

CATOLICISMO, REGENERAÇÃO SOCIAL E CASTILHISMO NA REPÚBLICA VELHA GAÚCHA

*Artur Cesar Isaia**

CATOLICISMO E MESSIANISMO CASTILHISTA

A afirmação do catolicismo na vida sul-riograndense deu-se contemporaneamente à consolidação do predomínio do Partido Republicano Rio-Grandense. Este, com seu poderio consolidado após a Revolução Federalista, imporá ao Rio Grande do Sul uma prática política asentada na idéia da ascendência de um Estado "neutro" sobre o indivíduo, julgada o meio eficaz para chegar-se ao atendimento das "necessidades sociais".

A concepção social orgânica servia de fundamento à busca positivista por uma ordem harmônica, que se opunha ao individualismo liberal. Essa ordem harmônica seria alcançável através da ditadura republicana, capaz de viabilizar o progresso social.

As idéias gerais de "política progressista", "organização científica" da sociedade e "Estado Neutro" eram responsáveis pela sensibilização, tanto da nova fração de classe dominante, quanto dos setores médios urbanos (1). Contudo, os princípios gerais do comtismo endossados pelo castilhismo, longe esteve de configurar uma situação de transposição literal do esquema teórico, pelo qual Augusto Comte preconizava a regeneração da sociedade.

Se para Comte a difusão, pelo ensino, do espírito positivo reformaria as mentes, regenerando a humanidade caída no caos com a Revolução Francesa, o processo educacional não bastava, no castilhismo, para instaurar-se o ideal messiânico de salvação social. (2) No castilhismo, a regeneração social não seria obra do processo

educativo simplesmente. O ideal de salvação social seria obra levada adiante pela ação compulsória do Estado forte, através de uma política moralizadora.

Estado forte, antiliberalismo, política moralizadora, concepção social orgânica; essas idéias tão caras ao comtismo e ao castilhismo, serviam de ponto de intersecção entre dois sistemas de idéias alicerçadas em parâmetros opostos: o positivismo e o catolicismo. Tanto o comtismo, quanto sua reinterpretação castilhista, coincidiam com posições que, no terreno político, identificavam o ideário difundido pela Igreja.

A sociedade preconizada por Comte opunha-se ao regime de negociação entre as vontades individuais pregado pelo liberalismo. Deveria ser uma sociedade baseada em "ideais impessoais", que, iluminada pelo espírito positivo, abandonasse a "desordem moral" própria do ideário liberal.

O positivismo deveria efetivar a unidade moral que o catolicismo, segundo Comte, não poderia mais realizar na sociedade pós-feudal:

"Cumprindo assim o grande ofício social que o catolicismo não mais exerce, esse novo poder moral utilizará cuidadosamente a feliz aptidão da filosofia correspondente para incorporar espontaneamente a sabedoria de todo os diversos regimes anteriores, segundo a tendência ordinária do espírito positivo a respeito de um assunto qualquer" (...)

Esse novo regime mental dissipa espontaneamente a fatal oposição que, desde o fim da Idade Média, existe cada vez mais entre as necessidades intelectuais e as necessidades morais". (3)

Dessa forma, o positivismo habilitava-se a consorciar, novamente, razão e sentimento, divorciados que foram pelas especulações racionalistas que atacaram a escolástica medieval. A simpatia de Comte por esse sistema de idéias é evidente. Apesar do comtismo pregar a ultrapassagem da metafísica, da filiação às verdades reveladas e das elocubrações teológicas da escolástica, permanece nele a nostalgia por uma Idade Média garantida contra os "excessos" da razão e da liberdade por uma unidade moral, amálgama das relações sociais. (4)

Comte, assim, situa-se entre os pensadores que combatiam a sociedade pós-revolucionária, atacando a razão individual como princípio de realização do bem comum. A crítica ao primado da razão individual, obviamente aproximava o comtismo do magistério católico, que com a "Quanta Cura" e o "Syllabus" de Pio IX havia explicitado a recusa aos valores liberais. Claro que, enquanto o positivismo atacava o

caráter "anárquico" e "vago" das elocubrações liberais e preconizava o primado das evidências positivas para vencer o "caos" pós-revolucionário, o catolicismo denunciava o "pecado da razão", que separava o homem das verdades reveladas. (5) Tanto em um caso como em outro, contudo, pregava-se a reforma moral da sociedade. O comitismo baseava essa reforma no processo educativo da filosofia positiva, enquanto que o catolicismo pregava a "recristianização social".

A sociedade moderna, divorciada dos parâmetros éticos como norma de sustentação das suas instituições, precisava retomar a unidade moral que a Idade Média conheceu. Se bem que a partir de diferentes posições, positivismo e catolicismo coincidem na condenação aos princípios liberais.

D. João Becker, na sua décimaterceira Carta Pastoral, detecta os males do poder temporal na falta da unidade espiritual desfrutada pelo homem medieval. Unidade que sustentava as instituições políticas a partir de uma sólida base moral.

No medievo, o poder temporal "tinha um fundamento sólido e cingia uma auréola de respeito e de fulgor sobrenatural. O Estado como tal não tremia sobre seus alicerces" (6). Já ao Estado moderno,

"... falta uma força unitiva, se priva a si mesmo de segurança e assemelha-se a um edifício que se pretenda levantar até às nuvens, sem o necessário vigamento férreo, que ligue entre si todas as suas peças, dando-lhe firmeza interna, assim como a necessária resistência contra a ação destruidora de elementos exteriores. Desta sorte é que o Estado atenta contra a própria existência e, lenta ou inesperadamente, se suicida." (7)

Não era simplesmente o Estado que precisava abdicar do indiferentismo liberal, era a sociedade que necessitava recompor-se novamente em valores espirituais.

O catolicismo da primeira metade deste século desenvolveu, sobretudo, uma estratégia de cunho missionário, visando à reconquista espiritual do mundo. Segundo Ian Vallier (8), a sociedade passou a ser vista como um território de missão, o qual precisava converter e salvar. Esta estratégia missionária da Igreja, que punha em evidência o ideal salvacionista, será contemporâneo, no Rio Grande do Sul, com o messianismo castilhistas, igualmente imbuído de um objetivo de regeneração social.

A salvação da sociedade em Castilhos dá-se no rastro do messianismo saint-simoniano absorvido por Comte. Absorvendo o caráter messiânico de Saint-Simon, Comte legará a Castilhos o ideal salvacionista da elite científico-industrial, que, rein-

terpretada, fornecerá à sociedade rio-grandense, não teorizações (que o castilhismo abominava), mas uma obra institucional capaz de conservar a ordem, princípio básico de progresso, a autoridade do líder e a perpetuação de seu domínio. (9)

É através da legislação, fruto do poder maior do chefe, que a sociedade teria condições de regenerar-se. Portanto, os poderes concentrados no chefe eram primordiais para o ideal salvacionista de Castilhos. O seu ideal de regeneração social baseava-se na crença de que uma "personalidade esclarecida pela ciência social" podia transformar uma sociedade. Daí a importância de ser a legislação elaborada pelo chefe e de salientar-se a continuidade administrativa. (10)

No castilhismo, assim, a idéia de realização do bem comum não estaria ligada ao livre jogo dos interesses individuais encarnada na discussão parlamentar, mas na obra moralizadora e coercitiva do Estado.

A COEXISTÊNCIA ENTRE O PROJETO CASTILHISTA E O CATOLICISMO RIO-GRANDENSE.

Se o projeto castilhista assentava-se em um ideal messiânico, acatado por significativa parcela da sociedade civil, praticamente sem contestações de vulto, do final da Revolução Federalista até 1923; como coexistiria com o catolicismo que se afirmava como força social no Rio Grande do Sul? Estaria o castilhismo atritado com o catolicismo de feição missionária, que combatia o indiferentismo religioso, as explicações "naturalistas" que desafiavam seu ideal de recristianização?

As evidências empíricas revelam-nos um padrão de relacionamento entre o catolicismo rio-grandense e o castilhismo baseado em um "modus vivendi" harmônico. O catolicismo rio-grandense era aceito como força legitimante e capaz de colaborar com o acatamento social requerido para a vigência da ordem. Por outro lado, o catolicismo rio-grandense via com simpatia uma experiência governamental caracterizada pela busca da moralidade como norma administrativa; pelo apelo à ordem, ao desdém à consulta popular como princípio legitimante e realizador do bem comum; pelo antiliberalismo e, principalmente, pelo prestígio e liberdade desfrutados pela religião no castilhismo. Esse padrão de relacionamento subsiste à morte de Júlio de Castilhos, ocorrida em 1903, perpetuando-se na obra política dos ulteriores governos do PRR.

Um ponto capital para entender-se o relacionamento castilhismo-catolicismo no Rio Grande do Sul diz respeito à política educacional. A Constituição castilhista de 1891 colocava a relação da educação com o Estado nos moldes preconizados por

Comte. Este acreditava no caráter "neutro" do ensino primário e "ideológico" do secundário. Como Comte pregava a abstenção do Estado frente a qualquer ideologia, a Constituição rio-grandense prescrevia que apenas o ensino primário permanecesse nas mãos do Estado, ficando o secundário entregue à iniciativa particular. Nesse contexto favorável, a Igreja conseguiu montar uma considerável rede de ensino no Rio Grande do Sul, o que lhe habilitava a influir decisivamente na formação das elites (11), sendo isso decisivo para o projeto católico. Este priorizava o proselitismo junto às elites, por sua familiaridade com o Estado, encarado como a mediação fundamental no relacionamento entre a Igreja e a sociedade civil no projeto de neocristandade (12).

Prescrevendo a Constituição castilhistas a isenção do Estado frente à subvenção às atividades educacionais ou de culto da Igreja (13), a documentação do Arquivo Borges de Medeiros registra muitos casos onde se vê a explícita ajuda pessoal do presidente do Estado e de seus colaboradores às obras católicas.

A ajuda de Borges de Medeiros ao Ginásio Anchieta, dos jesuítas de Porto Alegre está evidente, na carta de felicitações pelo seu aniversário, em 1915, enviada pelo padre F.X.Zartmann S.J.

"Venho em nome dos padres jesuítas deste Estado, apresentar a V.Excia. as mais sinceras felicitações pelo aniversário natalício (...)

Lembramo-nos nesta data, com a mais profunda gratidão, das muitas provas de benemerência que de V.Ex^a temos recebido." (14)

Outro exemplo pode ser retirado da carta do superior dos Irmãos Maristas a Borges de Medeiros, na qual lê-se:

"La generosité bien connue de votre gouvernement, Excellence, en faveur des ouvres qui'ont pour but l'interêt et le progrès de la societè, me fait espérer un secours, au moins pour le voyage des professeurs, de Rio Grande à Porto Alegre." (15)

Os exemplos vão, do pedido de ajuda para construção da Capela do Convento das Freiras Carmelitas de Rio Grande (16), à liberação de impostos para o Ginásio Conceição de São Leopoldo, transformando em seminário jesuíta:

"... o Ginásio Conceição pagava até agora 1:500\$000, mais ou menos, de décima urbana e 500\$000 de impostos profissional, e não há esperança que a Intendência nas condições atuais, perdoe estes impostos, a não ser que V.Ex^aa. se digne de interceder por nós amistosamente." (17)

A concepção castilhistas de Estado forte, alheio, tanto ao referendun legitimante do corpo eletivo quanto à origem contratual do poder era muito bem recebida pela maior autoridade católica do Rio Grande do Sul.

"A vontade do povo, ainda que se manifeste por unanimidade ou maioria, não pode, só por este motivo, conferir a uma disposição legislativa a legitimidade nem a dignidade nem a força obrigatória. A votação pode, é exato, aduzir legitimamente essa disposição. Mas a lei recebe o caráter de obrigatoriedade unicamente pelo fato de lhe imprimir a legítima autoridade o cunho de patrocinar o bem comum". (18)

A legitimidade do poder civil para D. João Becker baseava-se em parâmetros muito diversos da idéia de soberania das maiorias ou do contratualismo liberal. Fiel aos ensinamentos pontifícios, o arcebispo via o poder civil provindo diretamente de Deus. Na sua origem, portanto, o poder político independia da vontade humana. (19) Deus era a fonte do poder e os governantes recebiam de suas mãos a autoridade para patrocinar o bem comum (20).

Seguindo S. Roberto Belarmino, D. João Becker diferenciava a origem do poder civil, da sua investidura:

"Não é exato que o governante, seja ele rei ou presidente da república, receba sua indicação imediata de Deus; mas mediante coisas segundas, por via de sucessão hereditária, por eleição ou outros fatores históricos, designa-se aquele que deve exercer a autoridade". (21)

Portanto, antes da determinação do depositário do poder, a autoridade estava na coletividade social, que, de acordo com as suas tradições e a sua história, escolheria

a forma como deveria efetivar-se o seu exercício. Essas idéias estão inseridas na preocupação com que o pontificado de Leão XIII tratou de colocar a doutrina católica acima das contingências das formas de governo, passando a coexistir com as fórmulas políticas pós-revolucionárias (22).

A coletividade social elege uma forma de poder, na qual estão inseridos dois elementos essenciais: *"a autoridade, ou o direito, de dirigir os membros da sociedade, de maneira que se consigna o fim social de um modo eficaz e a força precisa para que esta eficácia seja real e verdadeira."* (23)

Tendo como meta a obtenção do bem comum, o poder político reveste-se de um caráter moral.

"Suas decisões são autoritativas, não em virtude da força material de que o Estado dispõe para fazê-las respeitar, mas porque tem o direito indiscutível de tomá-las dentro da esfera que a sua finalidade se estende". (24)

O abandono do fundamento da ética cristã como princípio ordenador da sociedade e legitimador do poder civil, pela sociedade liberal abria caminho para o caos do mundo moderno e a crise do poder temporal.

"... a sociedade moderna, ou antes, a política predominante na Europa, substituiu ou pretende substituir o fundamento da civilização lançado pelo cristianismo por outro, sem firmeza, nem estabilidade. Daí, a queda dos tronos, a ruína das nações, o triunfo da anarquia e do bolchevismo, cujo nome antes nem era conhecido". (25)

O estado moderno, prescindindo de uma base moral que lhe balizasse as ações caía facilmente na anarquia social. O laicismo, liberando o homem desses princípios morais abria caminho para a *"utopia igualitária"*, fundamentada no *"sufrágio universal"*. A suspeição posta pelo arcebispo à instituição do sufrágio universal como fundamento de participação política popular e instituição capaz de construir o *"bem comum"* é muito clara.

A *"ficção igualitária"* baseada no individualismo e viabilizada pelo sufrágio universal, que confere a todos os cidadãos o mesmo direito político *"exclui toda a superioridade e, conseqüentemente, toda a coação de um sobre o outro"*. (26)

Assim, o individualismo de ficção igualitária e amoral do laicismo moderno tinha como consequência os seguintes aforismos:

"A dignidade do homem requer a liberdade absoluta. A liberdade absoluta requer a soberania de cada um. A soberania de cada um requer o sufrágio universal. O sufrágio universal requer igualdade perfeita. A igualdade perfeita requer a igualdade de todos os bens. Assim chega-se às seguintes equivalências: 'Espírito laico ou livre-pensador equivale a republicano democrático. Republicano democrático equivale a socialista". (27)

O ponto nevrálgico da "*deturpação*" de princípios efetivados pelo laicismo, não é a instituição em si do sufrágio universal, mas antes a ausência de uma fundamentação moral que servisse de referencial às instituições, jogadas para D. João Becker, simplesmente

"... diante do vínculo social, cujo valor jurídico tem por única origem o contrato livremente celebrado por todos os membros da sociedade; e diante do bem público, que é somente a soma, pura e simples, dos interesses de cada um" (28)

A democracia contemporânea e a república não estão para D. João Becker em oposição ao catolicismo (nisto nada mais fazia o arcebispo que ratificar o pensamento católico pós-Leão XIII). O que as tornavam perigosas era a interpretação liberal, que ao invés de colocar o bem comum baseado em um critério moral, como fundamento da construção institucional, punha-no apenas no interesse individual celebrado em contrato.

A posição de D. João Becker, condicionando a aceitação da moderna democracia à fundamentação religiosa e moral da mesma, dá-se na direção da argumentação do discurso de Leão XIII aos peregrinos franceses, de 8 de outubro de 1898. (29)

É mister que se esclareça que a idéia do arcebispo sobre democracia estava essencialmente vinculada à forma de como se revestia o exercício da autoridade e a designação do titular da mesma pela sociedade. O critério eletivo era a forma na qual o povo, canal e nunca fonte da autoridade, a transmitia nas democracias. A hereditariade assim o era nas monarquias. Era um critério essencialmente implícito nas idéias de Suarez e Belarmino sobre a origem e transmissão da autoridade. (30)

Assim, os governos castilhistas no Rio Grande do Sul eram vistos como democráticos, uma vez que o povo, necessitando de um condutor "*forte, decidido e lúcido*", mediava a outorga da autoridade, provinda de Deus, aos chefes republicanos.

Para o órgão oficial da Arquidiocese de Porto Alegre, na democracia, o governo "*popular*" se exerce, sobretudo, por uma "*legislação que seja resultante e expressão da vontade popular*". (31)

Ora, no castilhismo, o interesse maior da coletividade era confundido com a obra legislativa do "*governante esclarecido*", capaz de fortalecer o Estado, fugindo dos mesquinhos interesses individuais, sob inspiração do princípio "*conservar melhorando*". (32)

No pensamento político do titular da Arquidiocese há uma nítida congruência com a idéia castilhista de que é necessária uma "*liberdade sob tutoria*" para atingir-se o bem público. Esta tutela seria necessária para que a sociedade se amoldasse à procura do bem público, meta do "*estadista conservador*". (33)

Assim, salientava D. João Becker que o mundo moderno, caído na amoralidade pós-revolucionária, ressentia-se de "*condutores de homens*".

Condutores de homens seriam aqueles que têm, para o arcebispo, "... *a vontade de moldar e conduzir outros a um fim elevado*." (34)

O condutor requerido pelos povos e pelo momento atual é o revestido de qualidades, sobretudo, morais, que o qualificam como governante altruísta e identificado com o bem comum.

"Para condutores só servem homens de caráter firme, independente, íntegro e insubornável. Devem perceber as causas, os efeitos das situações presentes, e como que prever os acontecimentos futuros. Espíritos acanhados e pequenos perdem em momentos críticos, a clareza de visão e a coragem de tomar resoluções enérgicas e decisivas, com medo de fazer sacrifícios ou de assumir responsabilidades." (35)

Um exemplo de condutor de homens capaz de encarnar esse perfil era, para o arcebispo, a figura de Borges de Medeiros, conforme lê-se nas palavras com que D. João Becker saudou-o, por ocasião da transmissão do governo do Estado a Getúlio Vargas.

"Todos nós, somos testemunhas oculares das obras que realizastes e fatigante seria enumerá-las neste momento (...) Mas, no vosso governo conquistastes, sobretudo, um laurel que ninguém vos poderá disputar: o exemplo acrisolado de contração ao trabalho, de austeridade rara de vida e a honestidade administrativa, exemplo que apresentastes aos nossos tempos, em que parece triunfante a lei do menor esforço e se manifesta uma sede insaciável de divertimentos e prazeres". (36)

A resposta do discípulo de Júlio de Castilhos à saudação do arcebispo explicita ainda mais a convivência do castilhismo de inspiração comtista, com o catolicismo no Rio Grande do Sul.

"Venero o sumo sacerdote riograndense que, com luzimento próprio e a mais benéfica autoridade pastoral, representa a Igreja Católica, a gloriosa padroeira do Brasil (...) Há vinte século o catolicismo perdura como a maior obra-prima da inteligência humana e o seu maior mérito tem consistido em considerar a moral como a primeira das necessidades sociais. Ela domina a vida inteira do homem, a fim de dirigir e controlar incessantemente todos os atos. Na sociedade cristã, a própria política pede seus princípios à moral. Ei o mais belo triunfo da sabedoria católica, que instituiu um poder espiritual independente do poder temporal." (37)

O discurso de Borges de Medeiros não apenas evidencia a cordialidade da coexistência catolicismo-castilhismo no Rio Grande do Sul, como retoma um tema caro ao comtismo: a valorização da unidade moral desfrutada pela cristandade medieval.

O próprio ideal de recristianização baseado na Doutrina Social da Igreja, ao pregar uma ordem consensual, onde a disputa individual liberal fosse substituída pela colaboração corporativa, aproximava-se da defecção positivista de um Estado "neutro", que fugindo do "espírito de facções" perseguiria a idéia de "esforço comum" pelo progresso. (38)

O enfileiramento da Arquidiocese de Porto Alegre junto aos governos de inspiração comtista no Rio Grande do Sul aclarava-se ainda mais, nas eleições nacionais

para a sucessão de Washington Luiz. Quando por ocasião de uma celebração em Aparecida do Norte, que contou com a presença de mais de vinte bispos do Brasil, houve manifestações contra Getúlio Vargas, o homem de confiança de D. João Becker, Monsenhor Nicolau Marx, ocupou a tribuna da Assembléia dos Representantes para defender a candidatura da Aliança Liberal e o passado político varguista. Monsenhor Marx, na época deputado estadual, rebateu veementemente as acusações que se liam nos cartazes espalhados em Aparecida: "*Viva Jesus! Votar no Dr. Julio Prestes é dever de todo o bom católico e de todo bom paulista. O seu adversário é positivista.*" (39)

Acusações que tentavam colocar Vargas contra a hierarquia e o laicato católicos, fundamentavam-se na herança política de Getúlio, instrumentalizando seu voto contrário às emendas Plínio Marques, que autorizavam o ensino religioso facultativo nas escolas primárias.

Monsenhor Marx justificava o voto de Vargas, devido apenas a confusa redação da emenda, que não admitia substitutivo. (40)

A defesa do castilhismo como conivente com a religião católica é colocada nesses termos:

"Mons. Nicolau Marx (...) Mas, para mostrar qual a atitude do governo do Rio Grande do Sul com referência ao ensino religioso, omitindo, por supérfluo, porque é notório, o pensar e agir de Getúlio Vargas e Borges de Medeiros, posso referir a opinião do próprio Júlio de Castilhos, e faço-o valendo-me da autoridade de um rio-grandense ilustre (...) o eminente jurisconsulto dr. Manoel Pacheco Prates (...)

Em carta já há alguns anos divulgada na imprensa, refere, em resumo o seguinte: ante a escassa freqüência da escola pública em certa zona colonial, devido à ausência de instrução religiosa, resolveu ele apresentar ao presidente uma medida capaz de remover a dificuldade, embora receando contrariar a orientação filosófica do dr. Júlio de Castilhos, que era positivista.

Desfez-lhe, porém, o receio esta significativa palavra do presidente: 'Nenhum homem do governo tem o direito de impor aos governados as suas crenças e sua orientação filosófica (...)

Eis aí sr. presidente e srs. representantes do 'positivismo' do governo do Rio Grande do Sul, que com vantagem suporta um

cotejo com o pretense 'catolicismo' de última hora do candidato reacionário." (41)

Afastando-se da idéia defendida por Pablo Richard (42), que generaliza, no período compreendido entre 1870 a 1930, uma total oposição entre as oligarquias latino-americanas que impõem governos de feição positivista e a Igreja, a evidência histórica rio-grandense aponta à outra direção.

Na República Velha gaúcha, os governos estaduais longe estiveram de tratar a religião católica como "instituição contrária ao progresso científico da humanidade" (43). O que se viu foi justamente a coexistência cordial entre o projeto de "política progressista" castilhistas e a Igreja Católica. O "conservar melhorando" obteve o aval da Igreja, que funcionou como aliada na consolidação do poder castilhistas no Estado.

- * Curso de Pós-Graduação em História
Deptº História - IFCH
PUCRS
Porto Alegre - RS

NOTAS

- (1) PINTO, Celi Regina Jardim. "Contribuição ao estudo da formação do PRR (1882-1891)". Porto Alegre: UFRGS, Dissertação de Mestrado, 1979, p. 94-5.
- (2) RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. Castilhismo, positivismo e patrimonialismo. In: "Curso de introdução ao pensamento político brasileiro". Brasília: UNB, 1982, p. 75. V.3.
- (3) COMTE, Auguste. Discurso sobre o espírito positivo. Comte. In: "Os Pensadores". São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 76.
- (4) LARA, Tiago Adão. "Caminhos da Razão no ocidente. A filosofia ocidental, do renascimento aos nossos dias". Petrópolis: Vozes, 1986, p. 84.
- (5) LEÃO XIII. Temetsi Futura. "Colección Completa de Encíclicas Pontificias". Buenos Aires: Guadalupe, 1952, p. 711.
- (6) BECKER, D. João. A crise de poder temporal. "Unitas". Porto Alegre, 11 (9-10), set.-out., 1924, p. 282.
- (7) Idem, p. 284.
- (8) VALLIER, Ivan. "Catolicismo, control social y modernización en América Latina". Buenos Aires: Amorrutu, 1971, p. 94.
- (9) RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. "Castilhismo. Uma Filosofia da República". Porto Alegre: Escola Superior de Teologia S. Lourenço de Brindes. Caxias do Sul: UCS, 1980, p. 117.
- (10) Idem, p. 94-5.
- (11) BONI, Luis Alberto de. O catolicismo da imigração: do triunfo à crise. In: DACANAL, José Hildebrando (org.). "RS: imigração e colonização". Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980, p. 246.
- (12) RICHARD, Pablo. "Morte das cristandades e nascimento da Igreja". São Paulo: Paulinas, 1982, p. 9.
- (13) Constituição Política do Estado do Rio Grande do Sul. In: DIDONET, Zilah Cercal. "O positivismo e a constituição rio-grandense de 14 de julho de 1891". Santa Maria: UFSM, Tese de Mestrado, 1975, p. 24.
- (14) Carta do Padre F. X. Zartmann, S. J. para Borges de Medeiros, 18 nov. 1915. Arquivo Borges de Medeiros/Instituto Histórico e Geográfico do RS.
- (15) Carta do Irmão Augusto Marx para Borges de Medeiros, 17 mar. 1904. Arquivo Borges de Medeiros/Instituto Histórico e Geográfico do RS.
- (16) Carta de Madre Bernardina da Imaculada Conceição Carmelitana para Borges de Medeiros. 22 mai. 1903. Arquivo Borges de Medeiros/Instituto Histórico e Geográfico do RS.
- (17) Carta do Padre F. X. Zartmann S. J. para Borges de Medeiros, 17 mai. 1913. Arquivo Borges de Medeiros/Instituto Histórico e Geográfico do RS.
- (18) BECKER, D. João. A cristianização da sociedade pela Ação Católica. "Unitas". Porto Alegre, 16 (9-10), set.-out. 1929, p. 209.
- (19) BECKER, D. João. A crise do poder temporal. "Unitas". Porto Alegre, 16 (9-10), set.-out., 1924, p. 287.
- (20) Idem, p. 289.
- (21) Id., *ibid.*, p. 292.

- (22) LEÃO XIII. Discours de Léon XIII aux Pèlerins français de la France au travail. In: MICHON, Georges. "Les documents pontificaux sur la démocratie et la société moderne. Paris: Editions Rieder, 1928, p. 180.
- (23) BECKER, D. João. A crise do poder temporal. "Unitas". Porto Alegre, 11(9-10), set.-out. 1924, p. 278.
- (24) Idem.
- (25) Id., *ibid.*, p. 269.
- (26) BECKER, D. João. O laicismo e o Estado moderno. "Unitas". Porto Alegre, 18(9-10), set.-out. 1931, p. 448.
- (27) Idem.
- (28) Id., *ibid.*
- (29) LEÃO XIII. Discours de Léon XIII aux Pèlerins français de la France au travail. In: MICHON, Georges, *op. cit.*, p. 180.
- (30) BECKER, D. João. "Normas de renovação social". Porto Alegre: Centro da Boa Imprensa do RS, 1935, p. 165.
- (31) Confusão de conceitos. "Estrela do Sul". Porto Alegre, 35 fev. 1931, p. 1.
- (32) RODRÍGUEZ, Ricardo Vélez. "Castilhismo. Uma Filosofia da República". Porto Alegre: Escola Superior de Teologia S. Lourenço de Brindes: Caxias do Sul: UCS, 1980, p. 81.
- (33) Idem, p. 95.
- (34) BECKER, D. João. Sobre o novo Estado Brasileiro. "Unitas". Porto Alegre, 20(11), nov. 1933, p. 326.
- (35) Idem, p. 331.
- (36) A Igreja e o Estado. "Unitas". Porto Alegre, 15(1-2), jan.-fev., 1928, p. 55.
- (37) Idem, p. 57-8.
- (38) FONSECA, Pedro Cesar Dutra. "Vargas: o capitalismo em construção". São Paulo, Brasileira, 1987, p. 75.
- (39) ANAIS da Assembléia dos Representantes do Estado do Rio Grande do Sul, 1929, 38a. Sessão Ordinária. Porto Alegre, Oficinas Gráficas de A Federação, 1930, p. 94.
- (40) Idem, p. 96.
- (41) Id., *ibid.*, p. 96-7.
- (42) RICHARD, Pablo, *op. cit.*, p. 88.
- (43) Idem, p. 89.