

Catolicismo, empatia e movimento cultural em Mário de Andrade

Lucas Faial Soneghet

O artigo tem como temática o elemento religioso na obra de Mário de Andrade, escritor modernista brasileiro. A hipótese é que o estudo do *catolicismo* como elemento fundamental de sua obra aponta para uma forma de solidariedade social – categorizada como *empatia*. Tomando essa forma de solidariedade, argumento que o pressuposto de uma fraternidade humana universal, típica do pensamento religioso católico, articula-se a um reconhecimento e valorização da diferença cultural na obra do autor. Assim, Mário de Andrade procura articular diferenças e desigualdades através de seu reconhecimento dos portadores sociais da cultura popular.

Palavras-chave: catolicismo, pensamento católico brasileiro, Mário de Andrade, alteridade, religião e política

Catholicism, Empathy and Cultural Movement in Mario de Andrade has as its theme the religious element in the works of Mario de Andrade, a Brazilian modernist writer. The hypothesis is that the study of Catholicism as a fundamental element of his works points to a form of social solidarity – categorized as empathy. Taking this form of solidarity, I argue that the assumption of a universal human fraternity, typical of catholic religious thought, is articulated with the recognition and valorization of difference in the works of the author. Therefore, Mário de Andrade seeks to articulate differences and inequalities through his recognition of the social carriers of popular culture.

Keywords: Catholicism, Brazilian Catholic thought, Mário de Andrade, alterity, religion and politics graffiti, street uses, tactics, space practices, urban anthropology

Doutorando em sociologia do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil), mestre em sociologia e antropologia pelo PPGSA da UFRJ e graduado em ciências sociais pela mesma universidade.

E-mail: lucas_faial@hotmail.com

Recebido em: 15/12/2017

Aprovado em: 10/01/2018

Introdução

O catolicismo, em suas variações, aparece como forma social fundamental na história do Brasil. Desde a chegada dos jesuítas, passando pelo estabelecimento de uma Igreja Católica ligada ao Império, até a formação de uma intelectualidade católica em um

contexto de pluralismo religioso (RIBEIRO, 2009; VILLAÇA, 2006; SOARES, 2014), o pensamento católico brasileiro, tomado aqui como conjunto mais ou menos organizado de ideias a respeito do catolicismo no Brasil, esteve no centro das disputas políticas a respeito da religião, chegando até a configurar decisivamente a forma do pluralismo religioso institucionalizado na sociedade brasileira no início do século XX (MONTERO, 2006). A importância do catolicismo na história do país não se limita ao momento histórico específico da formação do Estado republicano: o regime do padroado, por exemplo, viu a Igreja e o Império brasileiro implicados numa relação de parcial dependência um para com o outro, ou antes mesmo, há a participação dos jesuítas como ordem religiosa atuante durante a colonização do Brasil desde o século XVI até sua expulsão no século XVIII. Entretanto, para o presente trabalho, o contexto escolhido são as primeiras quatro décadas do século XX, especificamente, a relação entre o pensamento católico brasileiro e o movimento estético-político conhecido como Modernismo. São consideradas como material empírico as cartas trocadas entre Mário de Andrade, expoente do movimento modernista e católico confesso, e Alceu Amoroso Lima, líder da intelectualidade católica brasileira durante as décadas de 1920 e 1930.

Passado e futuro: o catolicismo e a mudança social

É possível reconstituir a história do pensamento católico brasileiro a partir de seus portadores sociais, esforço empreendido por Antônio Carlos Villaça, em seu livro *O Pensamento Católico no Brasil* (2006). Seu ensaio arrisca uma sistematização do pensamento católico no Brasil em duas fases: a fase portuguesa e a fase francesa. A primeira vai da chegada dos jesuítas em meados do século XVI até sua expulsão no século XVIII, tendo como características a autoridade eclesiástica marcante e a unidade ideológica. A segunda é mais extensa e é caracterizada pelo pluralismo ideológico resultante do rompimento da autoridade eclesiástica exercida pelos jesuítas. A fase francesa é dividida em três períodos: indefinição da espiritualidade, influenciado pelo romantismo; dissolução da espiritualidade, marcado pelo ceticismo e evolucionismo; e restauração da espiritualidade, caracterizado pela “reação católica” no início do século XX.

Edvaldo Soares (2014), por sua vez, oferece uma análise histórica sistemática, orientada para o surgimento de um tipo particular de intervenção política e social por parte de intelectuais católicos ao longo dos séculos XIX e XX. Ganha relevância em sua análise a *questão religiosa*, evento ocorrido na década de 1870, que teria seu desfecho na separação entre Igreja e Império, marcando o

momento em que a Igreja Católica se encontra ao mesmo tempo livre para atuar no espaço público – com o fim da censura dos documentos pontifícios pelo Império os clérigos poderiam divulgar suas ideias mais livremente – e desprovida da tutela do Império. Tal mudança nas relações Igreja-Império não se configura como uma ruptura dramática, mas como ajuste gradual, passando de uma acusação da República e seus valores “anticatólicos” até uma adesão moderada, sempre insistindo na responsabilidade do catolicismo como responsável pela direção moral da nação.

Outra porta de entrada para compreender o pensamento católico brasileiro é a partir de um projeto de identidade nacional católico construído na República Velha (RIBEIRO, 2009). Nesse sentido, o período da República Velha, marcado por grande efervescência em torno do papel da Igreja Católica na formação da nação, não é entendido como um período de *afastamento* entre a religião católica e a modernidade. Emanuela de Sousa Ribeiro (2009) procura demonstrar como o catolicismo da República Velha esteve ligado à ideia de progresso técnico-científico, enxergando nele uma dimensão positiva da modernidade. Na verdade, a Igreja Católica na República Velha passaria por uma reorganização de sua hierarquia interna, bem como um redirecionamento de sua ação em relação ao “povo”. Porém, devido a instituição da liberdade religiosa na República, o catolicismo se viu numa posição em que deveria concorrer com outras religiões. Para esse fim, a Igreja passa a aproximar-se a modernidade naquele aspecto em que ela era vista positivamente pela sociedade civil: o progresso material advindo do desenvolvimento técnico-científico. Entretanto, essa relação de aproximação era qualificada por uma negação da “liberdade desenfreada” que a modernização poderia trazer.

De maneira geral, os intelectuais católicos, especialmente aqueles contemporâneos a Mário de Andrade, enxergavam a mudança social em direção a modernidade como um processo benéfico em sua dimensão de progresso material, mas nociva se deixada sem *direção moral*. Assim, esses intelectuais estavam preocupados com *o sentido da mudança social* e prescreviam, grosso modo, um direcionamento religioso sob a tutela do catolicismo como religião fundamental para o progresso. É no nexo entre instabilidade política, mudança social e concepções concorrentes de modernidade que se desdobra a problemática da atuação religiosa no aparato estatal. O pensamento católico brasileiro aparece como movimento cultural por se situar como potencial tutor do processo de formação do Estado-nação no Brasil num contexto onde identidades estabelecidas e práticas sociais rotinizadas se encontram em descompasso com as possibilidades abertas pela “modernização” (JOHNSTON, 1995; WAGNER, 2002).

Para entender como o pensamento católico brasileiro se configura enquanto movimento cultural importante para a formação do Estado moderno brasileiro, é necessário apontar brevemente para o papel dos intelectuais na constituição da identidade nacional e na organização da sociedade na Primeira República, objeto de importantes discussões no pensamento social brasileiro (BOTELHO, 2005, 2010; BOMENY, 2012). Esse contexto histórico é compreendido aqui em termos da pluralidade de “interpretações do Brasil” que operam como um tipo de “metalinguagem da própria sociedade brasileira”, sendo parte de disputas de poder precipitadas pelo fim do pacto oligárquico, o início de um processo de urbanização, e a participação de intelectuais na formação do Estado-nação (BOTELHO, 2010). Em outras palavras, as interpretações do Brasil de vertente católica operam como repertórios interpretativos que, em parte estão ligados a seu contexto de origem, e em parte permanecem como parte do processo social contínuo para além do seu tempo, uma vez que falam a respeito de realidades estruturais recorrentes na sociedade brasileira. Tal escolha se afasta de um possível debate sobre a desvinculação social ou não da intelectualidade brasileira em relação a um conjunto de postos estruturados institucionalmente (MICELI, 1979; PÉCAUT, 1990), e também de um debate em torno de sua cooptação ou não pelo Estado.

O que procuro é situar o pensamento católico brasileiro num processo social mais amplo de mudança social onde as práticas sociais dos atores se encontram em vias de rotinização, o que torna relevante o tipo de repertório interpretativo utilizado para conferir sentido à essas práticas. Parto então da formulação de Max Weber a respeito do moderno Estado-nação como processo histórico onde a “nação” como forma de solidariedade e o poder do “Estado” são articulados em termos de uma “cultura pública” que dá forma a uma “comunidade política” (WEBER *apud* BOTELHO, 2005). Também é relevante a interpretação de Reinhard Bendix (1986), que estabelece como referência os conceitos de “autoridade” e “solidariedade”, esferas de pensamento e de ação que “comportam relações bastante variáveis historicamente de sociedade a sociedade, mas ainda assim recorrentes no que diz respeito à legitimidade envolvida no exercício da autoridade pública e suas complexas relações com a estrutura social...” (BOTELHO, 2005, p. 48). A “legitimidade” é o mecanismo de articulação entre uma autoridade pública instituída na figura do Estado e a “sociedade civil” organizada por laços de solidariedade e pelo compartilhamento de valores e/ou fins. Legitimidade essa que é construída no âmbito da cultura, onde deve ocorrer a “reconciliação ideológica entre dominação burocrática e solidariedade social”

(REIS *apud* BOTELHO, 2005, p.49) e onde as práticas sociais dos atores se rotinizam, ou seja, se cristalizam em padrões de ação legítimos e instituídos.

Mário e Alceu

O diálogo entre Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima começa em 1925 e vai até dezembro de 1944, alguns meses antes da morte do primeiro. Dentre os temas das cartas, destacam-se a crítica literária, o papel do artista e do intelectual na formação da cultura brasileira, e, proeminentemente, a religião católica. A correspondência dos dois desdobra-se ao longo dos anos como espaço de troca de experiências, de discussão a respeito da noção (ou noções) de cultura brasileira que eram disputadas na época, de crescimento intelectual e, principalmente, de diálogo acalorado a respeito da religião cristã.

A presença do catolicismo na trajetória de Mário de Andrade data desde sua juventude, se tornando um congregado mariano aos doze anos de idade. O catolicismo esteve sempre presente na produção do modernista (LOPEZ, 1972), sendo uma forma que conforma todas as modulações de sua obra e eventos em sua trajetória. Como exemplo, é possível apontar para sua primeira obra publicada, um livro de poesias intitulado *Há uma gota de sangue em cada poema* (1917). Tal livro, como foi dito por Pedro Fragelli (2015) é uma transposição literária da estrutura ritual do *sacrifício cristão*, onde cada poema configura uma etapa da imolação da vítima sacrificial em prol da paz mundial, colocada em oposição aos horrores da Primeira Guerra Mundial. Além disso, o livro está repleto de imagética religiosa desde o título (a presença do sangue), até a própria colocação dos poemas em ordem, começando por uma série de ritos de iniciação, desde um título sugestivo, passando por uma apresentação do autor em forma de verso, uma explicação das razões que o levaram a escrever em forma de prosa, e então um prefácio em forma de soneto. Segundo Fragelli, os ritos de iniciação que precedem o livro conferem a ele um tom de liturgia semelhante ao encontrado na missa católica, onde são necessárias confissões e preparações rituais como ritos de expiação para a entrada no ambiente sagrado.

A relação de Lima com o catolicismo é diferente, não aparecendo tão transfigurada em matéria literária, mas aparecendo em primeiro plano no seu pensamento e em sua trajetória. Como conta Villaça (2006), Lima se converte ao catolicismo no ano de 1928, recebendo a Eucaristia das mãos do padre Leonel Franca, no dia 15 de agosto desse ano, na Igreja de Santo Inácio. Villaça aponta que, nesse momento, começa “a segunda fase da vida e da obra” de Lima,

“a fase católica, militantemente católica, apostolicamente católica” (VILLAÇA, 2006, p. 178). Durante essa fase, o pensador católico iria tornar-se um expoente no campo intelectual brasileiro, ainda em formação, destacando-se como liderança da juventude católica e como crítico literário.

É durante a época da ascensão de Lima como líder católico, nas décadas de 1920 e 1930, que o pensamento católico brasileiro se volta para a discussão da mudança social, discutida em termos de “modernização”. Na Primeira República, já dada a separação entre Igreja e Império, a primeira busca manter sua posição como instituição atuante na sociedade sem poder contar com todos os privilégios políticos de que gozava no regime do padroado, o que a coloca numa situação ambivalente quanto à formação de um Estado moderno. As décadas que seguem a Proclamação da República são marcadas por uma gradual renegociação de fronteiras entre Igreja e Estado, durante a qual a Igreja Católica passa por uma reorganização interna de sua hierarquia e por uma suposta perda de seu controle moral sobre a vida pública brasileira. Como exemplos dessa perda percebida pelos pensadores católicos é possível apontar para a institucionalização do casamento civil, o movimento pela laicização da educação, e a secularização dos cemitérios (SOARES, 2014).

A correspondência por meio de cartas entre Mário de Andrade e Alceu Amoroso Lima é constante, mas relativamente rara até o início da década de 1930, sendo quase totalmente interrompida em torno do ano de 1938, para depois ser retomada em 1941. A interrupção faz sentido quando se sabe que Lima atuou no Estado Novo como parte de uma forte campanha anticomunista e reacionária, culminando no fechamento da Universidade do Distrito Federal, instituição de ensino de orientação progressista na qual Mário de Andrade lecionou durante sua estadia no Rio de Janeiro (entre 1938 e 1941). Como Mário sempre se mostrou simpático ao comunismo, sendo o marxismo uma matriz ideológica fundamental de seu pensamento (LOPEZ, 1972), é compreensível que a cruzada anticomunista empreendida por Lima junto ao Estado Novo e também no âmbito da Ação Católica Brasileira¹, tenham levado a algum afastamento entre os dois.

O comunismo e a inclinação política integralista de Lima durante a década de 30 não resumem as discordâncias entre os dois intelectuais, mas, em certa medida, influenciam o tom do diálogo dos dois a respeito do catolicismo e do papel do mesmo na formação da sociedade brasileira e do Estado. Diante disso, destaco os pontos a serem discutidos nesse trabalho a partir do diálogo entre Lima e Mário de Andrade: o debate em torno da cultura popular, onde as práticas sociais do “povo” são objeto para a legitimação de dois

1. A Ação Católica Brasileira (ACB) foi um movimento iniciado pelo cardeal Sebastião Leme da Silveira Cintra em 1935, como parte do esforço da Igreja Católica de formar e incluir leigos para colaborar com os esforços da Igreja. O centro de atividades da ACB foi o Centro Dom Vital, fundado em 1922 por Jackson de Figueiredo, interlocutor e mentor de Alceu Amoroso Lima. Figueiredo atuou como diretor do Centro até durante a década de 20, sendo posteriormente substituído por Lima.

projetos distintos de Estado-nação; e o catolicismo como forma que, em sua plasticidade, informa práticas políticas de sentidos diferentes, uma que se orienta pelo princípio da “solidariedade” e outra pelo princípio da “autoridade”.

Síntese e análise

Em carta escrita para Alceu Amoroso Lima no ano de 1931, Mário de Andrade diz:

E daí nossa irremovível disparidade: você, apesar de todas as suas frases em contrário, afirma que o povo brasileiro e a nação brasileira são católicos; e eu, apesar de todas as provas em contrários, só posso estudar contemplativamente o problema (muito embora me fosse uma felicidade afirmar qualquer coisa), e nada afirmo decisivamente (ANDRADE, 1968, pp. 26-27).

A “irremovível disparidade” entre os dois interlocutores encontra-se nessa carta colocada em termos de uma dimensão da identidade nacional. Enquanto um afirma que o povo e a nação brasileira são católicos, o outro nada afirma “decisivamente”. O contexto dessa colocação de Mário é a possibilidade de que Lima tenha se sentido ofendido por um artigo escrito pelo modernista, intitulado “Tristão de Ataíde”, publicado no *Diário Nacional* de São Paulo. No artigo, Mário de Andrade dá a entender que Tristão desaprova de “umas tantas de ‘minhas’ verdades, que são lados por onde diferimos enormemente na maneira de sentir e inteligir os artistas” (ANDRADE, 1968, p. 26). A divergência estaria, segundo Mário, na maneira de Lima pensar sinteticamente e dedutivamente, a partir de uma grande Verdade (o catolicismo) para chegar a verdade dos particulares, enquanto o pensamento “decadente” e “analítico” de Mário prezaria pelo “estudar contemplativamente o problema” sem afirmar nada decisivamente. Tal maneira aberta de pensamento, não sintética, pouco afeita às afirmações categóricas é característica do pensamento de Mário de Andrade (HOELZ, 2015).

Colocado em outras palavras, Mário de Andrade compreenderia que a realidade não pode ser concebida dedutivamente, especialmente a partir de uma ideologia que o mesmo chamava de “totalizante” como o catolicismo, mas que deveria ser apreciada em sua diversidade de manifestações que nem sempre apontam para um todo coerente. A “identidade nacional” tão idealizada e buscada pelos modernistas e demais intelectuais da época não poderia ser subsumida a uma grande categoria, a um grande núcleo, a uma só tradição artística, porque a diferença e a diversidade constitutivas da matriz cultural brasileira

só seriam simplificadas mediante tal operação. É nesse intuito que o “sentimento de contrários”, expressão usada para caracterizar tanto o contexto histórico no qual o escritor se situava – caracterizado pela permanência de estruturas sociais tradicionais numa sociedade em processo de modernização, pela discordância entre as ideologias estrangeiras que eram mobilizadas pelos pensadores nacionais e a realidade brasileira, pela urbanização vertiginosa e o modelo de exploração do trabalho arcaico no meio rural em coexistência – e também um traço permanente da sociedade brasileira, se transforma num pensamento aberto baseado na manutenção da tensão entre os “contrários”, evitando a síntese. É nas bases desse pensamento que ganha relevância a questão das práticas da cultura popular: pela análise dos modos de composição da música popular, Mário teria chegado a um modo de ser, uma identidade, que não é dada pela síntese ou pela assimilação do outro, mas pela recolocação sempre dinâmica e aberta desse outro na relação com o eu. É o que será caracterizado pelo modernista como a maneira “espertalhona” de apropriação da cultura estrangeira que os portadores sociais da cultura popular operam em seus processos de composição (HOELZ, 2015).

Por outro lado, o pensamento “sintético” de Alceu Amoroso Lima se caracteriza por uma outra maneira de compreensão das práticas sociais populares. Antônio Carlos Villaça afirma, sobre a obra de Lima que: “...hoje, passados tantos anos, podemos dizer tranquilamente que nunca na história cultural do Brasil se escreveu uma obra como essa, com tal unidade católica, tal coerência e tal abertura. Tal universalidade” (VILLAÇA, 2006, p. 178). Nas palavras do próprio Lima: “Este é o primeiro erro: a multiplicação dos fins. Precisamos voltar à unidade de Fim” (LIMA, 1928 *apud* VILLAÇA, 2006). Não é preciso ir muito longe para multiplicar os índices dessa forma de pensar, basta ter em vista a importância do catolicismo como princípio de um pensamento sintético e dedutivo na obra de Alceu Amoroso Lima.

Nesse ponto, é possível delinear dois modos de entender a realidade: a partir da unidade de uma verdade transcendente que, embora historicamente situada, transcende a própria história (LIMA, 1943) – esse é o caso da religião católica e da verdade cristã para Alceu Amoroso Lima – ou a partir da multiplicidade das práticas que não conformam um todo sintético orientado por um sentido único. Como já foi dito, essas duas maneiras de entender a realidade social relacionam-se também a duas formas de se relacionar com as práticas da cultura popular. A cultura popular foi projeto, missão e paixão de Mário de Andrade ao longo de toda sua carreira, o que é evidenciado pelo seu trabalho extensivo de coleta e registro de melodias populares: as suas “viagens etnográficas” ao

Norte e Nordeste em 1928 e 1929, e sua atuação no Departamento de Cultura em São Paulo entre 1935 e 1938 são exemplos desse trabalho. Por outro lado, o diagnóstico de Alceu Amoroso Lima acerca da cultura popular brasileira ecoava, em grande medida, aquele proferido por Dom Leme em sua Carta Pastoral, no ano de 1916. O diagnóstico da Carta Pastoral foi o ponto de partida de toda a intelectualidade católica durante as décadas de 20, 30 e 40. Em poucas linhas, Dom Leme afirma: “É esta para nós uma coisa nacional; faz parte do nosso organismo social: Somos um país essencialmente católico.” Entretanto, algumas linhas adiante, o padre adiciona uma condição atenuante ao catolicismo “essencial” do país, dizendo:

Somos a maioria absoluta da nação absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da Religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública. Anticatólicos ou indiferentes são as obras de nossa literatura. Vivem a achincalharem os jornais que assinamos. Foge de todo à ação da Igreja a indústria, onde no meio de suas fábricas inúmeras, a religião deixa de exercer a sua missão moralizadora (LEME, 1916).

Em suma, o catolicismo é como uma aura do povo brasileiro que não se atualiza em práticas efetivas. Dessas duas visões, uma baseada na essência e outra no fazer, uma orientada sinteticamente e a outra analiticamente, uma militantemente católica e outra difusamente religiosa, é possível destacar a preocupação com a cultura popular como ponto em comum. O que torna relevante a comparação é que o tipo de prática política orientada por essas visões de mundo será diferente, como é possível notar a partir da relação dos dois intelectuais com o Estado Novo. É nesse ponto que o conceito de “movimento cultural”, frouxamente definido nesse trabalho, torna-se relevante:

The agendas of many social movements revolve around such cultural recoding. Indeed, since most movements lack political power (this is precisely why they use unconventional political tactics) they can reshape the world more effectively through redefining its terms rather than rearranging its sanctions (SWIDLER, 1995, p. 34).

A definição de um movimento cultural como um movimento social cuja atuação é primariamente no campo da cultura, como o modernismo e, no caso desse trabalho, o pensamento católico brasileiro, liga-se a uma percepção da cultura como espaço de luta simbólica onde os princípios que orientam as práticas são disputados, legitimados e rotinizados. Entretanto, não se trata de adotar uma postura idealista, onde as ideias determinam as práticas, mas de considerar como a disputa em torno da definição das práticas sociais se traduz em soluções políticas que, por sua vez, institucionalizam tais práticas. É nessa disputa que o estudo do catolicismo como parte fundamental do processo de formação do Estado-nação ganha relevância.

O argumento avançado aqui é de que o catolicismo como forma social, ou seja, como princípio organizador das práticas (LEVINE, 1971), possui certa *plasticidade* capaz de se coadunar com projetos políticos de sentido distinto, e até oposto. Na obra de Lima, a noção de ordem a partir de um princípio transcendente é ressaltada, enquanto na obra de Mário de Andrade, a noção do *charitas* como forma de abertura para o outro ganha proeminência. Alceu Amoroso Lima gozava de certa afinidade ideológica com o Estado Novo, por enxergar nesse uma oportunidade para coadunar a ordem espiritual com a ordem temporal e também por concordar, de maneira geral, com o tipo de identidade nacional defendido pelo regime. Mário de Andrade, por outro lado, opunha-se ao sentido político centralizador do Estado Novo, enxergando no golpe de 1937 um fechamento dos caminhos enunciados pela Revolução de 1930. Para esclarecer esse ponto, me volto para a atuação de Mário de Andrade no Departamento de Cultura de São Paulo, interrompida pelo golpe do Estado Novo.

Mário de Andrade atuou no Departamento Municipal de Cultura e Recreação de São Paulo desde 05 de junho de 1935, quando toma posse como diretor da Divisão de Expansão Cultural, até 1938. Na Divisão de Expansão Cultural, Mário criou a Sociedade de Etnografia e Folclore (SEF) e combinou “cultura e assistência social, atendimento aos usuários dos parques infantis, dos bairros operários, envolvimento e famílias em programas de apoio à aprendizagem escolar, pesquisas sobre escolas e acompanhamento de programas de incentivo a atividades extracurriculares de reforço” (BOMENY, 2012, p. 79). A respeito da agenda da Divisão dirigida por Mário de Andrade, Duarte diz:

A Divisão de Expansão Cultural, pelas suas duas seções, a de Teatro, Cinemas e Salas de Concertos, a de Rádio Escola, competia: promover e estimular iniciativas que favorecessem o movimento cultural e educacional; promover a organização de espetáculos de arte

cooperar por um conjunto sistemático de medidas para o desenvolvimento das artes plásticas, da arte dramática em geral, da música e do cinema; incentivar o cinema popular educativo, pedagógico ou escolar, pôr ao alcance do público, por uma estação rádio-difusora, palestras e cursos, tanto universitários como de espírito popular, e tudo o que pudesse contribuir para o aperfeiçoamento cultura da população; organizar a discoteca municipal; organizar a orquestra e banda municipais; superintender a quaisquer atividades relativas a teatros, salas de concertos e cinemas... (DUARTE, 1977, p. 62).

No trecho destacado já é possível discernir a vocação democrática da atuação de Mário, focada em expandir o próprio universo cognitivo que configurava a cultura brasileira, incluindo a larga parcela da população que não tem acesso a ela. Além disso, a combinação de programas culturais com programas de assistência social aponta para a percepção aguda e Mário a respeito das congruências entre diferença cultural e desigualdade social, bem como sua preocupação com a causa operária na São Paulo em marcha de urbanização e industrialização. Percebe-se que a maneira de compreender “analítica” de Mário está aliada a uma valorização dos portadores sociais das práticas culturais que ele procurou conhecer, vide a coleta de material etnográfico e a valorização do compositor popular (ALVARENGA, 1974; BOTELHO, 2012).

Amor e empatia

Enfim, a categoria do “amor” na obra de Mário de Andrade aponta para o cerne da disputa em torno da definição das práticas sociais no âmbito do pensamento católico brasileiro. O modo “aberto” de pensamento do modernista, já mencionado anteriormente, é compreendido por ele como religioso:

Só há um jeito feliz de viver a vida: é ter espírito religioso. Explico melhor: não se trata de ter espírito católico ou budista, trata-se de ter espírito religioso pra com a vida, isto é, viver com religião a vida. Eu sempre gostei muito de viver, de maneira que nenhuma manifestação da vida me é indiferente. Eu tanto aprecio uma boa caminhada a pé até o alto da Lapa como uma tocata de Bach e ponho tanto entusiasmo e carinho no escrever um dístico que vai figurar nas paredes dum bailarico e morrer no lixo depois como um romance a que darei a impassível eternidade da impressão (ANDRADE, 2015, p. 3).

Embora Mário negue nessa instância a relação direta do catolicismo com seu “viver com religião a vida”, uma formulação semelhante aparecerá em uma carta sua enviada a Oneyda

Alvarenga, quando o escritor afirma que sua abertura para as diversas manifestações artísticas vem de uma disposição semelhante ao *charitas católico*:

Ao passo que a minha compreensão total e profunda da tempestade de Camões ou de Madalena Tagliaferro me levam não só a esquecer a imitação, os defeitos de métrica, as poucas notas erradas e o Chopin que não será exatamente o meu, não só me leva a esquecer tudo isso, mas a viver tudo isso, numa integração, numa empatia em que eu sou Camões ou Madalena Tagliaferro, sem ao menos perder todos os meus atributos pessoais de ser histórico e do meu tempo, e de ser indivíduo inconvertível. É, Oneida, um verdadeiro ato de amor, de Charitas, da elevação mais sublime. Falam do amor “clarividente”, em que o amante vê, percebe, reconhece todos os defeitos e erros do objeto amado, e o ama assim mesmo, e o aceita e o procura corrigir. Ou falam na paixão que enceguece e então o amante não vê nada, não reconhece nada. É possível que na vida prática, esta paixão seja prejudicial e aquela clarividência muito útil. Mas não se trata da vida prática em primeiro lugar, e nem muito menos a compreensão estética é um ato de inteligência, exclusivo de inteligência. Sem nenhuma espécie de mística ou de superstição, é verdadeiramente um ato de amor, um ato de Charitas no sentido católico da palavra, uma efusão do ser todo. De forma que este verso frouxo de Camões ou aquelas cinco notas erradas de Madalena Tagliaferro, eu vejo e não vejo. Não me são indiferentes, eu não os preciso perdoar nem penso muito menos em os corrigir, eu posso saber deles (em verdade é preferível não saber) mas embora sabendo deles, o ato, a efusão transcende a eles. Todo conhecimento, toda explicação, todo perdão ou correção não adianta nada para o estado de compreensão efusiva em que estou. Apenas o que posso acrescentar pra que esta conceituação perca toda partícula de “misticismo” que ainda possa ter, é que se tratando de um fenômeno humano, entre coisas humanas, essa efusão, esse amor, essa Charitas, não tem sempre aquela força de possessão absoluta e totalitária que tem, no conceito católico, o ato de caridade que será da criatura na presença do seu Criador, do seu Deus (ANDRADE, 1983, p. 279).

O conhecimento do outro como “efusão do ser todo” semelhante a um “verdadeiro ato de amor” é apresentado como uma forma de compreensão estética, porém, tal forma não se resume às relações de Mário com a arte. O escritor usa a categoria “amor” para falar, de maneira geral, a respeito da sua *abertura para o outro*, sua disposição para, a um só tempo, conhecer totalmente e amar totalmente o outro em sua alteridade irreduzível. A alteridade é irreduzível pois o amor *charitas* de Mário não é uma “força de possessão absoluta e totalitária”.

Diante disso, volto-me a comparação entre Alceu Amoroso Lima e Mário de Andrade para encaminhar a conclusão. O amor concebido como abertura para o outro irreduzível, no pensamento

de Mário de Andrade, aponta para uma forma de compreender as práticas sociais a partir da plasticidade da religião católica enquanto forma social. Em outras palavras, o catolicismo aparece modulado por uma percepção da diversidade das práticas na cultura popular, diversidade essa que não deve ser assimilada, mas mantida. O contraponto, na prática política de Alceu Amoroso Lima, traduziu-se na aliança com um governo autoritário cuja concepção de cultura era unívoca: haveria uma cultura nacional, um país, uma religião. Ao fim e ao cabo, o mundo social representado pelas práticas do “povo” é concebido como unidade ordenada pelo líder católico e como alteridade compartilhada (amorosamente) pelo modernista. Assim, a religião católica não influi sobre as práticas políticas somente como princípio de orientação da ação, no sentido weberiano, nem como representação simbólica imanente e transcendente ao social, no sentido durkheimiano, mas configura um campo de disputa em torno da definição das próprias práticas. Não se trata de um campo estruturado por posições, mas um campo agenciado por indivíduos e grupos que, em busca pela legitimação e rotinização de suas práticas, fazem sentido do mundo ao seu redor.

Referências

ALVARENGA, Oneyda. (1974), Mário de Andrade, um pouco. Rio de Janeiro, J. Olympio.

ANDRADE, Mário de. (1972), Aspectos da literatura brasileira. São Paulo, Martins.

_____. (1965), Aspectos da música brasileira. São Paulo, Martins.

_____. (1962), Ensaio sobre a música brasileira. São Paulo, Martins.

_____. (1958), Pequena história da música. São Paulo, Martins.

_____. (1990), Querida Henriqueta: Cartas de Mário de Andrade a Henriqueta Lisboa. Rio de Janeiro, J. Olympio.

_____ [e] ALVARENGA, Oneyda. (1983), Mario de Andrade, Oneyda Alvarenga: Cartas. São Paulo, Duas Cidades.

_____. (1981), Cartas a Murilo Miranda 1934/1945. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

_____. (2009), A correspondência entre o fazendeiro Pio Lourenço Corrêa e Mário de Andrade (1917-1945). Em: CANDIDO, Antônio [e] MELLO E SOUZA, Gilda de (orgs.). Pio e Mário – Diálogo da vida inteira. São Paulo, Sesc SP/Rio de Janeiro, Ouro Sobre Azul.

_____. (2015), *A lição do amigo: Cartas de Mário de Andrade a Carlos Drummond de Andrade*. São Paulo, Companhia das Letras.

BERGER, Peter L. (1973), *Um rumor de anjos: A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Rio de Janeiro, Vozes.

BOMENY, Helena Maria Bousquet. (2012), *Um poeta na política: Mário de Andrade, paixão e compromisso*. Rio de Janeiro, Casa da palavra.

BOTELHO, André. (2013), “A viagem de Mário de Andrade à Amazônia entre raízes e rotas”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, nº 57, pp. 15-49.

_____. (2012), *De olho em Mário de Andrade: Uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil*. São Paulo, Claro Enigma.

_____. (2005), *O Brasil e os dias: Estado-nação, modernismo e rotina intelectual*. São Paulo, Edusc.

_____. (2010), “Passado e futuro das interpretações do país.” *Tempo Social*, Vol. 22, nº 1, pp. 47-66.

_____ [e] HOELZ, Maurício. (2016), “O mundo é um moinho: Sacrifício e cotidiano em Mário de Andrade.” *Lua Nova*, nº 97, pp. 251-284.

FRAGELLI, Pedro Coelho. (2012), *A paixão segundo Mário de Andrade*. Tese (doutorado), PPGLB, USP.

JOHNSTON, Hank. (2013), *Social Movements and Culture*. Londres, Routledge.

LAFETÁ, João Luiz. (1986), *Figuração da intimidade*. São Paulo, Martins Fontes.

LIMA, Nísia Trindade [e] BOTELHO, André. (2013), “Malária como doença e perspectiva cultural nas viagens de Carlos Chagas e Mário de Andrade à Amazônia”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Vol. 20, nº 3, pp. 1-20.

LOPEZ, Telê Porto Ancona. (1972), *Mário de Andrade: Ramais e caminho*. São Paulo, Duas Cidades.

MICELI, Sérgio. (1979), *Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)*. São Paulo, Difel.

MONTERO, Paula. (2012), “Controvérsias religiosas e esfera pública: Repensando as religiões como discurso.” *Religião e Sociedade*, Vol. 32, nº 1, pp. 167-183.

NETO, José Emílio Major. (2006), A 'Lira paulistana' de Mário de Andrade: A insuficiência fatal do Outro. Tese (doutorado), DTLLC, FFLCH, USP.

PÉCAUT, Daniel [e] GOLDWASSER, Maria Julia. (1990), Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação. São Paulo, Ática.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antônio. (2007), "A invenção da ordem: Intelectuais católicos no Brasil". Tempo social, Vol. 19, nº 1, pp. 33-49.

SOUSA RIBEIRO, Emanuela. (2009), Modernidade no Brasil, Igreja Católica, identidade nacional: Práticas e estratégias intelectuais: 1889-1930. Tese (doutorado), PPGH, UFPE.

SOARES, Edvaldo. (2014), Pensamento católico brasileiro: Influências e tendências. São Paulo, Cultura Acadêmica.

VILLAÇA, Antônio Carlos. (2006), O pensamento católico no Brasil. Rio de Janeiro, Record.

ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. (2010), "Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização." Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 25, nº 73, pp. 129-173.

WAGNER, Peter. (2002), A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline. Londres, Routledge.