

A IGREJA CATÓLICA E O MOVIMENTO DOS MONGES BARBUDOS

*Henrique Kujawa**

A temática aludida faz parte de um estudo amplo que apresentei como dissertação de mestrado na Universidade de Passo Fundo - UPF, no qual busco reconstruir o Movimento dos Monges Barbudos e entendê-lo como uma manifestação político-cultural, inserida no contexto da década de 30, marcada pelo governo de Vargas e pelo projeto de construção de uma identidade

* Graduado em História, Especialista em História do Rio Grande do Sul e Mestre em História Regional pela UPF. É co-autor das obras *Passo Fundo uma história várias questões* e *Visões da história do Planalto Rio-Grandense (1980-1985)*. Atualmente leciona na Universidade de Passo Fundo, na Universidade do Oeste de Santa Catarina - campus Chapecó e é educador popular no CEAP, atuando na área de controle social das políticas públicas.

nacional, a partir de um – e buscando enquadrar os demais - modelo de modernidade e de desenvolvimento econômico e social. No mesmo contexto é possível perceber que a Igreja Católica buscou reconhecer-se como elo dessa identidade nacional, cooperando na sua constituição e, ao mesmo tempo, beneficiando-se do prestígio junto ao Estado para concretizar seu projeto de Igreja Nacional.¹

Com este artigo, pretendo estabelecer alguns elementos de análise da participação da Igreja Católica na legitimação do Estado Vargas e na construção de uma identidade nacional, sob a égide da concepção populista de cooperação entre as camadas sociais. A análise da temática referenciada objetiva compreender os fatores que levaram o Estado e a Igreja a cooperarem, embora cumprindo papéis diferenciados no processo de eliminação do Movimento dos Monges Barbudos. Nessa perspectiva, num primeiro momento, faço uma breve contextualização teórico-metodológica, em seguida, uma reconstrução do Movimento e, por fim, a identificação das relações que a Igreja e o Estado estabelecem com o mesmo.

1. Contextualização teórico-metodológica

Do ponto de vista teórico-metodológico, o trabalho insere-se na compreensão de que as ciências sociais vivem uma crise de paradigmas. A Escola dos Annales² questiona a historiografia política, procurando construir uma história da sociedade e de uma forma

interdisciplinar. Questiona-se a história predominantemente política, propondo, em seu lugar, uma história mais social. Nas décadas de 60 e 70 a história cultural e a história das mentalidades buscaram dar um fim definitivo às macroabordagens. Abandonaram-se as estratégias analíticas e estruturais, indo-se ao encontro da hermenêutica e passando-se a valorizar o específico, o particular, o cotidiano. Abandonou-se a linearidade temporal, buscando-se a valorização do efêmero e da descontinuidade.

Historiadores, filósofos, antropólogos e sociólogos dividem-se na conceituação desse contexto. Alguns apontam que estaríamos vivendo o fim da modernidade; outros, que seria esta a pós-modernidade, ou, ainda, como se expressa Diehl, utilizando-se do pensamento de Jean François Lyotard, uma contraface da modernidade: "Os pós-modernos não se situariam depois dos modernos, nem contra os modernos, mas que eles estariam dentro dos próprios modernos, mesmo que ocultos".³ Junto a essa crise nos paradigmas positivos, lineares e, o aumento da importância do hermenêutico e do específico, surge a perspectiva dos trabalhos regionais que ganham as mais diversas formas e configurações: uns que ficam apenas no específico, acreditando serem auto-suficientes; outros que buscam no específico a exemplificação das grandes teorias, e, ainda, aqueles com os quais compartilho, que tomam o regional como uma forma de análise que deva permitir o aparecimento do específico e, ao mesmo tempo, relacionar o(s) micro(s) com o(s) macro(s).⁴

Portanto, ao estudar o Movimento dos Monges Barbudos, busco resgatar um fato específico, regionalizado, até há muito pouco tempo excluído da temática histórica, mas que para ser entendido deve ser relacionado com os elementos macros com os quais tem conexões. É nessa perspectiva que ganha importância a análise da institucionalidade da Igreja e do Estado para compreender o específico.

As mudanças apontadas na historiografia acima estão associadas a um novo tratamento dado às fontes, através do qual são postas em evidência as fontes orais e a memória. A utilização da história oral, assim como na compreensão de região e de história regional, possui diversos entendimentos. Amado aponta, de forma genérica, três diferentes maneiras de utilizar a história oral: como técnica, como disciplina e como método.

No primeiro, a maior preocupação é com a forma de coletar as fontes, com a aparelhagem utilizada nas entrevistas, com a formação de acervos de entrevistas. Nesse caso, a fonte oral é utilizada como complementar. Na segunda, busca-se conferir na história oral um *status* de disciplina autônoma, alegando que, com a sua utilização, surgiram novos conceitos delineadores de um novo corpo teórico. Por fim, na terceira, com a qual estou de acordo, reconhece-se que a história oral trouxe grandes contribuições para a reconstituição dos fatos históricos e atribui-se a ela a mesma importância dada à história escrita, mas verifica-se que, assim como esta, aquela também não é auto-suficiente. A história oral possibilita o acesso a novas informações e, sobretudo,

a novas perspectivas sobre diversas temáticas, contudo, é insuficiente em si mesma, uma vez que não consegue subsidiar explicações aos processos históricos.⁵

2. O Movimento dos Monges Barbudos

O Movimento dos Monges Barbudos aconteceu no interior dos municípios de Soledade e Sobradinho, no Estado do Rio Grande do Sul, tendo o seu auge em 1938, quando foi violentamente reprimido pelas forças policiais. Esse movimento consistiu na articulação de um conjunto de camponeses em torno de crenças e práticas religiosas, liderados por Deca França e Tácio Fiuza. A sua origem é atribuída a uma suposta visita do Monge João Maria (o mesmo que liderou o movimento de Contestado em Santa Catarina) ao Deca, em 1935, na qual o beato teria passado ensinamentos ao camponês e conferido-lhe a missão de divulgá-los. Entre os ensinamentos, estavam também a previsão de tempos difíceis, o aparecimento de doenças incuráveis, a necessidade de respeitar a natureza e os cuidados que deveriam ter com o fumo, pois o seu cultivo prejudicava a saúde. Para se prevenir desses males, as pessoas deveriam rezar e tomar chá, principalmente de caroba. João Maria da Silva, um dos componentes do movimento, assim relata a pregação de Deca:

Ele (Deca) avisava para se defender do mal, rezar, ir na igreja rezar para os apóstolos proteger.

Ele (Deca) dizia: façam os grupos de dois, três vizinhos e façam as orações, as novenas. Um dia na casa de um, outro dia na casa

doutro, vão se trocando. Ele ficou encarregado para ensinar remédios de ervas. Primeiro a caroba, o cipó milomem, toda a raiz de árvore de remédio, casca de gabriúva, angico vermelho. Tinha que tomar para purificar o sangue, porque mais tarde, por perto dos dois mil anos, viriam as doenças que os doutores não iriam curar.

Em poucos anos, estas idéias aglutinaram um grande grupo de pessoas que buscavam pô-las em prática, fazendo novenas, tomando chá, adorando Santa Catarina, São Francisco e os Santos Apóstolos. Na Quinta-Feira Santa de 1938, reuniram-se pessoas, vindas de toda a região, na igreja de Bela Vista (Sobradinho) para rezar. Durante a noite, por alarme da população vizinha, temerosa pela integridade de suas propriedades e cética quanto às crenças dos Monges, o grupo foi surpreendido pela polícia de Sobradinho que chegou atirando, matando alguns, ferindo vários, prendendo outros tantos e dispersando o restante.

As autoridades locais e estaduais, não satisfeitas com a dispersão feita, que não banuiu todos os adeptos e não prendeu Deca e, temendo uma possível rearticulação do Movimento, mobilizaram grande contingente armado, advindo de Passo Fundo, Santa Maria, Cruz Alta e Porto Alegre, no intuito de vasculhar a região, eliminar o principal líder, que ainda estava foragido, e abolir qualquer vestígio da organização. As forças policiais circularam em toda a região, cortavam barba e bigode de todos que encontrassem pela frente. A missão só terminou quando conseguiram matar Deca França, deixando, com isso, o movimento órfão.

3. A Igreja Católica e o Estado versus o Movimento dos Monges Barbudos

A ação da Igreja Católica, embora questionando a violência praticada pelas forças policiais, também foi efetivada com o intuito de eliminar o movimento. As crenças do grupo foram desqualificadas em função de não se enquadrarem nos padrões romanizados da Igreja, que as consideravam como fruto da ignorância e do fanatismo, apontando-se, portanto, a necessidade de baní-las.

A questão que busco entender gira em torno destas perguntas: o que justifica a cooperação do Estado e da Igreja na repressão? Que elementos unificam o poder estatal e clerical? Em que medidas os Monges Barbudos são opositores a esse projeto?

A hierarquia católica "abençoou" a proposta do Estado e o projeto social desenvolvido por Vargas a partir de 1930. Essa bênção demonstra um alinhamento entre as duas instituições e, diferente do que possa parecer, o alinhamento não aconteceu de forma superficial e conjuntural, pelo contrário, a Igreja assumiu, mesmo que não necessariamente compreendesse na totalidade, os desdobramentos sociais e políticos da proposta Varguista. Isaia, ao comentar as relações entre a Igreja e o Estado nos anos 30, nos coloca que:

Na medida em que a hierarquia católica sob o comando do Cardeal Leme hipotecava solidariedade a Vargas, comprometia-se, na prática, com os desdobramentos que nos campos sociais e econômicos passavam a ser implementados pelo novo poder. Ao alinhar-se ao

lado de uma solução política, a hierarquia católica passava, implicitamente, a 'abençoar' o desenvolvimento Vargasista, uma vez que inexistia independência entre as instâncias políticas e econômicas (ISAIA, 1998, p. 146).

A pergunta que se impõe é: o que levou a Igreja a empenhar o seu apoio ao modelo político implementado por Vargas e seus desdobramentos socioeconômicos? Para compreender a questão é preciso lembrar que a Igreja, a partir da Proclamação da República, viveu divorciada do poder do Estado. O Estado Republicano buscou sustentação em bases liberais positivistas, retirando a Igreja como fonte de sustentação ideológica e fornecedora da cosmovisão que justifica suas ações.

Nesse período, as elites buscaram um afastamento da estrutura clerical e a Igreja passou a ser vista como força política contrária aos interesses do Estado e da sociedade. Nessa perspectiva, a Igreja Católica no Brasil desenvolveu, durante a Primeira República, uma ação desatrelada do Estado. Contudo, mesmo não tendo mais o Estado como unificador de suas ações, nem como aparelhador e cooperador de seus projetos, a Igreja continuava vinculada às elites, que controlavam o poder local. Com isso, não quero dizer que não tenham surgido propostas de constituir uma aliança com o povo para substituir as antigas relações com o Estado, mas essa aliança com as camadas populares, como nos coloca Beozzo, mostrava-se inviável:

Cortada do aparelho do Estado e do pequeno círculo das oligarquias liberais, ela (a Igreja) continuava profundamente ancorada em sua aliança de classe com as oligarquias conservadoras, participando

ativamente do sistema coronelístico e guardando através desta aliança com os proprietários rurais sua hegemonia sobre a grande massa rural (BEOZZO apud FAUSTO, 1996, p. 278).

A Igreja continuou, mesmo divorciada dos aparelhos do Estado e das oligarquias liberais, a estabelecer relações com as elites, construindo um domínio "por cima". A exemplificação mais clara é a postura que a Igreja adota frente aos movimentos que, neste período, questionam o *status quo*, como é o caso, a título de exemplo, de Canudos e Contestado.

Todas essas revoltas buscam na religião o seu ponto de partida e sua força de aglutinação. A Igreja porém marca sua distância de todo esse povo despossuído e explorado dentro desta nova ordem liberal. Ela é a primeira a condenar o que chama de fanatismo religioso dos seguidores de Conselheiro e a emprestar seu apoio à repressão do Estado que vem a seguir (BEOZZO, 1996, p. 278).

A manutenção do vínculo da Igreja com as elites locais, patrocinando, embora que moralmente, a reprodução das práticas religiosas populares e os movimentos de resistência que se manifestavam como expressões religiosas, pode ser entendida a partir de seu projeto de romanização. Entende-se por romanização o projeto da Igreja de reforçar a sua hierarquia e construir, de forma verticalizada, os dogmas, as crenças e as práticas de fé. Neste sentido, concorda-se com Oliveira quando coloca que:

Fala-se de romanização porque a ação reformadora dos bispos, padres e congregações religiosas têm por objetivos moldar o catolicismo brasileiro conforme o modelo romano. Seus traços essenciais são a espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e o senso

da hierarquia eclesiástica; o bom católico, segundo esse modelo, é aquele que freqüenta regularmente o sacramento e obedece incondicionalmente à autoridade eclesiástica (OLIVEIRA, 1985, p. 283).

Os agentes da romanização opunham-se ao catolicismo luso-brasileiro e, principalmente, ao catolicismo popular, pois, embora não contrariasse a hierarquia eclesiástica nem recusasse os sacramentos, deixava-os para um segundo plano. Os elementos mais valorizados pelo catolicismo popular eram as irmandades, as festas religiosas, as promessas que estabeleciam um diálogo e um compromisso direto entre os fiéis e seus santos.

As práticas religiosas populares eram muito ecléticas e, por isso, consideradas ignorantes e fanáticas, não seguidoras do verdadeiro cristianismo. Com essa visão, a Igreja encontrou na aliança com as elites locais, que exerciam uma influência coronelística e tinham uma prática de compadrio, a forma para influenciar o maior número de adeptos possível e buscar a concretização do seu projeto.

O único lugar que se constituiu em exceção a esse distanciamento dos grupos populares foi o Rio Grande do Sul. Nesse Estado, a Igreja conseguiu estabelecer sólidas relações com as camadas subalternas da população, sem a intermediação de grandes proprietários, nas regiões de imigrantes italianos e alemães. Esse vínculo não pode ser estendido a grupos de caboclos (grupos sociais que participaram do Movimento dos Monges Barbudos) que possuíam, como já mencionamos, uma prática de sua fé, embora cristã, não uniformizada e modelada pela romanização do catolicismo.

Então, podemos entender que, no final dos anos de 1920 e início da década de 30, a Igreja estava sedenta por construir um projeto político em que pudesse usufruir de maior participação do poder estatal e das benéncias de seus aparelhos institucionais de larga abrangência e, com isso, facilitar sua ação em busca da constituição de seu projeto de cristandade. Por outro lado, o projeto de construção de uma nova identidade nacional, proposta por Vargas, também via a Igreja como uma aliada de grande valia.

A aliança entre o catolicismo, liderado por Dom Leme (Bispo do Rio de Janeiro), e o Estado Getulista pode ser entendida a partir de três razões principais. Primeiramente, por que possibilitava grandes avanços à Igreja. Como nos aponta Silva,

... aumentou a sua influência junto ao poder constituído e ao mesmo tempo viabilizou projetos importantes para a hierarquia eclesial como universidades católicas, Ação Católica, Círculos Operários (1980, p. 15).

A segunda razão indica a vinculação da aliança a um contexto mais amplo de apoio da Igreja ao desenvolvimento capitalista como forma de contenção ao projeto comunista⁶, extremamente nefasto para os seus interesses. A proposta de construção de uma sociedade de cooperação de classes, buscando a harmonia e desenvolvimento do capitalismo era visto, pela Igreja, como uma forma de diminuir a abominável influência dos *soviets* sobre a sociedade. A terceira razão que pode ser apontada para o apoio da Igreja ao Varguismo é a visualização, por parte da hierarquia clerical, da possi-

bilidade de concretizar o seu *nacionalismo católico* (RICHARD, 1984), o qual teria na aproximação com o Estado o seu ponto de partida e um escudo para os seus opositores, entre eles, o comunismo - que era inimigo comum à Igreja e ao Estado -, os protestantes e espiritualistas que vinham crescendo junto aos grupos urbanos⁷. Compreendemos, portanto, que a Igreja via na aproximação com o Estado a possibilidade, que se concretizou, de ampliação da rede educacional e o recebimento da subvenção oficial a todas as suas ações, o que permitia-lhe grande influência sobre uma crescente camada social média urbana, diminuindo o espaço para a proliferação de outras religiões.

Se a Igreja tinha suas razões, apontadas acima, para buscar uma aliança com o Estado, este também buscava, em sua relação com a Igreja, o apoio e a legitimação de seu projeto por uma instituição que era respaldada por diversos e amplos setores sociais. Como nos aponta Isaia, esta aliança era uma via de mão dupla, beneficiando ambas as partes:

Se para o projeto populista de Vargas o apoio da religião da maioria do povo brasileiro [...] era sumamente relevante para manter a coesão do regime, para a Igreja este apresentava-se como capaz de possibilitar-lhe uma ampliação de sua base social e uma garantia contra o fantasma do comunismo (ISAIA, 1998, p.51).

Este casamento, ao contrário do que possa parecer, continuou após a implantação do Estado Novo, mesmo quando Vargas anulou algumas das conquistas da Igreja, consolidadas em 1934 e extintas com a constituição Polaca de 1937.⁸ O Bispo Dom João Becker justi-

ficava o estado autoritário como um regime de exceção, necessário para impedir o avanço do comunismo. A decretação do Estado Novo era legitimada dentro de uma linha de argumentação, na qual a medida impunha-se como razão de estado, visto que em diversos momentos históricos os governos foram obrigados a adotar medidas excepcionais para garantir o bem maior.

Dentro do quadro nacional, a Igreja gaúcha não foi exceção, pelo contrário, mantinha um alinhamento em sua ação e defesa integral ao Estado Novo, como nos demonstra Isaia:

D. Frei Cândido de Caxias, bispo de Vacaria, apoiava totalmente a 'grande obra patriótica do governo em reprimir todos os agitadores assalariados pelos soviets'. Do Bispo de Santa Maria, vinha em irrestrita solidariedade a Filinto Müller, colocando-se o secretário Geral de D. Antônio Reis à inteira disposição do Chefe de Polícia do Distrito Federal para relatar-lhe fatos que o auxiliariam 'na consecução da limpa desses indesejáveis na nossa querida pátria'. Já D. Joaquim Ferreira de Mello, bispo de Pelotas, envia a Felinto Müller cópia de uma circular, na qual orienta o seu clero para colaborar com a obra do Estado Novo, através de um trabalho educativo junto ao povo, bem como valendo-se da organização da Ação Católica (1998, p. 51).

Soma-se ao relato o sustentáculo da autoridade eclesial mais influente do sul do país, Dom João Becker que, além de ter apoiado incondicionalmente, propagava a ação do Estado Novo através de seus discursos e pronunciamentos públicos⁹. É importante frisar que Dom Becker era defensor do projeto por identificá-lo como fundamental à construção de uma sociedade sob os desígnios de Deus. Dom Becker apontava a religião como a única capaz de gerar uma identidade nacional.

Numa sociedade formada por diversas etnias só a religião conseguiria formar um conjunto de valores unificadores.

D. João Becker usa a metáfora da família, na qual convivem pessoas de diferentes temperamentos reunidas pela solidariedade própria de pertencer a um tronco comum. Assim, o Brasil, formado por povos tão distintos, tendia a integrá-los em uma unidade espiritual formada por valores compartilhados (ISAIA, 1998, p. 166).

Nesta circunstância de constituição do projeto de unidade nacional, defendido e construído conjuntamente pelo Estado e pela Igreja, é que nós podemos compreender a relação que essas instituições estabeleceram com o Movimento dos Monges Barbudos.

Soma-se ao contexto e aos projetos institucionais do Estado e da Igreja a compreensão oficial registrada pelos documentos da época que apontavam dois fatores como sendo os motivadores e responsáveis pelo surgimento do movimento, são eles: o afastamento da região (Sobradinho) dos recursos urbanos, da modernidade e a desassistência da Igreja ao povoado.

A mesma concepção é nitidamente expressada pelas duas principais obras que abordam a temática. Para Verdi "O fenômeno dos Monges de Soledade teve por principal ingrediente altas doses de misticismo, credulidade [...] de um grupo abandonado ao atrasadismo" (1987, p. 91).

Pereira e Wagner mostram-se mais enfáticos ao tentarem demonstrar que, em meados de 1980, a situação daquela região era precária:

É uma região de terras dobradas, com serras, pequenos rios, onde o chamado progresso não apontou até hoje [...] Poucas mulheres ouviram falar em pílulas anticoncepcionais. E as que ouviram nunca viram, não tomam (WAGNER e PEREIRA, 1981).

Dentro do padrão de modernidade constituído, o grupo social participante do Movimento dos Monges Barbudos não se incluía. Seu padrão estético, suas relações sociais, sua forma de produzir e suas crenças não eram compatíveis à modernidade pretendida pelo projeto em construção na década de 30.

Para o Estado, o Movimento era a expressão de segmentos que, por seu atraso político e seu caráter de insubordinação, representava uma pedra no projeto de identidade nacional que deveria ser esmagado pelo rolo compressor dos aparelhos repressivos. Na verdade, todo e qualquer movimento regional ou de minorias deveria ser aniquilado, pois entendia-se que somente dessa forma triunfaria a identidade nacional. Sob essa concepção reprimem-se, brutalmente, movimentos como o Pau de Colher (Bahia) e Monges Barbudos (Rio Grande do Sul); proíbem-se os imigrantes de falar seus respectivos dialetos e, até, contêm-se os movimentos operários que se pretendiam independentes da tutela estatal.

É possível perceber, desta forma, a exemplificação da reflexão feita anteriormente sobre a relação entre a Igreja e o Estado Getulista, na construção de seus projetos de identidade nacional e de cristianização e romanização da Igreja. Dentro deste projeto não havia espaço para minorias dissidentes, tampouco para grupos que não se adequassem ao projeto, justificando,

8. A constituição de 1934 normatiza, tornando lei constitucional, diversas relações entre a Igreja e a sociedade. Em 1937, com a implantação do Estado ditatorial, a nova constituição (Polaca) diminui esta regulamentação promovendo um regresso na conquista do espaço legal da doutrina católica. Entre as principais mudanças podemos citar a alteração na legislação do ensino religioso nas escolas e o estabelecimento da possibilidade do divórcio.

9. Entre os discursos, podemos citar: Discurso pronunciado na Catedral por S. Ex^a D. João Becker, no 25^o aniversário de sua posse no governo da Arquidiocese de Porto Alegre. (UNITAS, Porto Alegre, v. 24, n. 11-12, nov./dez., 1937).

Discurso de encerramento do Congresso Eucarístico de Bento Gonsálves. (UNITAS, vol. 27, n. 5-6, maio/jun., 1940).

Discurso pronunciado por S. Ex^a D. João Becker na missa campal de 27-11-39, em comemoração aos heróicos tombados na revolta comunista de 27-11-35. (UNITAS, Porto Alegre, vol. 26, n. 11-12, nov./dez., 1939).

5. Referências

AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.) *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1998.

BEOZZO, José Oscar. A igreja entre a revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Bóris(org.). *História geral da civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Difel, 1996, v.11.

BOSI, Eclea. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. 6. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales 1929-1989*. 3^a ed. São Paulo: Unesp, 1991.

DIEHL, Astor Antônio. Considerações sobre a discussão em torno da microistória. In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Universidade de Passo Fundo, n. 1 e 2 jan./dez 1996, p. 71-86.

_____. *Vinho velho em pipa nova*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

DOSSE, François. *A História em migalhas dos Annales à nova História*. São Paulo: Ensaios; Campinas: Unicamp, 1992.

FÉLIX, Loiva Otero. *História & memória: a problemática da pesquisa*. Passo Fundo: Ediupf, 1998.

ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro história. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história*. São Paulo: Unesp, 1990.

MARTINS, José de Sousa. *Caminhando no chão da noite*. São Paulo: HUCITEC, 1989.

OLIVEIRA, Pedro A . Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985, p. 283.

RECKZIGEL, Ana Luiza Setti. História regional: dimensões teórico-conceituais. In: *Revista História: debate e tendências*. (Programa de Pós-Graduação em História). UPF: Passo Fundo. v.1, n.1, jun. de 1999.

RICHARD, Pablo. *Morte da cristandade e nascimento da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1984, p.144

SILVA, Américo de Paula. *A Igreja católica e o estado autoritário: a liga eleitoral católica (1930- 1950)*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: PUCSP, 1980.

UNITAS, Porto Alegre, vol.24,n.11-12, nov /dez., 1937.

UNITAS, Porto Alegre, vol.27, n.5-6, maio /jun., 1940.

UNITAS, Porto Alegre, vol. 26, n.11-12, nov./dez. 1939.

VERDI, Valdemar Cirilo. *Soledade das sesmarias, dos monges barbudos, das pedras preciosas*. Não-Me-Toque: Gesa, 1987, p.91.

WAGNER, Carlos Alberto ; PEREIRA, André. *Monges barbudos & massacre do fundão*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1981, p.10.