivíduos, como desnaturando as funções do Estado e perturbando a tranquilidade pública. Fique, pois, bem assente que o primeiro fundamento a estabelecer para todos aqueles que querem sinceramente o bem do povo é a inviolabilidade da propriedade particular [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 428).

Além da luta contra a “propriedade particular dos bens”, as ideias socialistas são condenadas também por defender “que na sociedade civil todos sejam elevados ao mesmo nível”. Em contraposição a essa tese, Leão XIII estabelece como “primeiro princípio a pôr em evidência [...] que o homem deve aceitar com paciência a sua condição”. Além disso, afirma-se que a própria natureza dispôs “entre os homens diferenças tão múltiplas como profundas; diferenças de inteligência, de talento, de habilidade, de força; diferenças necessárias, de onde nasce espontaneamente a desigualdade das condições”. Tal desigualdade seria benéfica à

sociedade, uma vez que “a vida social requer um organismo muito variado e funções muito diversas, e o que leva precisamente os homens a partilharem essas funções é, principalmente, a diferença de suas respectivas condições” (LEÃO XIII, 2005, p. 429-430).

Outro “erro capital” apontado na encíclica “é crer que as duas classes são inimigas natas uma da outra, como se a natureza tivesse armado os ricos e os pobres para se combaterem mutuamente num duelo obstinado”. Opondo-se a essa proposição, o pontífice afirma que “as duas classes estão destinadas pela natureza a unirem-se harmoniosamente e a conservarem-se mutuamente em perfeito equilíbrio”. Segundo Leão XIII, “não pode haver capital sem trabalho, nem trabalho sem capital”. Para cada um desses dois grupos são estabelecidos certos “deveres”. Os “ricos” e “patrões” deveriam respeitar no operário “a dignidade do homem”, não tratando o trabalhador como escravo e nem o utilizando como instrumento de lucro. Também não poderiam impor “aos seus subordinados um trabalho superior às suas forças ou em desarmonia com a sua idade ou o seu sexo”. Além disso, recorda-se que os patrões precisam “dar a cada um o salário que convém” e que é condenável “explorar a pobreza e a miséria e especular com a indigência” (LEÃO XIII, 2005, p. 431-432). Ao “pobre” e ao “operário”, exige-se:

[...] deve fornecer integral e fielmente todo o trabalho que se comprometeu por contrato livre e conforme à equidade; não deve lesar o seu patrão, nem nos seus bens, nem na sua pessoa; as suas reivindicações devem ser isentas de violências, e nunca revestir a forma de sedições; deve fugir dos homens perversos que, nos seus discursos artificiosos, lhe sugerem esperanças exageradas e lhe fazem grandes promessas, as quais só conduzem a estereis pesares e à ruína das fortunas (LEÃO XIII, 2005, p. 431).

No final do texto, “a restauração dos costumes cristãos” é firmada como “a primeira coisa a fazer” para “arrancar o mal pela raiz”. A caridade, “senhora de todas as virtudes”, é valorizada como aquela que pode conduzir à “salvação desejada”, uma vez que “sempre pronta a sacrificar-se pelo próximo”, seria “o antídoto mais seguro contra o orgulho e o egoísmo do século” (LEÃO XIII, 2005, p. 460-461).

Importante destacar que outros documentos de Leão XIII poderiam ser citados por suas condenações explícitas ao comunismo e/ou ao socialismo, como as encíclicas *Humanum Genus* (1884), *Libertas* (1888) e *Graves de Communi* (1901). Porém, os documentos analisados acima já possibilitam a compreensão da forma como se “objetifica” o comunismo por meio dos discursos papais do período.

Portanto, pode-se apontar agora alguns dos elementos centrais do modo pelo qual o “comunismo” e os “comunistas” são entendidos e qualificados nos discursos trazidos à discussão nesta seção. As ideias desse “sistema” ou “doutrina” representariam ameaças importantes às posições da Igreja Católica, ao matrimônio, à família, ao direito natural à

propriedade, às autoridades constituídas e aos próprios fundamentos da sociedade civil. Além disso, estariam por trás do estímulo a sedições e revoltas no período e provocariam o ódio entre ricos e pobres, patrões e operários. Termos e expressões como “inimigos de Deus”, “peste”, “males horrendos”, “perversa doutrina”, “seitas”, “inimigos da Igreja” e “funestíssimo erro” são mobilizados para se referir aos comunistas, que são acusados também de enganar, mentir e iludir aqueles aos quais se dirigem. Caso suas propostas se concretizassem, um cenário terrível seria formado, levando à ruína e à miséria da sociedade. Enquanto remédios fundamentais para se combater esses erros, são destacados a ação da Igreja Católica e o estímulo ou valorização da doutrina cristã.

Agora que foram investigados os elementos centrais das atuações e posicionamentos da alta hierarquia católica no contexto que envolveu a publicação da *Quod Apostolici Muneris*, é possível partir para o enfoque central desta dissertação, qual seja, a análise do discurso anticomunista veiculado a partir das páginas da encíclica de 1878. É justamente essa a missão do próximo e derradeiro capítulo.

### 3. O ANTICOMUNISMO NAS PÁGINAS DA *QUOD APOSTOLICI MUNERIS* (1878)

É chegada a hora de me debruçar sobre o objetivo máximo desta dissertação: investigar o discurso anticomunista presente nas linhas da encíclica *Quod Apostolici Muneris*, publicada em 1878 e assinada pelo papa Leão XIII. Primeiramente, serão identificadas as linhas gerais do conteúdo do texto. Depois, à luz dos referenciais teórico-metodológicos já brevemente apresentados, a proposta é analisar a fonte em questão e, dessa maneira, compreender a forma pela qual se deu a construção de seu discurso anticomunista. As justificativas, as argumentações e as referências utilizadas pelo pontífice para firmar seu posicionamento serão o eixo central sobre o qual recairá o estudo a seguir.

Para auxiliar nesse trajeto, alguns questionamentos foram formulados e nortearão a análise. São eles: Quem são os “comunistas”, de acordo com a encíclica? Como são qualificados, adjetivados? Quais fontes e referências são utilizadas para sustentar o discurso anticomunista presente no texto? De que maneira se condena o comunismo? A partir de quais argumentos? Como se contrapõe o comunismo à doutrina católica? Qual a função atribuída à Igreja Católica no combate ao comunismo?

Também será de grande valia destrinchar a fonte a partir da investigação da própria especificidade da atuação da Igreja Católica enquanto instituição religiosa. Para isso, as contribuições de Romano (1979) e Berger (2018) serão bastante valiosas, uma vez que elucidam a estrutura a partir da qual o fenômeno religioso se articula e desenvolve. A noção de que a religião busca garantir a legitimidade da ordem social e de sua própria importância para manter a estabilidade em momentos de crise é basilar para a compreensão da *Quod Apostolici Muneris* e dos posicionamentos da alta hierarquia católica no final do século XIX.

A aplicação de algumas das “exigências de método” propostas por Foucault (2014) garantirá um caminho importante a ser seguido em todo este capítulo. Assim, as noções de conjuntos “crítico” e “genealógico”, apresentadas com mais detalhes acima e retomadas nas linhas a seguir, terão grande relevância enquanto instrumentos para possibilitar o estudo aqui proposto. São esses pressupostos que constituem a base principal da análise, em todas as suas seções.

Portanto, após a apresentação da encíclica em si, o capítulo será dividido em algumas seções principais. Na primeira delas, haverá a aplicação do conjunto crítico descrito por Foucault. Em seguida, o conjunto genealógico será o enfoque. Analisados os principais procedimentos e mecanismos que exerceram sua força sobre a *Quod Apostolici Muneris*, o

estudo recairá sobre as construções argumentativas presentes no texto, com a intenção de compreender o modo pelo qual o comunismo é condenado nas páginas do documento. Essa é a parte central do capítulo, e, para que os objetivos previstos sejam alcançados, as reflexões e conclusões formuladas ao longo de toda a dissertação serão mobilizadas.

### 3.1. A Encíclica *Quod Apostolici Muneris* (1878): apresentação

Como ocorre com toda encíclica, a *Quod Apostolici Muneris* tem sua autoria atribuída ao papa então empossado, no caso, Leão XIII, título escolhido pelo italiano Gioacchino Vincenzo Pecci quando do início de seu pontificado, no ano de 1878. Interessante notar que o documento analisado foi escrito durante o primeiro ano de papado, sendo assinado no dia 28 de dezembro de 1878, cerca de oito meses após a primeira (e única até então) encíclica de Leão XIII. Tal informação já demonstra o quanto o assunto abordado tinha um peso essencial na visão do pontífice, o qual trata o tema com enorme urgência.

Mais à frente, serão elencadas algumas considerações a respeito das condições de publicação da encíclica, mas cabe já ressaltar que a *Quod Apostolici Muneris* apresenta em seu corpo como destinatários diretos os “Patriarcas, Primazes, Arcebispos e Bispos e [...] todos os Ordinários<sup>23</sup> de lugar em paz e comunhão com a Sé Apostólica”. Além da exposição das considerações e da postura da Igreja diante do comunismo, observa-se também um forte apelo aos interlocutores para que ajam de acordo com o ordenado no documento. Portanto, caberia a esses a tarefa de continuamente combater “a seita detestável” de diferentes formas, incluindo um firme trabalho com os fiéis, baseado nos ensinamentos católicos, a fim de evitar que fossem cooptados pelas ideias condenadas na encíclica. Isso significa que, ainda que o documento não tivesse como destinatários diretos todos os católicos, seus efeitos deveriam chegar aos “filhos da Igreja”, e mesmo a toda a sociedade, por meio do esforço dos clérigos, os quais são chamados a dirigir a essa tarefa “todas as forças” de seu ânimo (LEÃO XIII, 2005, p. 47).

Como já citado anteriormente, a base discursiva do documento em questão vincula-se à condenação do “socialismo”, do “comunismo” e do “niilismo”. Tais correntes não são diferenciadas ao longo do texto. Nessa encíclica, sublinha-se o avanço desses “males” e o

---

<sup>23</sup> Conforme definição do Código de Direito Canônico (2017, p. 87): “Com o nome de Ordinário se entendem, no direito, além do Romano Pontífice, os Bispos diocesanos e os outros que, mesmo só interinamente, são prepostos a alguma Igreja particular ou a uma comunidade [...]; os que nelas têm poder executivo ordinário geral, isto é, os Vigários, gerais e episcopais; igualmente, para seus confrades, os Superiores maiores dos institutos religiosos clericais de direito pontifício e das sociedades clericais de vida apostólica de direito pontifício, que têm pelo menos poder executivo ordinário”.

quanto esse contexto se coloca como perigoso para todo o "consórcio civil", o qual se encontraria profundamente ameaçado. São dispostos como pontos de destaque por Leão XIII os riscos gerados pelo avanço do comunismo, especialmente em relação a três elementos estabelecidos como basilares para a sociedade idealizada pelo pontífice: a autoridade, a família (constituída por meio do matrimônio) e a propriedade.

Ao longo da encíclica, são apresentados os "erros" do comunismo, tendo como base a suposta contraposição entre suas ideias e a doutrina católica. Os elementos apresentados acima (autoridade, família e propriedade) são detalhadamente descritos e explicados à luz da interpretação sustentada pela Igreja para, assim, defender a existência de uma profunda incompatibilidade entre as teses católicas e os ideais comunistas.

A posição da Igreja enquanto responsável por ter muita "força para combater a peste do socialismo" também é ressaltada pelo pontífice. Esse ponto merece destaque por conta do contexto no qual se insere a encíclica. No final do século XIX, a instituição católica buscava reafirmar sua autoridade e recuperar o prestígio e o poder de épocas anteriores. Tal conjuntura pode ser observada nitidamente no bojo do documento, sendo que em diversas partes o pontífice busca exaltar a posição privilegiada da Igreja enquanto anunciadora da "Verdade" e protetora do edifício social contra os males que supostamente o ameaçavam.

### **3.2. Os "procedimentos de limitação" e "mecanismos de rarefação" atuantes sobre a *Quod Apostolici Muneris***

Para dar início à investigação mais minuciosa do discurso anticomunista presente na encíclica de 1878, será aplicado o que Michel Foucault qualifica como "conjunto crítico", o qual "põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação". Ao colocar em prática esse conjunto, temos como objetivo "mostrar como [as formas citadas] se formaram, para responder a que necessidades, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, em que medida foram contornadas" (FOUCAULT, 2014, p. 57).

O foco recai, então, sobre as "funções de exclusão", os "procedimentos de limitação dos discursos", as "instâncias de controle discursivo", ou, ainda, os "mecanismos de rarefação". Conforme argumenta o autor:

[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Em uma sociedade como a nossa, conhecemos, é certo, procedimentos de exclusão. O mais evidente, o mais familiar também, é a interdição. Sabe-se bem que não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa. Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: temos aí o jogo de três tipos de interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (FOUCAULT, 2014, p. 08-09).

Assim, é essencial que se analise quais são as regras, as imposições, internas e externas, que agem sobre os discursos, condicionando seus processos de formação. O intuito nessa primeira seção é compreender, sobretudo, as exigências para a qualificação do sujeito que pronuncia o discurso, a “vontade de verdade” que circunda o texto, e também o “ritual” atuante sobre a produção das encíclicas da Igreja Católica.

Começemos pela “rarefação dos sujeitos que falam”. Já se sabe que a *Quod Apostolici Muneris*, como qualquer encíclica, foi assinada pelo papa então empossado, no caso, Leão XIII. Segundo Foucault, “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for qualificado para fazê-lo” e, assim, existem “coerções do discurso” que “selecionam os sujeitos que falam” (FOUCAULT, 2014, p. 35).

Cabe, então, refletir sobre a posição especial dos pontífices da Igreja Católica enquanto “sujeitos que falam” por meio das encíclicas. Quais as qualificações que possuem? A partir de que posição enunciam os discursos? Por que são selecionados, dentre toda a comunidade católica, para entrar na “ordem do discurso”?

No capítulo anterior, foi possível perceber que o avanço da corrente ultramontana no seio do catolicismo do século XIX tinha como um de seus pressupostos básicos o reforço da autoridade papal. A produção e publicação da *Quod Apostolici Muneris* se dá justamente em meio a esse contexto de defesa da rigidez hierárquica característica da Igreja Católica, com destaque para o poder dos pontífices. Para evidenciar os elementos essenciais que envolviam (e, de certa maneira, envolvem até hoje) a posição do “sucessor de Pedro” no quadro institucional católico, documentos oficiais da própria época, certamente, têm muito a contribuir.

A já citada constituição dogmática *Pastor Aeternus*, publicada em 1870 como resultado do Concílio Vaticano I, possui papel primordial para a definição dos elementos que envolvem a autoridade pontificia no catolicismo. A proposta principal do texto é:

[...] propor a todos os fiéis, conforme a antiga e constante fé da Igreja universal, a doutrina que devem crer e conservar sobre a instituição, a perpetuidade e a natureza do sagrado primado apostólico, sobre o qual se apoia a força e a solidez de toda a Igreja, e proscrever e condenar os erros contrários, sumamente perigosos ao rebanho do Senhor (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 310).

Trata-se, então, de um documento que estabelece preceitos os quais “devem” ser aceitos por todos os católicos, o que evidencia o caráter oficial e impositivo do que se afirma. São “verdades” inquestionáveis que, simplesmente, precisam ser guardadas por todos os fiéis.

Logo no início do documento, a figura de Pedro, discípulo de Jesus Cristo, é destacada. Afirma-se que “o eterno pastor e guardião de nossas almas” edificou a “santa Igreja” de forma a “perpetuar a obra salutar da redenção” e:

Para que o episcopado fosse uno e indivisível e a multidão de todos os fiéis fosse conservada na unidade da fé e da comunhão graças a estreita e recíproca união dos sacerdotes, prepôs o bem-aventurado Pedro aos outros apóstolos e estabeleceu na pessoa dele o princípio perpétuo e o fundamento visível dessa dupla unidade (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 309).

Nesse sentido, certas passagens dos evangelhos de João e Mateus são citadas para defender que o próprio Jesus conferiu a Pedro essa posição especial, sendo o apóstolo qualificado como “sumo pastor e cabeça de todo o seu rebanho” (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 311). Em seguida, argumenta-se que aquilo que foi instituído por Cristo na pessoa de Pedro deve “permanecer para sempre na Igreja”. Assim, seria o próprio Pedro, “príncipe e cabeça dos apóstolos”, que, “na pessoa de seus sucessores, ou seja, os bispos da santa Sé de Roma, por ele fundada e consagrada pelo seu sangue, vive, preside e exercita o poder de julgar”. Portanto, seus sucessores, “recebem o primado de Pedro sobre toda a Igreja”. Os “fiéis de cada lugar” deveriam unir-se, então, à “Igreja romana por disposição de sua origem superior”, “como membros unidos à cabeça”. Conclui-se que, “se, portanto, alguém disser que não é por instituição do próprio Cristo Senhor ou por direito divino que o beato Pedro sempre teve sucessores no primado de sua Igreja universal; ou que o romano pontífice não é o sucessor do beato Pedro neste primado: seja anátema<sup>24</sup>” (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 312).

Enquanto base para essas afirmações, são lembrados os “claros testemunhos das sagradas Escrituras” e os “decretos explicitamente definidos pelos nossos predecessores, os romanos pontífices, bem como pelos concílios gerais”. É renovada a definição do concílio de Florença, ocorrido no século XV, que teria imposto a todos os cristãos a crença segundo a qual “a santa Sé Apostólica e o romano pontífice têm o primado sobre toda a terra e que o mesmo pontífice é sucessor do bem-aventurado Pedro”. Essa mesma definição aponta que ao papa “foi concedido pelo Senhor nosso Jesus Cristo o pleno poder de apascentar, reger e governar a Igreja universal” (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 313).

---

<sup>24</sup> Conforme definição de Justo González (2009, p. 23), o termo “anátema” pode ser entendido como: “uma maldição ou proibição. No uso teológico mais comum, é uma condenação formal por parte da igreja ou suas autoridades, que em geral envolve excomunhão, e é aplicada aos que são declarados hereges. Às vezes, por implicação, algo que deve ser evitado, como quando se diz que uma doutrina ou teoria é ‘anátema’”.

Como consequência dessas afirmações, evidencia-se que “os pastores de todos graus e de todos os ritos e fiéis, seja individualmente seja em conjunto, devem subordinação hierárquica e obediência ao romano pontífice”, para que, assim, “a Igreja de Cristo seja um só rebanho sob um único sumo pastor” (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 313). Em mais uma de suas enunciações taxativas, a constituição dispõe que:

[...] se alguém disser que ao romano pontífice cabe apenas a tarefa de vigilância e direção e não, ao invés, um pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não apenas em matéria de fé e de costumes mas também no que se refere à disciplina e governo da Igreja universal; ou que ele tem apenas a parte mais importante, e não a plenitude desse poder; ou que esse não é ordinário e imediato sobre todos e cada um dos singulares pastores: seja anátema (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 315).

A centralidade da figura do pontífice romano é também lembrada no que se refere às questões de doutrina. Os “sucessores de Pedro” teriam sempre a assistência do Espírito Santo para custodiar e expor “fielmente a revelação transmitida aos apóstolos, isto é, o depósito da fé”. Desse modo, “esta sé de Pedro” permaneceria “sempre imune de todo erro, segundo a promessa divina de nosso Senhor e salvador ao príncipe de seus discípulos: ‘Eu orei por ti, a fim de que tua fé não desfaleça. Quando te converteres, confirma os teus irmãos’ (Lc 22, 32)” (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 317). É exatamente nesse ponto que se proclama o dogma da infalibilidade papal. Por sua importância, cabe aqui a citação completa:

Por isso nós, aderindo fielmente à tradição acolhida desde o início da era cristã, para a glória de Deus, nosso salvador, para a exaltação da religião católica e a salvação dos povos cristãos, com a aprovação do santo concílio, instruímos e definimos tratar-se de dogma divinamente revelado que o romano pontífice, quando fala *ex cathedra*, isto é, quando desempenhando seu múnus de pastor e de doutor de todos os cristãos, define, em virtude da sua suprema autoridade apostólica, que a doutrina em matéria de fé ou de costumes deve ser admitida por toda a Igreja, goza, pela assistência divina que lhe foi prometida na pessoa do bem-aventurado Pedro, daquela infalibilidade que o divino Redentor quis para sua Igreja, quando define a doutrina concernente à fé ou aos costumes. Consequentemente essas definições do romano pontífice são irreformáveis por si mesmas, e não em virtude do consenso da Igreja.

Se, então, alguém – Deus não o queira! – ousasse contradizer esta nossa definição: seja anátema (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 318).

Os documentos assinados por Leão XIII ao longo de seu pontificado reforçam as teses estabelecidas na *Pastor Aeternus*. Logo em sua primeira encíclica, *Inescrutabili Dei Consilio*, de 1878, essa tendência já é evidente. Dentre as atitudes dos “inimigos de toda ordem pública”, estariam os ataques à Igreja e “ao poder supremo do pontífice romano”, sendo esse último qualificado como “guarda e vingador sobre a terra dos princípios eternos e imutáveis da moralidade e da justiça”, e ainda como aquele a quem foi concedido, pela “providência divina”, “o poder conferido por Cristo para a salvação eterna dos povos”, que deveria ser exercido “livremente e sem impedimentos”. Diante de tal ambiente ameaçador, a defesa da “dignidade do pontificado romano” é tida como uma tarefa essencial (LEÃO XIII, 2005, p. 14-15).

Afirma-se, então, que:

Se, portanto, todas as esperanças da Itália e do mundo estão postas na influência benéfica da Sé apostólica, para vantagem comum, e na íntima união de todos os fiéis com o pontífice romano, deriva que nos devemos esforçar com os mais diligentes cuidados em guardar intacta a dignidade da cátedra romana, e fortalecer sempre mais a união dos membros com a cabeça, dos filhos com o pai.

Portanto, para tutelar antes de mais nada, e do modo melhor que podemos, os direitos e a liberdade da santa Sé, nunca deixaremos de exigir que a nossa autoridade seja respeitada, que o nosso ministério e o nosso poder sejam deixados plenamente livres e independentes e nos seja devolvida a posição que a sabedoria divina desde há muito tempo dera aos pontífices romanos. Não é vão o desejo de senhorio e de domínio que nos leva a exigir o restabelecimento do principado civil (LEÃO XIII, 2005, p. 18).

Na própria *Quod Apostilici Muneris*, há algumas referências que evidenciam essa tendência de exaltação da autoridade pontifícia. Em certo ponto da encíclica, é afirmado que cabe “aos pastores supremos da igreja”, os pontífices romanos, “o dever de defender das insídias inimigas o rebanho do Senhor” (LEÃO XIII, 2005, p. 40-41). Em outro trecho, Leão XIII se coloca como aquele ao qual “está confiado o governo de toda a Igreja” (LEÃO XIII, 2005, p. 46).

Um outro bom exemplo é a encíclica *Sapientiae Christianae*, de 1890. Nesse documento, defende-se que a missão de “pregar ou de ensinar pertence por direito divino aos doutores”, ou seja, “aos bispos” e “de um modo especial ao pontífice romano, vigário de Cristo, preposto com poder supremo à Igreja universal como mestre de quanto se há de crer e praticar” (LEÃO XIII, 2005, p. 392).

Mais à frente, nesse mesmo texto, o papa é disposto como “doutor supremo na Igreja”, no que se refere “a determinar quais sejam as doutrinas reveladas”. Com isso, é requerida “uma completa submissão e obediência das vontades à Igreja e ao pontífice romano, como a Deus mesmo”. Completa-se esse enunciado com a seguinte afirmação: “[...] essa obediência deve ser perfeita, porque é imposta pela mesma fé e tem em comum com a fé o ser indivisível” (LEÃO XIII, 2005, p. 395).

Ainda nessa encíclica, enfatiza-se ser:

[...] necessário também que os cristãos contem entre os seus deveres o de se deixarem reger e governar pela autoridade e direção dos bispos e principalmente da Sé Apostólica. Bem fácil é de ver o razoável dessa sujeição. Efetivamente das coisas contidas nos divinos oráculos, umas referem-se a Deus, e as outras ao mesmo homem e aos meios necessários para chegar à sua eterna salvação. Ora, nessas duas ordens de coisas, isto é, quanto ao que se deve crer e ao que se deve fazer, compete por direito divino à Igreja, e na Igreja ao pontífice romano determiná-lo. E eis a razão por que o pontífice deve ter autoridade para julgar que coisas contenha a palavra de Deus, que doutrinas concordem com ela e quais dela desdigam; e do mesmo modo determinar o que é bem e o que é mal, o que se deve fazer e o que se deve evitar para conseguir a salvação eterna. Se isso não se puder fazer, o Papa não seria intérprete infalível da palavra de Deus, nem o guia seguro da vida do homem (LEÃO XIII, 2005, p. 396-397).

Uma última encíclica também merece cuidado especial. Trata-se da *Satis Cognitum*, publicada em 1896, a qual possui a “unidade da Igreja” como seu tema central. Aqui, o apóstolo Pedro novamente ganha destaque. Conforme as linhas do documento:

[...] Jesus Cristo deu à Igreja, como regedor maior, Pedro, e ao mesmo tempo estabeleceu que esse principado, instituído em perpétuo para a salvação comum, se transmitisse por herança aos sucessores, nos quais o mesmo Pedro, com autoridade perene, sobrevive. E de fato, fez aquela promessa insigne a Pedro, e a nenhum outro: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra eu edificarei a minha Igreja” (Mt 16, 18) (LEÃO XIII, 2005, p. 635).

Dessa proposição derivaria a ideia segundo a qual, “por vontade e mandado de Deus”, a Igreja está “fundada sobre Pedro, como um edifício sobre seu fundamento”. A função de um fundamento seria “fazer com que as diversas partes do edifício se mantenham ligadas entre si”, garantindo à obra “aquele vínculo de estabilidade e firmeza, sem o qual todo edifício cai em ruína”. Chega-se, então, à seguinte conclusão: “é, portanto, próprio de Pedro sustentar e conservar unida e firme a Igreja num conjunto indissolúvel. Mas quem poderia cumprir uma tarefa tão grave sem o poder de mandar, proibir e julgar, que verdadeira e propriamente chama-se ‘jurisdição’?” (LEÃO XIII, 2005, p. 635).

Pedro também é descrito como “pastor”, uma vez que teria recebido de Cristo a seguinte ordem: “apascenta os meus cordeiros. Apascenta as minhas ovelhas” (Jo 21, 16-17 apud LEÃO XIII, 2005, p. 637). O “ofício e dever do pastor” seria o de “guiar o rebanho e de procurar o seu bem-estar com a salubridade das pastagens, afastando-o dos perigos, preservando-o das insídias e defendendo-o da violência”, ou ainda, “regendo-o e governando-o”. Desse modo, sendo “Pedro o pastor preposto a todo o rebanho de Cristo, ele recebeu o poder de governar todos os homens, para cuja salvação Jesus Cristo havia providenciado com seu sangue [...]” (LEÃO XIII, 2005, p. 637).

Outro apontamento da encíclica cuja importância merece ser ressaltada é o reforço da posição dos papas enquanto “sucessores de Pedro”:

Ora, sendo esse principado contido na própria constituição e ordenamento da Igreja, como parte principal, ou melhor como princípio de unidade e fundamento da sua perpétua existência, não podia perecer com Pedro, mas devia transmitir-se de um a outro dos seus sucessores. [...] Por isso os bispos, que sucedem a Pedro no episcopado romano, obtêm “por direito divino”, a autoridade suprema sobre toda a Igreja (LEÃO XIII, 2005, p. 639).

Nesse documento, também é feita uma referência a diferentes expressões utilizadas “pelos antigos” para se referir a Pedro, “e que significam todas abertamente um grau sumo de dignidade e de poder”. Seriam elas: “príncipe da reunião dos discípulos, príncipe dos santos apóstolos, corifeu do seu coro, boca de todos os apóstolos, chefe daquela família, preposto a todo o mundo, primeiro entre os apóstolos, baluarte da Igreja” (LEÃO XIII, 2005, p. 646).

Conforme a argumentação construída ao longo do texto, infere-se que tais qualificações poderiam ser dirigidas também aos sucessores desse apóstolo na cátedra romana.

Um último trecho que chama a atenção compara o poder exercido pelos pontífices ao próprio poder de Cristo em sua passagem pela Terra: “Cristo Senhor, como já se disse repetidamente, concedeu a Pedro e aos seus sucessores que fossem seus vigários, e exercessem perpetuamente na Igreja aquele poder que ele havia exercido na sua vida mortal” (LEÃO XIII, 2005, p. 649).

Todos os documentos citados contribuem muito para a compreensão da posição a partir da qual o papa Leão XIII pronuncia o discurso anticomunista presente na *Quod Apostolici Muneris*. A carta encíclica deve ser assinada unicamente pelo pontífice, e isso se deve ao fato de que certas qualificações são de exclusividade dessa figura. O “sucessor de Pedro” é tido como a “cabeça da Igreja”, o “sumo pastor”, a “boca de todos os apóstolos”. Além disso, aquele que ocupa o mais alto grau da hierarquia católica possui, por instituição divina, o poder de governar todos os homens, mandando, proibindo, julgando e determinando o que é bem ou o que é mal, o que deve ou não ser feito. O pontífice romano ainda é colocado como “mestre”, e os fiéis devem a ele e a suas determinações uma obediência absoluta. Inclusive, não apenas os fiéis devem se submeter a essa autoridade, mas também todos os clérigos, como os patriarcas, primazes, arcebispos e bispos, a quem a encíclica é remetida. É justamente com essas atribuições que Leão XIII se insere na “ordem do discurso”, assinando a *Quod Apostolici Muneris*. Isso significa que as ideias contidas nesse documento não provêm de qualquer lugar da estrutura hierárquica do catolicismo, mas de seu topo. Consequentemente, seus apontamentos deveriam ser tomados com zelo e obediência especiais, pois partiriam do “mestre”, da “cabeça da Igreja”, do “sumo pastor”, daquele que defende seu rebanho das “insídias inimigas”. A exigência, presente na encíclica *Immortale Dei* (1885) é que todos os que englobam a comunidade católica precisam “ater-se com decisão inabalável a tudo o que os Pontífices Romanos ensinaram ou ensinarem” (LEÃO XIII, 2005, p. 259).

Agora, já é possível partir para a investigação de um segundo “sistema de exclusão” proposto por Foucault: a “vontade de verdade”, definida pelo filósofo francês como “o tipo de separação que rege nossa vontade de saber”. Colocada dessa forma, a “vontade de verdade” seria um “sistema histórico, institucionalmente constrangedor”, impondo separações arbitrárias, modificáveis e sustentadas por meios de pressões e de uma parte de violência (FOUCAULT, 2014, p. 13-14).

Essa “separação historicamente constituída” é revisitada por Foucault, que apresenta as modificações em relação ao que se considerou um “discurso verdadeiro” ao longo do tempo, passando pelos poetas gregos do século VI e chegando à contemporaneidade. A “vontade de verdade” teria sua própria história: “história dos planos de objetos a conhecer, história das funções e posições do sujeito cognoscente, história dos investimentos materiais, técnicos, instrumentais do conhecimento”. Um “suporte institucional” daria apoio à vontade de verdade, pois essa seria “reforçada e reconduzida por toda uma espessura de práticas” e “reconduzida [...] pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (FOUCAULT, 2014, p. 16-17). Dessa forma, segundo o filósofo francês:

[...] só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura (FOUCAULT, 2014, p. 19-20).

Portanto, é essencial debruçar-se sobre a “vontade de verdade” atuante sobre a elaboração do discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*. Essa proposta implica analisar a maneira pela qual são legitimadas as afirmações enunciadas na encíclica. No caso da Igreja Católica, há toda uma concepção específica de “verdade”, construída e sustentada institucionalmente, estabelecendo o que deve ou não ser aceito e quais as fontes essenciais que dão base ao que é apresentado como “verdadeiro”. Portanto, certos questionamentos são centrais: qual a noção de “verdade” que determina a formulação de certos posicionamentos provenientes da alta hierarquia católica? Quais são as fontes ou fundamentos de uma proposição tida como verdadeira? Como se mantém institucionalmente, por meio de imposições provenientes da hierarquia da Igreja, essa “vontade de verdade”? A partir dessa noção de “verdade”, como as afirmações sobre o comunismo contidas na encíclica deveriam ser tomadas pela comunidade católica?

A Igreja Católica se deparou, em diferentes contextos, com o desafio de estabelecer o que deveria ser aceito como “verdadeiro” pelos seus fiéis. Tal empreitada ganhava contornos ainda mais sérios quando cresciam as contestações à doutrina amparada pela Igreja. A Reforma Protestante, iniciada no século XVI, é um excelente exemplo dessa realidade. Movimentos como os liderados por Martinho Lutero e João Calvino posicionaram-se contrariamente a certos preceitos basilares da fé católica, pondo em questão quais seriam os pressupostos para que algo fosse tomado como “verdade” pelos cristãos. Esse fato possui um peso enorme para o

catolicismo, uma vez que se relaciona aos próprios fundamentos da fé, daquilo que todo fiel deveria acreditar em relação a Deus, aos sacramentos, aos dogmas, e à própria estrutura da Igreja.

Exatamente nesse contexto de avanço de movimentos cristãos chamados de “protestantes”, a alta hierarquia católica reuniu-se em concílio, na cidade de Trento, entre 1545 e 1563. Em meio a diversas decisões importantes, emanadas dessa reunião, a respeito da fé católica, uma merece atenção especial por se relacionar diretamente com a “vontade de verdade” sustentada pela Igreja. Conforme pontua Ney de Souza (2020, p. 229-230), o Concílio firmou a concepção católica de que as fontes da “verdade revelada” seriam a Sagrada Escritura e a Tradição:

[...] Aceitou-se a Sagrada Escritura, declarada inspirada, e com ela e a ela equiparada à tradição apostólica oral, não toda e qualquer tradição, como fonte da doutrina cristã. O concílio fixou os livros canônicos, juntamente com aqueles que eram rejeitados pelos protestantes [...]. Fixou-se, portanto, o cânon bíblico, e a Vulgata<sup>25</sup> foi reconhecida como texto autêntico na IV sessão conciliar (08/04/1546). O texto foi reconhecido como fonte da verdade revelada, a Tradição Apostólica, autenticidade jurídica. [...]

[...] A edição do texto da Escritura foi confiada ao papa e a Igreja foi proclamada norma para a interpretação da Bíblia. [...]

[...] À rígida *Sola Scriptura* dos protestantes respondeu-se colocando a Bíblia e a Tradição lado a lado (o testemunho dos Santos Padres, concílios aprovados), ou seja, o juízo e consenso da Igreja. Afirmada a autoridade da Bíblia, o concílio rejeitou que todo o conteúdo da fé estava na Escritura. A Escritura deve ser acompanhada da Tradição (a Igreja é sua depositária).

Portanto, o Concílio de Trento possui papel primordial para a definição da “vontade de verdade” que atua sobre a doutrina católica. Nesse caso, o elemento institucional de tal sistema de exclusão fica bastante evidente, visto que a decisão do que deve ser aceito como verdadeiro foi tomada em um dado contexto histórico e seguindo a rígida hierarquia da Igreja. Sendo fruto da proclamação de um concílio, essa noção de “verdade” é imposta à comunidade católica, devendo ser aceita por todos. Além disso, a Igreja, enquanto instituição, colocou-se como definidora dos livros canônicos da Sagrada Escritura e de sua interpretação, bem como elemento-chave para o que se coloca como “Tradição”, da qual seria depositária. Todos esses aspectos apresentam uma função determinante sobre a formulação do discurso presente na *Quod Apostolici Muneris*.

<sup>25</sup> O próprio Ney de Souza explica (2020, p. 229): “Vulgata (comum, usual) foi o nome recebido no século XIII pela versão latina feita por São Jerônimo por ordem do Papa Dâmaso (382). Jerônimo revisou o Antigo Testamento. Após a morte do papa, deixou Roma (384), sendo que o Novo Testamento e as cartas foram revistos por outros. A tradução não havia recebido sanção oficial até Trento. No reinado de Carlos Magno, o literato Alcuino de York foi um grande promotor desta versão”.

A constituição dogmática *Dei Filius*, publicada em 1870, como resultado do Concílio Vaticano I, reforça diretamente o que foi estabelecido alguns séculos antes em Trento. Esse documento versa sobre a “fé católica”, expondo alguns de seus dogmas essenciais. Em sua introdução, é descrita uma realidade de difusão de “ímpias doutrinas”, como o racionalismo, o materialismo e o ateísmo, o que teria levado ao afastamento de muitos “do caminho da verdadeira piedade”, atenuando-se “o sentido católico” por conta do “insensível decréscimo da verdade” (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 295). Conforme o documento:

Diante desse quadro, como pode o coração da Igreja não se comover? Como, afinal, Deus quer que todos os homens sejam salvos e cheguem ao conhecimento da verdade (1 Tm 2,4); como Cristo veio procurar e salvar a quem estava perdido (Lc 19, 10) e para reunir os filhos de Deus que estavam dispersos (Jo 11, 52), assim a Igreja, constituída por Deus e mestra dos povos, reconhece-se devedora em relação a todos e está sempre disposta e procura erguer os que estão caídos, a sustentar os que vacilam, a abraçar os que retornam, a confirmar os bons e a conduzi-los à perfeição. **Por isso ela não pode deixar de testemunhar e anunciar a verdade divina que a tudo cura (cf. Sb, 16, 12), bem sabendo que lhe foi dito: “O meu Espírito que está sobre ti e as minhas palavras que te pus na boca não se afastarão agora e para sempre” (Is 59, 21).**

Assim, seguindo as pegadas de nossos predecessores e segundo o nosso supremo ofício apostólico, **nunca cessamos de ensinar e defender a verdade católica e de reprovar as perversas doutrinas perigosas.** Mas neste momento, juntamente com os bispos de todo o mundo que se reúnem e julgam conosco, reunidos no Espírito Santo pela nossa autoridade neste concílio ecumênico. Nós, baseando-nos na palavra de Deus escrita e transmitida pela tradição assim como a recebemos, santamente guardada e sinceramente exposta pela Igreja católica, decidimos professar e declarar desta cátedra de Pedro, na presença de todos, a salutar doutrina de Jesus Cristo, proscrevendo e condenando os erros contrários, em nome da autoridade que nos foi dada por Deus (CONCÍLIO VATICANO I, 1999, p. 295-296, grifos meus).

Os documentos oficiais assinados por Leão XIII também auxiliam na compreensão dessa temática. Na já citada *Inescrutabili Dei Consilio*, a primeira encíclica do pontificado, é feito um apelo aos interlocutores (patriarcas, primazes, arcebispos e bispos) para que reavivem, nos fiéis, “o fogo santo da religião”, levando-os “a abraçar mais fortemente esta **cátedra de verdade** e de justiça, e a rejeitar inteiramente as opiniões, até as mais comuns, que sabem serem contrárias aos ensinamentos da Igreja” (LEÃO XIII, 2005, p. 19, grifo meu).

Em seguida, cita-se uma passagem da carta de São Paulo aos Efésios: “Tomai cuidado para que ninguém vos escravize por vãs e enganadoras especulações da filosofia, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo, e não segundo Cristo” (Ef 2, 8 apud LEÃO XIII, 2005, p. 20). Essa referência é realizada para reafirmar as condenações dos “erros correntes” pelos pontífices anteriores. Nesse sentido, afirma-se o seguinte:

[...] E nós, seguindo suas pegadas [dos papas precedentes], desta **apostólica cátedra da verdade**, confirmamos e renovamos todas essas condenações; e, ao mesmo tempo, rezamos instantemente ao Pai das luzes que todos os fiéis, com uma só alma e uma só mente, pensem e falem como nós. Porém, pertence a vós, veneráveis irmãos, dedicar-vos diligentemente para que a semente das doutrinas celestes seja abundantemente

espalhada no campo do Senhor, e que desde os anos mais tenros se infundam na alma dos fiéis os ensinamentos da fé católica, se enraizem profundamente e sejam preservados do contágio do erro [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 20, grifo meu).

Na encíclica *Immortale Dei*, de 1885, a respeito da constituição dos Estados, novas referências importantes aparecem. Logo no início do documento, afirma-se que a intenção do texto é “confrontar as novas teorias sociais com a doutrina cristã”, com a confiança “de que a verdade dissipará, sobressaindo acima de tudo, os erros e as dúvidas”. Como consequência, “cada um poderá conhecer essas supremas regras de proceder que deve seguir e observar” (LEÃO XIII, 2005, p. 238).

Mais à frente, a posição especial do pontífice no seio da hierarquia católica é realçada. Sustenta-se que Deus deu à “imensa multidão de homens, [...] magistrados com o poder de governá-la”, sendo que “à sua frente colocou um só a quem quis tornar o maior e mais seguro **mestre da verdade**, e a quem confiou as chaves do reino dos céus” (LEÃO XIII, 2005, p. 242, grifo meu).

Ainda na *Immortale Dei*, outro excerto demonstra o que se entende em relação à “verdade”:

A defesa da fé católica reclama imperiosamente que o assentimento às doutrinas ensinadas pela Igreja seja de parte de todos unânime e constante, e, dessa forma é necessário que todos se acautelem para que modo algum se tornem coniventes com falsas opiniões, e as combatam com menos energia do que comporta a verdade. Quanto às coisas que se podem discutir livremente, será permitido discutir com moderação e no intuito de investigar a verdade, pondo, todavia, de lado, as suspeitas injustas e as acusações recíprocas (LEÃO XIII, 2005, p. 262).

Um documento fundamental para compreender a noção de verdade que engloba os textos assinados por Leão XIII é a encíclica *Providentissimus Deus*, publicada em 1893, a respeito dos estudos bíblicos. De início, o conteúdo da constituição *Dei Filius* já é reforçado, sustentando-se que a “revelação sobrenatural” estaria presente “nas tradições não escritas” e “nos livros escritos”, os quais teriam “sido escritos sob a inspiração do Espírito Santo”, tendo “Deus por autor” (LEÃO XIII, 2005, p. 537).

Mais à frente, outra vez a *Dei Filius* é citada diretamente para se ressaltar que, no tocante à fé e aos costumes da doutrina cristã, deve ser tomado como autêntico o sentido da Sagrada Escritura sustentado pela Igreja, à qual pertenceria o poder de julgar o “sentido verdadeiro” dos textos bíblicos. Assim, ninguém teria a permissão para interpretar esses escritos de forma contrária ao entendimento dessa instituição (LEÃO XIII, 2005, p. 553). Ainda nesse sentido, argumenta-se que:

[...] sendo Deus o mesmo autor dos Livros sagrados e da doutrina, cuja depositária é a Igreja, certamente é impossível que derive da legítima interpretação o sentido de alguma passagem escriturística que seja de alguma forma discordante da Igreja.

Segue-se que se deve rejeitar como inexata e falsa aquela interpretação que apresente os autores sagrados como de alguma forma em oposição entre si, ou seja, contrária à doutrina da Igreja (LEÃO XIII, 2005, p. 554).

Na encíclica *Satis Cognitum*, de 1896, condena-se a atitude de rejeição a qualquer um dos ensinamentos dos apóstolos ou da Igreja, visto que a doutrina sustentada por eles derivaria do próprio Jesus Cristo. Nesse sentido, os “santos Padres [...] sempre tiveram como excomungados todos os que se afastaram, ainda de pouco, da doutrina proposta pelo magistério legítimo” (LEÃO XIII, 2005, p. 627).

Conforme o que se afirma no documento:

[...] fica evidente que Jesus Cristo instituiu na Igreja “um magistério vivo, autêntico e perene” que ele próprio fortaleceu com seu poder, corroborou com o Espírito da verdade, e autenticou com os milagres. E quis e mandou que os preceitos de sua doutrina fossem recebidos como seus. – Por isso, todas as vezes que este magistério declara que este ou aquele dogma está contido no corpo da doutrina divinamente revelada, todos devem tê-lo por verdadeiro, porque se pudesse ser falso derivaria que o próprio Deus seria o autor do erro do homem, e isso é repugnante. [...] Portanto, afastado todo motivo de dúvida, para quem será lícito repudiar uma só destas verdades sem por isso cair na heresia, e, estando separado da Igreja, sem rejeitar em bloco toda a doutrina cristã? [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 629).

A missão da Igreja Católica seria, então, “guardar a doutrina de Cristo e propagá-la inalterada e incorrupta”. Seria da vontade do próprio filho de Deus “que a Igreja procurasse na verdade da doutrina o que fosse necessário para a santificação e salvação eterna dos homens” (LEÃO XIII, 2005, p. 631).

Com base em tudo o que foi exposto até aqui, já é possível enunciar algumas conclusões a respeito da “vontade de verdade” que atua sobre a elaboração da *Quod Apostolici Muneris*. Primeiro, percebemos que a posição sustentada pela alta hierarquia católica, com destaque para o pós-Concílio de Trento, coloca a Igreja como guardiã ou sustentáculo da “verdade”. As fontes da doutrina verdadeira seriam não somente as Sagradas Escrituras, mas também a Tradição, vinculada aos ensinamentos dos pontífices e também às determinações dos concílios. A “verdade” também apresenta um caráter sobrenatural, visto que seria derivada da revelação divina (por meio dos textos bíblicos e da Tradição mantida pela Igreja).

Outro ponto essencial está relacionado ao contexto específico do final do século XIX, no qual a defesa da “verdade” se liga estreitamente à exposição e à rejeição dos “erros” propagados na época. Assim, conforme visto acima, a doutrina sustentada pela Igreja é tida como uma arma fundamental para afastar as ideias contrárias aos seus preceitos. Anunciar a “verdade” significa também combater as opiniões “falsas”, e essa contraposição “verdadeiro” x “falso” é chave de leitura fundamental para a compreensão da *Quod Apostolici Muneris*, na

qual os “ensinamentos verdadeiros” da Igreja são contrapostos às “mentiras” e “erros” do comunismo.

Portanto, esses elementos da “vontade de verdade” são basilares para a formulação do discurso anticomunista enunciado por meio da encíclica de 1878. Nela, a Igreja é apresentada, inclusive, como “coluna e fundamento da verdade”, ensinando doutrinas e impondo preceitos que são instrumentos para arrancar “desde as raízes o infausto germe do socialismo” e “que providenciam largamente ao bem-estar e à vida tranquila da sociedade” (LEÃO XIII, 2005, p. 41). Além disso, ao longo da encíclica, são trazidos trechos das Escrituras para sustentar as posições defendidas, assim como o testemunho de outros pontífices e de importantes autores que se relacionam à Tradição cultivada pela Igreja. De tal modo, constrói-se um discurso fundamentado em uma noção bastante específica de “verdade”. Uma “verdade” anunciada a partir do topo da hierarquia católica. Uma “verdade” trazida à luz a partir da inspiração divina garantida aos pontífices da Igreja. Uma “verdade” baseada nos textos bíblicos e na Tradição. E, por fim, uma “verdade” da qual nenhum fiel católico poderia se afastar.

Para finalizar esta seção, é primordial considerar aquilo que Foucault denomina “ritual”, o qual seria “a forma mais superficial e mais visível” dos sistemas de restrição. Conforme o filósofo francês, o ritual “define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam”, sendo que esses “devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados”. Também dispõe sobre “os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que deve acompanhar o discurso”, fixando “a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção”. Foucault argumenta ainda que os discursos religiosos, dentre outros, “não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos” (FOUCAULT, 2014, p. 36-37).

Com base nessas considerações, mostra-se bastante pertinente que o enfoque agora recaia sobre as especificidades ou a própria natureza de uma encíclica no meio católico. Esse é um tipo de documento singular, que se diferencia de outros que circulam entre os membros da Igreja. Assim, podemos refletir sobre suas particularidades, a partir do pressuposto de que há um “ritual” que determina o modo pelo qual as encíclicas são elaboradas. É questão primordial identificar, por exemplo, quem, no seio do catolicismo, pode assinar uma encíclica, qual a eficácia de suas palavras ou quais os efeitos esperados sobre os destinatários, quais gestos, comportamentos, signos acompanham a elaboração desse tipo de texto, e como se exercem as propriedades e os papéis assumidos por um pontífice quando assina uma encíclica.

Para começar, é interessante retomar a definição apresentada brevemente na Introdução deste trabalho:

O termo encíclica vem do grego = en + kyklos = em círculo, conotando assim a ideia de cartas circulares. A encíclica foi um modo de comunicação de uma autoridade eclesiástica destinada a circular entre os fiéis a ela subordinados. No sentido atual do termo, como documento do Sumo Pontífice para toda a cristandade, a primeira encíclica *Ubi Primum* foi promulgada por Bento XIV em 3-12-1740, adotando-se o costume de denominá-la pelas primeiras palavras do texto. De início, eram endereçadas às autoridades eclesiásticas: Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos em paz com a Sé Apostólica. Aos poucos foi se ampliando o número de destinatários. [...] As encíclicas são, em geral, redigidas em latim, salvo em casos de uma destinação específica (ÁVILA, 1993, p. 180).

Em uma linha parecida, outra explicação das características desse tipo de documento papal é enunciada por Coffele nos seguintes termos:

Do grego *enkýlios*, ao pé da letra significa “circular”. Desde o século VII serve para indicar os documentos “circulares” do papa e/ou de um concílio, destinados a toda a cristandade, e a partir do século XVIII passou a ser um termo técnico. [...] O papa dirige-se geralmente aos ordinários do mundo inteiro ou de uma parte do mundo (mas mesmo nesse caso, tem sempre um alcance universal) [...] e, por meio deles, a seus fiéis [...] (COFFELE, 2003, p. 233).

Segundo Camacho (1995, p. 14-15), as encíclicas, a partir do século XVIII, generalizaram-se enquanto uma nova forma de “intervenção pública da suprema instância eclesial” em um momento marcado pelo “protagonismo crescente” assumido pelo papado no campo doutrinal, “antes restrito aos teólogos e moralistas”. O autor explica essa mudança apontando para a “necessidade que a Igreja tem de afirmar sua identidade, cerrando fileiras em torno da figura do Papa”, sendo que, então, o “Sumo Pontífice transforma-se no símbolo visível da unidade da Igreja, no meio de um mundo que se mostra cada vez mais hostil em relação a ela”.

Ainda de acordo com Camacho (1995, p. 54), “o texto oficial de uma encíclica é o que se publica com a assinatura do papa”. Podemos ainda acrescentar, conforme o mesmo autor, que:

Este tipo de documento, de caráter oficial, tem alcance universal, normalmente em razão tanto de seu conteúdo como de seus destinatários. É característico da época moderna, isto é, de um tempo em que a Igreja já não preside, com sua autoridade, o desenvolvimento da vida social, mas tampouco renuncia a pronunciar-se sobre os problemas e as ideias próprias da época. Por conseguinte, sua temática não costuma ter caráter dogmático nem intraeclesial: são os problemas sociais, políticos e econômicos que constituem o objeto preferencial das encíclicas pontificias, que fazem parte do magistério ordinário da Igreja, não infalível, mas que deve ser aceito pelo crente com um sincero assentimento interior (CAMACHO, 1995, p. 15).

Ao final da citação, aborda-se uma questão essencial para a análise da *Quod Apostolici Muneris*. Essa encíclica não tem caráter dogmático, mas trata de um “problema político”, no caso, o fortalecimento de grupos comunistas, ou socialistas. Assim, apresenta afirmações

relacionadas ao magistério ordinário da Igreja e, então, a infalibilidade papal não seria aplicada a esse documento. Contudo, seu conteúdo deveria “ser aceito pelo crente com um sincero assentimento interior”. Coffele (2003, p. 234) posiciona-se de forma semelhante:

[...] A encíclica é, normalmente, uma intervenção ordinária do Magistério. A destinação universal desses documentos confere-lhes uma autoridade especial como expressão do Magistério. Deve-se a eles uma escuta, obediência positiva e interior, sem que se faça necessária uma aceitação absolutamente definitiva. [...]

Mas o que significa “magistério ordinário”? A definição elaborada por G. Pozzo auxilia na compreensão desse conceito. Magistério seria o “poder conferido por Cristo aos Apóstolos e a seus sucessores de expor, preservar e defender a doutrina da Revelação de modo autêntico, e em certos casos infalível, apresentando-a como objeto de fé para obter a salvação”. Tal poder, então, seria “de instituição divina”. Conforme essa explicação, o “sujeito do magistério é todo o colégio episcopal em união com o Papa e a este submetido”, sendo que esse “colégio exprime a continuidade com o colégio apostólico constituído por Cristo, e é sujeito de suprema e plena autoridade sobre toda a Igreja” (POZZO, 2003, p. 457).

O magistério poderia ser de dois tipos: “magistério autêntico infalível” e “magistério autêntico ordinário (não-infalível)”. O primeiro se exprime em três modalidades:

[...] a primeira modalidade é chamada *magistério extraordinário do Concílio*, que se realiza quando todos os bispos unidos ao papa proclamam de modo solene e formal uma doutrina como proveniente da revelação em que toda a Igreja deve crer e conservar definitivamente.

[...] a segunda modalidade é o *magistério extraordinário do papa*, que se realiza quando o Sumo Pontífice proclama *ex cathedra*, ou seja, solenemente e com uma declaração oficial, que uma doutrina concernente à fé ou à moral deve ser crida e conservada de modo definitivo por todos os fiéis. [...]

A terceira modalidade é o *magistério ordinário universal*, que se realiza quando uma doutrina de fé ou de moral é ensinada constantemente por todos os bispos unidos ao papa, dispersos pelo mundo, sem que haja uma proclamação solene, mas na convicção unânime e explícita de transmitir um ensinamento verdadeiro e definitivo (POZZO, 2003, p. 457-458).

Já o magistério autêntico ordinário (não infalível):

[...] é a forma comum e mais frequente do exercício do ensinamento magisterial. O caráter fundamental de tal ensinamento (do papa e de cada bispo) é o de ser “autêntico”, ou seja, exercido por autoridade de Cristo. Este realiza e torna concreta na comunidade do povo de Deus a autoridade intrínseca da palavra de Deus, e pela qual a autoridade do magistério está a serviço da palavra de Deus. A tarefa do magistério ordinário não é fornecer uma formulação precisa de uma verdade de fé, mas orientar para a compreensão dos mistérios da salvação, identificar os meios da ação pastoral e da aplicação espiritual e vital da mensagem da fé. Isso explica por que as indagações do magistério ordinário não são infalíveis, e têm muitas vezes um valor e um significado prudencial (POZZO, 2003, p. 458).

Ainda conforme Pozzo, essas duas formas de magistério, infalível e ordinário, não devem ser separadas ou divididas “além do necessário”. O magistério infalível seria “um momento avançado e peculiar do caminho da Igreja na compreensão mais plena da verdade”,

porém, “não constitui a totalidade de tal caminho”. Nesse sentido, “a doutrina de verdade normalmente é anunciada na Igreja por meio do magistério ordinário” (POZZO, 2003, p. 458).

Com base no que foi exposto, podem ser apontados alguns aspectos importantes da natureza específica de uma encíclica. Um primeiro elemento essencial diz respeito ao fato que se trata de um documento oficial da Igreja e é sempre assinado por um papa. Ou seja, é um texto cujo objetivo é evidenciar um posicionamento oficial da instituição e que se vale da autoridade do pontífice para fazê-lo.

Além disso, uma encíclica, geralmente, é uma enunciação do “magistério ordinário” do papado e, dessa forma, não possui caráter infalível. Esse é o caso da *Quod Apostolici Muneris*, a qual não se propõe a afirmar solenemente um dogma, ou uma “verdade de fé”. Ainda assim, como manifestação do magistério ordinário, é um ensinamento “exercido por autoridade de Cristo” e a definição de Pozzo relaciona-o diretamente à noção de “verdade” do catolicismo. Com isso, exige-se um assentimento dos fiéis, que não precisa ser absolutamente definitivo, mas que deve ser pautado na obediência.

Fundamental aqui que se recorde o contexto específico em que foi publicada a encíclica de 1878. Trata-se de uma conjuntura em que há um reforço da autoridade papal, impulsionado pelo avanço do ultramontanismo. Assim, declarações oficiais assinadas pelo pontífice estavam envoltas, profundamente, por noções como “verdade”, “autoridade” e “obediência”. Como visto acima, a Igreja e o “sucessor de Pedro” são constantemente referidos naquele período como “sustentáculos da verdade”, e a exigência de assentimento dos fiéis aos seus ensinamentos é sempre evidenciada. Portanto, ainda que a ele não se aplique diretamente a infalibilidade, o discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris* ainda é pronunciado enquanto “verdadeiro” e proveniente de uma autoridade que deveria ser reconhecida, respeitada e obedecida.

Para finalizar, é importante que se considere quem são os destinatários de uma encíclica. Aqui, é bem importante explicitar um limite desta dissertação. A pesquisa realizada não se propõe a analisar as formas de divulgação, disseminação e apropriação da *Quod Apostolici Muneris*. Essa escolha baseia-se, primeiramente, no fato de que uma investigação nesse sentido demandaria outras formas de abordagem e metodologia, o que resultaria, inclusive, em um texto muito mais extenso. Além disso, a própria bibliografia consultada não permite ir muito além de suposições ou hipóteses. Nenhuma ou pouquíssimas informações foram encontradas a respeito de questões como: De que forma a *Quod Apostolici Muneris* circulava pelo meio católico? A encíclica foi impressa e enviada a todas as autoridades católicas do mundo? O documento foi

divulgado apenas em latim ou foram feitas traduções logo em seguida? Os leigos católicos tinham acesso direto ao texto?

Portanto, reconheço, neste ponto, um limite deste trabalho, que, inclusive, pode estimular outros pesquisadores a aprofundarem o estudo. O recorte realizado tem como foco essencial o próprio conteúdo do discurso, com base na metodologia disposta acima. As formas de divulgação, circulação e apropriação da encíclica não constituem o escopo da pesquisa.

Todavia, alguns breves comentários podem ser feitos, ainda que em nível de suposições. A bibliografia consultada aponta como destinatários diretos de uma encíclica, inicialmente (e esse é o caso da *Quod Apostolici Muneris*), os “ordinários do mundo inteiro”, ou seja, autoridades da Igreja Católica. Porém, conforme os autores citados acima, a própria essência desse tipo de documento enquanto “circular” demonstra que se está diante de um texto por meio do qual se pretende comunicar com todos os fiéis, tendo, portanto, alcance universal. Assim, ainda que em seu corpo a referência direta seja apenas aos patriarcas, primazes, arcebispos e bispos, podemos supor que a encíclica de 1878 tem seus ensinamentos dirigidos a toda a comunidade católica, utilizando as autoridades eclesiásticas como mediadoras.

O vocativo mais utilizado ao longo da *Quod Apostolici Muneris* é “veneráveis irmãos”, evidenciando o que foi afirmado acima, ou seja, uma referência direta às autoridades da Igreja. Ao final do documento, há um apelo aos interlocutores para que se empenhem de forma que a doutrina católica seja acolhida pelos fiéis e que esses se afastem dos preceitos comunistas. Não há nenhuma indicação explícita e direta aos leigos da comunidade católica. Existe, porém, um trecho no qual as palavras são dirigidas “aos povos e aos príncipes”:

[...] assim, agora, comovidos pelo perigo extremo que encalça, levantamos novamente para eles [povos e príncipes] a voz apostólica; em nome de sua saúde e daquela do estado, pedimos insistentemente que acolhem e escutam [sic], como mestra, a igreja, tão benemérita da prosperidade pública dos reinos; e a convencer-se de que as razões da religião e do império estão tão intimamente unidas, que quanto mais aquela vier decaindo, tanto mais diminui o obséquio dos súditos e a majestade do mando. Que ao reconhecer que a igreja de Cristo possui tanta força para combater a peste do socialismo – como não podem ter nem as leis humanas, nem os constrangimentos dos magistrados, nem as armas dos soldados – concedam novamente à igreja aquela condição de liberdade na qual possa eficazmente explicitar seus benéficos influxos em favor do consórcio humano (LEÃO XIII, 2005, p. 46).

Assim, é possível levantar a hipótese de que a intenção de Leão XIII era que o documento circulasse entre os meios católicos, chegando, inclusive, aos governantes da época. A pesquisadora Joana Puntel destaca uma postura importante do pontífice em relação à comunicação:

Leão XIII teve uma abordagem que ia além das lamentações oficiais do passado. Ele enfatizou o fato de que era necessário opor “escrito a escrito”, “publicação a publicação”, e falou muitas vezes dessa postura aos bispos de diferentes regiões.

Nesse sentido, a Igreja Católica começou a proclamar a fé cristã através dos meios ao seu dispor, como vias alternativas para difundir sua missão. A postura eclesial era a de usar as tecnologias dos meios de comunicação como um “campo de batalha”. A Igreja raciocinou do seguinte modo: Se a sociedade estava utilizando os meios de comunicação social para difundir o mal, então a Igreja também deveria usar esses mesmos recursos para difundir a boa mensagem, de modo a combater esse mal (PUNTEL, 2011, p. 224).

Pâmela Pongan, citando Della Cava (1991), também contribui para o entendimento desse posicionamento de Leão XIII:

No século XIX se inicia um processo de conciliação entre os meios de comunicação e a Igreja, quando o Papa Leão XIII passa a ver a imprensa como meio de transmitir ao povo uma mensagem de evangelização, o que vai permitir o crescimento de meios de comunicação católicos por todo o continente europeu, como ferramenta de divulgação e defesa dos princípios cristãos, propondo um diálogo entre os “pastores” (membros do clero e do papado) e o “rebanho”(fiéis), visando à recuperação dos fiéis perdidos para o movimento protestante (PONGAN, 2021, p. 05).

A partir dessas citações, percebe-se que Leão XIII procurou utilizar-se dos meios de comunicação para propagar pela sociedade as mensagens e os princípios oriundos da Igreja, a partir de uma atitude de “batalha” contra os males da época. Pode-se inferir que a divulgação dos conteúdos das encíclicas poderia ser uma arma importante desse combate.

Nesse sentido, é importante destacar que, em 1861, passou a circular, a partir da cidade de Roma, o periódico diário *L'Osservatore Romano*. Esse, conforme Jiménez (2012), tinha como orientação de sua linha editorial defender o Pontificado, sendo que o início de sua publicação coincide com as tensões envolvendo o processo de unificação italiana e os consequentes ataques aos Estados Pontifícios.

De acordo com o discurso realizado pelo cardeal Tarcisio Bertone<sup>26</sup> nas comemorações de cento e quarenta e cinco anos do periódico, em 2006, o *L'Osservatore Romano* nasceu com o consentimento de Pio IX e foi fundado para “defender a Religião Católica e o Pontífice Romano”. Depois, “este diário torna-se o órgão oficioso da Santa Sé Apostólica que, tendo compreendido o seu valor, fez dele o instrumento para a difusão dos ensinamentos do Sucessor de Pedro e para a informação acerca dos acontecimentos da Igreja” (BERTONE, 2006).

O papa João Paulo II, em mensagem enviada ao diretor do periódico por ocasião do aniversário de cento e quarenta anos da publicação<sup>27</sup>, afirma:

[...] ao longo destes 140 anos, *L'Osservatore Romano* uniu uma sólida fidelidade ao Sucessor de Pedro a uma atenção consciente ao dinamismo da Igreja e também a um corajoso serviço ao homem, que em não poucas ocasiões teve valores proféticos. Com o Papa Pio IX, confirmando o valor das normas alicerçadas na natureza da pessoa e nos ensinamentos evangélicos, o jornal combateu concepções desvirtuadas da liberdade, defendendo, ao mesmo tempo, o conceito recto deste princípio nos seus

<sup>26</sup> Como se trata de um texto publicado em portal online, não haverá referência com paginação.

<sup>27</sup> Novamente, como se trata de um texto publicado em portal online, não haverá referência com paginação.

vários âmbitos e mostrando que, se for bem interpretado, ele nada tem a temer do exercício do Magistério da Igreja, mesmo quando se pronuncia de maneira infalível. Com Leão XIII, o Papa da *Rerum novarum*, o diário da Santa Sé alargou os seus horizontes para as questões sociais da época moderna, abrindo o caminho para uma consideração mais profunda das exigências derivantes da solidariedade e da cooperação (JOÃO PAULO II, 2001).

Jiménez (2012, p. 14) explica que Leão XIII adquiriu a propriedade do periódico e o converteu em um veículo “oficial”, sem especificar, porém, a data em que isto ocorreu. A pesquisadora também afirma o caráter “internacional” do *L’Osservatore Romano*, indicando que era distribuído, desde sua origem, a quatro continentes (JIMÉNEZ, 2012, p. 13). Assim, “desde su nacimiento, *L’OR* se distribuye en todo el mundo, en busca de un público diverso y geográficamente disperso, adelantándose así al periodismo internacional que, con el tiempo, habría de venir” (JIMÉNEZ, 2012, p. 03-04).

Com base nessas informações, podemos supor a possibilidade de encíclicas circularem regularmente também por meio desse periódico, o que significaria sua difusão entre um público maior de leitores. Tal inferência ganha ainda mais força ao se considerar a informação de que a encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, começou a se difundir, em partes, por meio do *L’Osservatore Romano* quatro dias depois de sua publicação oficial (FELICE, 2021; ZANARDINI, 2016). Ainda que não se possa afirmar com certeza que a *Quod Apostolici Muneris* tenha sido divulgada por meio desse periódico, as fontes citadas acima permitem levantar essa hipótese.

### 3.3. O “conjunto genealógico” e a *Quod Apostolici Muneris*

Agora, é possível partir para o que Foucault denomina “conjunto genealógico” em sua proposta de análise dos discursos. Trata-se de uma investigação que leva em conta “como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação” (FOUCAULT, 2014, p. 57). Assim, conforme o filósofo francês, o objetivo é compreender a “formação efetiva dos discursos”, relacionando-a aos “limites do controle” atuantes sobre ela (FOUCAULT, 2014, p. 61).

Segundo Foucault:

A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries de formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação e, por aí, entendendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas [...] (FOUCAULT, 2014, p. 65).

Cabe destacar que, para Foucault (2014, p. 62), as duas “tarefas” (crítica e genealógica) na análise dos discursos “não são nunca inteiramente inseparáveis”. Como consequência dessa afirmação, infere-se que “toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais”, ou seja, a “tarefa genealógica” precisa relacionar a aparição das séries discursivas aos mecanismos de rarefação ou aos procedimentos de limitação atuantes sobre elas.

Portanto, nesta seção, o enfoque será nas condições que possibilitaram a formação da *Quod Apostolici Muneris* enquanto um discurso anticomunista no seio de uma série mais ampla. Serão retomados, de forma sintética, elementos do contexto histórico em que se insere a encíclica, com base no que foi argumentado nos dois primeiros capítulos. Com isso, pretendemos explicitar as principais características do ambiente que propiciou a formação desse discurso de oposição ao comunismo em 1878. Além disso, serão tecidas algumas considerações acerca das relações entre a *Quod Apostolici Muneris* e outros documentos oficiais da Igreja que auxiliam a compreensão de nosso objeto de análise a partir de sua inserção em séries discursivas. Por fim, certas considerações expostas na seção anterior, a respeito do conjunto crítico, serão trazidas para uma melhor compreensão de como a encíclica de Leão XIII se formou fundamentando-se em determinados “sistemas de coerção”.

Por que uma encíclica dedicada exclusivamente à condenação do comunismo é publicada em 1878? Quais elementos da conjuntura histórica em que se insere a *Quod Apostolici Muneris* são importantes para a compreensão das razões por trás de se constituir um domínio cujo objeto é o comunismo, sobre o qual é feita uma série de afirmações? De forma geral, como se pode entender as condições de aparição da encíclica assinada por Leão XIII sobre o comunismo?

Os dois primeiros capítulos desta dissertação objetivaram justamente responder a essas questões, analisando as condições históricas que se relacionam diretamente à publicação da *Quod Apostolici Muneris*. Portanto, baseando-se nas afirmações apresentadas acima, algumas condições centrais atuantes sobre a aparição da encíclica serão sintetizadas nas linhas a seguir. Importante lembrar que foi feito um recorte espacial e temporal para se pensar em tais “condições”. O foco principal recaiu sobre o continente europeu, com destaque para suas regiões central e ocidental, em um período que compreende, especialmente, a segunda metade do século XIX, mas que abrange também alguns aspectos que remontam ao final dos Setecentos.

No primeiro capítulo, o avanço do pluralismo, os poderes públicos, a desigualdade social e a pobreza, e o avanço dos movimentos socialistas e comunistas foram as temáticas centrais. Foi possível compreender uma realidade profundamente marcada por certos processos iniciados no final do século XVIII e que ganharam impulso nos Oitocentos, como a industrialização e o avanço de movimentos revolucionários. Questões econômicas, políticas e sociais foram vinculadas também ao modo pelo qual o próprio fenômeno religioso era vivenciado no período. De forma geral, percebeu-se um momento histórico de profundas transformações, ainda que determinadas estruturas essenciais tenham mantido sua força, conforme a tese postulada por Mayer (1987).

Um elemento essencial para a análise da publicação da *Quod Apostolici Muneris* diz respeito à ascensão do pluralismo naquela conjuntura. Vimos que esse é um contexto profundamente marcado pelo “declínio da devoção religiosa” no continente europeu e, ainda, pelo fortalecimento de movimentos secularizantes e anticlericais, o que ameaçava diretamente as posições de poder ocupadas pela Igreja Católica. Nesse cenário, conforme argumenta Hobsbawm (2015, p. 61), o movimento socialista colocava-se como “uma ideologia secular esmagadora” e, com frequência, “militantemente antirreligiosa”, o que, certamente, contribuiu para os atritos com a hierarquia católica. O próprio Leão XIII (2005, p. 39) descreve essa realidade como de uma “guerra implacável [...] contra a fé católica”. Trata-se, então, conforme Berger (2017, p. 10), do florescimento de um ambiente de “coexistência de diferentes cosmovisões e sistemas de valores na mesma sociedade”, o que, para o século XIX, significava a perda de influência do catolicismo em sua “tarefa de definir o mundo”. Ainda assim, é importante considerar que a Igreja continuava a manter uma posição relevante no ambiente sócio-político europeu, utilizando seu prestígio e sua influência “para legitimar o *status quo* político e social” (MAYER, 1987, p. 238).

Assim, a *Quod Apostolici Muneris* se enquadra em um ambiente em que a Igreja Católica busca responder ao avanço de um processo profundamente contrário aos seus interesses. A encíclica está inserida em uma série discursiva que envolve documentos oficiais assinados por pontífices como Pio IX e o próprio Leão XIII em que se explicita um cenário “terrível” e se condenam os “erros da Modernidade”, sendo essa época interpretada como calamitosa exatamente por conta dos ataques sofridos pelo catolicismo. Um outro ponto importante é que, como a alta hierarquia católica no final do século XIX ainda possui relevância social e política, por mais que diminuída em relação às épocas precedentes, a argumentação presente na *Quod Apostolici Muneris* é desenvolvida em um sentido de querer influenciar de

fato o cenário em questão. A “voz apostólica” é dirigida aos “povos e aos príncipes”, com a esperança de que, conduzidos pela Igreja, alcancem refúgio diante da “violenta tempestade” causada pelo avanço dos movimentos comunistas e socialistas.

Esse é também um cenário em que a Igreja aliava-se a setores “nobiliárquicos” em sua defesa da “ordem estabelecida”, sendo que a instituição religiosa “mantinha laços familiares, sociais e econômicos muito íntimos com a elite fundiária” (MAYER, 1987, p. 93). Porém, uma das marcas do século XIX, é justamente a eclosão de diversos movimentos revolucionários, os quais põem em xeque tal “ordem estabelecida”.

Essa característica do período também é uma importante condição para a forma pela qual “aparece” o discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*. Há uma preocupação explícita com as ameaças aos “poderes constituídos”, sendo que um dos aspectos centrais da condenação aos comunistas baseia-se no argumento de que eles “recusam a obediência aos poderes superiores” (LEÃO XIII, 2005, p. 38). Portanto, o avanço de movimentos revolucionários, como os comunistas, é elemento essencial desse ambiente, e a preocupação da Igreja Católica em condená-los é evidente na encíclica assinada por Leão XIII.

A pobreza e as desigualdades sociais são outros componentes importantes da realidade europeia da segunda metade do século XIX. Frutos do avanço da industrialização, as condições precárias de vida e de trabalho dos setores operários marcam essa conjuntura. Além disso, o abismo social que separava os pobres dos ricos também é elemento-chave para a compreensão do período.

Esse é, certamente, um ponto essencial a ser considerado na análise da produção da *Quod Apostolici Muneris*. A desigualdade social e a pobreza são temas presentes nas páginas da encíclica, ocupando espaço importante na construção do discurso anticomunista. As maneiras pelas quais os comunistas lidam com esses problemas sociais são rejeitadas e busca-se apresentar, em oposição, como a Igreja se posiciona diante de tais questões. Assim, há um discurso específico sobre a pobreza e sobre a desigualdade (que será detalhado mais adiante), e esse é um aspecto central para a condenação do comunismo.

O próprio avanço de movimentos socialistas e comunistas não poderia deixar de ser citado aqui. No momento em que a encíclica de 1878 é publicada, o comunismo já havia se consolidado como uma expressão política de grande peso no cenário europeu, atraindo para si o apoio de muitos, mas também condenações que partiam de diferentes setores, incluindo a cúpula da Igreja Católica, a qual o rejeitava nominalmente pelo menos desde a década de 1840. A formação e a atuação da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), entre 1864 e

1872, exerce também um papel importante, colocando-se como uma organização fortemente influenciada pelas teses de setores comunistas e como um projeto que buscava mobilizar o operariado em nível internacional.

A divulgação de uma encíclica cujo objetivo primordial é expor os “erros” dos comunistas relaciona-se diretamente à preocupação da Igreja Católica com essa afirmação do comunismo como um movimento político de impacto na Europa do final do século XIX. Essa é, certamente, uma “condição de aparição” muito importante que exerce sua força sobre o discurso da *Quod Apostolici Muneris*, sendo o texto estruturado justamente como uma resposta a tal processo.

Essencial que sejam trazidas também algumas características da atuação da própria Igreja Católica no período, conforme o que se levantou no segundo capítulo. Diante das diferentes tendências existentes, no seio do catolicismo, em relação às transformações que se operavam desde o século XVIII, uma se destaca como basilar para esta pesquisa: o chamado ultramontanismo. Como se argumentou no capítulo anterior, essa corrente católica tinha como algumas de suas bases principais a defesa da autoridade papal e da hierarquia da Igreja, bem como a condenação dos “erros modernos”, dentre os quais o liberalismo, o racionalismo e, claro, o comunismo. Importante lembrar que, conforme Gomes Filho (2023, p. 249), o movimento ultramontano “[...] consistiu numa reação sobretudo institucional, liderada pela Santa Sé na figura de seus papas”.

Os pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903) se inserem nesse contexto de reação à Modernidade e fortalecimento do ultramontanismo, ainda que guardem algumas diferenças entre si. O papado do primeiro é qualificado como o “auge do ultramontanismo” por Gomes Filho (2023, p. 252), o que se justifica por sua postura de condenação violenta aos “erros modernos”, cujo símbolo maior foi a publicação do *Syllabus*, em 1864, e também pela declaração do dogma da infalibilidade papal, resultado das discussões do Concílio Vaticano I (1869-1870). Ainda que o posicionamento de Leão XIII seja de maior abertura ao diálogo com a Modernidade se comparado ao seu antecessor, Gioacchino Pecci também define o seu contexto como de uma realidade “terrível”, marcada pela disseminação de “erros” e ataques à Igreja. Diante de tal cenário, que incluía a perda recente dos Estados Pontifícios, Leão XIII também reage, exigindo o reforço de sua autoridade e condenando a “subversão dos princípios”.

Portanto, não é possível desvincular a *Quod Apostolici Muneris* dessas posturas que partem do mais alto grau da hierarquia católica. Trata-se de um contexto em que a condenação

às ideias contrárias aos interesses da Igreja assume um papel primordial nos discursos papais, incluindo os relacionados a Leão XIII. Além disso, a defesa da autoridade dos “sucessores de Pedro” ocupa espaço importantíssimo no período e influencia a forma como é elaborado o discurso anticomunista da encíclica de 1878, na qual se afirma que “[...] os esforços das seitas teriam sido em vão se a doutrina católica e a autoridade dos pontífices romanos fossem sempre tidas na devida honra pelos príncipes e pelos povos” (LEÃO XIII, 2005, p. 41).

Agora, cabe lembrar que a *Quod Apostolici Muneris* deve ser também investigada tendo como pressuposto o fato de que ela se insere em diferentes séries discursivas. Ao longo deste trabalho, a atenção foi dada, primordialmente, a documentos assinados por diferentes pontífices, incluindo Leão XIII. Essa foi uma escolha com base nos objetivos principais do trabalho, mas outras seriam possíveis também. Seria viável, por exemplo, vincular a encíclica de 1878 a outros discursos anticomunistas provenientes de diferentes agentes sociais, e não só da alta hierarquia católica. Ou então, pensar em outros discursos a respeito do comunismo abrangendo setores católicos mais distanciados dos pontífices. Mas, diante das inúmeras possibilidades, optamos por ter como foco justamente outros documentos papais, especialmente aqueles com a autoria atribuída a Leão XIII, o que, certamente, contribuiu muito para a investigação proposta aqui.

O mais importante é que se perceba que a fonte não se constitui em um discurso isolado, mas guarda intensas relações com outros textos, uma vez que esses apresentam ideias e argumentos que influenciam diretamente a maneira pela qual a própria *Quod Apostolici Muneris* foi elaborada. Ou então, no caso de discursos de anos posteriores, assinados por Leão XIII, evidenciam certas linhas de pensamento que também contribuem para a compreensão das construções argumentativas presentes na encíclica. Além disso, levar em conta as séries discursivas implica também identificar as especificidades do texto de 1878 a partir da comparação com outros discursos.

Assim, foi colocado como elemento-chave desta pesquisa referenciar certos textos assinados por pontífices do século XIX, com destaque para Pio IX e Leão XIII. Identificamos, por exemplo, uma tendência geral de apresentar o ambiente em se vivia como “terrível”, repleto de “males” que colocavam em risco as posições da Igreja e do próprio “consórcio civil”. Além disso, verificamos a defesa de que seria necessária uma intensa condenação dos “erros da época”, dentre os quais o comunismo é constantemente listado. Alguns documentos oficiais também foram citados para o entendimento de qual o papel atribuído no período à figura do papa. Ademais, foi importante investigar, por meio de diferentes discursos, a maneira de se

entender o que é e como se constitui a “verdade” no seio do catolicismo. Ao longo da próxima seção, textos evidenciando concepções a respeito do matrimônio, da autoridade pública, da pobreza e da propriedade também serão invocados para aprofundar esse estudo.

Um destaque foi atribuído aos diferentes discursos oficiais da Igreja a respeito do comunismo, ainda que limitados aos pontificados de Pio IX e Leão XIII, para não alongar por demais a análise. Foi possível, então, a percepção das diversas menções negativas aos comunistas desde 1846, o que demonstra que a *Quod Apostolici Muneris* não foi nem a primeira, nem a única a condenar o comunismo. Tal procedimento também contribuiu para entender que, quando a encíclica de 1878 foi publicada, há pelo menos trinta anos já se rejeitavam explicitamente as ideias comunistas. Uma outra conclusão também é possível: após a divulgação da *Quod Apostolici Muneris*, outras encíclicas assinadas por Leão XIII mantiveram o discurso anticomunista como elemento importante.

Porém, cabe enfatizar outro resultado da aplicação dessa metodologia. A investigação da *Quod Apostolici Muneris* a partir de sua inserção em diferentes séries discursivas possibilitou que se percebesse o quanto essa é uma encíclica primordial para a análise do anticomunismo proveniente de setores do catolicismo. Isso se deve ao fato de que nossa fonte foi a única encíclica do século XIX a ter como temática central a condenação do comunismo<sup>28</sup>. Assim, ainda que outros textos também apresentem críticas aos comunistas e explicitem um posicionamento anticomunista, a *Quod Apostolici Muneris* destaca-se por dedicar todas as suas páginas à construção de argumentos para deslegitimar os ideais dos “inimigos” à luz da doutrina católica. Enquanto os diferentes documentos analisados apresentam seus discursos anticomunistas em meio a outras questões e temáticas, a encíclica de 1878 centra-se, sobretudo, na exposição dos “erros” comunistas.

Para finalizar esta seção, é interessante estabelecer alguns laços entre os “procedimentos de exclusão” ou os “mecanismos de rarefação” atuantes sobre a formação da *Quod Apostolici Muneris* e as condições de “aparição” desse discurso. Foucault (2014, p. 57) aponta como tarefa importante da investigação do conjunto genealógico perceber “como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas de coerção, séries de discursos”. No caso da encíclica assinada por Leão XIII, trata-se de um discurso que se formou tendo como base de sustentação os “sistemas de coerção” listados na seção anterior deste capítulo.

---

<sup>28</sup> Importante mencionar que, no século XX, outra encíclica também foi publicada tendo essa mesma função. Trata-se da *Divinis Redemptoris*, assinada pelo papa Pio XI em 1937. Por conta do recorte temporal aqui adotado, não será feita a análise de seu conteúdo, mas deixo aqui, caso interesse, o link de acesso para a versão em português disponibilizada pelo site oficial da Santa Sé: [https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html). Acesso em: 17 out. 2023.

Dessa forma, muito mais do que um discurso elaborado “apesar” dos “procedimentos de exclusão”, ou como uma forma de resistência a esses, tem-se uma encíclica que se apoia sobre tais mecanismos, utilizando-se deles, inclusive, para sua própria legitimação. Assim, a “vontade de verdade”, que determina as construções argumentativas do texto, e a “rarefação dos sujeitos que falam” são elementos primordiais para a formação desse discurso anticomunista. Toda a autoridade atribuída aos pontífices no seio da Igreja Católica, em especial no final do século XIX, e também a ideia da instituição como “guardiã” ou “anunciadora” da “verdade” conferem força ao discurso construído por meio da *Quod Apostolici Muneris*. Verificamos, então, um caso em que os “sistemas de coerção” forneceram pilares de sustentação primordiais para o aparecimento de tal discurso anticomunista.

### **3.4. O discurso anticomunista nas páginas da *Quod Apostolici Muneris***

Chegamos agora à derradeira seção deste trabalho. O objetivo é analisar de forma mais profunda o conteúdo da *Quod Apostolici Muneris*, aproveitando tudo o que já se construiu como base teórica e metodológica até aqui, com destaque para as contribuições de Foucault (2014), às quais serão associadas outras, como as de Romano (1979) e Berger (2018). Para tanto, será seguida uma espécie de roteiro, com base em alguns questionamentos que darão um norte à investigação. São eles, em ordem: 1. Quem são os “comunistas”, de acordo com a encíclica? Como são qualificados, adjetivados?; 2. Quais fontes e referências são utilizadas para sustentar o discurso anticomunista presente no texto?; 3. De que maneira se condena o comunismo? A partir de quais argumentos? Como se contrapõe o comunismo à doutrina católica?; 4. Qual a função atribuída à Igreja Católica no combate ao comunismo?

Uma estratégia utilizada ao longo das próximas páginas diz respeito à análise da *Quod Apostolici Muneris* enquanto parte de diferentes séries discursivas. Nesse sentido, foram enquadradas em um conjunto maior de discursos oriundos da alta hierarquia católica no final do século XIX as afirmações presentes na encíclica de 1878 a respeito do comunismo, do valor da família, do respeito à autoridade, do direito à propriedade e do papel da Igreja Católica. Assim, a aplicação das concepções de Foucault (2014) permite que sejam estabelecidas relações mais profundas entre o conteúdo de nossa fonte principal e outros documentos assinados por pontífices nos Oitocentos.

Também a noção foucaultiana de “vontade de verdade”, explicitada acima, exerce papel essencial para a compreensão do discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*. Quando

pensamos nas estratégias utilizadas para construir toda a argumentação que condena o comunismo, precisamos levar em conta o fato de que existe uma determinada concepção de “verdade”, bastante própria, que estrutura a forma pela qual os enunciados da encíclica são elaborados como “verdadeiros”. Assim, o que já abordamos nas linhas anteriores servirá de base para observarmos quais foram as referências, as fontes citadas e as próprias linhas argumentativas instrumentalizadas para se opor ao comunismo por meio da constituição de um “discurso verdadeiro”.

Por fim, não podemos perder de vista o fato de que o “direito privilegiado do sujeito que fala” e um dado “ritual” exerceram sua força sobre a produção da encíclica. Com isso, é fundamental que se perceba que a argumentação presente na encíclica parte de uma exclusividade atribuída aos pontífices na assinatura de documentos desse tipo. As afirmações da *Quod Apostolici Muneris* deveriam ser tomadas no meio católico como palavras vindas diretamente do mais alto grau da hierarquia da Igreja, e esse fato possui grande relevância quando buscamos compreender a estruturação do discurso anticomunista em questão. Além disso, é preciso ter em mente a própria natureza de uma encíclica enquanto um documento oficial, assinado pelo papa em exercício, manifestando, em suas linhas, o posicionamento tido como necessário e correto pela alta hierarquia católica.

A proposta, então, é que a investigação mais específica do que se afirma na *Quod Apostolici Muneris* aconteça a partir da metodologia exposta acima, a qual se constitui tendo como base as considerações do filósofo Michel Foucault. Nesse sentido, fazem parte das estratégias utilizadas a inserção da encíclica de 1878 no seio de séries discursivas que envolvem outros documentos papais e a análise das construções argumentativas presentes no texto a partir da consideração das “instâncias de controle discursivo” atuantes sobre ele, tais como a “vontade de verdade”, o “direito privilegiado do sujeito que fala” e as especificidades de um “ritual” que circunda as encíclicas.

#### 3.4.1 Quem são os “comunistas”, de acordo com a encíclica? Como são qualificados, adjetivados?

Uma primeira tarefa fundamental é identificar a maneira a qual os comunistas são descritos na encíclica. Considerando o que foi apresentado na Introdução desta dissertação, com base nas concepções de Veyne (1998), inspirado no pensamento de Foucault, o intuito é evidenciar o modo pelo qual o comunismo é “objetivado” por meio da prática discursiva da

*Quod Apostolici Muneris*. Isso significa que não se procura aqui investigar quem “de fato” eram os comunistas no final do século XIX, quais eram “de fato” suas ideias e propostas, mas sim refletir sobre o processo de “objetificação” do comunismo a partir de um discurso específico, no caso, a encíclica de 1878. O comunismo será tomado, então, como um “objeto” correlato a uma “prática” e, assim, não será analisado como um “objeto natural”, mas no que ele é relativamente ao discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*.

Logo no início do texto, “pestilência mortal”, “males” e “seitas” são algumas das expressões utilizadas para fazer referência aos comunistas, os quais, inclusive, não são diferenciados de “socialistas” e “niilistas”: “sem dificuldade, entendeis, veneráveis irmãos, que falamos da seita dos que, com nomes bárbaros e diversos, se chamam ‘socialistas’, ‘comunistas’ ou ‘niilistas’”<sup>29</sup>. Conforme o que se afirma na encíclica, esses “males” estariam crescendo muito em um breve espaço de tempo, e já se encontrariam “espalhados por todo o mundo e ligados entre si por vínculos de conspiração iníqua”. Nesse sentido, “[...] já não procuram a impunidade nas trevas de conventículos ocultos, mas saindo aberta e insolentemente para a luz do dia, se esforçam para conseguir o propósito, já concebido desde muito tempo, de sacudir o próprio fundamento do consórcio civil [...]” (LEÃO XIII, 2005, p. 37-38).

Em seguida, aparece uma descrição dos comunistas que exerce papel primordial em toda a construção discursiva da encíclica. Por conta de sua importância, vale uma citação mais longa:

[...] Estes são os que, no dizer das Escrituras divinas: “na sua alucinação conspurcam a carne, desprezam a Autoridade e injuriam as Glórias” (Jd 8); não respeitam nada e nada deixam íntegro do que foi sapientemente estabelecido pelas leis humanas e divinas para a incolumidade e o decoro da vida. Recusam a obediência aos poderes superiores, aos quais, segundo a advertência do Apóstolo, convém que esteja submetida toda alma, pois receberam de Deus o direito de mandar, recusam a obediência e pregam a igualdade de todos nos direitos e nos deveres. Desonram a união natural do homem e da mulher, respeitada como sagrada até pelos bárbaros, enfraquecem e até deixam à mercê da libido o vínculo conjugal pelo qual principalmente se mantém unida a sociedade doméstica. Tomados pelo desenfreado desejo dos bens terrenos “que é a raiz de todos os males, e por causa do qual alguns se afastaram da fé” (1Tm 6, 10), contestam o direito de propriedade fundado em lei de natureza, e com enorme atentado, apresentando-se como quem quer providenciar às necessidades e satisfazer os desejos de todos, permitem-se roubar e pôr em comum o que se adquiriu, ou por herança legítima ou com a obra da inteligência e das mãos, ou com a frugalidade da vida. E manifestam essas opiniões monstruosas nos seus círculos, induzem nos libelos, espalham entre o povo com numerosas publicações. Por isso é que aumentou tanto o ódio da plebe sediciosa contra a veneranda majestade e o império dos reis, tanto que traidores celerados, intolerantes de toda autoridade, por mais vezes em breve espaço de tempo, com ousadia perversa, dirigiram as armas contra os próprios soberanos (LEÃO XIII, 2005, p. 38).

<sup>29</sup> Como não há uma especificação de cada um desses grupos, pode-se supor que todas as qualificações atribuídas nominalmente a um deles, na encíclica, vale também para os outros.

Nesse trecho, observamos algumas características centrais das atividades comunistas, segundo a encíclica: recusam a autoridade, atacam o matrimônio, e não respeitam a o direito à propriedade. É exatamente com base nessa definição que o discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris* é construído, sendo que, em oposição a esses “erros”, a argumentação ao longo do texto, como se verá mais adiante, orienta-se em defesa do respeito à autoridade, da importância da família e do direito “natural” à propriedade.

Os comunistas também são caracterizados como “ímpios que ameaçam o consórcio civil” e teriam sua “audácia” derivada “daquelas doutrinas venenosas que, espalhando-se entre os povos nos tempos passados, como sementes infectadas, produziram frutos tão amargos”. Faz-se referência aqui à “guerra implacável movida pelos inovadores contra a fé católica, desde o século XVI”, a qual se relaciona à eliminação de “toda revelação” e à subversão de “toda ordem sobrenatural”, abrindo “a porta às descobertas, ou mais propriamente, aos delírios da razão abandonada a si mesma”. Como consequência dessa realidade, “constituíram-se estados sem nenhuma referência a Deus” e obrigou-se “o próprio Autor e Redentor do gênero humano a sair insensivelmente, pouco a pouco, das universidades, dos liceus e dos ginásios e de todo costume público da vida”. Toda essa situação teria levado, ainda, os “plebeus” a desejarem “ardentemente lançar-se sobre os palácios e as fortunas dos mais ricos”, e também a uma conjuntura em que “a humanidade tenha quase chegado à sua ruína extrema” (LEÃO XIII, 2005, p. 38-39).

Em seguida, os esforços de Pio IX são lembrados. Afirma-se que o pontífice combateu, com “gravíssimas palavras” e “grandeza de ânimo”, a “peste do socialismo que [...] já desde então ia se espalhando”. Uma qualificação parecida é mobilizada logo em seguida, quando se fala em “infausto germe do socialismo” (LEÃO XIII, 2005, p. 40-41).

Outra acusação feita aos “inimigos” é a de que “abusando do próprio evangelho, para melhor enganar os incautos, tenham o hábito de forçá-lo a seus pensamentos”. Porém, argumenta-se na encíclica, haveria uma enorme discrepância entre “suas opiniões perversas” e “a doutrina puríssima de Cristo”. Para dar força a essa afirmação, é citado um trecho bíblico: “Que afinidade pode haver entre a justiça e a impiedade? Que comunhão pode haver entre a luz e as trevas?” (2Cor 6, 14 apud LEÃO XIII, 2005, p. 41). Ainda nessa linha de raciocínio, pontua-se que:

[...] Estes [os socialistas], porém, não cessam de tagarelar que todos os homens são iguais entre si, por natureza e, portanto, sustentam que aos superiores não se devem prestar honras, nem reverência, nem obedecer, a não ser, talvez, àquelas leis, que fossem feitas por eles, por seu talento (LEÃO XIII, 2005, p. 41).

Depois de algumas páginas em que o enfoque é a defesa do que a doutrina católica ensinaria a respeito da autoridade, do matrimônio e da propriedade, o final da encíclica traz algumas novas qualificações aos comunistas e socialistas. O avanço de tais grupos é caracterizado como uma “violenta tempestade” e também como “perigo extremo”. Nesse ponto, mais uma vez se fala em “peste do socialismo” (LEÃO XIII, 2005, p. 46). Além disso, a “seita detestável” é acusada de procurar seus seguidores “especialmente entre operários e artesãos, os quais, aventurando-se em odiar ao trabalho, se deixam facilmente tomar pela isca das esperanças e das promessas dos bens alheios” (LEÃO XIII, 2005, p. 47).

Com tudo o que foi exposto até aqui, algumas conclusões importantes já podem ser descritas. Uma primeira relaciona-se ao fato de que comunistas e socialistas são tidos como grupos que estariam mais organizados naquele contexto, e seu fortalecimento era sentido como uma grave ameaça. Além disso, as expressões utilizadas para qualificá-los evidenciam uma condenação total a suas atividades e ideias. São, basicamente, movimentos que põem em perigo a sociedade como um todo e, assim, devem ser rejeitados. Outro aspecto importante se relaciona ao fato de que a caracterização dessas “seitas” se baseia em três elementos fundamentais de suas supostas ideias: rejeição da autoridade, ataque à família e a ao matrimônio, e desrespeito à propriedade. Essas concepções ou atividades atribuídas aos comunistas ocupam papel primordial em toda a construção argumentativa da encíclica e, mais adiante, tal questão será o nosso enfoque. Por fim, é importante perceber que o comunismo e o socialismo são tomados como diametralmente opostos à doutrina católica, sendo relegados às “trevas” diante da “luz” da fé cristã.

3.4.2 Quais fontes e referências são utilizadas para sustentar o discurso anticomunista presente no texto?

Este segundo tópico relaciona-se diretamente às próprias concepções de “verdade” no seio do catolicismo. Como visto, os elementos primordiais de sustentação da doutrina católica, tida como “verdadeira”, seriam os textos bíblicos, cuja interpretação “correta” é determinada pela Igreja e pela Tradição mantida pela própria instituição, o que incluiria, por exemplo, os ensinamentos dos pontífices e os decretos oriundos de concílios.

Na *Quod Apostolici Muneris*, justamente esses meios são utilizados para construir determinadas afirmações a respeito do comunismo. Basicamente, referenciam-se textos bíblicos ou o ensinamento mantido pela Igreja, a exemplo de encíclicas e outros documentos papais.

Não há nenhuma citação direta de texto externo à instituição. Isso reforça a concepção de que a Igreja Católica seria tida como “cátedra da verdade”, sendo as declarações oficiais dos pontífices e a interpretação da Sagrada Escritura suficientes para a enunciação de discursos “verdadeiros”. Existe, portanto, uma “vontade de verdade” bastante própria, que exerce sua força sobre a elaboração do discurso anticomunista em questão como uma forma de legitimar a condenação do comunismo.

Não serão listadas aqui todas as vezes em que trechos da Bíblia são citados, uma vez que, no próximo tópico, as mais importantes dessas referências serão evidenciadas e tomadas dentro de seu contexto, permitindo a compreensão de como foram mobilizadas para a construção do discurso anticomunista da encíclica. De qualquer forma, é importante destacar que os textos bíblicos são os mais citados ao longo do documento, sendo utilizados para conferir legitimidade ao que se defende em relação, por exemplo, ao matrimônio, à autoridade e ao comunismo.

A Tradição sustentada pela Igreja também é bastante citada ao longo da *Quod Apostolici Muneris*. A ação dos “pastores supremos” contra as “insídias inimigas” é lembrada nas primeiras páginas da encíclica. Faz-se uma referência nominal aos pontífices Clemente XII (1730-1740), Bento XIV (1740-1758), Pio VI (1775-1799), Pio VII (1800-1823) e Leão XII (1823-1829). Esses são valorizados por suas condenações das “seitas secretas”, tidas por Leão XIII como espaços em que “se aninhavam os germes dos erros que lembramos” (LEÃO XIII, 2005, p. 40).

O papa Pio IX (1846-1878), antecessor de Leão XIII, recebe uma menção especial:

Finalmente, todos sabem como o nosso glorioso predecessor, o papa Pio IX, de feliz memória, tenha combatido, com quais gravíssimas palavras e quanta grandeza de ânimo e constância, quer nas suas alocuções, quer com as cartas enviadas a todos os bispos do mundo, contra os esforços iníquos das seitas e especialmente contra a peste do socialismo que, originado delas, já desde então ia se espalhando (LEÃO XIII, 2005, p. 40-41).

Além dessa referência aos pontífices, em certos trechos da encíclica aparecem afirmações do tipo: “a igreja inculca sempre aos súditos”, “a igreja de Cristo relembra”, “a Igreja ensina”, “a igreja modera”. Isso demonstra o recurso à Tradição, aos ensinamentos da instituição, para garantir sustentação às posições anticomunistas presentes na encíclica. A postura da Igreja, tomada como “sustentáculo da verdade”, confere, então, respaldo aos argumentos construídos ao longo do texto.

Portanto, são essas as principais fontes mobilizadas pela *Quod Apostolici Muneris*: textos bíblicos, posicionamentos de outros pontífices e os ensinamentos da Igreja. Esse fato está

intimamente ligado à “vontade de verdade” que circunda o texto, uma vez que tais referências relacionam-se diretamente às Escrituras ou à Tradição, elementos-chave para o que se entende por “verdade” no catolicismo. A partir do uso desse recurso, o discurso anticomunista ganha o aspecto de “verdadeiro”, com base em elementos oriundos da própria doutrina católica. Além disso, a autoridade que envolve a Igreja e o papado é essencial para também legitimar os argumentos da encíclica. Concluímos que, aplicada essa estratégia, o objetivo é demonstrar o quanto são inquestionáveis as afirmações feitas sobre o comunismo, devendo ser aceitas fielmente pelos católicos, pois são “verdades” amparadas na autoridade dos textos bíblicos, da Igreja e dos pontífices.

### 3.4.3 De que maneira se condena o comunismo? A partir de quais argumentos? Como se contrapõe o comunismo à doutrina católica?

Já se pôde observar a forma pela qual os comunistas são caracterizados ao longo da encíclica, o que deixou algumas pistas da maneira como esses são condenados e do porquê isso ocorre. Agora, coloca-se como questão central compreender de que modo ocorrem tais condenações, ou seja, quais os argumentos construídos para opor o comunismo à doutrina católica e, assim, posicionar o primeiro como um “inimigo” que deve ser combatido.

Basicamente, o elemento primordial do discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris* gira em torno da afirmação de que os preceitos comunistas são absolutamente contrários ao que ensina a Igreja Católica. Ganha destaque a suposta ameaça que esses grupos representariam a três elementos-chave da doutrina católica: o respeito à autoridade, o direito à propriedade e a defesa da família e do matrimônio. Para deslegitimar as propostas comunistas, os ensinamentos da Igreja quanto a cada um desses temas são mobilizados, sendo que, em certos momentos, trechos bíblicos são referenciados para garantir sustentação ao que se argumenta.

Quanto à autoridade, afirma-se que os comunistas “não cessam de tagarelar que todos os homens são iguais entre si, por natureza e, portanto, sustentam que aos superiores não se devem prestar honras, nem reverência, nem obedecer a não ser, talvez, àquelas leis, que fossem feitas por eles, por seu talento” (LEÃO XIII, 2005, p. 41). Para se contrapor a essas ideias, argumenta-se que:

Pelo contrário, segundo o ensinamento do evangelho, todos os homens são iguais por terem a mesma natureza, por serem chamados à mesma altíssima dignidade de filhos de Deus; e que, tendo todos o mesmo fim a conseguir, serão julgados segundo a mesma lei, para receber o prêmio ou o castigo que mereceram. Contudo, a igualdade de direitos e de poderes deriva do mesmo Autor da natureza, “de quem toma o nome toda família no céu e na terra” (Ef 3, 15). Além disso, os ânimos dos príncipes e dos

súditos, pela doutrina e pelos preceitos da Igreja católica, estão de tal forma ligados por via de recíprocos deveres e direitos que temperam o desregramento do mandar e torna fácil, constante e nobre o motivo da submissão (LEÃO XIII, 2005, p. 41-42).

Ainda seguindo essa linha, afirma-se que “a igreja inculca sempre aos súditos o preceito do Apóstolo [...]”. Nesse ponto, cita-se de forma literal um trecho da carta de São Paulo aos romanos: “não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação” (Rm 13, 1-2 apud LEÃO XIII, 2005, p. 42). Em seguida, outras linhas da mesma carta são referenciadas, também de modo literal: “por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência... Dai a cada um que lhe é devido: o imposto a quem é devido; a taxa a quem é devida; a reverência a quem é devida” (Rm 13, 5-7 apud LEÃO XIII, 2005, p. 42).

Dando continuidade a esse argumento, sustenta-se que:

[...] da mesma forma que, no mesmo reino celeste, quis que houvesse coro de anjos distintos entre si, e uns submetidos a outros, assim também estabeleceu na igreja vários graus de ordens e uma multidão de ministérios, onde nem todos fossem apóstolos, nem todos pastores, nem todos doutores (cf. 1Cor 12, 28-29); assim, também dispôs que na sociedade civil houvesse várias ordens distintas por dignidade, direitos e poder, pelo que, a cidade, da mesma forma que a Igreja, fosse a imagem de um corpo que tem muitos membros, uns mais nobres que os outros, mas ao mesmo tempo reciprocamente necessários e solícitos do bem comum (LEÃO XIII, 2005, p. 42).

Depois da apresentação de alguns preceitos destinados aos governantes, defende-se que, mesmo se o poder for exercido “temerariamente e além da medida”, “a doutrina católica não permite aos súditos levantar-se a seu talante contra eles”. Caso se chegue ao ponto de não haver “mais nenhuma esperança de salvação”, o “remédio” seria apressado “com os merecimentos da paciência cristã e com insistentes orações ao Senhor”. Abre-se, porém, uma exceção, se for decretado “algo contrário à lei natural ou divina”. Nessa situação específica, a exigência seria “obedecer antes a Deus do que aos homens” (At 5, 29 apud LEÃO XIII, 2005, p. 43).

Logo em seguida, já se parte para a defesa da família e do matrimônio. Sustenta-se que, assim como a “benéfica virtude da igreja influi no ordenadíssimo regime e na conservação da sociedade civil”, também se faz experimentada “pela sociedade doméstica, que é o princípio de toda cidade e de todo reino”. A família, “segundo a exigência do direito natural”, estaria fundada “sobre a união indissolúvel do homem e da mulher”, tendo “seu cumprimento nos mútuos deveres e direitos entre pais e filhos, entre donos e servos” (LEÃO XIII, 2005, p. 43).

Afirma-se, então:

[...] Também sabeis que por causa das doutrinas socialistas falta pouco que [a sociedade doméstica] se dissolva; com efeito, perdida a estabilidade que lhe vem do matrimônio cristão, é inevitável que também venha a enfraquecer-se de maneira

extraordinária a autoridade dos pais sobre os filhos, e a reverência dos filhos para com os pais. Pelo contrário, a Igreja ensina que o matrimônio, “digno de ser honrado em tudo” (Hb 13, 4), instituído por Deus desde o princípio do mundo para propagar e conservar a espécie humana e que ele quis indissolúvel, subiu para uma condição mais estável ainda e mais santa por obra de Cristo, que lhe conferiu a dignidade de sacramento, e quis que reproduzisse em si a imagem de sua união com a Igreja. Portanto, segundo o ensinamento do apóstolo (Ef 5, 23-24), como Cristo é chefe da igreja, assim o marido é o chefe da esposa; e como a igreja está submetida a Cristo, que nutre para com ela um amor castíssimo e eterno, assim convém que as esposas estejam submetidas a seus maridos, os quais, por sua vez, devem-nas amar com afeição fiel e constante (LEÃO XIII, 2005, p. 43-44).

A Igreja colaboraria também moderando “o poder dos pais e dos senhores”, mantendo “dentro dos confins do respeito os filhos e os servos”. Assim, “dentro dos ensinamentos católicos”, a autoridade dos pais e senhores seria derivada daquela do “Pai e Senhor celeste”, tirando dele “sua origem e força”, participando “de sua natureza” e modelando “seu exercício”. Novamente, a carta de São Paulo aos efésios é citada para defender que os filhos devem obedecer a seus pais, que os pais não devem dar aos filhos “motivo de revolta”, que os servos precisam obedecer a seus senhores “como a Cristo” e, por fim, que os senhores devem fazer o mesmo para com os servos, “sem ameaças”, e sabendo que o Senhor deles e vosso está nos céus e que ele não faz acepção de pessoas” (Ef 6, 1-2. 4-7 apud LEÃO XIII, 2005, p. 44).

Caso todos esses preceitos fossem assumidos, argumenta-se, “toda família apresentaria alguma semelhança com a morada celeste”. Assim, “os eminentes benefícios” derivados dessa situação “não ficariam só preclusos entre os confins das paredes domésticas, mas valeriam também em vantagem dos próprios estados” (LEÃO XIII, 2005, p. 45).

Conforme o documento, os socialistas também apresentam o direito à propriedade “como invenção humana contrária à igualdade natural dos homens e à comunhão dos bens”. Além disso, “julgam que não se deve suportar calmamente a pobreza e que se pode violar impunemente o que é substancial e os direitos dos mais ricos” (LEÃO XIII, 2005, p. 45). Aqui, novamente, a “sabedoria católica” e o que a Igreja ensina são contrapostos às teses comunistas:

Assim, a sabedoria católica, baseada nos preceitos da lei natural e divina, proveria à tranquilidade pública e doméstica também com as doutrinas que professa e ensina sobre o direito de propriedade e a divisão dos bens, que são destinados para as necessidades e o bem-estar da vida. [...] A Igreja, com mais sabedoria e utilidade, também na posse dos bens reconhece a desigualdade entre os homens, por forças físicas e capacidades de engenho naturalmente diversas, e quer intato e inviolável para todos o direito de propriedade e de domínio, que deriva da própria natureza. Com efeito, ela sabe que Deus, autor e defensor de todo direito, proibiu o furto e a rapina, tanto que nem é permitido cobiçar os bens alheios e que os homens ladrões e raptadores, assim como os adúlteros e adoradores de ídolos, são excluídos do reino dos céus (LEÃO XIII, 2005, p. 45).

A “causa dos pobres”, porém, não seria esquecida pela Igreja Católica. De acordo com o texto, a instituição religiosa, “como mãe piedosa”, não deixa de providenciar às necessidades

dos pobres e, “com amor materno”, “abraça-os”, “sabendo perfeitamente que revestem a pessoa de Cristo, que recebe como dirigido a ele o bem feito até ao último dos pobres”. Assim, a Igreja teria os pobres “em grande honra”, ajudando-os “de toda forma possível” e esforçando-se “para que, em todas as partes do mundo, se levantem casas e hospitais destinados a acolhê-los, sustentá-los, sará-los”. Além disso, afirma-se que a Igreja “impõe aos ricos, com preceito gravíssimo, de dar aos pobres o supérfluo, e os ameaça com o juízo divino, pelo qual se não ajudarem a indigência, serão punidos com suplícios eternos”. A instituição também “fortalece e consola os ânimos dos pobres”, apresentando o exemplo de Jesus Cristo, “o qual ‘embora fosse rico, se fez pobre para os enriquecer com sua pobreza’ (2 Cor 8, 9)”, e “repetindo aquelas palavras com as quais chama felizes os pobres e manda que esperem os prêmios da felicidade eterna” (LEÃO XIII, 2005, p. 46).

A conclusão dessa linha de argumentação é bastante elucidativa para a compreensão do discurso anticomunista presente na encíclica:

Ora, pode haver alguém que não veja como esse pode ser o modo mais belo de recompor o antigo dissídio entre pobres e ricos? Tanto isso é verdade que, como o demonstra a natureza das coisas e a evidência dos fatos, excluindo-se ou descuidando aquela maneira de reconciliação, é necessário que aconteça uma das duas coisas: ou que a máxima parte da humanidade tenha que recair na torpíssima condição de escravos que esteve longamente em uso junto aos gentios, ou que a sociedade humana deva permanecer no arbítrio de revolvimentos contínuos e ser contristada por rapinas e latrocínios, como deploramos ter acontecido, mesmo em tempos menos remotos (LEÃO XIII, 2005, p. 46).

Percebe-se, então, que essa argumentação anticomunista da encíclica é bastante específica, relacionando-se diretamente ao discurso religioso sustentado pela Igreja Católica na época. No texto, os comunistas são condenados por meio de afirmações cuja base principal é composta por concepções religiosas a respeito da autoridade, do matrimônio, da propriedade e mesmo da pobreza.

No caso dos poderes constituídos, observa-se que são legitimados a partir da ideia de que têm sua autoridade proveniente de Deus. Sendo assim, a submissão aos governantes é uma obrigação de todos “por dever de consciência”, sendo que a “condenação” espera aqueles que se revoltam contra a “autoridade estabelecida por Deus”. Portanto, é firmemente condenada qualquer ideia de rebelião ou revolução que possa se colocar em oposição ao poder público.

A mesma argumentação se faz presente em outros documentos assinados por Leão XIII, como as encíclicas *Diuturnum Illud* (1881) e *Immortale Dei* (1885). Em ambas, inclusive, cita-se o mesmo trecho da carta de São Paulo aos romanos utilizado na *Quod Apostolici Muneris*. Assim, é constante nesses discursos a concepção de que é necessário submeter-se às autoridades

constituídas e obedecê-las, uma vez que seu poder vem de Deus (LEÃO XIII, 2005, p. 152; p. 239).

O matrimônio e a família também são defendidos no discurso presente na encíclica de 1878. A “sociedade doméstica” é tida como “o princípio de toda cidade e de todo reino” e baseada na “união indissolúvel do homem e da mulher”. Os “mútuos deveres e direitos” deveriam ser observados por todos que constituem a família, sendo exaltada a autoridade do pai e do marido (note-se: figura masculina), tida como derivada da própria autoridade divina. Esse modelo patriarcal de família e matrimônio é valorizado, mas sustenta-se a tese de que estaria se dissolvendo por conta das “doutrinas socialistas”.

A preocupação em defender tal referência de “sociedade doméstica” também é evidente em outras encíclicas do pontificado de Leão XIII. Na *Inescrutabili Dei Consilio* (1878), por exemplo, afirma-se que a família estaria “miseravelmente perturbada” na época, e precisaria ser restituída à dignidade a partir de sua submissão “às leis com as quais foi instituída, na igreja, pelo seu Autor divino”. Ressalta-se também a elevação do matrimônio “à dignidade de sacramento”, possibilitando a santificação do “contrato nupcial” e “uma ajuda poderosa para conseguir, mais facilmente, no cumprimento dos deveres mútuos, a felicidade temporal e eterna”. Além disso, afirma-se que “educada a família à vida cristã”, seus membros seriam acostumados “a amar a religião e a piedade, a aborrecer-se com as doutrinas falsas e perniciosas, a seguir a virtude, a respeitar os superiores e a refrear aquele sentimento de egoísmo que tanto degrada e enerva a natureza humana” (LEÃO XIII, 2005, p. 20-21).

Uma encíclica inteira é reservada à defesa do “matrimônio cristão”. Trata-se da *Arcanum Divinae Sapientiae*, de 1880. Nela, um trecho é fundamental para que se entenda a importância da manutenção do modelo de união defendido por Leão XIII:

[...] Com efeito, em primeiro lugar, foi estabelecido para a sociedade conjugal uma finalidade mais nobre e mais alta do que antes; na realidade, ela não devia somente propagar o gênero humano, mas gerar filhos para a Igreja “concidadãos dos santos e membros da família de Deus” (Ef 2, 19); isto é, “para que fosse criado e educado um povo ao culto e à religião de Cristo, verdadeiro Deus e nosso Salvador” (Catecismo Romano, c. VIII) (LEÃO XIII, 2005, p. 105).

Logo em seguida, postula-se uma visão de família baseada nos mesmos pressupostos evidenciados na *Quod Apostolici Muneris*:

O marido é o chefe da família e a cabeça da mulher; ela, porém, sendo carne da carne e osso dos ossos dele, deve estar submetida e obediente ao marido, não como escrava, mas como companheira; isto é, de tal forma que a submissão devida não seja desligada do decoro e da dignidade. No marido que governa e na mulher que obedece, sendo ambos imagem um de Cristo, a outra da Igreja, a caridade divina seja a moderadora perpétua de seus deveres. Com efeito, “o homem é a cabeça da mulher, como Cristo é a cabeça da Igreja. ... Como a Igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos seus maridos” (Ef 5, 23-24).

No que diz respeito aos filhos, eles são obrigados, em consciência, a estar submetidos e ser obedientes aos pais, a honrá-los; e por sua vez, os pais, devem dedicar todos os cuidados e pensamentos ao proteger os filhos e educá-los, antes de mais nada, à virtude. “Pais, criai os vossos filhos na disciplina e na correção do Senhor” (Ef 6, 4). Isso nos faz entender que os deveres dos cônjuges não são nem poucos, nem leves; contudo, para os cônjuges bons, pela virtude do sacramento, tornam-se não só fáceis a cumprir, mas também agradáveis (LEÃO XIII, 2005, p. 105-106).

Quanto à propriedade, ela é disposta na *Quod Apostolici Muneris* como um direito, assim como o de “domínio”, “que deriva da própria natureza” e que deveria ser mantido “intato e inviolável”. Um dos Dez Mandamentos é citado para reforçar os argumentos apresentados: não se deve “cobiçar os bens alheios”, sendo que “ladrões e raptadores” estariam “excluídos do reino dos céus”.

A encíclica *Rerum Novarum*, de 1891, é um documento que pode auxiliar na compreensão dessa noção de propriedade sustentada por Leão XIII. No texto, a defesa do direito à propriedade também é peça fundamental da condenação às teses socialistas. A “natureza humana” é utilizada como base sobre a qual se sustenta a concepção presente nessas páginas. Assim, afirma-se que:

[...] As necessidades do homem repetem-se perpetuamente: satisfeitas hoje, renascem amanhã, com sempre novas exigências. Foi preciso, portanto, para que ele pudesse realizar o seu direito em todo o tempo, que a natureza pusesse à sua disposição um elemento estável e permanente, capaz de lhe fornecer perpetuamente os meios. Ora, esse elemento só podia ser a terra, com os seus recursos sempre fecundos.

[...] Não se oponha também à legitimidade da propriedade particular o fato de que Deus concedeu a terra a todo o gênero humano para a desfrutar, porque Deus não a concedeu aos homens para que a dominassem confusamente todos juntos. Tal é o sentido dessa verdade. Ela significa, unicamente, que Deus não assinou uma parte a nenhum homem em particular, mas quis deixar a limitação das propriedades à indústria humana e às instituições dos povos.

Aliás, posto que dividida em propriedades particulares, a terra não deixa de servir à utilidade comum de todos, não havendo ninguém entre os mortais que não se alimente do produto dos campos. Quem não tem bens próprios, supre-os pelo trabalho, de maneira que se pode afirmar, com toda verdade, que o trabalho é o meio universal de prover às necessidades da vida, quer ele se exerça num terreno próprio, quer em alguma arte lucrativa cuja remuneração, apenas, sai dos produtos múltiplos da terra, com os quais ela se comuta (LEÃO XIII, 2005, p. 423-424).

A “autoridade das leis divinas” é também evocada para reforçar essa argumentação, uma vez que proibiria, “sob pena gravíssima”, “até mesmo o desejo do que pertence aos outros”. Aqui, um trecho do livro de Deuteronômio é citado: “não desejarás a mulher do teu próximo, nem a sua casa, nem o seu campo, nem o seu boi, nem a sua serva, nem o seu jumento, nem coisa alguma que lhe pertença” (Dt 5, 21 apud LEÃO XIII, 2005, p. 425).

Cabe, por fim, indicar que a desigualdade entre os indivíduos e a pobreza também são temas importantes na encíclica de 1878. Quanto à primeira, argumenta-se que a Igreja, “na posse dos bens, reconhece desigualdade entre os homens, por forças físicas e capacidade de

engenho naturalmente diversas”. Em relação aos pobres, o discurso é de que devem “esperar os prêmios da felicidade eterna” e de que contam com o apoio da instituição religiosa, a qual sempre os defende e os auxilia de diversas formas, uma vez que enxerga neles “a pessoa de Cristo”. Também exige que os ricos deem a eles “o supérfluo”. Assim, deveria ocorrer uma “reconciliação” entre os dois grupos, sendo essas recomendações “o modo mais belo de recompor o antigo dissídio entre pobres e ricos”.

Outros documentos de Leão XIII podem, novamente, contribuir para um aprofundamento dessa temática. Na já citada *Auspicato Concessum* (1882), a respeito de São Francisco de Assis, afirma-se que seria necessário restabelecer “a persuasão de que a pobreza não é de per si miserável ou desprezível, que é dever do rico ser caridoso e beneficente, do pobre ser resignado e trabalhador”. Além disso, lembra-se que “nenhum dos dois é feito para os bens efêmeros da terra” e, assim, “um terá que enveredar o caminho para o céu com o sofrimento, e o outro, com a liberalidade” (LEÃO XIII, 2005, p. 189).

A *Quamquam pluries*, encíclica de 1889, trata da devoção a São José e também apresenta certos posicionamentos cuja análise mostra-se bastante frutífera. A figura de José, marido de Maria e “pai legal” de Jesus, é exaltada e colocada como exemplo para os “operários, artesãos e todos os que vivem numa condição mais modesta”. Nesse sentido, afirma-se:

[...] não se pode dizer que a condição dos pobres seja desprezível; pelo contrário, o trabalho dos operários não só não é desprovido de decoro, mas pode, quando acompanhado pela virtude, tornar-se um título de grande honra. José, contente do pouco que possuía, suportou com serenidade de espírito e com magnanimidade os apertos inerentes à sua modesta condição de vida, imitando nisso o seu Filho adotivo, o qual, ainda que Senhor de todas as coisas, depois de ter assumido a forma de servo, submeteu-se voluntariamente à indigência e à falta de tudo.

Ao refletir nesses exemplos, os pobres e todos que vivem do trabalho de suas mãos devem levantar seu ânimo e alimentar sentimentos de paciência. A justiça permite que possam sair da miséria e melhorar suas condições de vida; mas nem a justiça, nem a razão permitem a subversão da ordem estabelecida por Deus. Pelo contrário, o recurso à violência e a política da sedição e da praça é loucura que, o mais das vezes, agrava exatamente aqueles males que se quereria aliviar com essas manifestações. Portanto, os pobres não devem confiar nas promessas de homens turbulentos, e sim na proteção e no exemplo de São José e no amor materno da Igreja, a qual, cada dia mais, se preocupa com a sua sorte (LEÃO XIII, 2005, p. 378).

Nesse ponto, uma interpretação interessante pode ser realizada com base nas reflexões de Peter Berger a respeito do que denomina “teodiceia”, definida pelo autor como uma explicação dos fenômenos anômicos (como o mal, o sofrimento e a morte) “em termos de legitimação religiosa”. Garante-se, por meio da teodiceia, a reafirmação da “sagrada ordem do cosmos” diante do “caos” (BERGER, 2018, p. 79). Além disso, proporciona, antes de tudo, “significado”. De acordo com Berger, diante dos infortúnios que o atormentam, o indivíduo deseja, além de alívio, “saber por que lhe sobrevieram esses sofrimentos em primeiro lugar.”

(BERGER, 2018, p. 85-86). A resposta para tal questionamento pode ser adquirida, então, no nível da teodiceia.

Conforme Berger:

Uma das funções sociais muito importantes das teodiceias é, com efeito, a sua explicação das desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente. Nesta função, é claro, as teodiceias legitimam diretamente a ordem institucional particular em questão. É importante frisar que essas teodiceias podem servir de legitimação tanto para os poderosos como para os fracos, para os privilegiados, como para os desfavorecidos. Para estes últimos elas podem, evidentemente, servir de “ópio” para tornar menos miserável a sua situação, e justamente por isso impedi-los de se revoltarem contra ela. [...] Em termos singelos, as teodiceias fornecem aos pobres um significado para a sua pobreza, mas podem prover os ricos de um significado para a sua riqueza. Em ambos os casos, o resultado é a manutenção do mundo e, de modo muito concreto, a manutenção da ordem institucional particular (BERGER, 2018, p. 86-87).

O mesmo autor pontua ainda que a teodiceia dirigida para o “outro mundo” tende a ser mais conservadora do que revolucionária em seu efeito. Trata-se, nesse caso, de um tipo de teodiceia que se orienta para “uma compensação divina” na “vida além-túmulo”, na qual “o padecente será reconfortado, o homem bom será recompensado e o mau, punido” (BERGER, 2018, p. 100-101).

Nos trechos citados, incluindo os da *Quod Apostolici Muneris*, percebe-se de maneira bastante evidente a formulação de uma teodiceia orientada para explicar a pobreza “em termos de legitimação religiosa”. Um tipo de teodiceia, inclusive, conservador em seus efeitos, pois exige que os pobres esperem calmamente “os prêmios da felicidade eterna”. Revoltas contra a ordem estabelecida são, assim, firmemente rejeitadas.

Com base na referência aos textos bíblicos, busca-se conferir um significado para a pobreza, explicando “as desigualdades de poder e privilégio que prevalecem socialmente”. Com isso, legitima-se uma “ordem institucional particular” e reafirma-se a “sagrada ordem do cosmos” diante do “caos”. Como visto acima, as desigualdades não são condenadas ou rejeitadas. A própria pobreza é naturalizada e, então, combate-se qualquer proposta que pudesse conduzir os pobres a questionar de fato suas condições de existência.

A partir de todas essas considerações, podem ser observadas de forma mais nítida as construções argumentativas utilizadas para amparar o discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*. A questão central, como visto, gira em torno da acusação de que os comunistas seriam uma grave ameaça à autoridade, ao matrimônio e à família, e à propriedade. Assim, trechos bíblicos e o “ensinamento” da Igreja são mobilizados para defender visões bastante específicas a respeito de cada um desses elementos, que estariam em risco por conta do avanço dos “inimigos”. Elaborar-se, então, todo um discurso que legitima não apenas tais

concepções (provenientes da alta hierarquia católica) de autoridade, de família e do direito à propriedade, como também das desigualdades sociais e da própria pobreza. Tudo isso para evidenciar os “erros” das “seitas” combatidas. Não se pode esquecer que essa argumentação é elaborada tendo como pressuposto a ideia de que a “verdade” é anunciada por meio da encíclica. Portanto, aos “erros” comunistas são contrapostos os ensinamentos “verdadeiros” da Igreja, o que deveria conferir ainda mais força à condenação dos inimigos.

#### 3.4.4 Qual a função atribuída à Igreja Católica no combate ao comunismo?

Além da rejeição explícita às teses comunistas, a *Quod Apostolici Muneris* apresenta propostas que deveriam ser seguidas na luta contra os adversários. A Igreja Católica possuiria papel central nessa empreitada. Na verdade, a instituição é posicionada como a mais capacitada para enfrentar os “inimigos”, e é exatamente a missão atribuída à Igreja que será investigada nesta última seção.

Uma primeira responsabilidade assumida pelo pontífice, por meio da encíclica de 1878, é a de expor os “perigos” abertamente. Assim, seria indispensável, e mesmo uma obrigação, falar sobre a conjuntura ameaçadora na qual a Igreja estaria inserida: “[...] nos sentimos obrigados a vos dirigir a palavra, como se ecoasse aos nosso [sic] ouvidos a palavra do profeta: ‘Grita a plenos pulmões, não te contenhas, levanta tua voz como uma trombeta’ (Is 58, 1)” (LEÃO XIII, 2005, p. 37).

Porém, a incumbência da Igreja iria muito além de simplesmente anunciar os “erros” dos grupos condenados. A tendência geral do documento é a de posicionar a instituição religiosa como aquela que poderia oferecer “remédios” para afastar os males referidos. Uma questão primordial é que a Igreja é tida como garantidora da manutenção da ordem, como uma “coluna” sólida que poderia evitar a “ruína” do edifício social.

Logo na abertura do texto, tal atributo da Igreja já é evidenciado:

Veneráveis irmãos, já desde o início do nosso pontificado, assinalávamos, com carta encíclica a vós dirigida, conforme pedia a natureza do nosso ministério apostólico, a pestilência mortal que serpenteia pelas vísceras íntimas da sociedade e a leva ao perigo extremo de ruína. Ao mesmo tempo, indicávamos os remédios mais eficazes para reconduzi-la à saúde e livrá-la dos gravíssimos perigos que a ameaçam [...] (LEÃO XIII, 2005, p. 37).

A ideia de que o fortalecimento dos grupos comunistas corresponderia a uma ameaça grave às bases da sociedade, podendo levá-la à “ruína”, aparece em outros trechos. Assim, sustenta-se, por exemplo, que os comunistas “se esforçam por conseguir o propósito, já

concebido desde muito tempo, de sacudir o próprio fundamento do consórcio civil” (LEÃO XIII, 2005, p. 37-38). Também são qualificados como aqueles que “ameaçam o consórcio humano com ruínas cada dia mais graves” (LEÃO XIII, 2005, p. 38), e seu avanço é caracterizado a partir de expressões como “violenta tempestade” e “perigo extremo” (LEÃO XIII, 2005, p. 46).

Nesse cenário, a Igreja é apresentada como a instituição com as melhores soluções para afastar todo esse “perigo”. Como já vimos, a doutrina e os ensinamentos sustentados pela Igreja são referenciados ao longo do texto para condenar as teorias comunistas e socialistas. Afirma-se, então, que, sendo “coluna e fundamento da verdade”, a Igreja “ensina doutrinas e impõe preceitos que providenciam largamente ao bem-estar e à vida tranquila da sociedade e, por meio deles, é arrancado desde as raízes o infausto germe do socialismo” (LEÃO XIII, 2005, p. 41).

Em outro trecho, pontua-se que a “benéfica virtude da igreja” influiria “no ordenadíssimo regime e na conservação da sociedade civil” (LEÃO XIII, 2005, p. 43). Também a “sabedoria católica” é referenciada como aquela que provê “à tranquilidade pública e doméstica” com suas doutrinas (LEÃO XIII, 2005, p. 45). Em um dos últimos trechos da encíclica, tal ideia é reforçada:

Por isso, veneráveis irmãos, nós aos quais presentemente está confiado o governo de toda a Igreja, desde os inícios do nosso pontificado, aos povos e aos príncipes sacudidos por violenta tempestade indicamos o porto, onde mais seguramente possam se refugiar; assim agora, comovidos pelo perigo extremo que encalça, levantamos novamente para eles a voz apostólica; em nome de sua saúde e daquela do estado, pedimos insistentemente que acolhem [sic] e escutam [sic], como mestra, a igreja, tão benemérita da prosperidade pública dos reinos; e a convencer-se de que as razões da religião e do império estão tão intimamente unidas, que quanto mais aquela vier decaindo, tanto mais diminui o obséquio dos súditos e a majestade do mando. Que ao reconhecer que a igreja de Cristo possui tanta força para combater a peste do socialismo – como não podem ter nem as leis humanas, nem os constrangimentos dos magistrados, nem as armas dos soldados – concedam novamente à igreja aquela condição de liberdade na qual possa eficazmente explicitar seus benéficos influxos em favor do consórcio humano (LEÃO XIII, 2005, p. 46).

Caracterizar a Igreja a partir dos atributos listados acima é uma constante nos documentos assinados por Leão XIII. Como já pudemos observar, em outros textos, é forte a ideia de que se estaria diante de um contexto perigoso, ameaçador, em que os fundamentos do “consórcio civil” poderiam ser derrubados. Na carta *Da Grave Sventura* (1878), a Igreja é disposta como a única com “virtude suficiente para restaurar os gravíssimos danos” e, assim:

[...] À luz clara dos fatos, mostramos então que a Igreja, fundada por Cristo para renovar o mundo, já desde a sua primeira aparição nele, começou a fazer-lhe sentir o grande conforto de sua virtude sobre-humana, e que nas épocas mais tenebrosas e funestas foi o único farol que indicava o caminho seguro, o único refúgio que permitia tranquilidade e salvação. Disso era fácil inferir que, se nos tempos que foram, a Igreja serviu para espalhar na terra benefícios tão marcantes, sem dúvida o pode ainda fazer no tempo presente: porque, como todo católico crê pela fé, a Igreja, animada sempre

pelo espírito de Jesus Cristo, que lhe prometeu a sua contínua assistência, foi constituída mestra de verdade e tutora de uma lei santa e imaculada, e como tal possui também hoje toda a força para opor-se ao estrago intelectual e moral que infecta a sociedade e devolvê-la à saúde (LEÃO XIII, 2005, p. 28).

Na encíclica *Arcanum Divinae Sapientiae* (1880), fica evidente uma concepção bastante próxima dessa. Listadas as consequências deixadas pelas ações de Jesus Cristo em sua vida terrena, argumenta-se que:

[...] E para que benefícios tão singulares durassem na terra enquanto houvesse homens, [Cristo] instituiu a Igreja conferindo-lhe todo poder e, providenciando para o futuro, quis que ela pusesse ordem na sociedade humana se acontecesse alguma perturbação, e consertasse o que se tivesse estragado (LEÃO XIII, 2005, p. 100).

Portanto, percebe-se, a partir da análise de tal série discursiva, que a Igreja é disposta em posição de destaque, por meio da qual garantiria a estabilidade do “consórcio civil”. O ambiente da época é descrito como perigoso por ameaçar e sacudir os fundamentos da sociedade. Apenas a Igreja dispunha dos remédios mais eficientes para evitar que o edifício social fosse conduzido à ruína.

É interessante retomar aqui as concepções de Roberto Romano (1979, p. 19), para quem é fundamental que se analise o “sistema de representações” com o qual a Igreja apreende a realidade social, política e econômica, e também se investigue a linguagem com que “transfigura simbolicamente” essa mesma realidade. Assim, para a compreensão das particularidades do discurso anticomunista oriundo da alta hierarquia da Igreja Católica no final do século XIX, é necessário levar em conta justamente a forma bastante própria a partir da qual a instituição interpretava o contexto em que inseria.

No caso da *Quod Apostolici Muneris*, é perceptível a preocupação com uma suposta ameaça que os comunistas representavam a elementos tidos pela Igreja como essenciais para a sustentação de uma sociedade ideal: autoridade, matrimônio e direito à propriedade. Esses são legitimados por meio de uma linguagem construída em torno, basicamente, de concepções próprias da doutrina católica, tanto que as fontes e referências utilizadas são provenientes ou de textos bíblicos ou da Tradição sustentada pela Igreja.

É evidente que a rejeição ao comunismo também se relaciona às preocupações propriamente temporais da Igreja Católica. Nos capítulos anteriores, vimos que a instituição se relacionava de maneira profunda com as elites aristocráticas da época, aliando-se, geralmente, a setores dominantes da sociedade europeia. Além disso, era um contexto em que a Igreja perdia espaço e poder, sentindo-se ameaçada pelo fortalecimento de diferentes grupos cujas ideias poderiam contribuir para o seu já acentuado enfraquecimento enquanto instituição sólida no continente europeu.

Portanto, a defesa da autoridade, do matrimônio e da propriedade pode ser vinculada a um posicionamento mais amplo da instituição em favor da manutenção de um determinado *status quo*, mais favorável a seus interesses temporais. Mudanças drásticas na constituição familiar, alterações profundas no modelo de propriedade e rebeliões contra os poderes constituídos certamente iam de encontro à permanência de uma estrutura em que a Igreja pudesse manter (ou recuperar) sua posição na sociedade.

Porém, seguindo Romano, é interessante notar que essa conjuntura é apreendida e transfigurada simbolicamente a partir de um sistema de representações bastante próprio da Igreja Católica do século XIX. Com isso, uma análise mais profunda precisa levar em conta também esse modo singular por meio do qual a instituição interpreta a “ameaça comunista” e, conseqüentemente, a rejeita.

Nesse ponto, as contribuições de Berger (2018) são bastante úteis para a investigação do discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*. O sociólogo, como vimos, afirma a religião como um “empreendimento humano” responsável pelo estabelecimento de um “cosmos sagrado”, o qual se opõe ao caos e enfrenta-o “como seu terrível contrário”, fornecendo “o supremo escudo do homem contra o terror da anomia”.

Exercendo esse papel, a religião seria também um instrumento de “legitimação”, permitindo que a realidade adquirisse um “status ontológico de validade suprema”, com uma aparência “de definitiva segurança e permanência”. A partir dessa legitimação, as instituições teriam “uma aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses”. A oposição a essa ordem social legitimada pela religião seria o mesmo que “aliar-se às forças primevas da escuridão”, o que se relacionaria ao “mal” e à “loucura”. Berger também defende que, em períodos coletivos de crise, as legitimações religiosas tomam a frente diante de acontecimentos que podem representar “ameaças maciças à realidade previamente tomada como óbvia” (BERGER, 2018).

É possível acrescentar ainda que:

[...] A realidade do mundo cristão depende da presença de estruturas sociais nas quais essa realidade apareça como óbvia e em que sucessivas gerações de indivíduos sejam socializadas de tal modo que esse mundo será real para eles. Quando essa estrutura de plausibilidade perde sua integridade ou sua continuidade, o mundo cristão começa a vacilar e sua realidade deixa de se impor como a verdade evidente. Esse é o caso do indivíduo – digamos, o cruzado, que foi aprisionado e é forçado a viver num ambiente muçulmano. É também o caso de grandes coletividades – como o demonstra com impressionante clareza toda a história da Cristandade ocidental desde a Idade Média.  
[...]

[...] Segue-se, no entanto, um corolário empiricamente mais importante: quanto menos firme se torna a estrutura de plausibilidade, mais aguda se tornará a necessidade de legitimações para a manutenção do mundo. De um modo característico, portanto, o desenvolvimento de legitimações complexas ocorre em situações em que as estruturas

de plausibilidade são ameaçadas deste ou daquele modo. Por exemplo, a ameaça mútua do Cristianismo e do Islã na Idade Média exigiu que os teólogos de *ambos* os mundos sociorreligiosos produzissem legitimações que defendiam o próprio mundo de cada um contra o mundo contrário (e que, por sinal, incluíam uma “explicação” do outro mundo nos termos do seu próprio mundo) [...] (BERGER, 2018, p. 72-73).

As considerações de Berger e Luckmann, apresentadas por Gomes Filho, são também bastante relevantes, especialmente no que se refere ao conceito de autoevidência, ou o “campo do saber inquestionavelmente certo” (BERGER; LUCKMANN, 2005, p. 60 apud GOMES FILHO, 2023, p. 245). É de enorme importância a tese segundo a qual “a manutenção do cosmos e da autoevidência social, cultural e religiosa necessita de instituições fortes e inquestionáveis” e também que tais “instituições derivam sua força da manutenção dessa mesma autoevidência” (GOMES FILHO, 2023, p. 247).

Essas concepções de Berger permitem uma interpretação mais profunda do papel destinado à Igreja nas linhas da *Quod Apostolici Muneris*. Primeiro, destaca-se que o avanço do comunismo é assumido como uma ameaça à ordem estabelecida, ou seja, como algo que colocaria em risco as estruturas de plausibilidade sustentadas pela Igreja. Com a difusão dos “erros” comunistas (e também os de vários outros grupos condenados à época), a realidade amparada pelas legitimações provenientes do catolicismo, certamente, perdera sua “obviedade”. Assim, o mundo cristão estaria “vacilando”, deixando de se impor como “verdade evidente”. O “nomos estabelecido” seria colocado, então, diante do “caos”, do “terror”.

As propostas comunistas são caracterizadas como contrárias a alguns pilares essenciais da “ordem social” legitimada pela Igreja no período. A autoridade, a família e o direito à propriedade podem ser interpretados nesse discurso como instituições com “uma aparência de inevitabilidade, firmeza e durabilidade análogas a essas qualidades tais como se atribuem aos próprios deuses”. Mas tais características seriam ameaçadas pelas ideias comunistas e, assim, haveria a necessidade de legitimá-las, religiosamente, para garantir sua permanência.

Portanto, o discurso anticomunista presente na encíclica deve ser lido a partir de uma perspectiva mais ampla, que leve em conta não apenas os interesses propriamente “materiais” da Igreja, ainda que esses sejam extremamente relevantes. É fundamental que também se considere o papel que a instituição religiosa assume para si de manutenção de um certo edifício social, dotado de sentidos próprios, construídos e legitimados pela própria Igreja. Os comunistas não são rejeitados simplesmente por defenderem certas ideias contrárias à doutrina católica. A questão central é que seu fortalecimento colocava em risco toda uma “estrutura de plausibilidade”, ou seja, um ordenamento social que a alta hierarquia católica do período considerava que era seu dever sustentar.

Além de tudo, não se pode esquecer que vários outros fatores, como se argumentou nos capítulos anteriores, contribuíam muito para a percepção dos pontífices do período, incluindo Leão XIII, de que a realidade social defendida pela Igreja estava desmoronando. O avanço do pluralismo, dos movimentos revolucionários e da própria industrialização geraram transformações profundas, tomadas pelo alto clero católico como ameaçadoras não apenas para a posição privilegiada da instituição, mas também para todo um ordenamento cujos sentidos, muitas vezes, eram legitimados religiosamente.

Assim, a postura anticomunista proveniente do papado católico do período precisa ser relacionada à rejeição de vários outros “erros modernos” pelos pontífices do século XIX. Essa posição combativa de setores do catolicismo, simbolizada pelo avanço do ultramontanismo, é fruto da interpretação de que a “autoevidência” amparada pelo catolicismo se fragilizava muito naquele contexto, o que colocava em risco a própria força da Igreja enquanto instituição, pois suas posições na sociedade também dependiam da manutenção da mesma “autoevidência”.

As ideias comunistas, então, seriam bastante intimidadoras quando observadas a partir dessa perspectiva dos pontífices. Os ataques dos “inimigos” à autoridade, à família e ao direito à propriedade corresponderiam a uma luta contra pilares importantes do edifício social que não apenas era sustentado pela Igreja Católica, mas também, em grande parte, mantinha uma posição de prestígio e força à instituição.

Na estratégia empregada na *Quod Apostolici Muneris*, busca-se não somente rejeitar as propostas comunistas, mas também legitimar, religiosamente, as próprias estruturas que estariam ameaçadas por esses grupos. A argumentação, além de se utilizar de um tipo conservador de teodiceia para explicar a pobreza, intenta conferir ao matrimônio e à família, ao respeito à autoridade e ao direito à propriedade (sempre dentro de concepções bastante específicas) a aparência de durabilidade e firmeza. Seriam “inevitáveis”, derivados de um “cosmos sagrado”, frutos da vontade divina, de um ordenamento construído por Deus; assim, colocar em risco a sua continuidade, ação atribuída aos comunistas, era o mesmo que “aliar-se às forças primevas da escuridão”, colocar-se junto ao “mal”. Em nome da permanência (ou reconstrução) de tal ordenamento, a Igreja deveria tomar a frente na luta anticomunista, empregando as armas e os remédios necessários.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As considerações expostas acima se pautaram na tentativa de compreensão das principais bases do discurso anticomunista presente em um documento papal de 1878, a encíclica *Quod Apostolici Muneris*. O enfoque desta pesquisa deu-se, prioritariamente, sobre a maneira pela qual o discurso em questão foi construído, sendo estabelecida uma conexão entre as expressões e os argumentos mobilizados no combate ao comunismo, o contexto histórico e as especificidades de um pronunciamento derivado da alta hierarquia de uma instituição religiosa.

Foi possível entender a conjuntura em que a fonte foi publicada como um momento histórico encarado como uma grande ameaça pela Igreja Católica. Trata-se de um período marcado por importantes transformações econômicas, políticas e sociais, com sérias consequências sobre a posição do catolicismo no continente europeu. Processos revolucionários, novas legislações e doutrinas emergentes, como o comunismo, contribuíram para o avanço do pluralismo, aprofundando o enfraquecimento da Igreja Católica enquanto instituição legitimadora de um ordenamento social específico. Por mais que mantivesse uma posição de destaque na sociedade europeia, a Igreja precisou lidar com a ascensão de uma realidade encarada como prejudicial aos seus interesses e oposta à sua doutrina.

Vimos que diferentes pontífices do século XIX buscaram enfrentar essa conjuntura de modo enfático. De forma geral, a “Modernidade” e seus “erros” foram condenados em diversos documentos oficiais ao longo do período. Tal cenário foi descrito com tom de gravidade, sendo qualificado como uma época terrível e ameaçadora. Assim, assumiu-se o combate a tal realidade como tarefa primordial da Igreja Católica, sendo as encíclicas mobilizadas como importantes armas nessa luta. Além disso, fortaleceu-se a corrente ultramontana no seio do catolicismo, pregando, justamente, a rejeição dos “erros modernos”, bem como o respeito à hierarquia e à autoridade da Igreja, dando destaque ao poder do papado.

É exatamente em meio a esse cenário que o comunismo passa a ser tomado como um inimigo importante do catolicismo, devendo ser combatido. A partir do pontificado de Pio IX, pronunciamentos oficiais passam a atacar direta e frontalmente as ideias comunistas, dando início a uma série de discursos anticomunistas provenientes da alta hierarquia católica, atravessando os séculos XIX e XX. Em 1878, no primeiro ano do papado de Leão XIII, é publicada a *Quod Apostolici Muneris*, uma encíclica cuja temática central é a condenação desses “inimigos”.

Para o encaminhamento da análise de tal documento, foram utilizadas as concepções de Michel Foucault como fundamentos metodológicos. Esse filósofo, em *A ordem do discurso* (2014), propõe uma série de procedimentos que possibilitam o estudo de diferentes tipos de discursos. Assim, nesta dissertação, foram aplicados alguns desses pressupostos, de forma a aprofundar a investigação do discurso anticomunista da *Quod Apostolici Muneris*. Elementos essenciais que circundam o texto em questão foram, então, evidenciados. É o caso, por exemplo, de uma “vontade de verdade” específica que age sobre a construção do discurso e se relaciona à maneira pela qual a noção de “verdade” é entendida no meio católico. Também ganharam destaque as especificidades da posição do pontífice enquanto “aquele que fala” por meio do documento de 1878, bem como as próprias particularidades do tipo de texto denominado encíclica. Por fim, foi primordial considerar as “condições de aparição” de uma série discursiva na qual se enquadra a *Quod Apostolici Muneris*, o que significa relacionar a publicação desses discursos anticomunistas a um contexto histórico específico, e também tomar a encíclica assinada por Leão XIII como um texto que se vincula diretamente a um conjunto maior de pronunciamentos contrários ao comunismo provenientes da “cátedra romana”.

Partindo desse embasamento, a investigação feita no último capítulo possibilitou a compreensão de algumas das características primordiais do discurso anticomunista presente na encíclica. Percebemos que as expressões utilizadas para qualificar o comunismo e seus adeptos já evidenciavam uma postura de rejeição e condenação por parte da alta hierarquia católica. Além disso, as principais fontes e referências utilizadas no documento foram descritas, destacando-se o fato de que, na encíclica, os principais argumentos para o ataque ao comunismo baseiam-se em trechos bíblicos ou na Tradição sustentada pela Igreja. Vimos também que as construções argumentativas mobilizadas na *Quod Apostolici Muneris* pautaram-se na acusação de que o comunismo representaria uma ameaça a todo o ordenamento social e um perigo à família, à autoridade e à propriedade, as quais são legitimadas, ao longo do documento, com base na Bíblia e na Tradição. Por fim, é importante lembrar que a Igreja Católica é disposta em uma posição de grande destaque na luta contra o comunismo, sendo apresentada como aquela que possui “tanta força para combater a peste do socialismo”.

As considerações de Roberto Romano e de Peter Berger também contribuíram muito para entender as especificidades desse anticomunismo de base católica. A Igreja foi tomada como uma instituição com uma linguagem e uma forma de compreender a realidade bastante particulares. Como postula Berger, o catolicismo foi compreendido enquanto uma força que busca garantir a legitimação para uma dada organização social, sendo que seu próprio poder é

garantido pela manutenção desse ordenamento. Assim, as condenações ao comunismo presentes na *Quod Apostolici Muneris* podem ser entendidas também como uma maneira de alcançar a continuidade ou a restauração de uma realidade tida como ideal pela Igreja, sendo que estava em jogo a posição da instituição enquanto mantenedora da ordem social. Os ataques comunistas ao matrimônio, à propriedade e à autoridade são tomados como ameaças às estruturas de plausibilidade amparadas pela legitimação religiosa proveniente do catolicismo, o que estaria conduzindo a sociedade ao “caos” ou “terror”. Por isso, rejeita-se o comunismo como um inimigo a ser combatido e, ao mesmo tempo, procura-se legitimar a família, a propriedade e a autoridade a partir de elementos religiosos, conferindo a elas o caráter de um ordenamento construído por Deus.

Acredito que esse último parágrafo evidencia a conclusão mais importante deste trabalho. Ao invés de investigar o anticomunismo da encíclica a partir de um foco sobre apenas os interesses materiais da Igreja Católica no final do século XIX, foi possível aprofundar a discussão exatamente a partir de uma preocupação em levar em conta as especificidades da Igreja enquanto instituição religiosa. Portanto, as questões propriamente temporais foram relacionadas a um conjunto mais amplo, vinculado ao papel assumido pela Igreja Católica, de legitimar e amparar uma dada ordem social, tida como constituída pela própria divindade.

O comunismo não é rejeitado, então, apenas como uma doutrina cujas ideias são diferentes daquelas defendidas pelo catolicismo. Os comunistas são, acima de tudo, condenados por contribuírem para o abalo de pilares importantes do edifício social amparado pela Igreja. Mais do que uma simples forma de organização da sociedade, tal construção envolve também um “nomos estabelecido”, ou seja, um conjunto de legitimações cujo objetivo é conferir sentido aos indivíduos inseridos nesse meio. Assim, as próprias explicações de mundo provenientes do catolicismo estariam em xeque, o que era interpretado pela Igreja Católica como um risco que poderia levar o ordenamento social à ruína. Com isso, ataca-se o comunismo também como uma forma de defender a manutenção ou a reconstrução desse ordenamento, uma vez que a vitória sobre os comunistas representaria um passo fundamental da Igreja em sua missão de garantir a continuidade de determinadas “estruturas de plausibilidade” e, com isso, sustentar seu próprio poder enquanto instituição.

Como um limite desta pesquisa, posso apontar o fato de que a divulgação e a apropriação da *Quod Apostolici Muneris* na época de sua divulgação não puderam ser devidamente investigadas, especialmente pela dificuldade de se encontrar fontes e referências bibliográficas que possibilitassem tal encaminhamento. Acredito que essa é uma lacuna que permite um

posterior aprofundamento do tema desta dissertação. O enfoque aqui se deu, então, sobre a construção argumentativa presente na encíclica e seu contexto, o que já propiciou o alcance de conclusões importantes.

Para finalizar, cabe retomar o que se argumentou no início desta dissertação, inclusive para valorizar a importância do trabalho realizado. O anticomunismo é uma força atuante na política brasileira atual, e sua análise é primordial para a compreensão do cenário político do país nessa última década. Dentre os diversos grupos ou setores da sociedade brasileira que assumem um posicionamento abertamente anticomunista, podem ser citados alguns provenientes do meio católico. Importante lembrar aqui a heterogeneidade do catolicismo, sendo que existem diferentes tendências políticas no seio da Igreja, as quais, inclusive, disputam espaço entre si. Considerada essa diversidade, é possível perceber que o anticomunismo é estabelecido como ponto central por certos setores do catolicismo brasileiro em sua atuação política. Assim, é essencial analisar as fontes das quais muitos desses grupos partem para elaborar seus discursos de condenação ao comunismo. Dentre essas fontes, os documentos oficiais da Igreja Católica, tais como a *Quod Apostolici Muneris*, ganham destaque.

Para ilustrar essa realidade, trago como exemplo a publicação, em 2022, do livro “A voz dos papas contra o comunismo”, organizado pela Editora Caritatem<sup>30</sup>. A obra reúne, na íntegra, mais de dez documentos papais que condenam o comunismo, de cinco pontífices diferentes (Pio IX, Leão XIII, Bento XV, Pio XI e Pio XII). A *Quod Apostolici Muneris* é um dos textos presentes no livro.

A simples publicação dessa obra já seria importante para se investigar um anticomunismo de bases católicas no Brasil atual, mas alguns elementos nos permitem ir além. Um aspecto essencial diz respeito ao fato que a própria editora apresenta os documentos papais presentes no livro como “atemporais”, o que significa a defesa de que seus conteúdos deveriam ser tomados como ensinamentos importantes também para o tempo presente. Nesse sentido, afirma-se:

Os Papas ensinam aos católicos como viver a fé e, como pais atenciosos às necessidades de seus filhos, jamais abandonam sua inteligência aos perigos dos ensinamentos de maus professores. Neste livro, o leitor encontrará mais de uma dezena de documentos papais, alguns deles em tradução inédita e exclusiva para esta edição. [...] Não se engane, esses documentos podem e devem ser lidos a qualquer tempo. Alguns têm quase duzentos anos, mas não cessam de ser atuais e

---

<sup>30</sup> A própria editora se apresenta da seguinte forma: “Fundada em 2018, a Editora Caritatem nasceu com a missão de resgatar tesouros da Fé Católica e publicar grandes obras escritas por santos, bispos, padres e papas. Nossa Editora já publicou mais de 100 livros e clássicos da tradição Católica, tornando-se uma referência editorial para o catolicismo brasileiro. Editamos livros para serem lidos por todos os católicos que buscam conhecer melhor o que a Santa Igreja nos ensina há séculos” (CARITATEM, 2022, orelha do livro).

indispensáveis para a correta compreensão dos perigos das ideologias nefastas do socialismo e do comunismo (CARITATEM, 2022, orelha do livro).

Na nota editorial que antecede a apresentação dos documentos, o tom é o mesmo:

Quando tratamos, então, de documentos papais voltados ao esclarecimento de questões graves e fundamentais para a vida de todos os católicos, tão mais atemporais se mostram esses escritos. Temos neste volume uma coleção dos principais documentos escritos pelos papas dos últimos duzentos anos a respeito das sérias consequências do pensamento socialista e comunista. Neles, além de uma explicação clara dos fundamentos destas ideologias e de uma avaliação prognóstica de suas consequências, encontramos em suas linhas os motivos que impedem o envolvimento dos católicos com os movimentos baseados nas ideias de luta de classes, na supervalorização do bem-estar econômico e em tantas outras noções que, no fundo, negam sempre o valor daqueles bens eternos que devemos buscar e, sobretudo, da soberania e governo de Deus sobre toda a História. [...]

Esta pequena nota editorial não tem outro objetivo que não a demonstração do valor destes documentos. Ouçamos a voz de nossos muito amados pontífices (CARITATEM, 2022, p. 09-10).

Defende-se, portanto, a concepção de que os textos papais apresentados na coletânea possuem grande relevância na atualidade, ensinando os católicos a também rejeitarem o comunismo. A publicação deste livro em 2022 não é por acaso. Sente-se a necessidade de defender uma postura anticomunista justamente nesse período. A descrição da obra no site da livraria da editora Caritatem nos ajuda a entender as razões evocadas para isso:

Uma seleção de documentos para combatermos o comunismo em nossos tempos.

Como combater o mal do comunismo no Brasil? Os papas ensinam!

O perigo do comunismo está muito próximo de nós. Países vizinhos do Brasil caíram sob seu poder nos últimos tempos: Argentina, Chile, Colômbia, todos esses países vem [sic] elegendo governos de esquerda esforçados em implantar culturas assassinas contra a família e a Igreja. Nosso país enfrenta um momento chave para se posicionar frente a esses movimentos contrários à fé católica. Esta perseguição vem se intensificando e precisamos responder com maior fidelidade à voz dos Papas.

A leitura destes documentos clássicos é de grande importância para compreendermos o ensinamento da Igreja sobre o comunismo e seus males (LIVRARIA CARITATEM, 2022<sup>31</sup>).

Três vídeos publicados no Youtube, entre julho e setembro de 2022, para divulgar o lançamento da obra, também trazem informações relevantes. No primeiro deles, a publicação é descrita como “sem sobra de dúvidas, o lançamento editorial mais importante que a Caritatem faz nesse ano de 2022, **tendo em vista o ano eleitoral**” (LIVRARIA CARITATEM, 2022, grifo meu). No segundo, “Pode um católico votar em candidatos socialistas?”, o livro é referenciado para responder “não” à pergunta apresentada no título do vídeo. Com base na encíclica *Quadragesimo Anno*, publicada em 1931 e assinada por Pio XI, afirma-se que “ou se é católico ou se vota em candidato alinhado às pautas socialistas” (LIVRARIA CARITATEM, 2022).

<sup>31</sup> Disponível em: <https://livrariacaritatem.com.br/a-voz-dos-papas-contra-o-comunismo>. Acesso em: 18 dez. 2023. Como a obra foi publicada em 2022, acredito que esse texto de descrição seja do mesmo ano.

O último dos vídeos é, na verdade, uma *live* com a participação de Marcelo Andrade. Em uma conversa de mais de uma hora a respeito do tema “A Igreja Católica contra o Comunismo”, uma parte significativa do tempo é reservada para a condenação da chamada Teologia da Libertação<sup>32</sup>, movimento católico acusado, no vídeo, de propagar e defender o comunismo. Em meio a esses ataques, o Partido dos Trabalhadores (PT) é citado por Marcelo Andrade como “filho” da Teologia da Libertação, o que acaba por vincular tal agremiação política também ao comunismo (LIVRARIA CARITATEM; ANDRADE, 2022).

Portanto, a publicação de “A voz dos papas contra o comunismo” evidencia a estratégia de determinados setores do catolicismo brasileiro de se valer do posicionamento anticomunista de diferentes pontífices para pautar sua atuação no ambiente político do país, incluindo a tentativa de influenciar o resultado de eleições, como na de 2022. Isso demonstra que investigar as bases do anticomunismo proveniente da alta hierarquia católica no século XIX possui grande importância também para entender a ação de grupos católicos anticomunistas hoje no Brasil. Obviamente, as especificidades de cada contexto devem ser levadas em conta e, como afirmei na Introdução, não se procura aqui defender a existência de uma linha coerente e contínua ligando as condenações ao comunismo no final do século XIX e as atuais. Porém, o estudo de um documento simbólico como a *Quod Apostolici Muneris* contribui para o entendimento de uma fonte importante de sustento do anticomunismo de setores do catolicismo brasileiro na contemporaneidade. Espero, humildemente, que esta dissertação possa ser enquadrada como um trabalho cujos resultados possibilitam um avanço em tal direção.

---

<sup>32</sup> Conforme definição de Zanatta (2017, p. 190-191), “a Teologia da Libertação teve as suas raízes na renovação eclesial promovida pelo Concílio Vaticano II e em seguida na II Conferência do Episcopado Latino-Americano, realizada em Medellín em 1968. [...] Apesar de ser uma corrente bastante heterogênea, concentrava alguns elementos fundamentais, sendo o principal deles a opção preferencial pelos pobres, isto é, o reconhecimento da dimensão social como terreno da evangelização, a qual se realizaria promovendo a libertação do homem das estruturas sociais opressoras. Nessa perspectiva, os teólogos da libertação se propuseram a levar as classes populares a tomar consciência das injustiças sociais, a chamada *conscientização*, o que seria feito através das Comunidades Eclesiais de Base. Essas ‘comunidades’ eram pequenos grupos que utilizavam a leitura da Bíblia como instrumento para interpretar a realidade vivida no dia a dia. Esses grupos se difundiram extensamente nos anos 1970 e 1980, de modo particular no Brasil, no Chile, no Peru e na América Central[...] Antiliberais no plano ideológico e anticapitalistas no econômico, os teólogos da libertação invocaram em alguns casos a revolução social, mas de modo geral se limitaram a um papel de testemunho e de incentivo às reivindicações populares. Entre os anos 1980 e 1990, a censura pontifícia investiu contra os aspectos mais radicais da Teologia da Libertação, preocupada que estava com sua heterodoxia doutrinária e com a tendência anti-hierárquica que introduzia no seio da Igreja”.

## FONTES PRIMÁRIAS E BIBLIOGRAFIA

### FONTES PRIMÁRIAS

CONCÍLIO VATICANO I. Dei Filius. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX.** trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 293-308.

CONCÍLIO VATICANO I. Pastor Aeternus. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX.** trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 309-318.

GREGÓRIO XVI, Papa. Mirari Vos. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX.** trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 25-42.

LEÃO XIII, Papa. Arcanum Divinae Sapientiae. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 99-124.

LEÃO XIII, Papa. Auspicato Concessum. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 179-190.

LEÃO XIII, Papa. Da Grave Sventura. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 27-33.

LEÃO XIII, Papa. Diuturnum Illud. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 149-163.

LEÃO XIII, Papa. Exeunte Iam Anno. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 355-370.

LEÃO XIII, Papa. Graves de Communi. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 761-776.

LEÃO XIII, Papa. Humanum Genus. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 207-228.

LEÃO XIII, Papa. Immortale Dei. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 237-264.

LEÃO XIII, Papa. Inscrutabili Dei Consilio. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 13-23.

LEÃO XIII, Papa. Libertas. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 311-341.

LEÃO XIII, Papa. Providentissimus Deus. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903).** trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 537-570.

LEÃO XIII, Papa. *Quamquam Pluries*. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903)**. trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 373-380.

LEÃO XIII, Papa. *Quod Apostolici Muneris*. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903)**. trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 37-48.

LEÃO XIII, Papa. *Rerum Novarum*. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903)**. trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 419-461.

LEÃO XIII, Papa. *Sapientiae Christianae*. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903)**. trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 383-408.

LEÃO XIII, Papa. *Satis Cognitum*. In: \_\_\_\_\_. **Documentos de Leão XIII (1878-1903)**. trad. de Honório Dalbosco e Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 2005. p. 613-651.

PIO IX, Papa. *Aeterni Patris*. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX**. trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 285-292.

PIO IX, Papa. *Nostis et Nobiscum*. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX**. trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 129-151.

PIO IX, Papa. *Quanta cura*. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX**. trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 248-259.

PIO IX, Papa. *Qui Pluribus*. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX**. trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 81-99.

PIO IX, Papa. *Syllabus*. In: Gregório XVI; Pio IX. **Documentos de Gregório XVI e de Pio IX**. trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 1999. p. 260-275.

PIO X, Papa. *E Supremi Apostolatus*. In: Bento XV; Pio X. **Documentos de Pio X e de Bento XV**. trad. de Darci L. Marin. São Paulo: Paulus, 2002. p. 11-24.

PIO XI, Papa. **Divinis Redemptoris**. 1937. Disponível em:  
[https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19370319\\_divini-redemptoris.html](https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html). Acesso em: 22 Out. 2021.

## BIBLIOGRAFIA

ABENDROTH, Wolfgang. **A História social do movimento trabalhista europeu**. trad. de Ina de Mendonça. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

ANDRADE, Marcelo; LIVRARIA CARITATEM. **A Igreja Católica contra o comunismo**. Youtube, 19 Set. 2022. Disponível em:  
<https://www.youtube.com/live/OEFbsNZ0jvo?si=tfKCgHOG-MjRbq3B>. Acesso em: 19 dez. 2023.

ÁVILA, Fernando Bastos de. **Pequena enciclopédia de Doutrina Social da Igreja**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

BATISTA, Carolina de Almeida. **Da Quanta cura (1864) de Pio IX a Rerum novarum (1891) de Leão XIII**: relações entre permanências e busca por adaptações. 2013. 143 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Assis, 2013. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/93388>. Acesso em: 22 Out. 2021.

BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. trad. de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2018.

BERTONE, Tarcisio. **Discurso na inauguração da exposição sobre os 145 anos de "L'osservatore Romano"**. Libreria Editrice Vaticana, 2006. Disponível em: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/card-bertone/2006/documents/rc\\_seg-st\\_20061024\\_osservatore-romano\\_po.html](https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/card-bertone/2006/documents/rc_seg-st_20061024_osservatore-romano_po.html). Acesso em: 29 nov. 2023

BETT, Ianko. **Catolicismo e cruzada**: revistas católicas e o imaginário anticomunista no Brasil e Argentina: (1960-1967). 2015. 409 f. Tese (doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2015. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/5996>. Acesso em: 22 Out. 2021.

CAMACHO, Ildefonso. **Doutrina Social da Igreja**: abordagem histórica. trad. de J. A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

CARITATEM. **A voz dos papas contra o comunismo**. Rio de Janeiro: Caritatem, 2022.

CARVALHO, Daniel Gomes de. **Revolução Francesa**. São Paulo: Contexto, 2022.

CARVALHO, Ricardo; Oreiro, José Luis; Ribeiro, Arthur. A Doutrina Social da Igreja Católica, o novo desenvolvimentismo e a economia social de mercado: diálogos possíveis? **Revista de Economia Política**. v. 39, n. 4, p. 710-735. 2019. Disponível em: [https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/36288/1/ARTIGO\\_DoutrinaSocialIgreja.pdf](https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/36288/1/ARTIGO_DoutrinaSocialIgreja.pdf). Acesso em: 29 nov. 2023.

**CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA**. trad. de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 5. ed. Brasília: Edições CNBB, 2022.

**CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO**. trad. de Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

COGGIOLA, Osvaldo. A Primeira Internacional Operária e a Comuna de Paris. **Aurora**. Marília, v. 4, n. 2, p. 165-183. 2011. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/1274>. Acesso em: 01 jun. 2023.

COFFELE, G. F. Encíclica. In: **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. trad. de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 233-234.

COFFELE, G. F. Index. In: **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. trad. de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 385-386.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. trad. de Roberto Gold Korn. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2023.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. trad. de Edmilson Costa. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2015.

FELICE, Flavio. La prudente cura per il bene comune. **L'Osservatore Romano**, 2021. Disponível em: <https://www.osservatoreromano.va/it/news/2021-05/quo-108/la-prudente-cura-br-per-il-bene-comune.html>. Acesso em: 29 nov. 2023

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. trad. de Laura Fraga de Almeida. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Ultramontanismo e a reação católica à modernidade no século 19. **Projeto História**, São Paulo, v. 76, p. 226-263. 2023. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/60445>. Acesso em: 27 nov. 2023

GONZÁLEZ, Justo. **Breve dicionário de teologia**. trad. de Silvana Brito. São Paulo: Hagnos, 2009.

HAUPT, Georges. Marx e o Marxismo. In: HOBBSAWM, Eric. **História do Marxismo**. trad. de Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 347-375.

HOBBSAWM, Eric. **A era das revoluções**: Europa (1789-1848). trad. de Maria Tereza Lopes Teixeira e Marcos Penchel. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOBBSAWM, Eric. **A era do capital (1848-1875)**. trad. de Luciano Costa Neto. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HOBBSAWM, Eric. **A era dos impérios (1875-1914)**. trad. de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. 28. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2020.

HOBBSAWM, Eric. **Como mudar o mundo**: Marx e o marxismo (1840-2011). trad. de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HOBBSAWM, Eric. **Mundos do trabalho**. trad. de Waldea Barcellos e Sandra Bedran. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

JIMÉNEZ, Palma Peña. L'Osservatore Romano, un periódico "singolarissimo". Análisis pragmático-comunicativo en su 150 aniversario. **Fonseca, Journal of Communication**, n. 5, p. 2-35. 2012. Disponível em: <https://www.torrossa.com/en/catalog/preview/3006253>. Acesso em: 29 nov. 2023

JOÃO PAULO II, Papa. **Mensagem no 140º aniversário de “L'osservatore Romano”**. Libreria Editrice Vaticana, 2001. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/2001/documents/hf\\_jp-ii\\_let\\_20010630\\_osservatore-romano.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/2001/documents/hf_jp-ii_let_20010630_osservatore-romano.html). Acesso em: 29 nov. 2023

KOERNER, Andrei. O reino social de Cristo e a constituição orgânica da nação: das encíclicas de Leão XIII ao pensamento católico brasileiro do início dos anos trinta. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 33, n. 71, p. 489-510, set./dez. 2020. Disponível em: <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/81920>. Acesso em: 22 Out. 2021.

LIVRARIA CARITATEM. **A voz dos papas contra o comunismo**. Youtube, 16 Jul. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=31POa1BGv7A>. Acesso em: 19 dez. 2023.

LIVRARIA CARITATEM. **Pode um católico votar em candidatos socialistas?** Youtube, 24 Ago. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NKenjWLRnbE>. Acesso em: 19 dez. 2023.

MARCOS, Haneron Victor. Oitenta anos de *Divinis redemptoris*: A consolidação do anticomunismo católico. **Passagens. Revista Internacional de História Pública e Cultura Jurídica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 414-424. 2018. Disponível em: <https://www.redalyc.org/journal/3373/337355988005/337355988005.pdf> Acesso em: 29 nov. 2023.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja: de Lutero aos nossos dias**. trad. de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 1996. vol. III.

MARSICANO, Ana Carolina de Oliveira. Católicos e reacionários: o catolicismo como motor explicativo do conservadorismo no Brasil. **Jornal Nexo**, 2022. Disponível em: <https://pp.nexojournal.com.br/opiniaio/2022/Cat%C3%B3licos-e-reacion%C3%A1rios-o-catolicismo-como-motor-explicativo-do-conservadorismo-no-Brasil>. Acesso em: 04 Abr. 2023.

MAYER, Arno. **A força da tradição: a persistência do Antigo Regime (1848-1914)**. trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

MCBRIEN, Richard. **Os papas - os pontífices: de São Pedro a João Paulo II**. trad. de Barbara Theoto Lambert. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

MORAES, Luis Edmundo. **História Contemporânea: da Revolução Francesa à Primeira Guerra Mundial**. São Paulo: Contexto, 2017.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. 2. ed. Niterói: Eduff, 2020.

MUSTO, Marcello (org.). **Trabalhadores, uni-vos!**: antologia política da I Internacional. trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014.

NETTO, José Paulo. O *Manifesto Comunista*: limites e grandeza teórico política. In: NETTO, José Paulo (org.). **Curso livre Marx-Engels**: a criação destruidora. São Paulo: Boitempo, Carta Maior, 2015. p. 55-72.

PEREIRA, Marco Antônio Machado Lima. **Guardai-vos dos falsos profetas**: matrizes do discurso anticomunista católico (1935-1937). 2010. 156 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de História, Direito e Serviço Social, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/93191>. Acesso em: 22 Out. 2021.

PIANCIOLA, Cesare. Socialismo. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. trad. de Carmen C, Varriale et al. 11 .ed. Brasília: Editora UNB, 1998. p. 1196-1202.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. trad. de Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

POLLACK, Detlef. Rumo a um novo paradigma da sociologia da religião? In: BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 214-234.

PONGAN, Pâmela. A comunicação na Igreja Católica como ferramenta de evangelização, catequese e política. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. 31., 2021, Rio de Janeiro, **Anais eletrônicos** [...] São Paulo: ANPUH- Brasil, 2021. Disponível em: [https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628552977\\_ARQUIVO\\_fb3a975eb7849429d24abab893e76f3d.pdf](https://www.snh2021.anpuh.org/resources/anais/8/snh2021/1628552977_ARQUIVO_fb3a975eb7849429d24abab893e76f3d.pdf). Acesso em: 29 nov. 2023

PONTIFÍCIO CONSELHO “JUSTIÇA E PAZ”. **Compêndio da doutrina social da Igreja**. trad. da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 7. ed. São Paulo: Paulinas, 2011.

POZZO, G. Magistério. In: **Lexicon**: Dicionário Teológico Enciclopédico. trad. de João Paixão Netto e Alda da Anunciação Machado. São Paulo: Edições Loyola, 2003. p. 457-458.

PUNTEL, Joana. A Igreja a caminho na comunicação. **Teocomunicação**, Porto Alegre, vol. 41, n. 2, p. 221-242. 2011. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/9755/6685>. Acesso em: 29 nov. 2023

RÉMOND, René. **O século XIX (1815-1914)**. trad. de Frederico Pessoa de Barros e Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1976.

RODEGHERO, Carla Simone. Religião e patriotismo: o anticomunismo católico nos Estados Unidos e no Brasil nos anos da Guerra Fria. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 22, n. 44, p. 463-488. 2002. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/94409>. Acesso em: 22 Out. 2021

ROMANO, Roberto. **A Igreja contra o Estado**. São Paulo: Kairós, 1979.

SALIBA, Elias Thomé. **As utopias românticas**. 2. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo - reforma. **Temporalidades**: Revista Discente do PPGHIS da UFMG, vol. 2, n. 2, p. 24-33. 2010. Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/temporalidades/article/view/5387/pdf>. Acesso em: 27 nov. 2023

SARDICA, José Miguel. O legado histórico de Leão XIII e da encíclica Rerum Novarum.

**Didaskalia**, Lisboa, v. 34, p. 3-55. 2004. Disponível em:

<https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/19679>. Acesso em: 22 Out. 2021

SIGAUD, Dom Geraldo de Proença. **Catecismo Anticomunista**. Apresentação: Bernardo Küster. Belo Horizonte: Edições Cristo Rei, 2018.

SORGE, Bartolomeo. **Breve curso de doutrina social**. trad. de Jaime A. Clasen. São Paulo: Paulinas, 2018.

SOUZA, Ney de. **História da Igreja**: notas introdutórias. Petrópolis: Vozes, 2020.

SOUZA, Geraldo Luiz de. **Gêneros textuais do cristianismo católico**: enunciados de definição e funções sociais. 2022. 84 f. Dissertação (mestrado em Ensino de Ciências Humanas, Sociais e da Natureza) – Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Londrina, 2022. Disponível em:

[https://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/27714/2/generostextuaiscristianismocatico\\_produto.pdf](https://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/27714/2/generostextuaiscristianismocatico_produto.pdf). Acesso em: 30 Nov. 2023.

VEYNE, Paul Marie. **Como se escreve a história**; Foucault revoluciona a história. Trad. de Alda Baltar e Maria Auxiadora Kneipp. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

WILSON, Edmund. **Rumo à estação Finlândia**: escritores e autores da história. Trad. de Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

YANG, Fenggang. Secularização por agenciamento e experiências chinesas nas modernidade múltiplas. In: BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. trad. de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 235-266

ZAGHENI, Guido. **A Idade Contemporânea**: curso de história da Igreja. trad. de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.

ZANARDINI, Luciano. "A Rerum novarum favoreceu o renascimento do compromisso político". **Instituto Humanitas Unisinos**, 2016. Disponível em: <https://ihu.unisinos.br/554372-qa-rerum-novarum-favoreceu-o-renascimento-do-compromisso-politicoq>. Acesso em: 29 nov. 2023

ZANATTA, Loris. **Uma breve história da América Latina**. trad. de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Cultrix, 2017.

ZINHOBLER, Rudolf. Idade Moderna. In: BAUER, Johannes; LENZENWEGER, Josef; STOCKMEIER, Peter et al. **História da Igreja Católica**. trad. de Fredericus Stein. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 205-355.