

Revolução e contrarrevolução: O mundo lido por Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP¹

Luiz Felipe Loureiro Foresti²

Resumo:

Neste artigo buscamos dar continuidade à análise iniciada em nosso texto anterior sobre o pensamento conservador de Plínio Corrêa de Oliveira. Líder católico de importância destacada durante boa parte do século XX, Oliveira vem tendo seu pensamento retomado com impressionante força, ao longo dos últimos anos, como mola mestra de novos grupos que buscam agir e implantar sua agenda na realidade brasileira. No presente artigo analisamos de maneira detida sua “obra máxima” e manifesto de fundação da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP): *Revolução e contra-revolução*, publicada em abril de 1959.

Palavras-chave: Pensamento conservador; Igreja Católica; Plínio Corrêa de Oliveira; Tradição, Família e Propriedade (TFP).

Revolution and counter-revolution: the worldview of Plínio Corrêa de Oliveira and TFP

Abstract:

In this article we seek to continue the analysis begun in our previous text on the conservative thought of Plínio Corrêa de Oliveira. A Catholic leader of outstanding importance for most of the twentieth century, Oliveira has been retaking his thought with impressive force over the last few years as the mainspring of new groups that seek to act and implement their agenda in the Brazilian reality. In this article we analyze in a manner detained the "magnum opus" and manifest manifesto of foundation of Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP): *Revolução e contra-revolução*, published in April 1959.

Key words: Conservative thought; Catholic Church; Plínio Corrêa de Oliveira; Tradição, Família e Propriedade (TFP).

Em tempos em que observamos, na sociedade brasileira e no resto do globo, um acachapante influxo conservador, é interessante – e cada vez mais necessário – tentar deslindar os diferentes perfis e as diferentes linhagens dessas formas de ver e agir sobre o mundo. Afinal, se não há

¹ O presente artigo recupera, com modificações e atualizações, uma seção do primeiro capítulo da dissertação de mestrado do autor, intitulada *O arauto da contra-revolução: O pensamento conservador de Plínio Corrêa de Oliveira (1968-1976)*, defendida em 2013 no programa de Pós-Graduação em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação o professor Antonio Rago Filho.

² Mestre em História pela PUC-SP e pesquisador do Núcleo de Estudo sobre Trabalho, Ideologia e Poder da PUC-SP (Nehtipo).

dúvidas do polo em que se inserem tais personagens na ordem do capital, é inegável, por exemplo, que um rio corre entre um Trump e um Trudeau.

Nessa linha, vale voltar os olhos a um personagem singular do conservadorismo católico no país: Plínio Corrêa de Oliveira (1908-95), fundador da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, a famosa TFP.

Em artigo anterior (FORESTI, 2016), analisamos o início de sua militância e a sua importância como ideólogo do conservadorismo católico na década de 1940, bem como os desdobramentos imediatos destes fatos. Aqui, retomando de onde paramos, debruçamo-nos mais detidamente sobre o “manifesto de fundação da TFP”: *Revolução e contra-revolução*, a obra máxima de Plínio de Oliveira.

“Revolução” e “Contrarrevolução”

Publicada em abril de 1959, a obra que viria a se tornar o manifesto de fundação da TFP guarda características que a tornam bastante singular no conjunto da produção pliniana. Uma delas é a própria escolha de referenciais que o autor julgava de caráter estruturante da realidade, situando a obra, assim, “ora no campo teórico, ora em um campo teórico-prático muito próximo da pura teoria” (OLIVEIRA, 1998, p. 148)³.

Parece impossível concordar com a cisão operada aqui entre o “teórico” e as suas determinações na própria existência concreta do sujeito humano, sendo a ideia de “pura teoria” bastante problemática e, mais que isso, índice de forte vinculação a uma concepção de mundo que julga factível construir interpretações sobre a ação social abstraindo essa própria ação do cerne do problema. Todavia, para fins práticos é possível acompanhar a linha de raciocínio do autor.

Assim, o que de fato se nota cotejando a citação acima com a leitura da obra é que sua estrutura narrativa está calcada na elaboração de um grande modelo de interpretação da realidade. Embora este siga a evolução histórica dos processos de “revolução” e de “contrarrevolução”, sempre que possível esta evolução é traçada de maneira a dar foco apenas a grandes pontos de inflexão históricos sintetizados no termo de acontecimentos lidos como de significação geral para o evoluir da cristandade. Em outras palavras, ao evitar uma análise detalhada do plano concreto, Oliveira também acaba por, efetivamente, atribuir à sua obra uma possibilidade de leitura que transpassaria o próprio momento de sua escrita; isso porque os

³ A “Introdução”, as partes 1 e 2 (“Revolução” e “Contrarrevolução”, respectivamente) e a “Conclusão” foram editadas pela primeira vez em 1959. A parte 3 (“Revolução e contrarrevolução 20 anos depois”) foi escrita em 1976 e editada em português em 1977, sofrendo adições em 1992, quando também passou a constar na obra o “Posfácio de 1992”. Mantivemos a grafia original, com hífen, quando referimos o título do livro e de teses.

acontecimentos futuros poderiam ser interpretados “à luz” do processo orgânico da “revolução” sobre o qual falaremos em seguida.

Já na “Introdução” do livro são enumerados os inimigos a serem combatidos, quando se fala que no jornal *Catolicismo* sempre foi possível encontrar frequentes refutações “do comunismo, do socialismo, do totalitarismo, do liberalismo, do liturgicismo, do *maritainismo* e de outros tantos ‘ismos” (OLIVEIRA, 1998, p. 11). Em relação ao periódico o que agora se propunha de acréscimo era uma visão de conjunto desses “ismos” no afã de demonstrar a existência de um “denominador comum” entre eles. E esse denominador logo será encontrado.

Segundo Oliveira:

Este inimigo terrível tem um nome: ele se chama Revolução. Sua causa profunda é uma explosão de orgulho e sensualidade que inspirou, não diríamos um sistema, mas toda uma cadeia de sistemas ideológicos. Da larga aceitação dada a estes no mundo inteiro, decorreram as três grandes revoluções da história do Ocidente: a Pseudorreforma, a Revolução Francesa e o Comunismo. (OLIVEIRA, 1998, p. 13)

Orgulho e sensualidade: aqui estariam resumidos os grandes flagelos que levariam o homem a se afastar do “bem”, identificado como a aceitação total dos desígnios divinos para a sua criação. O orgulho seria a porta para o que o autor define como “ódio a toda superioridade” (OLIVEIRA, 1998, p. 13). Nessa linha, aqueles que não aceitassem uma visão hierarquizada de mundo e a naturalização dessas desigualdades em qualquer plano estariam eivados do pecado do igualitarismo. Por sua vez, a sensualidade – para além de apenas o apelo explicitamente sexual – seria o impulso a refutar a interposição de toda e qualquer barreira ao potencial de fruição humano, o que é lido pelo autor como uma revolta – evidentemente, maligna – contra toda lei e autoridade (civil, moral, religiosa), compondo assim o “aspecto liberal da revolução” (OLIVEIRA, 1998, p. 14).

Constituir-se-ia, assim, “um processo de tanta profundidade, de tal envergadura e tão longa duração”, definido como “cinco vezes secular” (já que teria principiado com a Reforma Protestante iniciada no primeiro terço do século XVI, cognominada por Oliveira de “Pseudorreforma”), que “não [poderia] desenvolver-se sem abranger todos os domínios da atividade do homem, como por exemplo a cultura, a arte, as leis, os costumes e as instituições” (OLIVEIRA, 1998, p. 15) e que será objeto de definição na primeira parte da obra em questão.

A “Revolução”

Cuidando de conceituar o fenômeno, o autor insiste que se trata de algo que atinge todos os aspectos da vida do homem, tendo a configuração de um “problema da alma” que chega aos recônditos mais profundos. Diz mesmo que “essa crise é universal. Não [havendo] hoje povo que não esteja atingido por ela em grau maior ou menor” (OLIVEIRA, 1998, pp. 19-23). Todavia, apesar dessa informação, fica assentado que “a crise é principalmente a do homem ocidental e cristão, isto é, do europeu e de seus descendentes, o americano e o australiano”. Não que ela não afete os “outros povos”; isto só aconteceria, porém, “na medida em que a estes se estende e neles criou raiz o mundo ocidental” (OLIVEIRA, 1998, p. 21).

Temos logo de saída um traço que marca a visão de história exposta ao longo da obra: o eurocentrismo. Patente em diversos momentos, pode ser percebido aqui quando se diz que um problema apontado como universal será sentido pelos não europeus apenas “na medida” de sua interconexão com a história deste continente. Mais do que isso, ao batizar americanos e australianos de “descendentes”, é estabelecida uma linha de continuidade plana do mundo do “velho continente” para aqueles pelos quais foi espalhada a sua obra. Em outras palavras, quando se fala em descendência – e aqui a herança transmitida tem como vetor máximo o cristianismo em sua vertente católica –, pressupõe-se uma relação de caráter orientador e de via única entre as culturas desses dois extremos.

Como bem aponta o grande ensaísta Roberto Fernández Retamar, falando sobre a América Latina, essa visão obscurece o fator essencial de que – muito além de “influências” – o que existe é uma conexão íntima na história Europa-América-África, uma vez que

sem o saque da América, que foi acompanhado pela monstruosa carnificina que custou à África dezenas de milhões de seus filhos, não teria havido “acumulação primitiva de capitais”, e em consequência, não teria havido “mundo ocidental” (...). Uma das conclusões desse fato palmar é que nós, latino-americanos e caribenhos, temos o pleno direito de reclamar como nossas essas obras pelas quais nossos antepassados pagaram preço tão alto. Dizer que, por sua vez, elas nos “influenciam” não é dizer grande coisa. Aquela também é *nossa* cultura. A influência de nossa América sobre a Europa é, pois, multissecular. Desde o florescimento das utopias, no alvorecer da sociedade burguesa europeia, e os numerosos ritmos musicais que começaram a invadir países europeus junto com a fumaça de nosso tabaco, considerado no início (e no final) como diabólico, este é um processo ininterrupto (RETAMAR, 1989, p. 41, grifo do original).

Corroborar esse quadro a forma como a África é tratada no livro: na edição de 1959 o continente não é sequer mencionado. E devemos levar em conta que é neste texto que é traçado – do prisma da “revolução” – um panorama de quase 500 anos da história “universal”. Já nas adições feitas em 1976 e 1992, as duas aparições do continente são significativas.

Na primeira é dito que, embora a África fosse arrastada por uma espiral de violência e comunismo, isso pouco significaria em relação à opinião pública mundial, uma vez que o “primitivismo da maior parte das populações aborígenes daquele continente as coloca em condições peculiares e inconfundíveis” (OLIVEIRA, 1998, p. 159). Essa leitura depreciativa se manterá e, em 1992, a população africana será identificada mais uma vez como a antítese do elemento “civilizado”, só passível de existir dentro dos referenciais católicos e europeus. A “invasão de maometanos” que o autor identifica aparecerá no texto na forma de uma nova “invasão de bárbaros”, em que o referencial são os “inimigos da cristandade” que ocuparam – ilegitimamente, em sua visão – a Península Ibérica durante o período medieval (OLIVEIRA, 1998, p. 155).

Além de “universal”, a revolução merece ainda os qualificativos de “una”, “total”, “dominante”, e “processiva”. Para explicar que ela é “una” é usado o exemplo de um incêndio em uma floresta, que não pode ser interpretado como “mil incêndios autônomos e paralelos, de mil árvores vizinhas umas das outras”, ou seja, assim como o fenômeno “combustão”, o que dá liga às diversas mazelas que grassariam no mundo é o fenômeno “revolução”. Defini-lo como total e dominante reforça o seu alcance quer nos diversos níveis de problemas de uma sociedade (totalidade), quer como elemento máximo e norteador desse conjunto de problemas (dominância) (OLIVEIRA, 1998, pp. 23-4).

Ao escrever sobre a processividade, Oliveira afirma que

essa crise não é um fato espetacular e isolado. Ela constitui, pelo contrário, um processo crítico já cinco vezes secular, um longo sistema de causas e efeitos que, tendo nascido, em momento dado, com grande intensidade, nas zonas mais profundas da alma e da cultura do homem ocidental, vem produzindo, desde o século XV até nossos dias, sucessivas convulsões (OLIVEIRA, 1998, p. 23).

Em decorrência dessas afirmações o autor passa a expor a sua interpretação sobre a história do mundo e da “cristandade ocidental” durante este período. Cristandade que, segundo Oliveira, teria sido “um só todo, que transcendia aos vários países cristãos, sem os absorver”. Maior, porém, do que qualquer integração possível entre os diversos “povos” do planeta, o ser cristão seria o fator de unidade entre diversas culturas em um determinado quadrante histórico. Ou, como diz, ao citar explicitamente os

tempos passados, a “cristandade medieval (...) foi a realização, nas circunstâncias inerentes aos tempos e aos lugares, da única ordem verdadeira entre os homens, ou seja, a civilização cristã” (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Seguindo, ainda, essa visão, o ser cristão era, até o advento do protestantismo, uma condição plenamente coadunada ao ser católico. E ser católico pressupunha a fidelidade e obediência a uma instituição plenamente terrena e hierarquizada. A “esposa mística de Cristo” representaria, na Terra, toda a metafísica da verdade revelada e seria a sua única e poderosa “intérprete autorizada”.

Evidentemente, seria embarcar em uma idealização do medievo atribuir à Igreja Católica essa unicidade e mesmo esse poder soberano sobre as classes dirigentes da sociedade no longo período em questão (FRANCO JR., 2001, pp. 11-2). Todavia, embora de maneira mais limitada do que querem apologistas como Oliveira, é inegável que o construto da “cristandade ocidental” de fato teve existência prática (FRANCO JR., 2001, pp. 73-82). E isso nos interessa aqui na medida em que a partir da segunda metade do século XIX é flagrante o seu processo de desmontagem, que estará concluído quando da publicação de *Revolução e contra-revolução*.

As contradições da sociedade capitalista, notadamente após o aceleração da Revolução Industrial, e o constante revolucionar-se das relações sociais como condição de sobrevivência⁴ provocaram choques com a linha oficial do pensamento católico justamente em um momento no qual a Igreja buscava reencontrar o seu protagonismo social. Conforme afirma Ivan Aparecido Manoel:

Refeita dos abalos sucessivos por que passou desde os fins da Idade Média e conseguindo sobreviver às perseguições religiosas e anticlericais do ciclo revolucionário inaugurado com a Revolução Francesa, o grande projeto da Cúria Romana foi reconquistar um lugar ou o lugar central da humanidade. (MANOEL, 1999, p. 208)

⁴ Como ressaltou Marx, falando da classe que assumia um papel protagonista nessa nova configuração: “A burguesia não pode existir sem revolucionar incessantemente os instrumentos de produção, por conseguinte as relações de produção e, com isso, todas as relações sociais. A conservação inalterada do antigo modo de produção era, pelo contrário, a primeira condição de existência de todas as classes industriais anteriores. Essa subversão contínua da produção, esse abalo constante de todo o sistema social, essa agitação permanente e essa falta de segurança distinguem a época burguesa de todas as precedentes. Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e de ideias secularmente veneradas; as relações que as substituem tomam-se antiquadas antes de se consolidarem. Tudo o que era sólido e estável se desmancha no ar, tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens.” (MARX; ENGELS, 1998. p. 43)

Nos pontificados de Pio VII (1800-23) até Leão XIII (1878-1903) houve uma busca consciente por parte do Vaticano de constituir (e, na sua visão, restaurar) a hegemonia católica como grande elemento aglutinador da humanidade. O próprio Leão XIII é exemplo claro dessa tentativa de volta ao passado, quando deplora diversos elementos da sociedade capitalista, propondo como modelo alternativo (ou pelos menos apontando-o como melhor) o das corporações de ofício medievais (MANOEL, 1999, p. 208). Os pontífices seguintes – de Pio X (1903-14) a Pio XII (1939-58) –, embora menos certos da possibilidade de uma volta efetiva ao que julgavam ser o *status quo ante*, não se cansaram de apontar as perdas para o mundo moderno decorrentes do abandono da coesão existente na cristandade⁵.

Isso é significativo na medida em que o próprio Plínio Corrêa de Oliveira admite que “a Cristandade, enquanto família de estados oficialmente católicos, de muito cessou de existir”, para logo na sequência observar uma presença incidental de seu ideário, dizendo que “dela restam como vestígios os povos ocidentais cristãos”. Arremata esse raciocínio apontando que esses “vestígios” “todos se encontram presentemente em agonia sob a ação deste mesmo mal [a ‘Revolução’]” (OLIVEIRA, 1998, p. 24).

Ou seja, no final de 1959, também ele admite que o edifício da cristandade ruiu. E não chega sozinho a essa conclusão. Já apontamos que Pio XII (que falecera um ano antes, após longo pontificado) era de opinião muito similar, assim como outros movimentos católicos conservadores pelo mundo⁶.

A importância disso para o entendimento de sua visão de mundo é capital. Vejamos: ao afirmar que os poderes terrenos já estiveram unidos por uma ideia religiosa de altíssimo alcance e, mais do que isso, subordinados a ela, ele afirma também que essa ordem de coisas era qualitativamente superior. Não sendo possível ao homem avançar senão pela graça divina – concepção que, como mostramos anteriormente (FORESTI, 2016), estava presente em Oliveira desde suas primeiras obras –, e estando a ordem anterior muito mais sintonizada com os desígnios celestes do que a atual, seria impossível que incrementos de fundo fossem conquistados pela humanidade em se mantendo essa linha de evolução

⁵ A título de exemplo, vale o pronunciamento de Pio XII sobre os esforços para a constituição de uma União Europeia: “Se se buscam sólidas garantias para a colaboração entre países, como aliás para qualquer colaboração humana, no domínio privado ou público, nos círculos restritos ou no campo internacional, só os valores de ordem espiritual mostrarão ser eficazes, só eles permitirão triunfar das vicissitudes que as circunstâncias fortuitas, e mais frequentemente a maldade dos homens, não tardam em levantar.” (PIO XII, 1961, p. 361)

⁶ Entre outros, é possível mencionar o tradicionalista espanhol Francisco Elías de Tejada, que já na década de 1950 entende que a “cristandade” é uma instituição já não mais existente, ou pelo menos não existente em seu sentido pleno (cf. EL MATINER 2012).

histórica. Trilhar o “caminho certo” deveria ser, portanto (e necessariamente), *voltar* ao caminho correto⁷. Não é surpreendente que toda a exposição histórica do autor esteja talhada de forma a mostrar as sucessivas perdas e mazelas pelas quais a humanidade foi acometida, cada qual levando-a para mais longe do caminho legítimo. A seguir-se assim, só poderiam sobrevir “as destruições últimas”, “termo lógico” da “revolução” (OLIVEIRA, 1998, p. 26).

O percurso da “revolução” se inicia exatamente com o declínio dos valores medievais e da própria Idade Média. No “século XIV começa a observar-se, na Europa cristã, uma transformação de mentalidade que ao longo do século XV cresce cada vez com mais nitidez. O apetite dos prazeres terrenos se vai transformando em ânsia”. Essa transformação daria ensejo a “progressivas manifestações de sensualidade e moleza, [havendo] um paulatino deperecimento da seriedade e da austeridade dos antigos tempos” que teriam como um de seus índices “a Cavalaria, outrora uma das mais altas expressões da austeridade cristã [se tornando] amorosa e sentimental”. Além disso, “a literatura de amor invade todos os países”, e por fim “os excessos do luxo e a conseqüente avidez de lucros se estendem por todas as classes sociais” (OLIVEIRA, 1998, pp. 26-7).

Os valores que aqui desagradam o autor são exatamente aqueles do que se convencionou chamar Renascimento. Como indica Maria Aparecida Gomes da Silva:

O desenvolvimento comercial das cidades italianas, a criação das casas bancárias voltadas para atividade cambial, as caravanas de mercadores transitando em várias direções, a produção de tecidos de alta qualidade e a sua exportação por toda a Europa, promoveram mudanças substanciais na vida material dos homens. Tal processo provocou uma revolução social e econômica tão determinante para o pensamento do indivíduo que a cultura torna-se “o reino do espontâneo” e não mais circunscrita num panorama religioso, onde a história era “controlada” pela Providência. *O homem descobre-se como ser histórico e artífice do seu próprio destino.* (SILVA, 2008, p. 3)

Esse último ponto é essencial. Se – não obstante os matices necessários – entendermos que a mudança de paradigma aqui operada é exatamente a da assunção pelos homens de sua existência como seres sociais ativos e, mais do que isso, a princípio não condicionados por forças extramundo, fica claro contra o que Oliveira se insurge. É a própria ideia do homem como ser ativo que é atacada quando o autor escreve as críticas que expusemos anteriormente. Acima de tudo, o que o incomoda é o abandono

⁷ Ainda que essa volta comportasse um termo final milenarista.

das posturas elencadas como corretas ao invés de sua incorporação – uma vez que se trataria de desígnios divinos.

A Idade Média, ou mais precisamente o conjunto de valores que o autor a ela associa, seriam solapados justamente pelos mecanismos de auto-humanização dos homens. Isso seria o começo da “Revolução” intensificada pela Reforma Protestante e pela organização do humanismo na Renascença.

Não seria possível que essa mudança de valores se operasse de forma drástica e imediata. Sendo assim, o humanismo e a Renascença – aqui elevados a condição de verdadeiros entes autônomos – teriam procurado uma forma de conciliação com os antigos valores. Em suas palavras,

procurando muitas vezes não colidir de frente com a velha tradição medieval, o humanismo e a Renascença tenderam a relegar a Igreja, o sobrenatural, os valores morais da religião, a um segundo plano. O tipo humano, inspirado nos moralistas pagãos, que aqueles movimentos introduziram como ideal na Europa, bem como a cultura e a civilização coerentes com este tipo humano, já eram os legítimos precursores do homem ganancioso, sensual, laico e pragmático de nossos dias, da cultura e da civilização materialistas em que cada vez mais vamos imergindo (OLIVEIRA, 1998, p. 27).

Como já foi adiantado antes, orgulho e sensualidade são vistos por Oliveira como traços fundamentais da “revolução” e, por via de consequência, da própria danação humana. Não poderia deixar então o protestantismo de apresentar esses traços. Deste modo, “o orgulho e a sensualidade, em cuja satisfação está o prazer da vida pagã, suscitaram o protestantismo”. E, como diz linhas à frente, o “triunfo da sensualidade no protestantismo se afirmou pela supressão do celibato eclesiástico e pela introdução do divórcio” (OLIVEIRA, 1998, p. 28).

A presença do “orgulho” pode ser notada no fato de ser precisamente este o sentimento que “deu origem ao espírito de dúvida, ao livre exame, à interpretação naturalista da Escritura”. Corolário disso, entre muitos “descaminhos” das “seitas”⁸ protestantes se chegaria à negação do “próprio sacerdócio hierárquico, reduzindo-o a mera delegação do povo, único detentor verdadeiro do poder sacerdotal” (OLIVEIRA, 1998, p. 28)⁹.

⁸ Para ele, a única denominação aceitável para os grupos protestantes é a de “seita”. Não haveria igrejas protestantes, uma vez que “esta [a Igreja Católica, apostólica, romana] não é apenas uma espécie no gênero ‘igrejas’. É a única Igreja viva e verdadeira do Deus vivo e verdadeiro, a única Esposa mística de Nosso Senhor Jesus Cristo, a qual não está para as outras igrejas como um brilhante maior e mais rutilo em relação a brilhantes menores e menos rutilos. Mas como o único brilhante verdadeiro em relação a ‘congêneres’ feitos de vidro...” (OLIVEIRA, 1998, p. 151).

⁹ Vale notar aqui que, como em muitos pontos, a noção combatida por Plínio Corrêa de Oliveira se encontra em perfeito acordo com a visão de Pio XII. Como afirma o pontífice: “os membros da hierarquia eclesiástica receberam e recebem sua autoridade do alto e não

Vale uma observação sobre a noção de orgulho abraçada por Plínio Corrêa de Oliveira. Como dissemos acima, ela se consubstanciaria em uma aversão por todo e qualquer tipo de superioridade e seria um dos piores pecados praticados pelo “homem moderno”. Ora, tratamos aqui de um autor católico. Para os católicos – nisso incluídas as linhas mais progressistas dessa religião –, a ideia de pecado está associada principalmente ao erro e às ações que provocam o mal e são inerentes à condição humana. Como assevera o teólogo J. Comblin, “o pecado é um mal provocado pelo homem, por sua vontade má”. Mais do que isso, “o ser humano já nasce com o pecado e disposto a pecar” e não seria suficiente “apontar o mal para que as pessoas deixem de fazê-lo. Inclusive acontece de chamarem de bom o que é mau e de mau o que é bom”, sendo que “só a obra de Deus pode salvar do pecado” (COMBLIN, 1984, pp. 31-3)¹⁰.

Sendo isso o pecado, a classificação da aversão à superioridade nessa rubrica deixa claramente indicado que ela seria uma afronta ao ordenamento terreno, conforme estabelecido pelo deus católico. De outro modo: estar-se-ia no campo do erro por não se acatar uma forma de ser das coisas e o orgulho estaria precisamente em projetar uma visão alternativa como mais acertada em relação a uma superioridade erigida por Deus. Tentar combatê-la seria combater o próprio criador.

A livre interpretação da Bíblia seria uma afronta na medida em que desafiaria a noção de que apenas certos homens (e aqui a denominação inclusive é restritiva, referência à parcela masculina da sociedade), mais capazes em função de sua ligação com o “intérprete autorizado” de Deus – a Igreja Católica –, seriam exegetas autorizados. Escusado dizer que mais autorizados em contraposição à grande multidão a quem caberia apenas seguir, de maneira incontestada, esse discurso.

Mais à frente, quando falar dos “valores metafísicos da revolução”, o tema voltará à baila sob outra ótica. Importa no momento explicitar o caráter de infração à “ordem natural” contido na noção para um correto entendimento dos próximos movimentos da “revolução” descritos na obra.

devem responder pelo exercício de seus mandatos senão ou imediatamente a Deus, ao qual somente está sujeito o Romano Pontífice, ou, nos outros graus, aos seus superiores hierárquicos, *mas não tem nenhuma conta a prestar ao povo, nem ao poder civil*” (PIO XII, 1961, p. 68, grifo nosso). Cumpre também esclarecer porque usamos Pio XII como termo de comparação agora e em outros momentos. Tendo reinado de março de 1939 a outubro de 1958, representou a visão oficial da Igreja por quase duas décadas. Embora quando da publicação de *Revolução e contra-revolução* (abril de 1959) o pontífice fosse o transformador João XXIII, as mudanças de orientação por ele trazidas ainda não se tinham feito sentir. Com seis meses de seu pontificado não havia ainda publicado nenhuma encíclica ou exortação apostólica e muito menos dado início ao afamado Concílio Vaticano II. Note-se que no livro em questão há uma única citação, quase protocolar, de João XXIII, em contraposição com recorrentes menções de Pio X, Pio XI e Pio XII.

¹⁰ Citamos aqui a definição de padre José (Joseph) Comblin exatamente por esse teólogo estar em um campo de atuação diametralmente oposto a Oliveira, ressaltando, assim, os aspectos consensuais dela dentro do catolicismo.

Sucedendo a “I Revolução”¹¹ e o triunfo do “liberalismo religioso e [do] igualitarismo eclesiástico” (OLIVEIRA, 1998, p. 14) veio a Revolução Francesa, um ataque direto aos costumes sadios por meio do “endeusamento da vida terrena”, que prepararia “o campo para a vitória gradual da irreligião”. Irreligião iluminista que estaria diretamente ligada ao humanismo anterior, o qual, por tática ou irreflexão, ainda não seria capaz de avançar a tal estágio.

O aprofundamento das tendências anteriores seria o resultado final do movimento, uma vez que

a obra política da Revolução Francesa não foi senão a transposição, para o âmbito do estado, da “reforma” que as seitas protestantes mais radicais adotaram em matéria de organização eclesiástica: - Revolta contra o rei, simétrica à revolta contra o papa; - Revolta da plebe contra os nobres, simétrica à revolta da “plebe” eclesiástica, isto é, dos fiéis, contra a “aristocracia” da Igreja, isto é, o clero; - Afirmação da soberania popular, simétrica ao governo de certas seitas, em medida maior ou menor, pelos fiéis (OLIVEIRA, 1998, pp. 29-30).

A Revolução Francesa seria, ainda, o nascedouro da “III Revolução”. O comunismo encontraria seus antecessores diretamente no protestantismo, uma vez que a transposição de ideias de diversas dessas “seitas” para o campo político seria a preparação para o “advento do espírito republicano”. Com o caminho aberto, já o século XVII teria assistido à ascensão de grupos “pré-comunistas”, até que “da Revolução Francesa nasceu o movimento comunista de Babeuf. E mais tarde, do espírito cada vez mais vivaz da Revolução, irromperam as escolas do comunismo utópico do século XIX e o comunismo dito científico de Marx” (OLIVEIRA, 1998, p. 30).

Tendo, em seu ataque ao comunismo, investido contra o “espírito republicano”, Oliveira julga por bem esclarecer que “esta exposição não contém a afirmação de que a república é um regime político necessariamente revolucionário” (OLIVEIRA, 1998, p. 31) – e, portanto, mau por definição. Essa refutação é interessante, pois é uma das poucas ocasiões no livro em que se pode ver o uso de “meias palavras”. Também é

¹¹ A classificação sistemática das fases da “revolução” é adotada pelo autor em 1976 da seguinte forma: I Revolução: humanismo, Renascença e protestantismo; II Revolução: Revolução Francesa; III Revolução: comunismo. Antes disso, na edição original da obra há apenas uma passagem na qual se diz que “a Pseudorreforma foi uma primeira revolução”. Embora a divisão da “Revolução” em diversas revoluções possa parecer contraditória com a unicidade do fenômeno defendida pelo autor, fica claro na leitura da obra que esta reformulação da nomenclatura em nada altera a sua concepção original (como ele chega a frisar) e teve apenas a função de clarificar e dinamizar a exposição (cf. OLIVEIRA, 1998, pp. 14; 149; 179).

interessante porque, se analisada a fundo, essa “defesa” da república deixa apenas transparecer o seu profundo desprezo por qualquer forma de governo não monárquica e aristocrática.

“Tachamos de revolucionária, isto sim, a hostilidade professada, *por princípio*, contra a monarquia e a aristocracia” (OLIVEIRA, 1998, p. 11, grifo nosso). Assim, um outro sistema de governo seria aceitável caso não fosse contrário “por princípio” à monarquia e à aristocracia. Em outras palavras, seus princípios fundamentais não poderiam conflitar com o núcleo da forma monárquica. Por via de consequência, é lógico apontar que só seria válido um sistema em que restasse preservado o controle do estado por uma classe dominante que se perpetuasse no poder à maneira das sociedades do *Antigo Regime*. Seria, então, “a produção em série de repúblicas para o mundo inteiro (...) um fruto típico da revolução, e um aspecto capital dela” (OLIVEIRA, 1998, p. 32)¹².

Novamente, essa ideia se mostrará de acordo com a doutrina vigente na Igreja Católica, sendo Pio XII, mais uma vez, invocado na obra para “abençoar” a contrarrevolução com sua definição de “verdadeira democracia”, pois,

segundo o testemunho da história, onde reina uma verdadeira democracia, a vida do povo está como que impregnada de sãs tradições, que é ilícito abater. Representantes dessas tradições são, antes de tudo, as classes dirigentes, ou seja, os grupos de homens e mulheres ou as associações, que dão, como se costuma dizer, o tom na aldeia e na cidade, na região e no país inteiro. Daqui, em todos os povos civilizados, a existência e o influxo de instituições eminentemente aristocráticas, no sentido mais elevado da palavra, como são algumas academias de larga e bem merecida fama. Pertence a este número também a nobreza (PIO XII *apud* OLIVEIRA, 1998, p. 33).

A existência de um estado ditatorial também será encarada como convergente com os ideais contrarrevolucionários, desde que respeitados alguns enquadramentos. Em uma definição que muito agradaria aos setores que apenas alguns anos mais tarde implantariam a sua ditadura no país¹³,

¹² Oliveira completa: “Desse ódio antimonárquico e antiaristocrático, nascem as democracias demagógicas, que combatem a tradição, perseguem as elites, degradam o *tônus* geral da vida, e criam um ambiente de vulgaridade que constitui como que a nota dominante da cultura e da civilização, (...) se é que os conceitos de civilização e de cultura se podem realizar em tais condições.”

¹³ Marechal Castelo Branco – primeiro ditador a ascender ao poder após o golpe de estado autocrático-burguês de 1964 – era, por exemplo, useiro e vezeiro em afirmar o caráter transitório das exceções perpetradas pelo governo militar, insistindo que essas sempre se deram para resguardar as instituições democráticas e garantir a ordem e a tranquilidade do “povo brasileiro”. Ver, a esse respeito, discurso publicado pelo jornal *Folha de S. Paulo* em 4 de julho de 1965. Tal pensamento também grassou em outros países da América Latina, como pode ser comprovado pela fala de general Pinochet quase dez anos depois,

Plínio Oliveira diz que “Há circunstâncias que exigem, para a *salus populi*, uma suspensão provisória de todos os direitos individuais, e o exercício mais amplo do poder público. A ditadura pode, portanto, ser legítima em certos casos”. Condição para essa legitimidade seria que fosse, em primeiro lugar, respeitada a “ordem” e que o estado de exceção fosse provisório.

Para essa última será estabelecido um limite bastante fluido. Qualquer intervalo cronológico seria legítimo, desde que fosse o necessário para o restabelecimento da ordem e da normalidade. Já a definição de ordem comporta um detalhamento maior, ao se escrever que “por Ordem não entendemos apenas a tranquilidade material, mas a disposição das coisas segundo seu fim, e de acordo com a respectiva escala de valores” (OLIVEIRA, 1998, p. 34). A escala a ser respeitada é, evidentemente, a da “contrarrevolução”.

Por fim, o alcance do poder estatal está limitado pela máxima de que “cada família deve poder fazer tudo aquilo de que por sua natureza é capaz, sendo apoiada apenas subsidiariamente por grupos sociais superiores naquilo que ultrapasse o seu âmbito” (OLIVEIRA, 1998, p. 34). Ou seja, os grupos dirigentes do estado estariam constrangidos a respeitar as liberdades individuais. Mas isso, pelo que já foi exposto, apenas na medida em que elas não atentassem contra a ordem. Ainda por essa linha de raciocínio, o âmbito da vida privada estaria resguardado apenas naquilo em que não conflitasse com os valores da “contrarrevolução”.

Esses dois pontos da argumentação pliniana devem ser lembrados exatamente pela forma com que acabam traindo uma concepção política muito próxima àquilo que Lukács denominou de liberalismo de caráter conservador (LUKÁCS, 1979, p. 33). Para o filósofo húngaro, essa seria uma linha de pensamento adotada por filósofos burgueses já em um momento de crise, em que o caráter revolucionário dessa classe é cada vez mais suplantado pela necessidade de garantir as suas conquistas e frear o ímpeto das classes subalternas que, então, assumiriam a dianteira do processo de transformação social. Assim, a defesa intransigente das liberdades

quando do golpe no Chile: “En tal caso será obligación de las Fuerzas Armadas y Carabineros restablecer la vida normal del país, sin que aquello signifique quebrantar los sanos principios del respeto a la ley y a las normas que el derecho establece. Si existiera alguna culpa será para aquellos que, con sus actitudes contrarias a la Constitución y a las leyes, prescindan de sus deberes como mandatarios, traten de producir el caos interno y no valoren que, por sobre sus ideas políticas, está la patria, y lleguen a poner en grave peligro su soberanía y su seguridad.” (PINOCHET, 2017) Junto a esse tema é relevante notar que – muito embora o livro abrace uma perspectiva eurocêntrica de história – a América Latina é citada como um bastião de religiosidade sadia (i.e., católica), ainda que propícia a aceitar formas de governo “revolucionárias”. “Nas nações latinas, o amor a uma disciplina externa e visível, a um poder público forte e prestigioso, é – por muitas razões – bem menor. A revolução não encontrou nelas, pois, um sentimento monárquico tão arraigado. Levou os tronos facilmente. Mas até agora não foi suficientemente forte para arrastar a religião.” (OLIVEIRA, 1998, p. 49)

individuais seria substituída por uma série de compromissos sociais que, no afã de impedir essas transformações, conciliariam com o historicamente velho e relegariam os pensadores comprometidos com a classe a uma função de “guarda-fronteiras” desta classe.

Não que aqui se afirme que Plínio Corrêa de Oliveira é um pensador liberal. Chama-se a atenção apenas para o fato de que diversas ideias por ele defendidas buscam contemplar os mesmos interesses de classe propalados por pensadores liberais, associados normalmente a concepções antagônicas. Dessa forma, elas revelam de qual lugar social fala o autor e que funções seu pensamento se mostra apto a cumprir.

Depois de explanar essas concepções, o autor entra em detalhes sobre as velocidades e ritmos que o processo revolucionário pode tomar. Entender as minúcias de sua descrição é de pouco interesse para o presente texto. Ainda no intuito de trazer à tona o que Oliveira entende por “revolução”, é mais interessante e necessário apresentar o que ele mesmo define como “a essência da revolução”.

Partindo de uma definição, ele indica que dá

a este vocábulo o sentido de um movimento que visa a destruir um poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas (intencionalmente não queremos dizer ordem de coisas) ou um poder ilegítimo (OLIVEIRA, 1998, p. 55).

Destarte, “movimento” e “ilegitimidade” são dois caracterizadores centrais da “revolução”. No que tange ao primeiro, toda a concepção de história que acabamos de apresentar explica de que modo isso é tomado. Quanto à “legitimidade”, ela é definida mais uma vez tendo como modelo o construto de “cristandade” do qual cuidamos acima.

Apoiando-se no papa Leão XIII (mais especificamente na encíclica *Au milieu des sollicitudes*), é-nos dito que, embora não se possa fazer *tabula rasa* da legitimidade dinástica ou governamental *per si*, “há uma legitimidade mais alta, aquela que é a característica de toda ordem de coisas em que se torne efetiva a Realeza de Nosso Senhor Jesus Cristo, modelo e fonte da legitimidade de todas as realezas e poderes terrenos” (OLIVEIRA, 1998, p. 59).

Assim, é retirada do ser humano histórico e social qualquer possibilidade de emancipação frente às entidades metafísicas¹⁴ no governo de seu próprio destino. Mais do que isso, qualquer tentativa nesse sentido seria “ilegítima” por princípio. A própria construção do humano é subsumida ao religioso quando se remete também a ele o erigir da cultura,

¹⁴ Aqui não entramos no mérito da existência de Jesus Cristo como figura histórica real. Quando se fala em “entidade metafísica” o intuito é referir-se à figura encarada como divindade por diversas correntes de pensamento, entre elas, a de Plínio Corrêa de Oliveira.

entendida aqui como reflexo condicionado dos valores civilizatórios legítimos (ou seja, católicos).

Mais que legítimos, Oliveira insiste que, em verdade, a cultura e a civilização católicas

são a cultura por excelência e a civilização por excelência. É preciso acrescentar que não podem existir senão em povos católicos. Realmente, se bem que o homem possa conhecer os princípios da lei natural por sua própria razão, não pode um povo, sem o magistério da Igreja, manter-se duravelmente no conhecimento de todos eles (OLIVEIRA, 1998, p. 61, grifo nosso).

Cultura e civilização católicas são aqui acrescidas à ideia de uma “lei natural”. Como fica claro no excerto acima, esta não pode ser senão a “lei de Deus”. Assim, o ciclo se fecha. A vedação a qualquer tipo de autodeterminação não esbarra apenas no ser metafísico, mas, mais do que isso, na própria disposição “natural” (e inelutável) do mundo humano. E isso tudo é consubstanciado na existência – também naturalizada – do estado.

O binômio estado/sociedade é articulado como sendo o primeiro decorrência lógica e necessária do segundo, podendo inclusive ser definidos como tendo uma finalidade única e comum. Sobre isso, é esclarecedor quando se afirma que o “fim da sociedade e do estado é a vida virtuosa em comum. Ora, as virtudes que o homem é chamado a praticar são as virtudes cristãs, e destas a primeira é o amor a Deus. A sociedade e o estado têm, pois, um fim sacral” (OLIVEIRA, 1998, p. 60).

Merece atenção a concepção de natureza – no sentido de lei natural – abraçada por Plínio Corrêa de Oliveira, pois ela está profundamente entrelaçada à sua forma de pensar a “essência humana”. Assim, quando assume que existe uma “lei natural”, assume também que os homens seriam *naturalmente* subordinados a ela. Aqui existem duas questões. Em primeiro lugar, é necessário apontar que a identificação do “natural” com o “bom” só pode estar ligada a uma concepção religiosa de mundo (assumida conscientemente – como é o caso do autor em questão – ou não). Isso porque ao entendimento de que uma dada situação “de natureza” é “correta” por ser “natural” subjaz uma ideia que dá ao mundo natural um *status* qualitativamente superior às formas socialmente transformadas desse mundo¹⁵. Essa superioridade tende a estar calcada em algo, e esse algo resta

¹⁵ É necessário fazer uma distinção frente ao termo “natural”, pois ele aparece aqui em pelo menos dois registros. E como os dois acabam por se imbricar temos uma dor de cabeça terminológica pela frente. Por um lado, é entendido por Oliveira como interligado à “essência”, ou seja, como algo dado fora do desenvolvimento histórico do homem. Os próximos parágrafos tentarão situar isso. Além disso, também aparece no sentido de situação “primitiva” (no sentido de antecedência e não valoração sobre o seu

por ser a forma de criação do mundo natural por uma entidade metafísica perfeita.

Vale uma pequena digressão para ilustrar esse ponto. Citemos um exemplo usado por conservadores coetâneos: uniões homossexuais não são capazes de gerar descendência. A sobrevivência da espécie humana depende de sua continuação biológica. Sendo o organismo vivo propenso a manter a sua existência, qualquer forma de relacionamento sexual que não possibilitasse isso seria antinatural (DIONEI, 2016)¹⁶.

Quando se destrincha tal argumento é fácil verificar a sua inconsistência por diversos motivos, entre os mais óbvios estando a diversidade humana de padrões sexuais. Destarte, seria possível a extrapolação lógica do argumento para dizer que, no extremo, não poderia existir uma “sociedade homossexual”, ao passo poderia existir uma “sociedade heterossexual”. Esse argumento só seria válido com a abstração de que os progressivos recuos dos limites naturais permitem, nos dias de hoje, formas de reprodução que prescindem do ato sexual. Assim, o reconhecimento de apenas uma como válida volta a ter como referencial o “natural”. E, como dissemos acima, entender que as formas “naturais” são sempre “melhores” do que as socialmente modificadas só se sustenta se um elemento externo garantir sempre aprioristicamente a superioridade daquela. No caso, este elemento é a divindade criadora.

Em segundo lugar, desse naturalismo deriva a própria ideia de “essência humana”. Como aponta Marx justamente em sua polêmica para com a religiosidade determinante do pensamento de Feuerbach, a “essência humana (...) é o conjunto das relações sociais” (MARX, 2007, p. 534). Ou

desenvolvimento). Embora Oliveira faça a sobreposição de ambas e ainda lhes acrescente o caráter divino, é possível (e, no nosso caso, desejável) entender o papel da natureza no desenvolvimento do humano na forma como faz Lukács, ou seja, que na “relação ontológica entre natureza e sociedade, deparamo-nos com o fato de que as categorias e as leis da natureza, tanto orgânica quanto inorgânica, constituem, em última instância (...), uma base *ineliminável* das categorias sociais. Tão só sobre a base de um conhecimento pelo menos imediatamente correto das propriedades reais das coisas e processos é que a posição teleológica do trabalho pode cumprir sua função transformadora. (...) Mas o estudo ontológico do ser social mostra que só de modo bastante gradual, passando por muitíssimas etapas, é que suas categorias e relações adquiriram o caráter de socialidade predominante. (...) O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categorias que não têm na natureza sequer um correspondente analógico” (LUKÁCS, 1979, pp. 18; 19; 53).

¹⁶ Ver também vídeo explicativo de padre Paulo Ricardo de Azevedo Jr. sobre o tema (disponível em <http://youtu.be/gS945P5yPN8>), acessado em 17 jan. 2017) no qual podem ser colhidas assertivas como: “Sexo contra a natureza. É isto mesmo que a Igreja Católica acha. E é isto mesmo que qualquer pessoa que tenha os pés no chão irá enxergar. Da união sexual de um homem com outro homem, e de uma mulher com outra mulher não nasce nada. Da união entre um homem e uma mulher nasce a vida. (...) E nenhuma ideologia conseguirá se sustentar em pé quando ela é contrária à natureza das coisas. Por mais que se queira colocar a união homossexual na mesma dignidade da união heterossexual, a realidade grita contra isso.”

seja, pretender algo diverso é obnubilar o papel ativo dos indivíduos na construção de sua própria vida. E no caso de Oliveira é substituí-lo nesse papel pela figura divina castradora de suas potencialidades.

Chamamos a atenção para esses pontos uma vez que eles são de suma importância para indicar o talhe específico do conservadorismo pliniano, por conta de suas determinantes religiosas. Ao longo desse artigo – conforme formos nos aprofundando nos trabalhos de Oliveira – esperamos demonstrar em que medida isso acaba por encontrar uma síntese dentro dos interesses aos quais seus escritos se atrelam.

Encerrando a conceituação da “revolução” são agrupados, sob a alcunha de seus “valores metafísicos”, alguns dos seus alegados princípios. Embora a maioria deles já se faça presente na descrição geral do processo que buscamos elucidar acima, reproduzimos aqui os pontos citados, na forma de síntese desse pensamento, assim como, de certa forma, faz o autor, deixando claro que eles são a “revolução” e é à totalidade deles que ele se opõe. Mais do que isso, seria dever de todo católico fazer o mesmo.

A “igualdade entre os homens e Deus” seria o gerador do “panteísmo, o imanentismo e todas as formas esotéricas de religião”, ao “saturar” o homem de propriedades divinas. Decorrência disso seria o próprio ateísmo, pois o ateu, “querendo evitar o absurdo que há em afirmar que o homem é Deus, cai em outro absurdo, afirmando que Deus não existe. O laicismo é uma forma de ateísmo, e portanto de igualitarismo” (OLIVEIRA, 1998, p. 63). De novidade aqui há a presença do ateísmo, embora mesmo este não seja encarado de um referencial terreno, e sim apenas como uma forma de “absurdo” na relação com o divino. Não se faz nenhuma tentativa de demonstração dessa absurdidade e a ideia de um deus deve ser aceita pelo leitor como fato dado. Mais uma vez, o campo resolutivo da vida humana resta situado fora dela.

A “igualdade na esfera eclesiástica” e a “igualdade entre as diversas religiões” são atacadas como niveladoras dos homens. O motivo de se nivelarem as religiões (e seus “servidores”) seria a antipatia frente à afirmação da superioridade detida por uma frente às outras, por ser ela a verdadeira religião revelada por Deus. Assim também é criticada a “igualdade na esfera política” como sendo a concepção que ataca a desigualdade entre governantes e governados, por indicar que o “poder não vem de Deus, mas da massa, que manda e à qual o governo deve obedecer”, levando isso à “proscrição da monarquia e da aristocracia como regimes intrinsecamente maus, por anti-igualitários” (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

Segue-se a isso a “igualdade na estrutura da sociedade” e a “igualdade econômica” que seriam as responsáveis pela “supressão das classes”, ficando assim a sociedade privada de sua aristocracia – responsável pela sua direção e, mais do que isso, pelo “*tônus* geral da cultura e dos costumes”.

Cessaria também a distinção entre trabalho intelectual e trabalho manual e estaria suprimida a propriedade privada. Com isso se perderia o “direito de cada qual ao fruto integral de seu próprio trabalho” (OLIVEIRA, 1998, p. 65).

Mais uma vez, os argumentos expostos surgem apenas como colocações ideológicas¹⁷. Fazendo-se abstração do mundo concreto, o elemento justificador da propriedade privada – e como se fala em “fruto do trabalho” é justo presumir que aqui se abarca a propriedade dos meios de produção – é justamente aquele que é negado pela sua existência objetiva. Lembremos apenas que Marx já indicava, em texto quase 90 anos anterior ao aqui analisado, que

onde quer que parte da sociedade possua o monopólio dos meios de produção, o trabalhador, livre ou não, tem de adicionar ao tempo de trabalho necessário à sua autoconservação um tempo de trabalho excedente destinado a produzir os meios de subsistência para o proprietário dos meios de produção (MARX, 1988, p. 181).

Ou seja: o trabalhador não percebe o “fruto integral de seu próprio trabalho”.

Esse conjunto de “igualdades” conduziria à “igualdade de almas”, na qual desapareceria a harmonia divina existente entre a “grande família de almas diversas” que constituem o povo (de Deus) para dar lugar à “massa, com sua grande alma vazia, coletiva, escrava”. Reflexo disso poderia ser observado na “igualdade nos aspectos exteriores da existência” (“diminuição quanto possível da variedade nos trajes, nas residências, nos móveis, nos hábitos”) e na “igualdade em todo o trato social”. Esta última, execrada como o nivelamento de tratamento entre “velhos e mais moços, patrões e empregados, professores e alunos, esposo e esposa, pais e filhos”. (OLIVEIRA, 1998, p.65)

Mais uma vez, a sociedade plenamente hierarquizada (condizente com a visão de Idade Média desposada pelo autor) é o modelo a ser seguido. E o excerto acima é feliz ao demonstrar sobre que escala de valores isso se dá. Basta observar o encadeamento dos opostos: os velhos, portadores da tradição, sobre os novos dos tempos da revolução; os patrões, legítimos detentores dos meios de produção, sobre os trabalhadores; os professores, com seu saber autorizado, sobre os alunos “vazios”; o homem, criatura

¹⁷ Não entendemos aqui que essas colocações são ideológicas por serem falsas, e sim pela função que desempenham nos conflitos existentes na sociedade. Como afirma Ester Vaisman, “a condição eventual de produto de falsa consciência não identifica um pensamento à ideologia (...). Algo, portanto, se transforma em ideologia, não nasce necessariamente ideologia, e essa transformação depende de vir a desempenhar uma função precisa junto às lutas sociais em qualquer nível destas” (VAISMAN, 1989, p. 420).

primeira de Deus, sobre a mulher, que cedeu à “serpente”; os pais, a autoridade da família, sobre os filhos.

Seguindo essa visão hierárquica, compõe ainda esse rol a “abolição dos corpos intermediários” (existentes entre estado e indivíduo), a “igualdade na ordem internacional” (que no texto representa a autodeterminação dos povos e a ideia de soberania popular dentro de um país) e, desdobrando-se desta, a “igualdade entre as diversas partes do país”.

Isso posto teríamos a constituição do “igualitarismo” como um “ódio a Deus”. E, buscando refúgio no mesmo Doutor Angélico que já se fazia presente em seus escritos desde a década de 1930, Oliveira diz que:

Santo Tomás ensina que a diversidade das criaturas e seu escalonamento hierárquico são um bem em si, pois assim melhor resplandecem na criação as perfeições do Criador. E diz que tanto entre os Anjos quanto entre os homens, no paraíso terrestre como nesta terra de exílio, a Providência instituiu a desigualdade. Por isso, um universo de criaturas iguais seria um mundo em que se teria eliminado em toda a medida do possível a semelhança entre criaturas e Criador. Odiar, em princípio, toda e qualquer desigualdade é, pois, colocar-se metafisicamente contra os melhores elementos de semelhança entre o Criador e a criação, é odiar a Deus. (OLIVEIRA, 1998, p. 66)

Ainda um comentário sobre o “temperamento” da “revolução”. Segundo Oliveira, esta é infensa à vida militar devido a um caráter pacifista-científico. Isso porque, sendo ela uma “utopia da ciência”, pregaria que “no paraíso técnico da revolução, a paz tem de ser perpétua. Pois a ciência demonstra que a guerra é um mal. E a técnica consegue evitar todas as causas das guerras” (OLIVEIRA, 1998, p. 87). Mais do que isso, o caráter socialista/materialista da “revolução” impediria os seus adeptos de vislumbrar qualquer valor superior pelo qual valesse o risco de arruinar a própria vida ou a própria segurança¹⁸. Mais uma vez, o humano é anulado. Afinal, pelas palavras do autor, qualquer coisa pela qual valha a pena lutar deve estar situada (pelo menos em suas causas últimas) em uma existência extraterrena.

¹⁸ O filósofo Luiz Felipe Pondé, um dos ícones do pensamento conservador contemporâneo no Brasil (em sua versão autointitulada “politicamente incorreta”) resgata a questão de ética guerreira como uma das (poucas) salvaçãoes para o mundo moderno. Assim, diz ele que “a guerra e o exército são instituições que glorificam a humanidade fazendo brilhar seus homens mais corajosos.” Ao que ele acrescenta: “Uma das coisas que os politicamente corretos mais temem é a ética da coragem levada para a vida cotidiana, porque ela desvela o que há de mais terrível no ser humano, a saber, que ele é o animal mais assustado e amedrontado do mundo” (PONDÉ, 2012). É interessante notar os diversos “resgates” feitos por esses conservadores atuais (apesar da linguagem “descolada”) de diversos pontos fulcrais do pensamento pliniano, ainda que sem qualquer referência a este.

Voltando à descrição do caminho percorrido pela “revolução”, o autor julga por bem esclarecer que não entende o percurso descrito como inevitável. Segundo ele, “descrevendo esses aspectos, fazemos como um médico que descreve a evolução completa de uma doença até a morte, sem pretender com isto que a doença seja incurável” (OLIVEIRA, 1998, p. 41). E, confiante no papel da graça¹⁹, passará a descrever como deve agir o verdadeiro “contrarrevolucionário”.

A “Contrarrevolução”

Para Oliveira, a “contrarrevolução” é eminentemente uma “re-ação”, ou seja, “uma ação que é dirigida contra outra ação. Ela está para a revolução como, por exemplo, a Contrarreforma está para a Pseudorreforma” (OLIVEIRA, 1998, p. 91). É o conjunto de ações e preceitos que devem ser tomadas e adotados para combater tudo aquilo que foi acima situado. Desta forma, cingimo-nos aqui a registrar alguns pontos desse projeto, uma vez que as suas linhas mestras clarificam-se pela própria apresentação da “revolução”.

O comando dessa reação deve, evidentemente, ficar a cabo das “elites dirigentes”. É na formação destas que o projeto contrarrevolucionário deve concentrar os seus esforços, como o autor enfatizava desde a década de 1940. Note-se que sua insistência quanto a esse ponto é constante, uma vez que a sua visão de história julgava o mérito da questão cabalmente demonstrado. Lê-se isso em diversas passagens, como essa:

A contrarrevolução deve procurar, quanto possível, conquistar as multidões. Entretanto, não deve fazer disso, no plano imediato, seu objetivo principal, e um contrarrevolucionário não tem razão para desanimar pelo fato de que a grande maioria dos homens não está atualmente de seu lado. Um estudo exato da história nos mostra, com efeito, que não foram as massas que fizeram a revolução. Elas se moveram num sentido revolucionário porque tiveram atrás de si elites revolucionárias. (...) O fator massa, segundo mostra a visão objetiva da história, é secundário; o principal é a formação das elites. (OLIVEIRA, 1998, pp. 104-5)

Para dirigir “as massas” os contrarrevolucionários deverão estar sempre escudados pela “classe militar”, uma vez que essa reação não poderá se operar de maneira pacífica – o que, por sua vez, é condenado como um comportamento (ainda que tático) dos revolucionários.

¹⁹ “O homem, pelas simples forças de sua natureza, pode conhecer muitas verdades e praticar várias virtudes. Entretanto, não lhe é possível, sem o auxílio da graça, permanecer duravelmente no conhecimento e na prática de todos os Mandamentos.” (OLIVEIRA, 1998, p. 74)

Mais do que conduzir a “contrarrevolução”, o papel dos militares é visto como necessário para todo o evolver histórico, uma vez que o mundo humano seria sempre um “mundo de exílio” onde é impossível que sobrevenha a paz e, por via de consequência, a “ordem” só pode ser mantida por meio do recurso à violência (OLIVEIRA, 1998, p. 134). Note-se que, com isso – além do que foi dito acima sobre a subsunção das potencialidades humanas frente a uma força extraterrena –, está consignado que sempre haverá, no plano terreno, alguma instituição que deterá a legitimidade do uso da força repressiva.

Neste “mundo de exílio” seria impossível a plena comunhão do homem com o ser divino. Essa ideia será reforçada pelo recurso ao “pecado original” que, praticado miticamente pelo homem *in illo tempore*, retiraria deste a faculdade de estar em comunhão com Deus por princípio. As possibilidades de êxito e bom proceder estariam, assim, condicionadas à “graça divina”, concedida de maneira discricionária, ficando ao homem facultado apenas proceder de acordo com os desígnios divinos na esperança de obtê-la (na forma e medida pretendida pela divindade).

Deveriam, então, ser reforçados como princípios, entre outros, que:

- Deus tem direito de ser obedecido, e que, pois, seus Mandamentos são verdadeiras leis; - (...) que a Lei de Deus é intrinsecamente boa e conforme à ordem do universo, na qual se espelha a perfeição do Criador. (OLIVEIRA, 1998, pp. 125-6)

Além disso, a atuação contrarrevolucionária deveria insistir sobre os seguintes pontos:

- Divulgar a noção de um prêmio e de um castigo *post-mortem*. - Insistir sobre os efeitos do pecado original no homem e a fragilidade deste, sobre a fecundidade da Redenção de Nosso Senhor Jesus Cristo, bem como sobre a necessidade da graça, da oração e da vigilância para que o homem persevere. (OLIVEIRA, 1998, p. 126)

O “contrarrevolucionário” deveria atuar, então, tendo a consciência de que o mundo será sempre um “vale de lágrimas”. Mais do que isso, qualquer espécie de “redenção” não estaria ao alcance em um lugar que é apenas uma “passagem para o céu”. Nisso se diferenciaria diametralmente do “revolucionário” (consciente ou não), para quem “o progresso deve fazer da Terra um paraíso no qual o homem viva feliz, sem cogitar a eternidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 98).

Se, porém, a possibilidade de intervenção no mundo encontra esse limitador último, como deveria lutar o “contrarrevolucionário”? A resposta é dada com base, mais uma vez, na visão do medievo que permeia todo o escrito.

Embora assevere que “por força da lei histórica (...) o imobilismo não existe”, sua proposta é de uma volta às características essenciais do passado. Equivale a dizer que “a ordem nascida da contrarrevolução deverá ter características próprias que a diversifiquem da ordem existente antes da revolução”, porém, uma ressalva de importância basilar é feita à guisa de arremate deste raciocínio: “Claro está que esta afirmação não se refere aos princípios, mas aos acidentes” (OLIVEIRA, 1998, p. 93).

O projeto de fundo, portanto, é de uma volta ao passado. Ainda que essa volta não seja possível *in totum*, deve ser guiada pela restauração de valores e hábitos medievais, comportando – e inclusive pressupondo – um incremento qualitativo desses valores. Como se lê na obra, a “ordem nascida da contrarrevolução deverá refulgir, mais ainda do que a da Idade Média, nos (...) pontos capitais em que esta foi vulnerada pela revolução” (OLIVEIRA, 1998, p. 94). Em resumo, o triunfo da “contrarrevolução” estabelecerá uma Idade Média aperfeiçoada. E só nesse sentido é que ela pode conviver com o “moderno”.

Esse novo tempo surgiria sob os auspícios da Igreja Católica. Mais do que isso, ela seria a grande orientadora do processo, uma vez que, por seu caráter divino, estaria isenta dos perigos da “revolução”²⁰. Por esse motivo, Oliveira esclarece que “a contrarrevolução não é destinada a salvar a Esposa de Cristo. Apoiada na promessa de seu Fundador, não precisa Esta dos homens para sobreviver”. Mais do que isso, a relação seria oposta, assim, “a Igreja é que dá vida à contrarrevolução, que, sem Ela, nem seria exequível, nem sequer concebível” (OLIVEIRA, 1998, p. 136), ou, em outras taxativas palavras que buscariam prevenir os católicos de perigosos “ecumenismos”, “fora da Igreja não há autêntica contrarrevolução” (OLIVEIRA, 1998, p. 141).

Transparece, então, que a Igreja Católica, da forma aqui retratada, é essencialmente uma instituição. Ao contrário do que afirmam correntes progressistas dentro da teologia católica, a Igreja não seria constituída e moldada pelo seu conjunto de fiéis²¹, e sim os fiéis deveriam se moldar ao que constituiria a própria manifestação de vontade do criador. Em outras palavras, mais uma vez o elemento formador de uma dada entificação social é colocado fora do mundo material dos homens. No agir de Oliveira esta

²⁰ O momento da escrita de *Revolução e contra-revolução* será um dos últimos em que o pensamento pliniano estará em sintonia total – ou muito próxima a isso – com o magistério oficial da Igreja Católica. Nas décadas seguintes, assistiremos a um progressivo afastamento que alcançará o seu ápice durante o pontificado de Paulo VI. Não recuando Oliveira em suas concepções (o que inclui a infalibilidade da Igreja Católica), operará ele uma síntese peculiar que lhe permitirá atacar a Igreja sem tocar em seu “*status*” divino, inclusive por meio do uso da divindade maligna reconhecida por diversas denominações cristãs (Satanás/Diabo).

²¹ “A Igreja é um povo, o povo de Deus”, segundo o já citado teólogo José Comblin (1985, p. 31).

visão consolida a sua posição de desprezo pelo que ele refere como “a massa”, além de ser – pelo que entendemos – um dos elementos que permitirão a sua visão autocrática do governo desta “massa”.

Ao insistir sobre a importância da Igreja Católica para o processo da “contrarrevolução”, ele diz que é dever “procurar salvar amorosamente todas [as] tradições cristãs. Uma ação contrarrevolucionária é, essencialmente, uma ação tradicionalista” (OLIVEIRA, 1998, p. 96). Esse tradicionalismo está intimamente ligado – como já demonstramos – com o resgate dos valores medievais. Interessa, então, mostrar como na própria obra aparece a problemática do conservadorismo.

Ao longo de sua vida, Oliveira sempre frisou que era um conservador. Isso deve ser entendido como uma opção política que demonstrava em qual dos campos ele se encontrava na batalha – também frequentemente referida por ele – entre “conservadores” e “progressistas” ou “modernistas”. No escrito específico que analisamos, há uma preocupação em precisar este conceito. Depois de afirmar textualmente que “a contrarrevolução é conservadora”, será feita a seguinte ponderação:

A contrarrevolução é conservadora? Em um sentido, sim, e profundamente. E em outro sentido, não, também profundamente.

Se se trata de conservar, do presente, algo que é bom e merece viver, a contrarrevolução é conservadora.

Mas se se trata de perpetuar a situação híbrida em que nos encontramos, de sustar o processo revolucionário nesta etapa, mantendo-nos imóveis como uma estátua de sal, à margem do caminho da história e do tempo, abraçados ao que há de bom e de mau em nosso século, procurando assim uma coexistência perpétua e harmônica do bem e do mal, a contrarrevolução não é nem pode ser conservadora. (OLIVEIRA, 1998, p. 97)

Esse é um dos únicos momentos de sua produção em que tal ponderação pode ser encontrada. O que confirma a nossa suspeita de que o uso do termo por parte do autor tem uma função de explicitar a sua posição política antagônica *em relação* ao restante do espectro existente. Trazemos essa questão à baila não apenas por rigor terminológico, mas sim para indicar que, quando afirmamos que é possível concluir que Oliveira é um conservador, não o fazemos por adesão acrítica aos seus próprios termos, e sim, precisando o conceito dentro de nosso campo analítico, por entendermos que o conjunto de seus escritos permite afirmá-lo devido à *função* desta perspectiva no campo dos antagonismos sociais.

Falando em antagonismos, diz o nosso autor, “em face da revolução e da contrarrevolução não há neutros. Pode haver, isto sim, não combatentes, cuja vontade ou cujas veleidades estão, porém,

conscientemente ou não em um dos dois campos” (OLIVEIRA, 1998, p. 103). Com esta assertiva fica claro que não há neutralidade possível e que o mundo está dividido em dois blocos opostos. Como, porém, a consciência a respeito deste ponto só estaria plenamente desenvolvida nos extremos desses blocos, será reforçada a importância de uma ação formadora. E, embora sempre defenda uma apresentação intransigente (no sentido de não fazer concessões) dos meios e fins da “contrarrevolução”, em sua obra máxima, explicitamente, há uma das poucas relativizações sobre o tema, quando escreve que esse rigor “não quer (...) dizer que a linguagem do contrarrevolucionário não seja matizada segundo as circunstâncias” (OLIVEIRA, 1998, p. 114).

Além de indicar uma estratégia de comunicação, essa ressalva se encaixa em sua visão mais geral de mundo. Afinal, em uma sociedade de mais e menos capazes, não seria viável o mesmo nível de entendimento para todos. O conhecimento só poderia fluir se devidamente depurado pelos “bem pensantes”. É sintomático, então, que, ao falar que a “contrarrevolução” não deve “nada esconder”, ele se saia com o seguinte raciocínio:

no itinerário do erro para a verdade, não há para a alma os silêncios velhacos da revolução, nem suas metamorfoses fraudulentas. *Nada se lhe oculta do que ela deve saber.* A verdade e o bem lhe são ensinados integralmente pela Igreja (OLIVEIRA, 1998, p. 117, grifo nosso).

Essa aparente contradição não poderia ser mais significativa. Ao dizer que a “verdade” se encerra dentro do que se “deve saber”, fica excluído do “exército contrarrevolucionário” o contato com toda a carga do conteúdo “revolucionário”. A correta interpretação do adversário (“A Revolução”) seria viável apenas para os “comandantes” dessa batalha. Aparecendo a Igreja Católica em primeiro plano, não deixa de faltar espaço para um “elemento de escol” – como dizia ele já em 1943 –, da elite comprometida com tão nobre causa. Durante sua atuação como líder máximo e incontestado da TFP, Plínio Corrêa de Oliveira soube extrair todas as consequências desse raciocínio.

Fechando essa já longa tentativa de deslinde do “manifesto de fundação” da referida entidade, chamamos a atenção para apenas mais duas temáticas que permeiam o escrito: “a concórdia entre as classes” e a “iminência da catástrofe”.

Em primeiro lugar, deve se assentar que Oliveira reconhece plenamente a existência de classes sociais. Todavia, mesmo reconhecendo as suas “diferenças”, o autor mais uma vez recorre a uma “realidade” extraterrena para operar uma inversão completa na concretude histórica de

sua formação. As classes sociais seriam produto do próprio ordenamento divino, que necessitaria de “lugares” diferentes para os produtos de sua criação. A ilogicidade dessa construção aparece no texto quando – não obstante toda justificação ideológica construída no sentido de sustentar tal posição – fica excluída do conjunto argumentativo qualquer referência aos fatores que determinariam esta distinção apriorística entre os homens. No máximo se pode dizer que há o recurso ao chavão argumentativo de que “Deus age de maneira misteriosa para realizar suas maravilhas”²².

Por esse entendimento, o “contrarrevolucionário não é sistematicamente favorável a uma ou a outra classe social” (OLIVEIRA, 1998, p. 129), sendo seu dever zelar para que exista uma harmoniosa convivência entre elas. Seu modo de raciocínio trai, no entanto, essa assertiva quando exposta a forma dessa convivência.

Engels, ao estudar o mesmo problema (a relação conflitiva entre as classes sociais) no momento histórico do nascimento do estado, demonstrou que

o estado surgiu da necessidade de conter as oposições de classes, mas ao mesmo tempo surgiu no meio do conflito subsistente entre elas, ele é, em regra, o estado da classe mais poderosa, da classe economicamente dominante, classe que, por intermédio dele, converte-se também em classe politicamente dominante, adquirindo novos meios para a repressão e exploração da classe oprimida. (...) O moderno estado representativo é o instrumento da exploração do trabalho assalariado pelo capital (ENGELS, s/d, 183).

Seguido essa linha, Lênin sintetizou a questão ao escrever que:

O estado é o produto e a manifestação do fato que as contradições de classe são *inconciliáveis*. O estado surgiu aí no momento e na medida em que, objetivamente, as contradições de classe *não podiam* ser conciliadas. E inversamente: a existência do estado prova que as contradições de classe são *inconciliáveis*. (LENIN, 1978, p. 140)

Plínio Corrêa de Oliveira, embora vá em direção oposta, afirma que, “conservando-se com dignidade e energia em sua situação, devem as classes altas ter um trato direto e benévolo com as demais” (OLIVEIRA, 1998, p. 130). A razão disso seria incentivar o amor cristão e evitar dissensos. Ora, se uma classe deve modular a sua forma de agir para evitar conflitos com

²² A citação é do início do famoso poema de William Cowper, comumente tido como inspirado em uma passagem bíblica do livro de Isaías (cf. ISAÍAS, 55: 8-9; EUGÊNIO, 2016).

outra é porque existem, na prática, interesses antagônicos que não devem vir à tona. É o que essa construção busca negar.

De resto, essa concórdia seria possível pela vontade divina, que teria estabelecido, entre outros, a propriedade privada: “lembrem-se os proprietários de que, se há muitas pessoas dispostas a defender contra o comunismo a propriedade privada, (...) é pelo princípio de que ela é desejada por Deus e intrinsecamente conforme à lei natural”. E a esse pensamento se segue uma conclusão que chega a ser cínica. Falando novamente da paz entre as classes, surge a seguinte frase de efeito retórico:

Convém recordá-lo para acentuar que a contrarrevolução não é a defensora apenas da propriedade patronal, mas da de ambas as classes. Ela não luta por interesses de grupos ou categorias sociais, mas por princípios. (OLIVEIRA, 1998, p. 130)

Frente a esse quadro descrito ao longo da obra, o que se buscaria? Para Oliveira, “A história comporta vais e vens, portanto, quer nas vias do bem, quer nas vias do mal” (OLIVEIRA, 1998, p. 110), sendo possível, em tese e dentro do que foi exposto, operar mudanças qualitativas em seu processo. Estar em um ponto em que o “mal” estaria em sua plenitude seria terrível, mas, ao mesmo tempo, uma possibilidade de mudança. Em suas palavras,

toda a humanidade se encontra na iminência de uma catástrofe, e nisto parece estar precisamente a grande ocasião preparada pela misericórdia de Deus. Uns e outros (...), neste terrível crepúsculo em que vivemos, podem abrir os olhos e converter-se a Deus.

O contrarrevolucionário deve, pois, aproveitar zelosamente o tremendo espetáculo de nossas trevas para – sem demagogia, sem exagero, mas também sem fraqueza – fazer compreender aos filhos da revolução a linguagem dos fatos, e assim produzir neles o “flash” salvador. Apontar varonilmente os perigos de nossa situação é traço essencial de uma ação autenticamente contrarrevolucionária. (OLIVEIRA, 1998, p. 120)

Essa ação só poderia ser levada a cabo por um grupo selecionado e unido de cristãos partícipes dessa “elite de almas” sempre defendida pelo autor. A primeira grande ação contrarrevolucionária seria “detectar esses elementos, fazer com que se conheçam, com que se apoiem uns aos outros para a profissão pública de suas convicções” (OLIVEIRA, 1998, p. 101).

Era esse o grupo que Oliveira buscava liderar. Foi assim que, durante três décadas e meia, ele se tornou o líder incontestado da TFP. E é segundo esses princípios que, após a sua morte, diversas organizações de inspiração pliniana têm analisado e agido sobre o mundo. Em nossos dias, esses grupos

parecem ter recobrado uma força comparável à dos seus “melhores dias” nas décadas de 1960 e 1970.

Referências bibliográficas

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão*. Breve curso de teologia t. II. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *A Igreja e sua missão no mundo*. Breve curso de teologia t. III. São Paulo: Paulinas, 1985.

DIONEI, Carlos. *O homossexualismo não pode ser natural*. Disponível em: <http://www.gostodeler.com.br/materia/15496/o_homossexualismo_ao_pode_ser_natural.html>, acessado em 9 ago. 2016.

EL MATINER, Carlí. Francisco Elías de Tejada. El carlismo de estricta observancia. Disponível em: <<http://elmatinercarli.blogspot.com.br/2010/05/francisco-elias-de-tejada-el-carlismo.html>>, acessado em 3 ago. 2012.

ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. São Paulo: Escala, s/d.

EUGÊNIO, Mario. Deus age de maneira misteriosa. Disponível em <<http://www.adcaminho.com.br/?p=111>>, acessado em 17 ago. 2016.

FORESTI, Luiz Felipe Loureiro. Fragmentos do pensamento conservador no Brasil na década de 1940: o caso de Plínio Corrêa de Oliveira, a Ação Católica e a fundação da TFP. *Verinotio - Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, n. 21, Ano IX, abr. 2016. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.5377959558160937.pdf>>, acessado em 17 jan. 2017.

FRANCO JR., Hilário. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

LENIN, Vladimir Ilitch. “A sociedade de classes e o estado”. In: FERNANDES, Florestan (Org.). *Lênin: política*. São Paulo: Ática, 1978.

LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Livraria Editora de Ciências Humanas, 1979.

MANOEL, Ivan Aparecido. A Ação Católica Brasileira: notas para estudo. *Acta Scientiarum*, n. 21, Maringá, Universidade Estadual de Maringá (UEM), 1999.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política* l. 1 v. I. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____; _____. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.

MATTEI, Roberto de. *O cruzado do século XX*: Plínio Corrêa de Oliveira. Porto: Livraria Civilização Editora, 2007.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. *Nobreza e elites análogas nas alocuções de Pio XII ao patriciado e à nobreza romana*. Porto: Livraria Editora Civilização, 1993.

_____. *Revolução e contra-revolução* [1959]. 4. ed. São Paulo: Artpress, 1998.

PINOCHET, Augusto. Discurso de Augusto Pinochet a un mes de la constitución de la junta de gobierno. Disponível em: <<http://studylib.es/doc/826092/a-un-mes-de-la-constituci%C3%B3n-de-la-junta-de...----conciuda...>>, acessado em 17 jan. 2017.

PIO XII. “Discurso aos dirigentes de Ação Católica, 3 maio 1951”. In: PIO XII; CHINIGO, Michel (Org.). *Pio XII e os problemas do mundo moderno*. 2. ed. São Paulo: Melhoramentos, 1961.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Guia politicamente incorreto da filosofia*. São Paulo: Leya, 2012.

RETAMAR, Roberto Fernández. América, descobrimento, diálogos. *Nossa América* n. 2, São Paulo, Memorial da América Latina/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, maio/jun. 1989.

SILVA, Maria Aparecida Gomes da. O artífice do Renascimento: na incipiente “Urbs” burguesa, exaltou o refinado e inquieto espírito dos humanistas. *Verinotio - Revista on-line de Educação e Ciências Humanas*, n. 8, ano IV, maio 2008. Disponível em: <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.37982869556158.pdf>>, acessado em 17 jan. 2017.

TFP. A política de distensão do Vaticano com os governos comunistas – Para a TFP: omitir-se? ou resistir? *Folha de S. Paulo*, 10 abr. 1974.

VAISMAN, Ester. A ideologia e sua determinação ontológica. *Revista Ensaio*, São Paulo, Editora Ensaio, n. 17/18, pp. 399-444, 1989.

ZANOTTO, Gizele. *Tradição, Família e Propriedade (TFP): as idiosincrasias de um movimento católico (1960-1995)*. 2007. Tese (Doutorado) defendida na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

Recebido: 30 de janeiro de 2017

Aprovado: 2 de abril de 2017

Como citar:

FORESTI, Luiz Felipe Loureiro. Revolução e contrarrevolução: o mundo lido por Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP. *Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas*, Rio das Ostras, v. 23, n. 2, pp. 294-322, ano XII, nov./2017.