

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: POLÍTICA E MOVIMENTOS SOCIAIS

LEANDRO LUIZ CORDEIRO

ALCEU AMOROSO LIMA E AS POSTURAS POLÍTICAS NA IGREJA CATÓLICA
BRASILEIRA (1930-1950)

MARINGÁ
2008

LEANDRO LUIZ CORDEIRO

ALCEU AMOROSO LIMA E AS POSTURAS POLÍTICAS NA IGREJA CATÓLICA
BRASILEIRA (1930-1950)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. João Fábio Bertonha

MARINGÁ
2008

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá – PR., Brasil)

C794a Cordeiro, Leandro Luiz
Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja
Católica Brasileira (1930-1950) / Leandro Luiz Cordeiro. --
Maringá : [s.n.], 2008.
223 f.

Orientador : Prof. Dr. João Fábio Bertonha.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Maringá. Centro de Ciências, Letras e Artes, Programa de
Pós-graduação em História, 2008.

1. Lima, Alceu Amoroso, 1893-1983 - Catolicismo -
Brasil. 2. Lima, Alceu Amoroso, 1893-1983 - Igreja Católica
- Brasil - 1930-1950. 3. Lima, Alceu Amoroso, 1893-1983 -
Política - Igreja Católica. II. Universidade Estadual de
Maringá. Centro de Ciências, Letras e Artes, Programa de
Pós-graduação em História. II. Título.

CDD 21.ed.801.95

LEANDRO LUIZ CORDEIRO

ALCEU AMOROSO LIMA E AS POSTURAS POLÍTICAS NA IGREJA CATÓLICA
BRASILEIRA (1930-1950)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. João Fábio Bertonha

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. João Fábio Bertonha (orientador)
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Ivan Aparecido Manoel
Universidade Estadual Paulista – Franca

Prof. Dr. Reginaldo Benedito Dias
Universidade Estadual de Maringá

À minha esposa, Maria Irene, com meu mais sincero reconhecimento por sua paciência, incentivo e cumplicidade durante minha caminhada. Sem sua compreensão, tudo teria sido mais difícil.

Aos meus pais, Marlene e Osvaldo (Fio). Sem seu apoio, ao longo de minha vida, eu jamais poderia desfrutar este momento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que, de alguma maneira, contribuíram para que este trabalho se concretizasse.

Não poderia deixar de mencionar as pessoas que me incentivaram durante este percurso, começando pelos professores.

Ao meu orientador, professor João Fábio Bertonha, pela humildade e simplicidade com que me tratou. Mesmo sendo um profissional de sucesso, reconhecido nacionalmente, nunca senti sinal de soberba em sua pessoa. Sempre percebi que confiou no meu trabalho, dando-me total liberdade de atuação. Mais do que mostrar o caminho, procurou ensinar-me como trilhar meu próprio percurso.

Aos professores Reginaldo Benedito Dias e Ivan Aparecido Manoel, sou grato por aceitarem o convite para participar da Banca Examinadora desta dissertação e pelas indicações que fizeram por ocasião do Exame de Qualificação.

Aos colegas, pela importante colaboração. Agradeço principalmente aos participantes do Grupo de Estudos sobre os movimentos autoritários do século XX. Em nossas discussões, a idéia deste trabalho nasceu e criou raízes.

À antiga colega, hoje amiga, Rosangela Kimura, agradeço a oportunidade de diálogo e troca de experiências. Nossas conversas, sempre muito prazerosas para mim, excediam as discussões do grupo de estudo.

Aos colegas do Centro Alceu Amoroso Lima para Liberdade (CAALL), agradeço tanto a disponibilidade quanto o acolhimento com que me receberam. Guardarei com carinho as lembranças das conversas, durante o lanche vespertino, nas frias tardes do inverno petropolitano.

À saudosa Sra. Márcia, bibliotecária do CAALL, que merece distinção e reconhecimento especial. Esta jovem senhora, cujo coração quase não cabe no peito, auxiliou-me com a documentação relativa ao arquivo e abriu-me as portas da Biblioteca do Instituto Teológico Franciscano, onde tive acesso à maioria dos periódicos apresentados neste trabalho.

A muitas outras pessoas que me ajudaram nesta caminhada. Peço-lhes desculpas pelo lapso de memória e pelo pequeno espaço que destino a estes agradecimentos.

Dizia Aristóteles que a mocidade termina aos cinquenta anos! Creio que ela jamais termina, quando sabemos fazer da vida, não uma despedida contínua de valores superados, mas uma descoberta incessante de novos valores.

Tristão de Athayde

O capital é como o estrume, só é bom quando espalhado.

F. Bacon

CORDEIRO, Leandro Luiz. **Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja Católica Brasileira (1930-1950)**. 2008. Dissertação (Mestrado em História). 224 f. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2008.

RESUMO

O principal objetivo desta dissertação é examinar a trajetória do intelectual católico Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), entre 1930 e 1950. Analisando seu pensamento, pretendemos compreender quais fatores levaram este grande protagonista da história brasileira a migrar de um catolicismo ortodoxo e autoritário – isto é, de uma posição marcadamente de direita – adotado a partir de sua conversão ao catolicismo em 1928 e que caracteriza seu pensamento durante boa parte da década de 1930, para um catolicismo mais aberto, progressista – caracterizado como posição política de esquerda – em fins de 1940. Contudo, mais que respostas para essa transição, procuramos contemplar as mudanças e as permanências no seu pensamento e expor sua postura diante das questões mais relevantes e controversas daquele período. Tentando entender melhor esse contexto, mostramos o posicionamento da Igreja Católica diante da sociedade e do Estado, ou seja, avaliamos seu posicionamento político no período. Por outro lado, buscando situar Alceu Amoroso Lima no debate político e católico da época, delimitamos os campos de disputa em que estava inserido. Em virtude disso, mais que um estudo acerca das posturas políticas de Alceu Amoroso Lima, o presente trabalho constitui-se em um estudo das posturas políticas na Igreja Católica brasileira.

Palavras-chave: Alceu Amoroso Lima. Intelectualidade católica. Posturas políticas. Igreja Católica.

CORDEIRO, Leandro Luiz. **Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja Católica Brasileira (1930-1950)**. 2008. Dissertação (Mestrado em História). 224 f. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2008.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to examine the Catholic intellectual's path Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), between 1930 and 1950. Analyzing his thought intended to understand which the factors that took this great protagonist of the Brazilian history to migrate of an orthodox and authoritarian catholicism – in short of a position remarkably of right – adopted starting from his conversion to the catholicism in 1928, and that it characterizes his thought during good part of the decade of 1930, to a catholicism more open, progressive – that can be characterized as a political position of left –, in the end of 1940. However, more than answers for this transition, we sought to contemplate the changes and the permanences in his thought, exposing as it was positioned before the most relevant and controversial subjects of this period. Trying to understand better this context, we showed which the positioning of the Catholic Church before of the society and of the State, in other words, we evaluated his political positioning in the period. On the other side, looking for to place Alceu Amoroso Lima in the political and catholic debate of the time, we delimited the dispute fields in which it was inserted. Because of this, more than a study the about of the political postures of Alceu Amoroso Lima, the present work was constituted in a study of the political postures in the Brazilian Catholic Church.

Keywords: Alceu Amoroso Lima. Catholic intellectuality. Political postures. Catholic Church.

LISTA DE SIGLAS

ACB	Ação Católica Brasileira
AIB	Ação Integralista Brasileira
AUC	Ação Universitária Católica
CAALL	Centro Alceu Amoroso Lima para Liberdade
CDV	Centro Dom Vital
JOC	Juventude Operária Católica
JUC	Juventude Universitária Católica
LCT	Legião Cearense do Trabalho
LEC	Liga Eleitoral Católica
PCB	Partido Comunista Brasileiro
PDC	Partido Democrata Cristão

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	ESTADO, IGREJA E POLÍTICA	14
2.1	A Igreja Católica e a conjuntura política mundial no início do século XX: as doutrinas em voga	14
2.2	A Igreja Católica no Brasil e seu projeto de restauração (1889-1930)	21
2.3	A Igreja Católica e a política no Brasil: 1930-1950	29
3	DIREITA E ESQUERDA: NA POLÍTICA E NA IGREJA CATÓLICA (1930-1950)	50
3.1	Direita e Esquerda na política	51
3.2	A política no altar: as divisões políticas na Igreja Católica brasileira (1930-1950)	56
3.3	Jacques Maritain: uma das causas da discórdia	71
3.4	Progressistas X Integristas: o caso Maritain	78
4	CATOLICISMO E POLÍTICA: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO ITINERÁRIO AMOROSIANO	90
4.1	Breve introdução sobre Alceu Amoroso Lima	93
4.2	Comentadores, biógrafos e escritos posteriores	102
4.2.1	Os cardeais e o peso da posição oficial.....	103
4.2.2	Identidade ou evolução: volta ao passado ou ida ao futuro.....	107
4.2.3	O Integralismo.....	114
4.2.4	Interpretações da influência de Jacques Maritain.....	120
4.3	O itinerário de Alceu Amoroso Lima a partir de suas obras (1930-1950)	124
4.3.1	O capitalismo liberal-democrático e o comunismo.....	125
4.3.2	Os regimes de extrema direita.....	152
4.3.2.1	<i>O Integralismo</i>	160
4.3.3	A alternativa católica.....	179
4.3.3.1	<i>O distributismo</i>	185
4.3.4	Alceu Amoroso Lima: a intelectualidade católica por dentro.....	191
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
	REFERÊNCIAS	206

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho é resultado da confluência de diferentes leituras realizadas durante nossa pesquisa de mestrado. Sua motivação inicial foi analisar a trajetória intelectual de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), entre 1930 e 1950, para entendermos por que, no início de 1930, apresentava uma postura autoritária e conservadora e, em fins de 1940, fixava-se numa posição consideravelmente progressista. Todavia, como comprovaremos ao longo destas páginas, houve desdobramentos que alteraram o projeto inicial. A transição amorosiana continuou a ser o eixo central de nossa pesquisa, mas, para tanto, sentimos necessidade de estender a discussão, abordando as diferentes posturas políticas existentes no seio da Igreja Católica brasileira.

À medida que buscávamos respostas para a questão delineada acima, foram nascendo novos eixos de discussão. O primeiro deles foi a dificuldade de falar de um intelectual leigo da Igreja Católica, extremamente fiel à Hierarquia, sem abordar especificamente esta instituição. Em nosso entendimento não seria possível fazê-lo, por isso o primeiro capítulo deste trabalho aborda o posicionamento político da Igreja no período recortado. Surgia, então, mais um problema, “de qual Igreja iríamos falar”, pois, como dizia Alceu Amoroso Lima, há unidade nesta instituição, porém também existe considerável variedade, grosso modo, existem “várias Igrejas dentro do Vaticano”. Privilegiamos a relação entre a cúpula da Hierarquia nacional e o Estado, um jogo político que culminou, durante o governo Vargas, em um regime de cooperação entre ambos. Além disso, analisamos os posicionamentos da intelectualidade católica brasileira, um seleto grupo que debatia entre si e com a Hierarquia nacional os rumos que a Igreja deveria seguir, tanto em sua relação com a sociedade civil quanto em sua relação com a sociedade política (Estado).

O contato com a obra de Antonio Gramsci também refletiu na composição deste trabalho. Sua concepção de que a “sociedade civil” é uma arena privilegiada da luta de classes, mas que em meio aos pares de uma mesma classe há uma luta interna pela hegemonia, foi muito importante para o desenvolvimento de nossa pesquisa. Gramsci abriu nossos olhos para o fato de existirem diferentes formas de hegemonia, a coerção e o consenso, o que contribuiu consideravelmente para o entendimento da relação entre a Igreja e o Estado, os quais, em determinado momento, estabeleceram uma correlação de forças.

A abordagem das obras, dos artigos e da correspondência de Tristão de Athayde nos colocou em contato com o pensamento de outros intelectuais com quem dialogava no cenário

nacional, essencialmente aqueles que escreviam nas revistas *A Ordem* e *Vozes de Petrópolis* e no jornal *Legionário*. Isso fez com que percebêssemos um confronto interno em meio à intelectualidade católica brasileira, tanto laica como eclesiástica. Seria importante mostrarmos com quem nosso protagonista dialogava; no entanto, para isso, fazia-se necessário caracterizar os grupos e os pensamentos em pauta. Mas como definir estes grupos frente à sociedade? Quais eram seus objetivos e sua visão de mundo? Optamos por tentar observar quem representava a direita e a esquerda dentro da Igreja brasileira. Com este propósito e norteado pelos pressupostos de Norberto Bobbio, estabelecemos previamente a abordagem das diferenças entre tais segmentos políticos. Buscamos visualizar as diferenças centrais entre os grupos em questão, porém, mais uma vez, sentimos a necessidade de estender a discussão, pois havia certos posicionamentos entre grupos rivais que apresentavam aspectos coincidentes, inviabilizando determinada generalização. A historiografia sobre o assunto agiu como um bálsamo em nossas angústias, da mesma maneira que fez surgir uma tese central em nosso trabalho, mostrando que não há apenas uma direita ou uma esquerda, e que segmentos díspares podem apresentar características comuns.

Como apontamos acima, os dois primeiros capítulos apresentam o contexto em que Alceu Amoroso Lima estava inserido, além de situar as diferenças entre os atores em cena nesse meio e delimitar os campos de disputa entre os intelectuais católicos. Igualmente, enfatizam como se posicionavam frente ao Estado e às doutrinas políticas em voga na época (comunismo, nazismo, fascismo e movimentos autoritários).

Na parte final do trabalho, em que discutimos especificamente o posicionamento do “Dr. Alceu”, encontrar-se-ão, muitas vezes, assuntos discutidos em tópicos anteriores. Esta estrutura de trabalho foi inevitável, afinal tínhamos que introduzir muitas questões antes de discuti-las; ademais, antes de abordar seu pensamento, optamos por expor o de alguns de seus interlocutores. Por outro lado, esta seção apresenta um arcabouço bastante delimitado e separa a discussão historiográfica sobre Tristão de Athayde, assim como seus estudos posteriores (obras que extrapolam nosso recorte temporal), da análise das fontes (correspondências, obras e artigos de época). Dessa maneira, espera-se levar em consideração a produção historiográfica sobre o tema sem perder certa independência intelectual na análise das fontes.

Em virtude desse percurso, mantivemos as motivações iniciais de nossa pesquisa, mas ponderamos que seria coerente aumentar o foco de análise. Assim, além da transição do pensamento amorosiano, procedemos ao exame das diferentes posturas políticas na Igreja Católica brasileira (1930-1950), a partir do estudo da trajetória de Alceu Amoroso Lima.

Dividimos nossa exposição em três capítulos. O primeiro comporta um estudo sobre a relação entre o Estado, a Igreja e a política. Partimos da conjuntura mundial, levando em consideração as diferentes doutrinas em voga no início do século XX, até restringirmos a abordagem ao âmbito nacional. A fim de destacar o esforço político promovido pela Igreja no início de 1930, recuamos historicamente a um período que foge às nossas balizas cronológicas e delineamos qual projeto a Igreja Católica brasileira, seguindo as resoluções de Roma (romanização), possuía para si mesma. No tópico “A Igreja Católica e a política no Brasil: 1930-1950”, procuramos desvendar quais foram os meios usados pela instituição para estabelecer um regime de cooperação com o Estado. A partir da historiografia sobre o tema, tentamos enfatizar as motivações que a intelectualidade católica leiga possuía para atuar em benefício desse projeto.

No segundo capítulo, pretendemos visualizar os grupos que disputavam a hegemonia no interior da Igreja Católica, uma vez que, embora todos atuassem em benefício de seu credo religioso, possuíam posicionamentos políticos bastante diferentes. Ambos queriam elevar ao máximo a Igreja, mas os caminhos para atingir tal objetivo eram díspares. Antes de vislumbrar esses segmentos da intelectualidade católica, buscamos definir, politicamente, as diferenças entre a direita e a esquerda. Esta opção metodológica deveu-se ao fato de acreditarmos que há um liame entre as diferenças desses conceitos na política (laica) e em meio às divisões políticas da Igreja. Por outro lado, caracterizamos as posturas adotadas pelos três diferentes segmentos identificados no catolicismo brasileiro daquele período: os ultramontanos, os integristas e os progressistas. Estavam, em nosso entendimento, “os dois primeiros à direita e o último a esquerda de Deus”.

Durante nossa pesquisa identificamos que Jacques Maritain era uma das causas da discórdia entre os grupos em evidência. Para entender esta questão, promovemos uma breve discussão sobre ele, levando em consideração algumas de suas principais obras. Em seguida, colocamos em debate os grupos antagônicos que coexistiam no interior da Igreja: os progressistas, representados, essencialmente, por intelectuais que pertenciam ao Centro Dom Vital e escreviam na revista *A Ordem*, e os integristas e ultramontanos, que falavam, respectivamente, a partir da revista *Vozes de Petrópolis* e do jornal paulista *Legionário*.

Destinamos ao estudo do pensamento amorosiano o último capítulo, o qual se inicia com uma breve introdução sobre o autor. Enfatizando os estudos ligados diretamente ao tema, analisamos as explicações apresentadas pela historiografia para a mudança do pensamento de Alceu Amoroso Lima no período recortado. Também utilizamos, nesta parte do trabalho,

algumas obras do autor que se referem ao nosso período de estudo, mas foram escritas posteriormente, em especial aquelas de caráter autobiográfico, ou compostas a partir de entrevistas concedidas por ele. Graças à farta produção bibliográfica sobre o autor, concentramos nossa atenção em algumas explicações sobre o tema, contrapondo diferentes visões acerca de cada uma delas.

No desfecho deste trabalho, ponderamos sobre as obras, os artigos e a correspondência de Tristão de Athayde, discutindo os aspectos que consideramos mais controversos de sua obra. Com esse intuito, a fase final da pesquisa foi dividida nos seguintes tópicos: o capitalismo liberal democrático e o comunismo; os regimes de extrema direita, discriminando sua relação com o integralismo; a alternativa católica, discutindo, no âmbito econômico, o distributismo; e a intelectualidade católica “por dentro”. Dessa forma, contrapondo posicionamentos de diferentes fases de seu pensamento, conseguimos esboçar as mudanças e permanências do mesmo, tarefa que foi facilitada pelo diálogo que estabelecia com seus interlocutores e pela observação das críticas que seus oponentes lhe faziam.

Nas considerações finais, apenas acentuamos nossas impressões sobre o assunto, dado que está subentendida no transcorrer do texto.

Nosso trabalho não apresenta nenhuma hipótese inédita, muito menos uma concepção teórica ou metodológica inovadora, porém oferece considerável esforço documental e bibliográfico. Mais do que respostas, suscita dúvidas à medida que questiona vários pressupostos da trajetória de Alceu Amoroso Lima e das posturas políticas na Igreja Católica brasileira.

2 ESTADO, IGREJA E POLÍTICA

Esperamos que este capítulo possa contribuir de alguma forma para o entendimento da complexa relação entre a Igreja Católica e o Estado no Brasil (1930-1950). Com esse propósito, estabelecemos a contextualização em âmbito nacional e internacional, para esclarecer os posicionamentos de alguns intelectuais leigos e de membros da Hierarquia.

Partimos da abordagem em âmbito mundial, analisando seu posicionamento frente às situações que marcavam o mundo no período estudado, até chegarmos à abordagem em âmbito nacional, semelhante à anterior. Analisamos a Igreja, assim como o Estado, como algo que não é “uno”, pois em nossa perspectiva a História é multifacetada.

Dentre os vários teóricos que nos ajudam nessa jornada, devemos destacar, por ora, a figura de Antônio Gramsci, autor que trabalha com a concepção de luta de classes na política, de Estado ampliado, de hegemonia, de correlação de forças e de aparelhos privados de hegemonia¹. Nosso trabalho não se baseia no autor, apenas utilizamos alguns de seus postulados a fim de contribuir para entender melhor o tema proposto.

O que desejamos essencialmente, nesta parte do trabalho, é enfatizar as doutrinas em voga no entreguerras para entender como a Igreja se posicionou frente a elas. Tudo sem perder de vista que existem “várias Igrejas dentro do Vaticano”, ora prevalecendo uma, ora imperando outra, tudo à custa de muito embate, de muita luta política.

2.1 A IGREJA CATÓLICA E A CONJUNTURA POLÍTICA MUNDIAL NO INÍCIO DO SÉCULO XX: AS DOCTRINAS EM VOGA

O período entreguerras foi marcado por grande efervescência política que causou enormes alterações no cenário internacional. Dessas transformações, emergiram ideologias totalizantes, de caráter nacionalista, como resposta à desagregação da sociedade tradicional. Elas prometiam a reintegração do indivíduo à coletividade por meio da radical renovação de valores e instituições que dariam vida a uma nova ordem, solidariamente cimentada no sentido da comunidade. Tais concepções foram aceitas, principalmente, porque muitos viam

¹ GRAMSCI Antonio. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. 8. ed. Tradução de Luz Mario Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da História**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981. GRAMSCI, Antonio. **Obras escolhidas**. Tradução de Manuel Cruz. São Paulo: Martins Fontes, 1978. GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

na democracia liberal² um sistema político falido, que favorecia, com seu relativismo e pluralismo, a desagregação e os conflitos e contribuía para isolar o indivíduo da coletividade (fato que se tornaria mais agudo com a crise de 1929). Os adeptos dessa “crença” acreditavam que somente a superação da democracia liberal permitiria a criação de uma nova solidariedade, capaz de reconciliar o indivíduo e a massa em uma nova comunidade orgânica.³

Na época, as seguintes posições políticas ganharam força: o socialismo, oriundo principalmente da Revolução Russa; os regimes de “direita”, como o fascismo e o nazismo; e a doutrina social da Igreja Católica. Embora em crise, a democracia liberal se mantinha viva, como indicava o exemplo norte-americano. Quanto ao socialismo, parecia ter ganhado mais força como opção teórica do que como alternativa política no Ocidente, mas, mesmo assim, não deixou de “assombrar” a elite e os setores mais conservadores de diferentes países.

Ao discutir os movimentos de direita, Eric Hobsbawm dividiu-os em três tipos, todos eles motivados pela reação contra a revolução social (socialismo) e pela hostilidade às instituições liberais. O primeiro seria constituído por aqueles que chamou de autoritários e conservadores anacrônicos, os quais não teriam um programa ideológico definido, a não ser o princípio da luta contra o comunismo. O segundo identificava-se com os regimes fascistas, em especial a Itália e a Alemanha, sendo dotado de forte nacionalismo, anticomunismo, antiliberalismo e racismo (principalmente no caso alemão). O terceiro tipo estaria relacionado à influência da Igreja, produzindo o que ele chamou de estatismo orgânico.⁴

Os exemplos mais acabados de Estados corporativos de direita foram encontrados em alguns países católicos, como Portugal de Salazar e a Espanha de Franco⁵. Com algumas ressalvas, podemos incluir na lista as “versões latinas desse movimento autoritário de direita”, também chamadas de “Estados de Novo Tipo”⁶, principalmente o regime de Perón e de Vargas.

Na orientação totalitária, a política possuía a função de plasmar as massas, criando novas realidades históricas, isto é, um “Estado Novo” que produziria um homem novo. Criar-se-ia um tipo de sociedade em que haveria a politização dos indivíduos no sentido fascista, a absorção do indivíduo pelo Estado, a transformação da sociedade em uma comunidade moral

² Denominada pelas cartas encíclicas papais, como a Rerum Novarum e a Quadragésimo Anno, de “liberalismo”.

³ GENTILE, E.; FELICE, Renzo de. **A Itália de Mussolini e a origem do fascismo**. São Paulo: Ícone, 1988. p. 21.

⁴ HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 113-143.

⁵ Id., *ibid.*

⁶ ROSAS, Fernando. Um estudo comparado do fascismo: o “autoritarismo moderno” do Estado Novo português. In: SILVA, José Luiz Werneck (org.). **O feixe e o prisma: uma revisão do Estado Novo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

fundada no culto ao Estado e à nação, o antiindividualismo, a organização de massa controlada pelo alto, o mito do “líder carismático” e o corporativismo⁷. Em suma, como dizia Mussolini: “Tudo no Estado, nada contra o Estado, nada fora do Estado”.

Nesse período, os membros da Igreja Católica posicionaram-se principalmente à “direita”. Tanto que, em 1932, Alceu Amoroso Lima acreditava que o fascismo representava uma reação sadia contra os erros do liberalismo burguês do século XIX⁸, e Octávio de Faria defendia a idéia de que o fascismo era a solução para a dicotomia entre proletariado e burguesia⁹. Essa adesão pode ser explicada pelo fato de a maioria dos movimentos de direita ser avessa ao comunismo. Para os católicos, o materialismo histórico parecia representar perigo ainda maior que o mundo burguês, pois, em seu entender, determinava a “morte de Deus e da Igreja”. Esse posicionamento também se deveu a uma questão filosófica iniciada durante o papado de Pio IX e abordada, posteriormente, por outros membros da Igreja que se pautavam na concepção de que o “Homem” era um ser integral, uno, singular, o qual não se diluiria no liberalismo individualista ou no comunismo coletivista, ambos encarados como doutrinas materialistas que pretendiam separar o “espírito da matéria, o indivíduo da personalidade, ou mesmo a Igreja do Estado”.

Criticando tanto os regimes liberais quanto os regimes de esquerda (socialismo e comunismo), Pio XI deixava claro que, no entender da Igreja Católica:

Como não pode a unidade social basear-se na luta de classes, assim a reta ordem da economia não pode nascer da livre concorrência de forças [...] Ora, a livre concorrência, ainda que dentro de certos limites é justa e vantajosa, não pode de modo nenhum servir de norma reguladora a vida econômica. Aí estão a comprová-lo os fatos desde que se puseram em prática as teorias de espírito individualista.¹⁰

A *Carta Encíclica Quadragésimo Anno* (1931) foi publicada com intuito de relembrar e homenagear o quadragésimo aniversário da publicação da *Carta Encíclica Rerum Novarum*, de Leão XIII. Nesta, ao falar sobre o problema social (do operariado), o pontífice constatou que ele era fruto dos rumos que o liberalismo capitalista havia tomado, especialmente após as duas grandes revoluções que marcaram o século XVIII¹¹. Segundo ele, isso teria levado o

⁷ GENTILE; FELICE, 1988.

⁸ ATHAYDE, Tristão de. **Problema da Burguesia**. Rio de Janeiro: Schmitd, 1932. p. 211-214.

⁹ SADEK, Maria Tereza Aina. **Maquiavel, Machiavéis: a tragédia octaviana**. São Paulo: Símbolo, 1978. p. 179-180.

¹⁰ PIO XI (PAPA). **Quadragésimo Anno** (1931). 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 51.

¹¹ A Revolução Francesa que, na concepção católica, trouxe à tona problemas filosóficos e morais, como o individualismo e o liberalismo desenfreado, e a Revolução Industrial que desembocou em grandes problemas

mundo a outro problema: o surgimento do socialismo.

Pelas palavras de Pio XI, notamos o posicionamento do Vaticano diante do liberalismo e do socialismo.

Para evitar o escolho quer do individualismo quer do socialismo, ter-se-á em conta o duplo caráter individual e social tanto do capital quanto da propriedade, como do trabalho. As relações mútuas de um com o outro devem ser reguladas segundo as leis de uma rigorosa justiça comutativa, apoiada na caridade cristã. A livre concorrência contida dentro de justos e razoáveis limites e mais ainda o poderio econômico devem estar efetivamente sujeitos à autoridade pública, em tudo o que é da sua alçada.¹²

O posicionamento da Hierarquia estava muito próximo da posição adotada pelos regimes fascistas, autoritários e conservadores (de direita), pois acreditavam que o corporativismo deveria regular de modo paritário as relações entre capital e trabalho.

Existiam diferentes correntes teológicas e políticas no seio da Igreja Católica Mundial, uma delas era representada pelo que chegou ao século XX do pensamento de Louis Veillot (1813-1883), de Joseph de Maistre (1753-1821) e de Juan Donoso Cortés (1809-1859), também conhecido como ultramontanismo. Segundo os ultramontanos, entre a liberdade, a democracia e a ditadura, o homem deve optar pela ditadura, tipo de regime que, segundo seus adeptos, ainda com saudosismo aristocrata, seria a forma ideal de governo, combatendo a filosofia e a arte moderna, o capitalismo e a ordem burguesa, os princípios liberais democráticos e as doutrinas de esquerda.¹³

Por outro lado, desde fins do século XIX e início do XX, um grupo de católicos progressistas, também chamados de católicos liberais, pregava a compatibilidade entre a Igreja Católica e os regimes liberais e alegavam que, ao adotar uma postura ultramontana, os católicos conseguiam muito mais inimigos do que aliados.¹⁴

Do Vaticano, emanava grande ojeriza à doutrina comunista que, para os representantes da Igreja, ensinava e defendia o ateísmo, a ditadura do proletariado, a luta de classes, o fim da propriedade privada e a inexistência de uma vida espiritual. A Revolução Social era encarada

sociais, como denunciara Engels. Cf. ENGELS, Frederich. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de Rosa Camargo Artigas e Reginaldo Forti, São Paulo: Global, 1985.

¹² **Quadragesimo Anno** (1931), 2001, p. 61.

¹³ RODRIGUES, Cândido Moreira. **Tradição, Autoridade, Democracia: “A Ordem”**: uma revista de intelectuais católicos (1934-1945). Assis, 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Departamento de História - Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, 2002. p. 90-107. MANOEL, Ivan A. **O Ultramontanismo e a História**: a teoria de história do Catolicismo Conservador (1800-1960). Assis, 1990. Pesquisa realizada com apoio do CNPq.

¹⁴ MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996. Vol. 3. p. 184-185.

como uma revolução contra Deus e suas leis. Por isso, Pio XI se levantava contra o comunismo, “gritando a alto e bom som” que a doutrina de redenção do socialismo era falsa, porque nela:

[...] o homem, considerado só como matéria, é despojado de liberdade e dignidade e reduzido a simples roda e engrenagem do sistema que desconhece direitos, propriedades e valores hierárquicos e tudo faz depender da coletividade. Quanto às relações entre os cidadãos, uma vez que sustentam o princípio da igualdade absoluta, rejeitam tãda a hierarquia e autoridade, que proceda de Deus, até mesmo dos pais; porquanto, como asseveram, tudo quanto existe de autoridade e subordinação, tudo isso, como de primeira e única fonte, deriva da sociedade.¹⁵

A incompatibilidade com o comunismo, somada ao desconforto em relação às democracias liberais e à compatibilidade (em alguns aspectos) entre a doutrina católica e os pressupostos adotados por regimes autoritários, fascistas e mesmo totalitários, levou muitos católicos a colaborarem com alguns destes movimentos ou regimes. Afinal, ninguém podia “ser ao mesmo tempo bom católico e verdadeiro socialista”¹⁶. Essas são algumas das razões que nos possibilitam entender por quê:

Em setembro [1936], ao receber um grupo de peregrinos espanhóis, Pio XI condenou a ‘iniciativa satânica’ do marxismo, que promovera a guerra, e abençoou aqueles que defendiam os ‘direitos e a honra de Deus contra uma explosão brutal de forças tão selvagens e tão cruéis que eram quase inacreditáveis’.¹⁷

Ou o que levou Pio XII, em 1939, a felicitar os espanhóis pela vitória do franquismo na guerra civil¹⁸, ou a pouca oposição feita pelos católicos à escalada fascista rumo ao poder na Itália e o acordo de Latrão de 1929. Tudo isso parecia indicar que a comunhão de interesses entre o regime de Mussolini e a Santa Sé era bastante sólida¹⁹. Podemos dizer que, no período entreguerras, houve quase uma tendência geral das Igrejas Católicas nacionais de apoiarem governos ditatoriais. Os casos já citados (Itália, Portugal e Espanha) e até o caso brasileiro, quando a Igreja negociou seu apoio junto ao regime Vargas, são bons exemplos disso.

¹⁵ PIO XI (PAPA). **Divini Redemptoris**: sobre o comunismo ateu (1937). São Paulo: Paulinas, 1965. p. 9-10.

¹⁶ **Quadragesimo Anno** (1931), 2001, p. 67.

¹⁷ CORNWELL, John. **O papa de Hitler** – a história secreta de Pio XII. Tradução de A.B. Pinheiro Lemos. Rio de Janeiro: Imago, 2000. p. 194.

¹⁸ MANOEL, 1990, p. 125.

¹⁹ BERTONHA, João Fábio. “Entre a cruz e o fascio littorio: A Igreja Católica Brasileira, os missionários italianos e a questão do fascismo, 1922-1943”. **História e Perspectivas**, Uberlândia, n. 16/17, p. 29-45, 1997.

Embora tenha gozado certa liberdade de ação em países onde se instauraram regimes fascistas e autoritários de “direita”, sendo muitas vezes considerada religião oficial do Estado, parece-nos que a Igreja logo se confrontaria com os desdobramentos oriundos desses governos. Em todos os casos, mas essencialmente na Itália e na Alemanha, os acordos firmados junto ao Estado levaram-na a “engessar” sua atuação político-social junto a seus fiéis.

Na realidade, ainda que as relações entre Igreja e fascismo fossem estabelecidas por um acordo geral, fundado em um propósito de recíproca instrumentalização, é todavia verdade que a Igreja, ao contrário de um juízo largamente difundido, ‘não conseguiu, por assim dizer, batizar o fascismo’, que se desvinculou sempre ‘de condicionamentos muito rígidos’, reivindicando, com brutalidade de modos e meios, a própria pretensão à fascistização das consciências.²⁰

Somente levando em consideração esses aspectos, que posteriormente levariam ao divórcio entre a Igreja e o Partido Fascista, podemos entender o desenvolvimento do Partido Democrata Cristão na Itália, o qual, diferentemente do que ocorreu em outros países (como no Brasil), teve apoio direto da Hierarquia. O envolvimento direto da Igreja na política italiana foi fruto, dentre outras questões, da falta de alternativa política e do “perigo moscovita”, personificado na figura do Partido Comunista Italiano. É interessante lembrar que, nas eleições de 1948, o lema dos democratas cristãos era: “ou por Cristo ou contra ele”.²¹

Com relação à Alemanha, o acordo selado entre o Vaticano e o Reich, em 20 de junho de 1933,

[...] autorizava o papado a impor as novas leis canônicas aos católicos alemães, além de conceder generosos privilégios ao clero e às escolas católicas. Em troca a Igreja católica na Alemanha, seu partido político com representação parlamentar e suas centenas de associações e jornais abstinham-se “voluntariamente”, seguindo a iniciativa de Pacelli [futuro Pio XII], de qualquer ação social e política. A renúncia à ação política pelo catolicismo alemão em 1933, negociada e imposta pelo Vaticano e por Pacelli, com a concordância do papa Pio XI, permitiu que o nazismo pudesse se livrar sem qualquer oposição da mais poderosa comunidade católica do mundo [...] Como o próprio Hitler gabou-se numa reunião ministerial a 14 de julho de 1933, a garantia de não-intervenção de Pacelli deixava o regime livre para resolver a questão judaica.²²

²⁰ GENTILE; FELICE, 1988, p. 48-49.

²¹ CORNWELL, 2000.

²² Id., *ibid.*, p. 18. SUCUPIRA, Luis. Imprensa Catholica. **A Ordem**. N. 36, Fevereiro, 1933. O autor respalda as afirmações de Cornwell, pois diz que, na Alemanha, o catolicismo, nessa data, representava uma força poderosíssima, que tinha uma forte imprensa.

A concordata estabelecia que os sacerdotes católicos que ocupassem cargos eclesiásticos ou exercessem atividade na cura de almas e no ensino deveriam, entre outras coisas, ser cidadãos germânicos. Tal preocupação pode ser percebida quando os eclesiásticos tiveram que jurar fidelidade ao Reich, ao Führer, pronunciando as seguintes palavras em seu juramento:

‘Na presença de Deus e sobre os santos evangelhos, juro e prometo, como convem a um Bispo, fidelidade ao Reich Germânico e ao Estado. Juro e prometo respeitar e fazer respeitar o meu clero, o Governo estabelecido segundo as leis constitucionais do Estado’.²³

Embora não tenha colaborado de maneira direta com o nazismo, a Igreja Católica alemã, sob orientação do Vaticano, omitiu-se em relação ao regime. E nisso reside uma contradição, pois muitos católicos denunciavam, desde a ascensão de Hitler ao poder, o lado racista do Reich, chegando a dizer que enquanto os comunistas pregavam uma ditadura de classe, os nazistas pregavam uma ditadura racial²⁴. Pio XI na Encíclica *Mit Brennender Sorge*, de 1937, criticou consideravelmente o nazismo.

‘Somente espíritos superficiais, podem cair no erro de falar de um Deus nacional, de uma religião nacional, e de compreender a tola tentativa de captar nos limites de um só povo, na estreiteza de uma só raça, Deus, criador do mundo, rei e legislador dos povos, diante de cuja grandeza as nações são pequenas como gotas de água que caem dum balde’.²⁵

No entanto, antes da reta final da Segunda Guerra, em nenhum momento o Vaticano indispondo-se diretamente com os nazistas.

A percepção de que o fascismo italiano e o nazismo não eram aquilo que os católicos esperavam, associada à revitalização de alguns regimes democráticos e à expansão do catolicismo progressista, culminaria em um embate acentuado entre progressistas e integristas no interior da Igreja. As posições começavam a se inverter: se no entreguerras os integristas se expandiram, de meados da década de 1940 em diante seria a vez dos progressistas, o que também ocorreu no Brasil.

²³ A CONCORDATA ENTRE A SANTA SÉ E A ALEMANHA. Vaticano, 1933. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 43-44, p. 942-953, nov./dez.1933. p. 947. Em algumas notas à Concordata, os tradutores da revista *A Ordem* esboçam sua inveja em relação à mesma, sobretudo no que diz respeito ao ensino e a existência de capelães no exército.

²⁴ MANOEL, 1990, p. 23-24.

²⁵ PIO XI apud LENHARO, Alcyr. **Sacralização da Política**. 2. ed. Campinas, SP: Papirus, 1986.p. 165.

2.2 A IGREJA CATÓLICA NO BRASIL E SEU PROJETO DE RESTAURAÇÃO (1889-1930)

Embora nosso recorte temporal se estenda de 1930 a 1950, acreditamos que é necessário retroceder historicamente para compreender determinados fatos e transformações. Voltando à “Questão Religiosa” e avançando pela “República Oligárquica” até alcançarmos a “Revolução de 1930”, poderemos compreender melhor o que levou alguns membros da Hierarquia e do laicato a adotarem determinados posicionamentos políticos e religiosos.

Na “Questão Religiosa”, ainda no Império, identificamos o início de uma mudança na Igreja Católica brasileira. Esse episódio marca de forma acentuada o momento em que a Hierarquia nacional luta por autonomia em relação ao Estado, que a tutelava, durante o Império, em virtude do regime de Padroado. Por outro lado, não podemos nos esquecer de que esse processo está relacionado à romanização²⁶ proposta pelo Concílio do Vaticano I (1869-1870), inaugurando uma estratégia restauradora e reformadora em solo brasileiro.

Nesse período, no Vaticano, predominava o posicionamento ultramontano, segundo o qual o catolicismo deveria ser o centro aglutinador da sociedade. Nessa perspectiva, a humanidade era encarada como parte da Igreja Católica e não o contrário. Influenciando o catolicismo brasileiro, tal corrente de pensamento impregnou-o com certa nostalgia em relação ao período medieval. Desejava ele autonomia em relação ao Estado, mas não abria mão de manter-se como religião oficial, conservando-se também contrário à liberdade de culto e à educação laica.²⁷

Com a Proclamação da República e, conseqüentemente, com o fim do regime de Padroado, a Hierarquia nacional teve que enfrentar as conseqüências da separação entre Igreja e Estado. Os resultados foram dúbios, pois, com a Constituição republicana de 1891 (que, segundo os católicos, não reconheceu Deus), surgia um problema: “O que era pior: viver tutelado pelo Estado, ou à margem dele?”²⁸. A resposta a esta questão apresentava prós e

²⁶ Entendemos por romanização o processo de centralização que pretende a uniformização da Igreja romana na vida eclesial e eclesiástica. Ralph Della Cava enriquece nossa observação à medida que, apoiando-se em Roger Bastide, destaca três aspectos que caracterizariam o processo de romanização, a saber: 1) imposição de uma autoridade institucional e hierárquica às variações da religiosidade católica; 2) inspiração no catolicismo europeu (principalmente congregações e ordens missionárias); 3) imposição do interesse universalista da Igreja sobre os interesses locais. Cf. DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

²⁷ MANOEL, Ivan. A. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: a Pastoral de 1890. **História**, São Paulo - Ed. Unesp, v. Esp., p. 179-192, 1989. PIO IX (Papa). **Quanta Cura e Syllabus (1864)**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1947.

²⁸ MONTEIRO, Norma Gouveia de Melo do Rego. **Alceu Amoroso Lima**: idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil. Rio Janeiro, 1991. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1991. p. 33. CAES, André Luiz. *A Igreja católica no Brasil*: as

contras, visto que, se por um lado a Constituição não fora feita em “nome de Deus”, por outro, manteve intocado o patrimônio das entidades católicas, permitindo a entrada de sacerdotes estrangeiros no país e garantindo a autonomia financeira da instituição²⁹. Mas, ao mesmo tempo em que conseguia autonomia política e econômica, o que acelerava o processo de romanização, a Igreja enfrentava consideráveis dificuldades, dentre as quais o crescimento do catolicismo popular, bastante rechaçado pela Hierarquia, e o relativo isolamento em relação ao Estado, que não amparava mais suas práticas.

No período que se estende de 1889 a 1930, “a Igreja correspondia [apenas] às necessidades dos dirigentes de disporem de correias de transmissão para a base da pirâmide social”³⁰. Em virtude da colaboração com o Estado Oligárquico, ela usufruiu de grandes vantagens, sobretudo no campo da cultura e da educação³¹. Além dessas vantagens, almejava maior participação nas esferas de decisão, a que se acrescentava seu anseio de expandir o catolicismo.³²

Dentre as principais preocupações dos reformadores, estavam a definição da ortodoxia católica no campo doutrinário e a reforma dos costumes morais da Igreja, que devia estender-se da Hierarquia aos fiéis³³. Em outras palavras, a instituição começava a preocupar-se com o baixo nível de cultura religiosa do povo brasileiro, principalmente da elite, camada social na qual esperava encontrar os recursos e os quadros pessoais de que necessitava para o seu reerguimento organizacional e para o crescimento de sua influência religiosa e política no país³⁴. Posteriormente, na década de 1930, tal posicionamento faria com que fosse criado um fosso entre essa intelectualidade em formação e o povo, considerado ignorante e supersticioso.³⁵

estratégias da reestruturação (1890-1934). **Cadernos de História Social**, Campinas, n. 1, p. 21-34, jun. 1995. CUNHA, Célio da. **Educação e autoritarismo no Estado Novo**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1981. ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979. AZZI, Riolando. **O estado leigo e projeto ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994. Todos esses autores enfatizam em seus respectivos trabalhos a situação da Igreja no começo do período republicano.

²⁹ FARIAS, Damião Duque de. **Em defesa da ordem**: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945). São Paulo: Hucitec, 1998. p. 92.

³⁰ ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979. p. 50.

³¹ MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

³² Os líderes da Hierarquia e do laicato acreditavam que o catolicismo fazia parte da tradição cultural brasileira. Logo, não haveria como criar um sentimento nacional alheio à presença e participação católica.

³³ PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora**: projeto e limites (1890-1924). 2002. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

³⁴ PILLETI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Hélder Câmara**. Entre o poder e a profecia. São Paulo: Ática, 1997. p. 42-43.

³⁵ BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964)**: anotações para uma história da Igreja no Brasil. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000. p. 19 e 174.

É nesse contexto que devemos entender a atuação tanto do Pe. Júlio Maria (1850-1916) quanto do futuro Cardeal Dom Sebastião Leme (1882-1942). Ambos, embora fossem figuras públicas bastante distintas e tivessem perspectivas diferentes para a Igreja no Brasil, fizeram um diagnóstico semelhante do catolicismo brasileiro. Para eles, era necessário dar fim à inércia dos católicos, porque ainda que a maioria esmagadora da população se confessasse católica, nenhuma dimensão da vida nacional parecia de fato confirmar essa declaração de fé.³⁶

A nova missão da Igreja era cristianizar a sociedade conquistando maiores espaços dentro das principais instituições e imbuindo todas as organizações sociais e práticas pessoais de um espírito católico [...] A forma de influenciar a sociedade da Igreja da neocristandade era triunfalista. A Igreja queria ‘conquistar’ o mundo [...] Ganhar católicos e competir com outras religiões eram desafios que assumiam importância considerável.³⁷

Com esse intuito, Dom Leme, quando ainda era Arcebispo de Olinda, publicara a Carta Pastoral de 1916 que, segundo Rodrigues³⁸, procurava tirar os católicos da posição de “transe” em que se encontravam.

Somos a maioria absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, católicos não são os princípios e os órgãos de nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege [...] Quer dizer: somos uma maioria que não cumpre os seus deveres sociais. Obliterados em nossa consciência, os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo máximo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente.³⁹

Essa não era apenas a visão da Hierarquia, era o ponto de vista de alguns intelectuais leigos.

[...] é falso o dizer-se que os católicos não se acham pelas leis vigentes, peiados no exercício de sua religião. Nos quartéis, nos vasos de guerra, nas prisões, em todos os internatos oficiais, aqueles que professam o catolicismo estão, de fato, segregados pelo Estado, apartados do convívio social, e assim privados de todos os atos culturais, por isso que nas casas e navios do Estado não entram padres católicos. O Estado apodera-se do

³⁶ MONTEIRO, 1991, p. 76.

³⁷ MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense, 1989. p. 45.

³⁸ RODRIGUES, A. M. M. (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

³⁹ LEME, D. Sebastião. **Carta Pastoral de Dom Leme**. Petrópolis, RJ: Vozes de Petrópolis, 1916.

soldado, do marujo, do prisioneiro, do aluno católico, retém-nos em seus estabelecimentos e assim os coage a faltarem aos seus deveres religiosos. E nos hospitais? O enfermo não pode, in articulo mortis, ter o supremo consolo de um perdão que lhe propicie o eterno repouso... E chama-se a isso liberdade de consciência.

[...]

E temeroso é sempre o tenta-me, porque os católicos divididos, inermes, apalermados, não mandam às câmaras uma resoluto maioria que lhe propugne os direitos. Os raros deputados declaradamente católicos estão sempre a tremer diante dos régulos que lhes patrocinam as candidaturas e do maçonismo que os pôde inutilizar.⁴⁰

A nomeação de Dom Sebastião Leme, em 1922, como Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro marcou a emergência oficial de uma intelectualidade leiga em meio à Igreja Católica nacional, dando início a uma mobilização efetiva destes membros da Igreja. A criação da revista *A Ordem* (1921), do Centro Dom Vital (1922)⁴¹ e a congregação de intelectuais a tais órgãos, como Jackson de Figueiredo, Jônatas Serrano, Hamilton Nogueira, Perillo Gomes, Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção, Pe. Leonel Franca, dentre outros, foram parte desse processo. Percebe-se que havia um grupo de católicos imbuído do desejo de fazer com que a Igreja retomasse a influência política de outrora. Sua primeira preocupação era “catolicizar” a inteligência brasileira, com o objetivo de prepará-la para combater os inimigos da Igreja e expandir o catolicismo.⁴²

Ao falar sobre a revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital (CDV), Mônica Pimenta Velloso respalda as observações acima.

‘A revista *A Ordem* e o Centro Dom Vital (1922) surgem num contexto social que tende a adotar uma cosmovisão cada vez mais agnóstica. A luta que a inteligência católica trava é no sentido de legitimar-se perante esta sociedade, combatendo os seus erros políticos e religiosos.

O discurso produzido, baseado no pensamento ‘conservador’ europeu (Donoso Cortez, Charles Maurras, Joseph de Maistre, Antonio Sardinha), constitui um contra-ataque ideológico às investidas de outros grupos sociais ascendentes, portadores de uma nova ideologia’.⁴³

Até o início da década de 1930, esse segmento da Igreja brasileira ainda criou a AUC (Ação Universitária Católica), em 1929, órgão que, como veremos, desdobrou-se na JUC

⁴⁰ LAET apud RODRIGUES, 1981, p. 100.

⁴¹ Segundo o editorial da revista católica *A Ordem*, vol. 1, n. 10, maio de 1922, p. 145, o Centro D. Vital era uma espécie de Sociedade que se propunha, única e exclusivamente, a ajudar o episcopado brasileiro na obra de recatolização de nossa intelectualidade.

⁴² CUNHA, Célio da. **Educação e autoritarismo no Estado Novo**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1981. p. 80-81.

⁴³ Apud RODRIGUES, 1981, p. 09.

(Juventude Universitária Católica). A revista *A Ordem*, o CDV e a AUC foram os pioneiros no que tange à participação dos leigos no catolicismo nacional, sendo supervisionados e subordinados à Hierarquia. Esses “braços” da Igreja (e outros que nasceram posteriormente) podem ser considerados como aparelhos privados de hegemonia⁴⁴. Por meio deles, a Igreja procurava agir na sociedade brasileira, nas mais diferentes esferas (na política, no meio intelectual, educacional, operário, familiar etc.). Cabe enfatizar que o arquiteto dessa obra foi Dom Sebastião Leme, cujo objetivo não era somente criar novos “braços” da Igreja Católica, mas articulá-los entre si.

A figura de Jackson de Figueiredo foi essencial no processo de reação. Segundo Iglésias⁴⁵, pode-se “fazer a história do catolicismo no Brasil antes e depois de Jackson de Figueiredo”. Este, como boa parte dos seus discípulos, migrou de uma posição cética e descrente a uma posição de militância católica, oficialmente assumida em 1918 (alguns autores mencionam 1919). Ao seu redor, conseguiu aglutinar um núcleo de intelectuais solidários à sua direção, que gravitavam em torno da revista *A Ordem* e do CDV do Rio de Janeiro. Ele mesmo se considerava um reacionário. Seu pensamento pautava-se no pensamento tradicionalista e reacionário francês, expresso pelos ideólogos da Action Française⁴⁶ e pelos doutrinadores da contra-revolução⁴⁷. Para ele, o problema da sociedade brasileira, e mundial, era um problema moral, por isso se pautava na revalorização da ordem, da autoridade e da hierarquia. Foi um dos primeiros, no catolicismo brasileiro, a denunciar a necessidade da existência de um regime de autoridade.

Jackson ‘foi o precursor de todos os movimentos de reação antiliberal e anti-socialista que em nosso meio constituem para a maioria uma novidade absoluta’, a ‘reação do bom senso’. Tudo isso, ‘até certo ponto’ [...] possibilitava identificar Jackson como o precursor do integralismo no Brasil’.⁴⁸

Além disso, era um “nacionalista reacionário” que condenava o judaísmo, o

⁴⁴ Conceito elaborado por Gramsci.

⁴⁵ IGLÉSIAS, Francisco. **História e Ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981. p. 110.

⁴⁶ A Action Française era um movimento que pretendia a restauração da Monarquia na França, tendo como principal expoente Charles Maurras. Esse movimento foi condenado pelo Vaticano em 1926, porém teve reflexos diretos no Brasil, onde, em 1928, fundou-se a Ação Patrianovista Brasileira, um movimento monarquista e corporativista, de inspiração medieval, que pretendia fundar um Estado corporativo sob uma base católica.

⁴⁷ RODRIGUES, 2002. Segundo o autor, Edmund Burke, Louis-Ambroise de Bonald, Joseph de Maistre e Juan Donoso Córtes eram os principais doutrinadores da contra-revolução.

⁴⁸ MEDEIROS, Jarbas. Introdução ao estudo do pensamento político autoritário brasileiro (1914-1945). **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, n. 4, out/dez. 1974. Vol. 17. p. 118-119.

liberalismo maçônico, os liberalismos democráticos e o comunismo.

As questões até aqui levantadas nos permitem perceber como a Igreja “oficial” pronunciava-se em relação às novas questões que se abatiam sobre o mundo Ocidental. Isso parece claro quando pensamos que, se por um lado, com o processo de romanização a Igreja Católica brasileira tornava-se mais autônoma em relação ao Estado nacional, por outro, ela se tornava mais subordinada a Roma. Todavia as “diretrizes” vindas do Velho Mundo não se limitavam ao âmbito institucional, excedendo-o por meio das correntes de pensamento e do movimento das idéias. Afirmamos isso para mostrar que, mesmo tendo suas peculiaridades, o catolicismo brasileiro acompanhava não só as ordens de Roma, mas também o “movimento” internacional, fato que deixa evidente a influência que a grande oferta de teorias antiliberais exerceu sobre as elites intelectuais brasileiras no período do entreguerras, mesmo que só tenham sido assimiladas as concepções que se adequavam à nossa realidade.⁴⁹

As influências européias mesclavam-se com as estruturas nacionais construídas historicamente. Mônica Pimenta Velloso⁵⁰ nos fornece um exemplo disto ao ressaltar que, no Brasil, a estrutura patriarcal e autoritária reforçou ao extremo a prática segundo a qual o intelectual está incumbido de representar, de falar em nome dos “destituídos da capacidade de discernimento e expressão”. Para a autora, isso ocorreu porque, ao sentir-se uma consciência nacional privilegiada, a elite intelectual reivindicou para si o papel de guia, de condutor arauto. Situação que, no seu entender, foi rompida somente a partir de 1930, quando os intelectuais passaram sistematicamente a direcionar sua atuação para o âmbito do Estado, identificando-o com uma representação superior da idéia de nação. Assim, “todos” os intelectuais, de áreas distintas, buscaram a cura para os males nacionais no autoritarismo e na desmobilização social. Hamilton Nogueira, um dos membros do CDV, enfatizava a questão ao dizer:

Quando uma força política modifica radicalmente a constituição de um povo, as idéias que as determinaram não surgem com ela, mas de há muito já vinham atuando sobre a mentalidade desse mesmo povo.⁵¹

Essa questão deve ser entendida como uma forma de valorizar a tradição católica brasileira, pois para os membros do CDV, principalmente nas décadas de 1920 e 1930, o

⁴⁹ SADEK, 1978, p. 82.

⁵⁰ VELLOSO, M. P.. A Ordem; Uma Revista de Doutrina Política e Cultura Católica. **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro, v. 21, p. 117-159, 1978.

⁵¹ NOGUEIRA, Hamilton. **Jackson de Figueiredo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Hachette; São Paulo: Loyola, 1976. p. 110.

“Brasil ou seria cristão ou não seria brasileiro”⁵². Assemelhava-se o passado nacional ao passado católico, tradição que, para eles, estava sendo ameaçada pelo protestante, pelo ianque, pela invasão da maçonaria, pelo judaísmo do capitalismo internacional e pelo comunismo.⁵³

Parecia haver uma convergência entre a Igreja Católica e os movimentos de “direita”.

Em 1929, por exemplo, D. José Maurício da Rocha, bispo de Bragança, elaborou uma Pastoral de elogios a Mussolini, o qual teria melhorado o povo italiano e não havia esquecido de promover o ensino de religião nas escolas italianas e de reintroduzir o crucifixo nas mesmas, bem como nas repartições públicas de toda a Itália. Cinco anos depois, um bispo recepcionando cardeal Pacelli no Rio de Janeiro não teve escrúpulos em pedir ‘Vivas’ à Itália Católica e a Mussolini. O corporativismo também era bem visto. Três anos depois, o Cardeal D. Sebastião Leme, do Rio de Janeiro, recebeu uma condecoração italiana e seu discurso de agradecimento não deixava de salientar sua amizade e admiração pela Itália e pelo fascismo.⁵⁴

A discussão nos permite vislumbrar a grande efervescência teórico-ideológica da década de 1920 que, além dos eventos católicos, foi marcada pela Semana de Arte Moderna, pela eclosão do movimento tenentista e pela fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB). Diferentes segmentos da sociedade ingressavam razoavelmente organizados na arena política nacional⁵⁵, refletindo, no Brasil, a influência da conjuntura externa e a busca de solução para os problemas internos. A própria tentativa católica de aumentar sua gama de influência era uma forma de combater as “doutrinas perniciosas”, que, segundo Dom Leme, “infectavam” diversos seguimentos da sociedade brasileira.

Voltando a mencionar o perfil da revista *A Ordem* e do CDV, podemos dizer que tais órgãos tiveram a face reacionária de Jackson de Figueiredo durante todo o período em que ele esteve a sua frente. Ambos exerceram a função de grande instrumento de difusão do ideário católico, com vistas a promovê-lo essencialmente em meio à elite intelectual. É nesse sentido que devemos compreender a formação de bibliotecas católicas e as publicações de livros e artigos que promoviam o catolicismo e sua moral.⁵⁶

Em 1928, Jackson de Figueiredo morre. Em seu lugar assume a presidência do CDV e

⁵² MONTEIRO, 1991, p. 191. MICELI, 2001. Segundo Miceli, os católicos, por meio da revista literária chamada “Festa” (que teve seus números publicados nos anos de 1927-1928 e 1934-1935), diziam-se os verdadeiros pais da tradição brasileira.

⁵³ CUNHA, 1981, p. 61.

⁵⁴ BERTONHA, 1997, p. 20-21.

⁵⁵ CÔRTEZ, Norma. Católicos e autoritários. Breves considerações sobre a sociologia de Alceu Amoroso Lima. *Revista Eletrônica Intellectus*. Ano I, n. 1. 2002. p. 2.

⁵⁶ GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja (Irmã Maria Regina do Santo Rosário). *O Cardeal Leme*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962. p. 182.

da revista *A Ordem*, Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde), que permaneceu no cargo até 1966. A partir de então, pretendeu dar um novo direcionamento ao CDV; procurou afastá-lo das atividades político-partidárias e migrar gradualmente da ênfase na “autoridade” à ênfase na “liberdade”⁵⁷, mudança pelo qual ele mesmo passou, e que será discutida adiante.

A situação delineada acima nos permite contemplar o novo cenário político-religioso em formação no Brasil, em que a luta política se encontrava disseminada por toda a sociedade. Podemos perceber que estavam em gestação, na década de 1920, movimentos de esquerda (comunistas e socialistas), movimentos de extrema direita (como o Integralismo) e a doutrina social da Igreja Católica, que por meio dos seus órgãos procurava atuar sobre o Estado e a sociedade. Além disso, existiam cismas em alguns movimentos, como indicavam os conflitos entre os anarquistas e os comunistas, o desentendimento entre os patrianovistas, que culminara na divisão do movimento e no surgimento do Integralismo, e o embate entre integristas e progressistas no catolicismo nacional.

No que concerne à Igreja, iniciava-se de forma prática o projeto de recatolicização da sociedade brasileira. Para muitos líderes católicos, era mais importante reconquistar os “católicos em transe” do que evangelizar os incrédulos. Pretendia-se enfatizar que o dever político se subordinava ao dever cultural, mas que ambos subordinavam-se aos deveres espirituais⁵⁸. Dom Sebastião Leme esclarecia essa necessidade ao argumentar:

Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade... Leigas são as nossas escolas; leigo o ensino. Na força armada da nossa República, não se cuida de Religião... Foge de todo a ação da Igreja a indústria, onde no meio de suas fábricas inúmeras a religião deixa de exercer a sua função moralizadora [...] a causa última dos nossos males' é a falta de instrução religiosa somada à falta de ação católica.⁵⁹

Apoiado nesses pressupostos, Farias⁶⁰ observa que, antes de 1920, havia poucas possibilidades de uma organização católica coesa no Brasil, pois o processo de urbanização e industrialização ainda era bastante incipiente. Não obstante, a base proletária era, sobretudo, de linhagem anarco-sindicalista (portanto, anticlerical) e a elite intelectual, além de estar muito vinculada às idéias liberais, acreditava que a questão social era “um caso de polícia”. Dessa forma, podemos dizer que, nesse período, a sociedade civil não estava suficientemente

⁵⁷ LIMA, Alceu Amoroso. **Notas para a história do Centro Dom Vital**. Introdução e comentários de Riolando Azzi. Rio de Janeiro: Educam: Paulinas, 2001. p. 70.

⁵⁸ LIMA, Alceu Amoroso. **Política**. 4. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1956. p. 247.

⁵⁹ LEME, D. Sebastião. **Carta Pastoral de Dom Leme**. Petrópolis, RJ: Vozes de Petrópolis, 1916.

⁶⁰ FARIAS, 1998.

desenvolvida, ou seja, não tinha adquirido certas características que possibilitariam aos aparelhos privados de hegemonia da Igreja (organizações católicas, como a AUC, LEC, JOC, etc.) espalhar seus tentáculos pela sociedade, expandindo o catolicismo e, conseqüentemente, a influência (o poder de barganha) da Igreja Católica em relação a outros segmentos, principalmente o Estado. Usando pressupostos gramscianos para estudar a atuação do CDV na sociedade brasileira entre 1930 e 1945, Henze vai além dessas constatações e mostra como a Igreja atuava tanto na sociedade civil quanto na sociedade política (Estado).⁶¹

Um dos objetivos centrais dos líderes da Igreja nacional, evidente a partir da década de 1920, foi reatar as relações com o Estado, para readquirir “uma parcela de seus antigos privilégios de religião oficial”⁶² e intervir no processo de administração pública, inserindo nele suas concepções sobre a ordem e a liberdade social. Para Alves⁶³, essa reaproximação entre Igreja e Estado começou a ocorrer a partir de 1916 e deveu-se essencialmente a dois motivos. Primeiro, porque a Igreja brasileira havia adquirido coesão interna e, segundo, porque naquele ano surgiu um líder no seio da Hierarquia nacional, Dom Sebastião Leme. Essa aproximação, embora bastante modesta durante o regime oligárquico, pode ser percebida quando observamos o crescimento institucional da Igreja Católica no Brasil. Enquanto em 1889 a Igreja contava com 11 dioceses, em 1920 possuía 58⁶⁴, o que não pode ser pensado sem levar em consideração a atuação apostólica e política de Dom Sebastião Leme, sobretudo após sua nomeação como Cardeal do Rio de Janeiro, em 1929.

Esperamos ter conseguido desenhar o quadro da situação e da atuação da Igreja Católica Nacional durante a chamada “República Oligárquica”, bem como interligá-lo com outras questões de relevância nacional e internacional.

2.3 A IGREJA CATÓLICA E A POLÍTICA NO BRASIL: 1930-1950

Antes de tratarmos da relação entre a Igreja e a política entre 1930 e 1950, é preciso refletir um pouco sobre a “Revolução de 1930”. No período, o Brasil passava por uma crise política marcada pela desmoralização da “política café-com-leite” e pelo descontentamento de novos grupos que pretendiam ascender ao poder. A sociedade tradicional (oligárquica), mostrava-se incapaz de acomodar os setores criados a partir de sua própria expansão, situação

⁶¹ HENZE, Hans Hebert M. **O Centro D. Vital: Igreja, sociedade civil e sociedade política no Brasil (1930-1945)**. 1995. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

⁶² CAES, André Luiz. *A Igreja católica no Brasil: as estratégias da reestruturação (1890-1934)*. **Cadernos de História Social**, Campinas, n. 1, p. 21-34, jun. 1995. p. 26.

⁶³ ALVES, 1979, p. 36.

⁶⁴ CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. p. 69.

que culminaria na ascensão de Getúlio Vargas ao poder. Esses setores, dentre os quais a classe média, lutavam pela modernização das estruturas políticas, no entanto não pretendiam mudanças radicais no processo produtivo ou abertura popular⁶⁵. Getúlio Vargas, os estancieiros do Rio Grande do Sul e boa parte dos adeptos do movimento tenentista estavam entre aqueles que queriam sua “fatia do bolo”.

Sintonizada com o movimento internacional, a “Revolução de 1930” instaurou um regime que primava pela autoridade, em detrimento da experiência liberal do período oligárquico; foi conservadora, no entanto, impedindo que as antigas “estruturas” desmoronassem totalmente. Nesse sentido, evitou a explosão de contradições que já estavam bastante avançadas e que podiam culminar em revolta popular. As massas trabalhadoras haviam crescido muito e, ao reclamarem seus direitos, não podiam mais ser tratadas como um “caso de polícia”. Com base na “conciliação política”, iniciava-se o processo de construção da “nação” brasileira.⁶⁶

Foram variados os posicionamentos dos católicos (eclesiásticos e leigos) em relação a esse episódio. Aqueles contrários à “Revolução de 1930” diziam que este movimento possuía comunistas entre os seus pares, o que, na maioria das vezes, devia-se à participação dos tenentes; outros se mostravam contrários a qualquer revolução, acreditando que ela subvertia a ordem⁶⁷. D. João Becker estava entre aqueles que apoiavam o movimento e via em Getúlio Vargas a possibilidade de instaurar um regime que restituiria a autoridade, estabelecendo uma sociedade corporativa e harmônica⁶⁸. Havia, ainda, os indiferentes e aqueles que esperavam o desfecho do movimento pensando em uma articulação política.⁶⁹

Getúlio Vargas, a partir do momento em que chegou ao poder, parecia estar ciente da diversidade política na sociedade e percebeu que não conseguiria governar apenas pela força.

⁶⁵ WEFORT apud FAUSTO, Boris. **A Revolução de 1930. Historiografia e História**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1975. p. 93. CHAUI, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. **Ideologia e mobilização popular**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978.

⁶⁶ GOMES, Ângela Maria de Castro. “O Redescobrimento do Brasil”. In: GOMES, Ângela Maria de Castro; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982. p. 115.

⁶⁷ FARIAS, 1998. Dentre aqueles que não viam com bons olhos o regime de Vargas também estavam os católicos paulistas que apoiaram São Paulo na malograda tentativa de Revolução de Constitucionalista de 1932. BANDEIRA, 2000. Segundo esta autora durante a Revolução de 1932 o bispo de Botucatu (SP), Dom Carlos Duarte da Costa assumiu a estranha atitude de comandar um grupo fardado de soldados paulistas.

⁶⁸ ISAIA, Artur César. A defesa de uma democracia autoritária no pensamento político de D. João Becker. In: XII REUNIÃO DA SBPH. Anais... Porto Alegre: [s.n.], 1992. p. 223-226. BECKER, Dom João. **A Religião e a Pátria em face das ideologias modernas**. Porto Alegre: Typographia do Centro, 1939.

⁶⁹ Essa constituição de diferentes correntes de pensamento na Igreja Católica é bastante explorada por ANTOINE, Pe. Charles. **O integrismo brasileiro**. Tradução de João Guilherme Linke. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980. Embora concordemos com boa parte do que o autor discute, acreditamos que estas querelas internas já ocorriam no Brasil desde o período Imperial.

Por isso, trabalhou arduamente buscando a formação de um consenso, que, quando alcançado, deveria ser mantido pelos órgãos de repressão. Vargas tinha consciência de que se tornaria hegemônico apenas um “partido” que usasse a força e o consenso, concomitantemente. Por outro lado, a Igreja também tinha consciência de tais questões, como demonstravam suas reivindicações e suas concepções doutrinárias que, posteriormente, seriam convergentes com muito daquilo que o novo governo colocaria em prática.

Enquanto “à Igreja cabia difundir seus postulados religiosos e amainar o descontentamento da ‘massa sofredora’”⁷⁰, o governo devia atender aos pedidos dos líderes católicos. Grosso modo, podemos dizer que Vargas sacralizou o discurso político⁷¹, mas a Igreja Católica “politizou seu discurso religioso”. Como salientou P. Richard, a “relação da Igreja com a sociedade civil passa pela relação da Igreja com a sociedade política”⁷². Portanto, concomitantemente à sacralização da política, ocorreu a secularização do “discurso” religioso. A Igreja agia, no âmbito político, como “auxiliar do Estado na resolução das contradições sociais”.⁷³

Nesse sentido, acreditamos que houve “um processo de articulação de diferentes interesses em torno da gradual e sempre renovada implementação de um projeto de transformação da sociedade”⁷⁴, pois a Igreja não agia como uma “marionete” nas mãos de Vargas e não tinha todas as suas reivindicações atendidas a priori. O que havia era um embate, um jogo, uma troca por meio de que ela procurava obter a representação de seus interesses. Em suma, uma correlação de forças no sentido gramsciano.⁷⁵

A cooperação que passou a existir entre o Estado e a Igreja não pode ser pensada sem levarmos em consideração as perspectivas teóricas de Sergio Miceli⁷⁶ e de Daniel Pécaut⁷⁷, duas importantes análises sobre a elite intelectual brasileira. Este parece indicar que as opções políticas não podem ser consideradas apenas como fruto do meio social ou como estratégia para se manter no poder. Já o sociólogo brasileiro defende a idéia de que as opções políticas

⁷⁰ LENHARO, 1986, p. 90.

⁷¹ Id., *ibid.*, p. 110-111. MALATIAN, Teresa M. **Os cruzados do Império**. São Paulo: Contexto: CNPq; Brasília: Contexto: CNPq, 1990. p. 25.

⁷² RICHARD, Pablo. **Morte da cristandade e nascimento da Igreja**. Tradução de Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 99.

⁷³ ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. Crítica ao populismo católico. São Paulo: KAIRÓS, 1979. p. 146.

⁷⁴ ALVARES, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: UFMG, 2000. p. 66.

⁷⁵ A correlação de forças é vista por Gramsci como um equilíbrio instável entre os grupos em luta pela hegemonia.

⁷⁶ MICELI, 2001.

⁷⁷ PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1990.

dos intelectuais não podem ser consideradas à revelia de sua origem social e de seus próprios interesses de classe. Para o pensador francês, a politização da elite não foi somente pretexto para promover interesses próprios, mas, sim, fruto da “vontade”, da ação política. Noutra perspectiva, Miceli observa que:

[...] não se pode dissociar o ‘rearmamento’ institucional da Igreja católica e a criação de um partido nacional de direita (a AIB, Ação Integralista Brasileira) das ameaças que passou a representar a crescente intervenção do Estado em domínios de atividade cuja gestão fora até então reservada em regime de exclusividade aos políticos e intelectuais designados pelos grupos dirigentes do antigo regime.⁷⁸

Orientando-se por outro aspecto, Pécaut acredita que os intelectuais não escondiam seus anseios de participar do governo, de “civilizar pelo alto”; isso, no entanto, estaria ligado a questões ideológicas. Sobre isso, assinala:

E de fato não faltaram lançamentos de candidaturas. Não pretendemos aludir apenas brevemente à participação dos intelectuais na organização do regime de 30 e nos movimentos políticos [...] essa participação foi objeto de uma reivindicação explícita. Assim, o manifesto com o qual Plínio Salgado inaugurou a Ação Integralista Brasileira (AIB) em 1932 menciona a necessidade de uma participação direta dos intelectuais no governo da República.⁷⁹

Por outro lado, para Miceli, as derrotas de 1930 e 1932 fizeram com que muitos paulistas que não haviam sido incorporados ao status quo, sobretudo perrepistas (PRP), passassem às fileiras dos movimentos radicais. Todavia, para seu oponente, entre 1925 e 1945, os intelectuais mostravam-se preocupados com a identidade nacional e suas instituições, o que comprovava que pretendiam forjar um povo e traçar uma cultura capaz de assegurar a sua unidade. Com esse intuito e sem o desejo de perder o status de elite dirigente, muitos deles teriam aderido a movimentos autoritários ou ao governo Vargas. E a maioria, naquele momento histórico, desconfiava das democracias, concordando com o fortalecimento das funções do Estado e compactuando com o desdém pela representatividade democrática.

Pécaut consegue captar algo que não percebemos na análise de seu oponente ao observar que, além da questão financeira, dos interesses de classe, havia por parte da elite intelectual – da qual fazia parte a intelectualidade católica – um “projeto de nação”, que em certo sentido coincidia com as propostas de Vargas. Dessa forma, a cooptação promovida

⁷⁸ MICELI, 2001, p. 78.

⁷⁹ PÉCAUT, 1990, p. 31.

pelo Estado não se deu, como quer Miceli, principalmente em virtude de um novo “mercado cultural”, no qual os intelectuais (dentre os quais os católicos) tentariam recuperar os empregos que haviam perdido com a queda do regime oligárquico. Note-se, como ressaltou Florestan Fernandes⁸⁰, que a intelectualidade brasileira sempre esteve vinculada à elite, o que permitiu a Vargas maior liberdade de atuação. O novo governo parecia saber que a elite não se converteria em fator de conflito, contra a ordem, pois era a maior representante da sua defesa.

Embora abrangendo um período posterior, o pensador francês resume bem a visão da elite intelectual católica no período em discussão:

[...] a ‘sociedade civil’ não é o ‘povo’, são as elites específicas que surgem no contexto de diversas associações; a democratização não é a constituição do povo como ‘sujeito político’, mas o diálogo entre os intelectuais, os industriais, a hierarquia eclesiástica etc.⁸¹

Por sua vez, Miceli tem razão ao afirmar que Vargas preocupou-se de maneira bastante especial com a criação de uma *intelligentzia* e com a intervenção em todos os setores de produção, difusão e conservação do trabalho intelectual e artístico.⁸²

A construção hegemônica [de Vargas] requer a obtenção de uma unidade ‘cultural-social’ mediante a qual uma multiplicidade de vontades dispersas, com objetivos heterogêneos, são soldadas juntas com um objetivo único, com base numa mesma e comum concepção de mundo.⁸³

Beired⁸⁴ traz maiores esclarecimentos a respeito dessa situação ao ressaltar que esse contexto deu origem a uma nova direita política, a qual podia ser dividida em três vertentes: fascista, como o movimento integralista; católica, como os adeptos do CDV e da revista *A Ordem*; e cientificista, cujas referências eram pensadores como Azevedo Amaral e Oliveira Vianna.

Os adeptos da direita cientificista possuíam muitos pontos em comum com a direita católica, visto que aderiam a movimentos autoritários, desconfiavam das democracias liberais, defendiam o fortalecimento do poder central, tinham uma visão hierárquica da sociedade,

⁸⁰ Apud PÉCAUT, 1990.

⁸¹ Id., *ibid.*, p. 304-305.

⁸² MICELI, 2001, p. 197-198.

⁸³ ALVARES; DAGNINO, 2000, p. 73.

⁸⁴ BEIRED, J. L. B. **Sob o signo da Nova Ordem**: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945). São Paulo: Loyola: Programa de Pós-graduação em História Social-USP, 1999.

eram contrários a qualquer espécie de revolução que não fosse uma revolução moral ou espiritual; em suma, acreditavam que era a partir de seu pensamento que a nação brasileira deveria ser arquitetada⁸⁵. O fato de Francisco Campos, nos anos 30, concordar com os pressupostos católicos de “catolicizar” a sociedade brasileira é um bom exemplo do que enfatizamos, o que pode ser comprovado a partir de uma entrevista, em 1926, na qual observava que: “A educação moral não é mais do que um subproduto da educação religiosa [...] de que precisamos, se precisamos de educação moral, como não se contesta, é de educação religiosa”.⁸⁶

Quanto ao que Beired chama de direita católica, fazia parte dela uma intelectualidade católica leiga que, agindo sob a tutela da Hierarquia, teria a função de promover uma “renovação espiritual”, uma “reação espiritualista”, uma “neocristandade”⁸⁷ no Brasil. Os adeptos dessa corrente defendiam a idéia de que a religião católica era parte integrante de um nacionalismo brasileiro, por isso viabilizaram um sentido para a apropriação religiosa do laicato militante a serviço do movimento de expansão da fé católica.⁸⁸

Todo esse contexto, somado à crise do liberalismo democrático no entreguerras, incentivou um “namoro” entre a intelectualidade católica e os movimentos autoritários de “direita”, culminando, dentre outras coisas, na revisão acerca do papel do Estado na sua relação com a sociedade⁸⁹. No Brasil, vale ressaltar que isso também pode ser associado à descrença no modelo liberal-oligárquico, que se estendia desde o fim do Império.

Os católicos consideravam os comunistas como seus maiores concorrentes⁹⁰ na arena política nacional. Além das diferenças ideológicas, ambos disputavam intensamente a filiação das massas proletárias, uma vez que os movimentos de “direita”, em sua maioria, diziam-se católicos. Dessa forma, ser católico era sinônimo de não ser comunista e de ser fiel à pátria⁹¹. Ao discorrer sobre sua conversão ao catolicismo, Alceu Amoroso Lima evidenciava esta polarização:

⁸⁵ PÉCAUT, op.cit.

⁸⁶ MEDEIROS, 1974, p. 80.

⁸⁷ HENZE, 1995, p. 45-47. Grosso modo, o projeto de neocristandade pressupunha uma quase identificação da Igreja com a sociedade civil, cujo intermediador era o Estado. A Igreja Católica, atuando junto ao Estado, assegurava a ele e às classes dominantes a realização de sua hegemonia.

⁸⁸ FARIAS, 1998, p. 141-142.

⁸⁹ CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**: propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas, SP: Papirus, 1998.

⁹⁰ Cf. LEÃO XIII (PAPA). **Rerum Novarum** (1891). 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2002. PIO XI (PAPA). **Quadragesimo Anno** (1931). 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

⁹¹ Pesquisando nos arquivos do CAALL (Centro Alceu Amoroso Lima para Liberdade), encontramos vários pedidos em favor de alemães que chegavam ao Brasil fugindo da situação européia. Os pedidos eram para que Alceu Amoroso Lima conseguisse, ou desse aos mesmos, uma “carta de recomendação” em que constasse que eram católicos.

Eu sentia a necessidade de encontrar uma causa pela qual viver, e as duas causas que eu via eram: ou viver e morrer por uma transformação das instituições sociais, ou viver e morrer porque há uma outra vida, porque há uma revelação sobrenatural, porque há uma transcendência. O que está no Adeus à disponibilidade, publicado no ano de minha conversão, 1928, é justamente isso: eu via então apenas duas grandes causas às quais eu poderia me entregar, para viver e morrer: o comunismo ou o catolicismo.⁹²

Para a Igreja, o comunismo representava a dissolução da família e o surgimento do “amor livre”, algo que poderia ocorrer no Brasil a partir da lei de aprovação do divórcio e do controle de natalidade. O melhor antídoto para defender o povo brasileiro dessas ameaças seria a defesa intransigente da pátria (daí a expressão que citamos anteriormente: ser brasileiro era sinônimo de ser católico). Isso também pode ser constatado a partir dos primeiros anos da atuação católico-política do Pe. Hélder Câmara em Fortaleza⁹³ (principalmente de 1930 a 1935), o qual, posteriormente, ao refletir sobre este período lembrava:

‘Eu saí do seminário com uma convicção clara: o mundo ia dividir-se, cada vez mais, entre capitalismo e comunismo. Então a mim me parecia que dos males o menor. E como o comunismo era apresentado como sendo intrinsecamente mau, sendo materialista, [...] optei pelo menos mau’.⁹⁴

Observando essa polarização, Miceli, a partir da análise da trajetória política de Hermes Lima no início da década de 1930, constata: “O móvel da concorrência entre os candidatos às cátedras deslocou-se do terreno estritamente jurídico para a esfera das teorias políticas e sociais acerca do papel do Estado”⁹⁵. Esse confronto foi marcado por duas tendências gerais: os defensores do materialismo e os do espiritualismo. Ambos disputavam o controle das Faculdades e Universidades e das organizações docentes e estudantis. Por meio delas, procuravam garantir a transmissão de seu referencial teórico. Possuíam desdobramentos como a Liga dos Estudantes Ateus, a Federação dos Estudantes Vermelhos e o grupo católico do CAJU (Centro Acadêmico Jurídico Utilitário).

Opondo-se aos comunistas, tanto os intelectuais leigos quanto os membros da Hierarquia se diziam contrários a qualquer forma de revolução:

⁹² MOTA, Lourenço Dantas. **Entrevista com Tristão de Athayde**. São Paulo: Brasiliense, 1983. p. 35-36. LIMA, Alceu Amoroso. **Memorando dos 90**: entrevistas e depoimentos. Textos coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias Improvisadas**: diálogos com Medeiros Lima. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000.

⁹³ PILLETI; PRAXEDES, 1997, p. 67-68.

⁹⁴ CASTRO, Marcos de. **Dom Hélder, O Bispo da Esperança**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 27.

⁹⁵ MICELI, 2001, p. 124.

[...] nunca revolução alguma foi feita pelo povo nem para o povo e sim, sempre e sempre, por uns poucos ambiciosos, que sabem explorar a ignorância popular, seja esta da que se reúne em praça pública ou da que é sugestionada nos quartéis.⁹⁶

Esse contexto evidenciava a adaptação tupiniquim do catolicismo oficial, iniciada por Jackson de Figueiredo em defesa da ordem e da autoridade, contra as transformações revolucionárias que agitavam a Europa e ameaçavam introduzir-se no Brasil⁹⁷. No entanto, desde a década de 1930, iniciou-se um redirecionamento gradual no grupo do CDV e da revista *A Ordem*. Alceu Amoroso Lima (que fora elevado à categoria de presidente), embora tentasse seguir os passos de seu conversor, não compartilhava da mesma postura político-religiosa de Jackson e se adequava melhor às propostas de Dom Leme.⁹⁸

A “Revolução de 1930” despertou diferentes sentimentos na intelectualidade católica brasileira. Assim como havia o perigo de o novo governo acirrar ainda mais o processo de laicização do Estado, também existia a possibilidade de ele reconhecer o catolicismo como “religião oficial”, concedendo à Igreja determinados privilégios. Como veremos adiante, prevaleceu a segunda opção, de modo que, principalmente após a Constituição de 1934, Alceu Amoroso Lima identificava no governo de Getúlio Vargas a possibilidade de assegurar a harmonia e colaboração orgânica, de reagir contra as tendências revolucionárias e de manter a ordem⁹⁹. A Hierarquia religiosa vislumbrava a possibilidade de novamente “tornar o Brasil um Estado católico”.

Foi, então, que reluziu a figura religiosa e política de Dom Sebastião Leme. Sua atitude de colaborar, em plena Revolução de 1930, para que o ex-presidente Washington Luís abandonasse o governo sem grande derramamento de sangue e aceitasse viajar para o exterior, trouxe-lhe o respeito e a admiração de vencedores e vencidos. Ele começava a consolidar uma posição de força perante o novo governo. Também contribuíram para isso as demonstrações da nova vitalidade da Igreja Católica nacional¹⁰⁰, a proximidade entre Getúlio Vargas e alguns líderes da Hierarquia e a presença de Francisco Campos no Ministério da Educação e Saúde¹⁰¹ (o que não mudaria com Gustavo Capanema). Em suma, o Cardeal intensificava o jogo de

⁹⁶ FIGUEIREDO, 1922 apud RODRIGUES, 1981, p. 148.

⁹⁷ PILLETI; PRAXEDES, 1997, p. 67-68.

⁹⁸ CASALI, 1995, p. 80-81. Segundo o autor, Alceu Amoroso Lima identificava-se mais com a postura jesuítica de Dom Leme do que Jackson de Figueiredo, pois enquanto Dom Leme fora um grande articulador político-católico, Jackson fora um militante fervoroso. Além disso, como comprovam vários outros trabalhos, Dom Leme e seu pupilo tinham posicionamentos controversos em relação à formação de um Partido Católico no Brasil.

⁹⁹ RODRIGUES, 2002, p. 240-241.

¹⁰⁰ BANDEIRA, 2000, p. 37-38.

¹⁰¹ CASALI, op.cit., p. 87.

poder entre a Igreja e o Estado.

No ano de 1931, D. Leme mobilizou uma grande massa de fiéis, em primeiro de maio, sob a invocação de Nossa Senhora Aparecida, e em outubro, em homenagem ao Cristo Redentor. A presença religiosa assegurava a mobilização das massas em datas importantes para a consolidação do novo regime, comemorava-se o Dia do Trabalho, maio é o mês consagrado a Maria e outubro é o mês da chegada do Catolicismo na América. Durante a inauguração da estátua do Cristo Redentor, D. Leme, cercado por uma multidão, estipulou o preço do apoio da Igreja: ‘ou o Estado... reconhece o Deus do povo ou o povo não reconhecerá o Estado’.¹⁰²

Na viagem que fez a Roma para receber o “chapéu cardinalício”, em 1930, Dom Leme articulou a proclamação de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, o que ocorreu em 19 de junho de 1930. Fato semelhante aconteceu na inauguração do Cristo Redentor, quando o Cardeal entregou a Vargas um documento, escrito por Alceu Amoroso Lima, cujo título era “Reivindicações Católicas”. Segundo os principais pressupostos dessas reivindicações¹⁰³, a Igreja Católica pretendia

[...] o reconhecimento por parte do Estado que a religião católica é, por assim dizer, a expressão da ‘vontade geral’ do povo brasileiro, isto é, a religião que anima todo o conjunto da sociedade. Note-se que a reivindicação não solicita o reconhecimento oficial ao catolicismo, ou seja, não se trata de reprisar a união entre Estado e Igreja, mas sim de reconhecê-la como a intérprete da sociedade civil. Neste sentido, suas implicações são duplas: por um lado, procura-se definir a natureza do Estado – se laico ou neutro –, e por outro lado, defini-se a convivência, bem como a capacidade de influência na esfera pública, dos outros credos religiosos (judeus, protestantes e os cultos afro-brasileiros) de fato existentes na sociedade.¹⁰⁴

Entre 1934 e 1946, segundo Tristão de Athayde, houve um “ativo renascimento espiritual” em nosso país, o que se deveu, dentre outras coisas, à atuação de alguns órgãos da Igreja Católica que criaram condições para que a Constituição de 1934 fosse feita “em nome de Deus”¹⁰⁵. Foram criadas filiais do CDV em várias capitais brasileiras, mas o núcleo do Rio de Janeiro permaneceu como a principal célula leiga de irradiação e organização do ideário

¹⁰² DELLA CAVA, 1975 apud SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira. **Catolicismo, poder e tradição**: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o Bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961). 2006. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006. p. 34-35.

¹⁰³ ATHAYDE, Tristão. Indicações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 10, p. 189-198, dez. 1930.

¹⁰⁴ MONTEIRO, 1991, p.193.

¹⁰⁵ MEDEIROS, 1975, p. 42.

católico. A Hierarquia coordenava as organizações leigas, por meio das quais pretendia espalhar seu ideário por toda sociedade. Dentre estas organizações podemos citar: o ICES (Instituto Católico de Estudos Superiores), criado em 1932, e que foi o “germe” da Universidade Católica em 1940-1941; a Confederação Católica de Educação, instituída em 1933, em oposição ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (1932); a ACB (Ação Católica Brasileira), que ganhou vida oficial a partir de 1935; e a LEC (Liga Eleitoral Católica), que teve origem em 1932-1933¹⁰⁶. Tais “braços” da Igreja organizados em torno do CDV formavam a Coligação Católica Brasileira, que, fundada em 1929, representava o esforço de organização e centralização que a Hierarquia pretendia impor às associações leigas.

Preocupada com a questão educacional, a Igreja criou muitas associações com o intuito de defender seus interesses financeiros, opondo-se ao “democratismo escolar” e ao laicismo educacional dos escolonovistas. Para os intelectuais católicos, a família e a Igreja eram os verdadeiros responsáveis pela educação dos filhos; não cabia ao Estado a necessidade, nem o direito natural de assegurar o ensino público e gratuito. A intromissão do Estado na educação representava o fantasma do comunismo bolchevique, principalmente porque, na perspectiva desses intelectuais, o comunismo estava associado à proposição de um ensino leigo, tecnicista e profissionalizante. Tal crença era tão grande que Alceu Amoroso Lima defendia a concepção de que os analfabetos formavam uma parte muito mais humana e pura da nacionalidade brasileira do que aqueles que haviam sido formados a partir de uma educação generalista e superficial (aqueles que se formaram em escolas pautadas no movimento da educação progressista norte-americana – Escola Nova)¹⁰⁷. Pela proposta católica, apenas a elite poderia estudar, o que aumentaria ainda mais o fosso entre ricos e pobres. Por meio da elite, de sua “catolicização”, pretendia-se tanto expandir o catolicismo (aspecto cultural) quanto obter vantagens políticas.

No campo educacional também nos deparamos com o embate entre comunistas e católicos, como comprovam as críticas a Anísio Teixeira, considerado comunista. Devemos lembrar que os aucistas (membros da AUC), seguindo de maneira obediente as determinações da Hierarquia, entraram em confronto direto com os comunistas no meio universitário. Tristão de Athayde, em suas “Notas para a História do Centro Dom Vital”, denunciou essas brigas

¹⁰⁶ É preciso ressaltar que a Igreja desdobrou-se em uma infinidade de órgãos, dentre os quais, destacamos apenas aqueles que acreditamos serem mais relevantes aos propósitos de nosso trabalho.

¹⁰⁷ LIMA, *Política*, 1956, p. 118. LIMA, Danilo. *Educação, Igreja e ideologia: uma análise sociológica da elaboração da Lei de Diretrizes e Bases*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p. 75. Segundo o autor, os congressos e encontros promovidos pelos católicos foram bastante inferiores aos apresentados pelos escolonovistas.

ideológicas, e mesmo físicas, entre católicos e comunistas. O enfrentamento era tão notável que um membro da AUC, Amaro Simoni, estudante de medicina, lançou o seguinte lema: “Pau e Reza”¹⁰⁸. Esse embate teve uma característica peculiar até 1932, pois as coisas se acirriariam ainda mais com a criação da Ação Integralista Brasileira, em especial com a adesão de muitos auctistas às suas fileiras.

Enquanto no campo educacional, essencialmente no ensino básico e médio, os católicos não viam problema em exercer influência direta, no âmbito político, as coisas eram mais complicadas. Os líderes da Hierarquia não concordavam com a fundação de um partido católico. Para resolver esse problema, fundou-se a LEC¹⁰⁹, cujo objetivo era influenciar o meio político de forma que as reivindicações católicas, feitas à Constituinte de 1933, fossem atendidas. Seus membros enviavam formulários aos candidatos para que estes se pronunciassem sobre determinadas questões que a Igreja considerava de importância para a sociedade. Eram as chamadas “Reivindicações Católicas”¹¹⁰. Assumindo um posicionamento que se dizia suprapartidário, a LEC agia como uma espécie de “grupo de pressão”, a fim de expandir-se a todos os católicos, não somente àqueles que estavam coligados aos órgãos militantes.

A LEC, segundo seus idealizadores, fazia a seleção dos candidatos levando em consideração suas idéias e não seu credo religioso, por isso se dizia suprapartidária. Porém vetava aos católicos o direito de possuir consciência política oposta à consciência católico-religiosa, de cooperar com revoluções injustas ou meramente pessoais e partidárias e de praticar a abstenção e a oposição sistemática¹¹¹. Os próprios líderes do laicato admitiam que, ao ser a-partidária, a LEC não se tornara a-política.

No plano geral, a Igreja Católica brasileira havia optado pelo modelo da neocristandade, concentrando sua ação sobre a elite brasileira, mas no âmbito da LEC essa questão ainda não estava fixada de maneira clara. Oscilava-se entre agir sobre o Estado (burocracia) ou sobre a nação (povo).

Pensam esses, catholicos ou não, que a intervenção da Igreja na política é perniciososa aos próprios interesses da Igreja e do catholicismo, creando ‘problemas’ que ainda não possuímos e provocando vindictas como as que

¹⁰⁸ LIMA, *Notas para a história do Centro Dom Vital*, 2001, p. 93-94.

¹⁰⁹ ATHAYDE, Tristão de. O Espírito do nosso voto. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.56, p. 231-238, out. 1934.

¹¹⁰ Documento que, como explicamos anteriormente, expunha as reivindicações da Igreja Católica à Constituinte de 1933.

¹¹¹ ATHAYDE, Tristão. Os catholicos e a Política. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.55, p. 159-167, set. 1934.

vemos ocorrerem na Espanha, no México ou na Rússia. Essa é a linguagem da grande maioria dos indiferentes e agnósticos, que não nos combatem, que mostram mesmo e por vezes affectam sympathia para com a Igreja, mas que a desejam ‘nos seus limites’, como dizem, isto, na vida propriamente religiosa de culto e oração. É também essa, ou semelhante, a linguagem de alguns catholicos liberaes, que querem affastar de nós o problema do Estado, já que o laicismo é inevitável e que os contactos com a política tendem a secularizar a Igreja. Desejam, portanto, uma acção exclusiva sobre a nação, uma actividade religiosa e não social.¹¹²

Dom Sebastião Leme era contrário ao envolvimento partidário dos eclesiásticos e dos membros do laicato na política. Em virtude disso, criou a LEC, uma organização que não deixava de ser política, mas não tinha partido próprio e não estava diretamente atrelada a nenhuma postura partidária. Havia, ainda, um segmento da Hierarquia que pensava que a Igreja era “universal” e não podia agir de forma segmentária, fixando-se a um partido. Atualmente, alguns historiadores atribuem essa “neutralidade partidária” ao fato de que, pautada na LEC e não em um partido político, a Igreja não corria risco de derrota eleitoral, o que possivelmente macularia sua imagem.¹¹³

No primeiro momento, a LEC orientava o eleitor e fazia a seleção preliminar e eliminatória entre partidos e candidatos, chegando, assim, aos mais diferentes candidatos, dos mais variados partidos. Esse método era usado como argumento para dizer que respeitava a liberdade partidária dos fiéis, pois estes, dentre os candidatos pré-selecionados, poderiam votar em qualquer um¹¹⁴. “A LEC não tinha chapa própria de candidatos, selecionando e recomendando apenas, entre os candidatos apresentados, aqueles mercedores de votos católicos”¹¹⁵. A liberdade de escolha dos fiéis era bastante reduzida, como deixa transparecer o líder do laicato.

Queremos que cada católico fique certo de que não pode ter qualquer atitude política que esteja em desacôrdo com os princípios religiosos e filosóficos. Queremos mostrar a cada um de nós que o catolicismo implica uma concepção geral da vida e que a essência dessa concepção é justamente a sua integralidade, a sua harmonia e a sua hierarquia. Se mutilarmos uma parte dessa concepção, agindo na política, por exemplo, sem conhecer a doutrina católica em face das revoluções, do liberalismo, do pauperismo ou do socialismo, teríamos quebrado a integralidade de nossa fé.¹¹⁶

¹¹² REDACÇÃO. Dever Político dos Católicos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.25, p. 161-166, mar. 1932.

¹¹³ Vale lembrar que o Pe. Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima, orientados por Dom Leme, negaram o pedido de apoio político feito por Plínio Salgado quando das eleições de 1934, mesmo com a AIB e os católicos tendo muita coisa em comum no que tange à doutrina.

¹¹⁴ LIMA, Alceu Amoroso. **O Problema do Trabalho**. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1956. p. 228-229.

¹¹⁵ MEDEIROS, 1974, p.117.

¹¹⁶ LIMA, **Política**, 1956, p. 236.

Usando a LEC, os católicos obtiveram uma tremenda vitória na Constituinte de 1933 e, consecutivamente, na Constituição de 1934, conseguindo uma série de benefícios. Embora suas reivindicações sintetizassem, essencialmente, três aspectos – ensino religioso facultativo nas escolas públicas, insolubilidade do casamento e assistência eclesiástica às forças armadas –, o resultado que obtiveram foi superior.

E não foram apenas nossos postulados mínimos que saíram vitoriosos. A constituição com o nome de Deus invocado em seu preambulo; o serviço militar do clero, sob a fôrma de assistencia espiritual ou hospitalar às forças armadas, o voto dos religiosos (retirado, a certo momento, dos trabalhos constituintes), a liberdade dos syndicatos operarios catholicos, o descanso dominical, o reconhecimento do casamento religioso para effeitos civis, a autorização para cemitérios religiosos, – todas essas aspirações catholicas – além dos três postulados mínimos, objeto de compromisso de candidatos e partidos, por ocasião das eleições – tudo isso foi votado pela quarta Constituinte...¹¹⁷

Alguns católicos, no entanto, ponderavam “os perigos da vitória” e destacavam, principalmente, que muitos fiéis e militantes poderiam iludir-se, pensando que o sucesso na Constituinte de 1933 havia sido fácil, o que os levaria à desmobilização.¹¹⁸

Enquanto a LEC atuava basicamente nos períodos eleitorais e não era uma organização perene, a ACB, criada em 1935, era responsável pela aplicação dos princípios católicos na vida política.

Mais do que intelectuais reunidos em um centro de divulgação e estudos doutrinários, ou mesmo líderes de um eleitorado em situações específicas, esses homens agora reunidos na ACB passaram a assumir um outro caráter – passaram a ser de maneira contínua e inconstitucionalmente organizada a vanguarda mobilizadora e esclarecida do catolicismo e da sociedade brasileira.¹¹⁹

A ACB foi fundada com o intuito de coordenar e centralizar a organização dos demais “braços” da Igreja Católica¹²⁰. Alceu Amoroso Lima, referindo-se a ela, denunciava algumas de suas preocupações.

¹¹⁷ ATHAYDE, Tristão. O sentido de nossa vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.52, p. 417-423, jun.1934. Vale ressaltar que a Hierarquia e os intelectuais leigos apoiaram o voto feminino indiscriminadamente, pois sabiam que ele era de suma importância para a ampliação de sua força político-social, uma vez que a maioria dos leigos atuantes na Igreja era do sexo feminino.

¹¹⁸ ATHAYDE, Tristão de. Os perigos de nossa victoria. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.53, p. 03-11, jul.1934.

¹¹⁹ MONTEIRO, 1991, p. 207.

¹²⁰ DALE, Romeu. **Ação católica brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 27. Segundo o autor, a ACB pode ser definida como a participação organizada do laicato católico no apostolado hierárquico.

Precisamos formar elementos de qualidade, grupos de elite, que sejam núcleos de irradiação de fé e de doutrina no meio das massas amorfas. Precisamos de dirigentes. Precisamos formar as nossas sentinelas, sempre presentes e sempre prontas. Esses pequenos grupos valem, por si só, pelas grandes coletividades e arrastarão a essas para os trabalhos e movimentos necessários [...] formação em intensidade e em qualidade. Poucos, mas decididos e firmes [...] só eles, formados por uma vida espiritual intensa e por uma preparação contínua e profunda de inteligência, poderão despertar as massas católicas da sua confiança descuidada. [...] Só o espetáculo da força unida ao direito e disciplinada num corpo orgânico e sadio, – como poderá ser a uniformização das atividades em todo o Brasil, no organismo total da Ação Católica Brasileira. Formação de chefes e organização de movimentos – eis o contra-veneno com que poderemos imediatamente atacar os perigos que nos ameaçam dentro e fora de nossas fronteiras.¹²¹

Embora pregasse que os líderes da ACB não deveriam ser engajados em movimentos políticos, para não misturar suas concepções aos preceitos que norteavam a vida católica, a Hierarquia deixava clara a importância de que os católicos leigos tivessem suas próprias convicções políticas, desde que estas não se fixassem nem no comunismo, nem no liberalismo desenfreado.

Diferentemente da Constituição de 1934, a de 1937 não permitia o princípio da pluralidade sindical, embora a primeira tenha estabelecido esse princípio apenas na teoria. Isso fez com que se acentuasse a experiência dos Círculos Operários Católicos, promovidos, principalmente, pela iniciativa do Arcebispo Dom João Becker e do Pe. Leopoldo Brentano no Rio Grande do Sul. Ambos adotaram posicionamento semelhante ao seguido pelo Pe. Hélder Câmara em Fortaleza, onde, a partir de 1933 promoveu, por meio da Legião Cearense do Trabalho (LCT), a sindicalização de vários seguimentos profissionais menos favorecidos¹²². Nos dois casos, embora em momentos e circunstâncias distintas, procurou-se estimular o cooperativismo, o ensino-aprendizagem, a beneficência, a saúde, o lazer e, é claro, a expansão do poder político-social da Igreja.¹²³

A respeito do circulismo paulista, Farias exalta três fatores.

O primeiro consistiu na orientação de um projeto autoritário e corporativista, que aproximava o pensamento conservador católico e a prática do circulismo dos objetivos governamentais nas conjunturas de 30/40. O segundo constituiu-se pelos impulsos recebidos tanto pela hierarquia católica (que via no circulismo um movimento estratégico para sua aproximação com o Estado) como do próprio Estado e da burguesia industrial, interessados na prática corporativa dos círculos, por sua defesa da manutenção da ordem

¹²¹ LIMA, 1936 apud MONTEIRO, 1991, p. 213.

¹²² PILLETI; PRAXEDES, 1997, p. 85.

¹²³ FARIAS, 1998.

social entre os operários e pelo conjunto de obras assistenciais e educativas que criaram, servindo de “pára-choques” dos conflitos sociais. O terceiro elemento seria a própria prática que envolvia o operariado no país e em São Paulo, depois da repressão dos anos 20, e as novas formas de ação e representação decorrentes da ideologia da outorga.¹²⁴

Todas essas atividades e organizações promovidas pela Igreja Católica, somadas aos interesses de Vargas, fizeram com que o Estado brasileiro gradualmente se aproximasse da Igreja, a fim de consolidar e, até mesmo, justificar ideologicamente seu poder. Iniciava-se um processo de cooperação mútua.

Quatro décadas depois da Proclamação da República, a Igreja se rearticulou ao Estado, preservando sua liberdade com relação a ele, ao mesmo tempo que eliminava os empecilhos que o Estado leigo lhe antepunha para penetrar em seus aparelhos ideológicos. A Igreja conseguiu estabelecer o princípio da cooperação com o Estado, o que significou, na prática, verbas governamentais para escolas, hospitais, e instituições beneficentes mantidas pela Igreja. Com a ajuda do laicato, a Igreja logrou integrar novamente o bloco no poder, junto com as várias facções das classes dominantes: as antigas oligarquias rurais, a burguesia comercial e financeira e a recém-articulada burguesia industrial.¹²⁵

Isso não quer dizer que Vargas tenha cedido a todas as pretensões Igreja. Levando em consideração a atuação do Ministério da Educação e Saúde, durante o período em que Gustavo Capanema fora ministro (1934-1945), podemos perceber a dualidade entre educação e cultura, entre as concepções católicas e laicas. Enquanto no campo cultural os intelectuais não-católicos, alguns até tachados de comunistas, conseguiram o apoio do Estado em detrimento dos intelectuais católicos, o inverso acontecia no campo educacional¹²⁶. Vale ressaltar que Gustavo Capanema nutria consideráveis simpatias pela intelectualidade católica, em especial por Alceu Amoroso Lima, com quem manteve razoável correspondência.¹²⁷

Sobre a cooperação entre a Igreja e o Estado, mas dirigindo-se especificamente à figura de Getúlio Vargas, Tristão de Athayde dizia que,

[...] com relação à Igreja, não houve quem mais a patrocinasse, ele nem se

¹²⁴ Id., *ibid.*, p. 196.

¹²⁵ BEIRED, 1999, p. 40.

¹²⁶ SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria Bousquet; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra: FGV, 2000.

¹²⁷ Comprovamos isso analisando os arquivos do CAALL. Na pasta de Gustavo Capanema – que contém correspondências enviadas por ele a Alceu Amoroso Lima –, encontramos cartas que se estendem pelo período entre 1932 e 1936. É importante ressaltar que o CPDOC da Fundação Getúlio Vargas também contém correspondências entre ambos.

quer tinha batizado os filhos, que não era casado na Igreja, que vinha de um laicismo absoluto, e também de uma tradição autoritária muito forte, originária do Rio Grande do Sul, o único Estado do Brasil que tem uma aguda consciência política e partidária, formada na luta pelo federalismo. Getúlio era um homem extremamente sutil. Veja: a abertura a participação da Igreja na educação, através da liberdade religiosa nas escolas, foi em grande parte obra sua.¹²⁸

O Estado e Igreja comungavam uma posição teórico-ideológica parecida em relação ao comunismo, de maneira que a Igreja Católica não denunciou o uso da tortura e de outras formas de violência por parte do aparato policial-militar quando do fechamento brutal da Aliança Nacional Libertadora¹²⁹. Além disso, embora teoricamente muito próxima ao Integralismo, não hesitou em optar pelo governo Vargas, em detrimento do grupo de Plínio Salgado.¹³⁰

É preciso observar que o pensamento católico apresentava variações que podem ser contempladas em trajetórias individuais, como as de Alceu Amoroso Lima e do Pe. Hélder Câmara, que, generalizando, passaram do conservadorismo ao progressismo. São constatadas, ainda, na análise de diferentes pensadores católicos que atuavam no mesmo período, como é o caso do antagonismo entre Plínio Corrêa de Oliveira e Alceu Amoroso Lima.

O golpe do Estado Novo não alterou a postura de Vargas em relação à Igreja, e a Hierarquia nacional prosseguia com o intuito de fundar uma “neocristandade”, continuando a orientar-se muito mais pela influência sobre as classes mais abastadas do que pelo olhar e atuação em favor dos menos favorecidos. Prova disto é o fato de que, enquanto no Rio Grande do Sul e em Santa Catarina, Estados ricos, havia um padre para cada 4.377 habitantes, na Bahia e em Sergipe, Estados pobres, a relação era de 14.933 habitantes por padre¹³¹. No entanto há aqueles que acreditam que esses números decorrem também da luta da Igreja

¹²⁸ MOTA, 1983, p. 71-72.

¹²⁹ BANDEIRA, 2000, p. 47. FARIAS, 1998, p. 83-86. Segundo Farias, a cumplicidade entre a Igreja e o Estado, no que tange ao combate ao comunismo, era tamanha que Filinto Muller (chefe da polícia varguista) tinha liberdade suficiente para tratar com o Arcebispo de São Paulo, Dom Duarte (1908-1938), como se ele fosse um aliado comum. Ambos chegaram a trocar ofícios (cartas) nas quais se pedia colaboração mútua no combate aos “inimigos da pátria”.

¹³⁰ PILLETI; PRAXEDES, 1997. Segundo os autores, Getúlio Vargas sabia que muitos fiéis e vários padres católicos simpatizavam com o movimento integralista, por isso teria pedido a Filinto Muller que lembrasse a Dom Leme que os católicos deveriam ser mantidos afastados das atividades políticas e obedientes às autoridades constituídas. Desde que seguissem essas orientações, os interesses da Igreja seriam respeitados pelo novo regime. O Cardeal não se opôs à determinação de Vargas e instruiu os católicos a não se oporem ao governo. AZZI Apud LIMA, **Notas para a história do Centro Dom Vital**, 2001, p. 110. BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris. (org.) **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano**. Tomo III. São Paulo: Difel, 1984. p. 273-341. p. 326.

¹³¹ ALVES, 1979, p. 39-40.

Católica contra outras religiões em expansão nas regiões sul e sudeste, dentre as quais o protestantismo, o espiritismo e as religiões afro-brasileiras.

Os intelectuais católicos apoiavam o Estado Novo na medida em que este não interferisse em seus interesses; havia, portanto, prós e contras. Se, por um lado, Vargas havia permitido que a Igreja desenvolvesse sua colaboração social e produzido leis incentivando a promoção do proletariado, por outro, alguns católicos não hesitavam em dizer que, embora tivessem se tornado colaboradores do regime, sempre fizeram restrições ao seu excessivo autoritarismo.

Em 1942, faleceu Dom Leme. Segundo sua biógrafa, a Irmã Maria Regina do Santo Rosário¹³², quando de sua morte ele temia a diminuição da vitalidade e a esclerose precoce dos “braços” da Igreja Católica nacional. Seu sucessor, Dom Jaime de Barros Câmara, tomou posse em 15 de setembro de 1943. Em termos de liderança, a Igreja Católica nacional dava uma guinada ainda mais à “direita”.

Durante o Estado Novo, o episcopado brasileiro, assim como a elite, alarmava-se com a nova política populista de Vargas, que estimulava as massas por meio da legislação social. Aguçava-se a contradição dentro do próprio governo, que, embora conservador e autoritário, lutava ao lado das democracias liberais na Segunda Guerra. A Igreja não ficava alheia a essas questões, pois a opinião pública anti-Vargas encarava com desconfiança os bispos católicos, vendo-os como beneficiários do Estado Novo. O episcopado, por sua vez, mantinha-se indiferente à deposição de Vargas.¹³³

Segundo Praxedes e Pilleti¹³⁴, no pós-guerra, os católicos liberais e progressistas ganharam força dentro da Igreja. Dentre os aspectos que explicam sua projeção, estariam as mudanças políticas ocasionadas pelo desfecho da Segunda Guerra Mundial; os rumos tomados pelos regimes fascistas na Europa; a morte do Cardeal Leme, que centralizava e organizava a atuação do episcopado brasileiro; o fato de seu substituto, Dom Jaime de Barros Câmara, não ter o carisma nem a habilidade política do antecessor; a influência de uma nova corrente de pensamento, que tinha Jacques Maritain (1882-1972)¹³⁵ como mestre; e o posicionamento do Papa Pio XII em fins da Segunda Guerra. Tudo isso criou um novo cenário no panorama católico nacional.

Nessa conjuntura, acirravam-se os ânimos dentro dos próprios órgãos religiosos, que

¹³² GABAGLIA, 1962.

¹³³ BANDEIRA, 2000, p. 213-214.

¹³⁴ PILLETI; PRAXEDES, 1997, p. 159.

¹³⁵ A figura de Jacques Maritain será analisada no próximo capítulo de forma específica, pois seu posicionamento teórico influenciou a ala progressista da intelectualidade católica.

oscilavam entre as ideologias da ordem e da democracia¹³⁶. Se, por um lado, tínhamos um grupo de católicos liberais e progressistas, por outro, existia um forte grupo integrista que encarava o pensamento de Jacques Maritain como um desvio doutrinário, promotor de um nefasto “marxismo cristão”.¹³⁷

A postura mais liberal da intelectualidade católica, mais à “esquerda”, pode ser percebida na maior preocupação com as obras de assistência social e no discurso que clamava contra as injustiças¹³⁸. Hugues Portelli, analisando o socialismo no discurso católico, ajudamos a entender esta preocupação de certos segmentos da Igreja.

Ameaçada pelo socialismo junto às classes populares, a Igreja responde desenvolvendo seu próprio discurso social. Ao fazer isto, ela será levada a modificar parcialmente sua crítica ao liberalismo, insistindo na dimensão econômica e social de uma refutação até então sobretudo política e filosófica, e isso logo após o catolicismo social.¹³⁹

Nessa perspectiva, a posição dos integristas pode ser percebida como uma forma de reação que tenta evitar “qualquer contaminação do povo cristão, de seus intelectuais e de seus pastores” em relação ao socialismo. Enquanto no século XIX, Pio IX alertava para o perigo da contaminação liberal, no século XX havia o perigo da contaminação socialista. Até a Rerum Novarum, a Igreja se limitou a condenar o liberalismo apenas junto à dimensão política e religiosa; Leão XIII inaugurou a discussão acerca das desigualdades sociais, para romper o “monopólio” que os socialistas possuíam na luta contra os desastrosos efeitos sociais do capitalismo liberal.

Enfim, a exaltação da concepção cristã da justiça permite à Igreja, ao mesmo tempo, desenvolver certo discurso socialista sobre a luta contra as desigualdades, o subdesenvolvimento ao nível interno e internacional, por uma redistribuição das riquezas e das responsabilidades na cidade e no trabalho, mas permite-lhe, igualmente, distanciar-se dele nos pontos tradicionais da doutrina social católica: a crítica ao egoísmo de classe e ao estatismo, a rejeição de qualquer forma de violência.¹⁴⁰

Em sua análise, Portelli mostra que o marxismo não representava simplesmente um problema externo, o da defesa contra um adversário irredutível que disputava com a Igreja a

¹³⁶ RODRIGUES, 1981, p. 12.

¹³⁷ Busetto, Aureo. **A Democracia Cristã no Brasil**: princípios e práticas. São Paulo: UNESP, 2002, p. 44.

¹³⁸ Os eclesiásticos que compartilhavam desta visão eram chamados, na década de 1950, de “nordestinos”.

¹³⁹ PORTELLI, Hugues. **Os socialismos no discurso social católico**. Tradução de Helena de Albuquerque M. Livramento. São Paulo: Paulinas, 1990. p. 11.

¹⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 97.

conquista da massa. O problema também era interno, “o do sincretismo entre religião cristã e cultura marxista”.¹⁴¹

As questões internas e externas citadas acima culminariam, contudo, em um verdadeiro “cisma” na Igreja nacional, pois parte dos chamados “nordestinos” tendia a distanciar-se da posição oficial da Igreja, alegando que esta, em sua maioria, era elitista e centralizadora, característica que havia marcado a alta Hierarquia nas décadas precedentes. Os integristas, por sua vez, denunciavam a preocupação social dos “nordestinos” como um sinal do “perigo vermelho”.

A AUC (1929), que foi transformada em JUC (1938), pode ser citada como um exemplo da tensão e transição dentro da Igreja nacional. Isso porque, enquanto na década de 1930 alguns de seus membros lutavam ao lado dos integralistas, em 1962 alguns deles fundariam a Ação Popular (AP), um movimento que desejava uma democracia que não fosse meramente política, mas também social, econômica e cultural. A postura adotada gradualmente pela JUC era elogiada e criticada ao mesmo tempo, dentro dos órgãos católicos. Enquanto Dom Hélder Câmara (ex-militante integralista que se encontrava, nesse período, bastante influenciado pelas obras de Jacques Maritain, ou seja, mais à “esquerda”) procurava amenizar os choques entre a Hierarquia e a JUC, Dom Eugênio Sales e Dom Jaime Câmara impunham várias limitações e obstáculos aos jucistas.¹⁴²

A partir da década de 1940, pela primeira vez, ficou nítido que começava a surgir uma divisão no episcopado e no laicato nacional. Havia uma ala mais tradicional – que acreditava existir certa incompatibilidade entre a fé e a atuação política, devendo os católicos ficar mais preocupados com a dimensão espiritual – e uma outra corrente que defendia maior responsabilidade social do catolicismo, por acreditar que a Igreja não poderia ficar “acima” do mundo, mas deveria preocupar-se em criar uma ordem social justa¹⁴³. Esse embate entre “direita e esquerda”, entre “tradicional e progressista”, ou entre “conservador e moderno”, dentro do catolicismo brasileiro, será abordado no capítulo seguinte.

Mônica Pimenta Velloso demonstra que o discurso Estadonovista apontava para uma união entre duas revoluções, a modernista de 1922 e a política de 1930, e o elo que as unia era o ideal de brasilidade e de renovação nacional. Segundo a autora, isso explica o “aval” que os

¹⁴¹ Id., *ibid.*, p. 91.

¹⁴² À medida que os jucistas preocupavam-se com as questões sociais, aproximando-se de certa maneira do socialismo, entravam em choque com a Hierarquia, o que causava grande incômodo a ambos os lados. Até que, em 1962, esse processo de radicalização à “esquerda”, promovido gradualmente pelos jucistas, culminou na criação de um movimento livre, independente do controle da Hierarquia. Nascia a Ação Popular (AP).

¹⁴³ PILLETI; PRAXEDES, 1997, p. 166-167.

católicos deram ao golpe que instituiu o Estado Novo, pretendendo uma renovação política que os tirasse do ostracismo e identificasse o catolicismo a um símbolo de brasilidade. O novo regime, por meio de revistas como a *Cultura Política* e a *Ciência Política*, expunha que a unidade moral da pátria era assegurada pelo espírito cristão.¹⁴⁴

Tanto os intelectuais da Igreja quanto os intelectuais estadonovistas encaravam o liberalismo burguês como culpado pela tragédia social do mundo moderno.

A desqualificação empreendida contra o liberalismo visa destruir a sua força de influência – enquanto discurso oponente – no campo ideológico. A crítica às instituições liberais vem revestida de um tom marcadamente moralista, quando recorre a expressões do tipo ‘sufrágio universal promíscuo’, ‘comédia liberal-democrática’, ‘democracia desvirtuada’, ‘heresia liberal’, etc. À política ‘individualista’, ‘subjetivista’ e ‘pagã’ desenvolvida pelo liberalismo, o discurso estado-novista contrapõe uma nova concepção da política: ‘humanista’, porque voltada para o bem comum; ‘realista’, porque não extraída de cânones importados, mas voltada para a realidade nacional; e ‘cristã’, na medida em que o cristianismo seria um dos pilares da nacionalidade.¹⁴⁵

Diferentemente do liberalismo que privilegiava o indivíduo e do totalitarismo no qual preponderava o Estado, o Estado Novo brasileiro, na concepção de seus idealizadores, representava uma espécie de terceira via¹⁴⁶, cuja proposta se identificava com a dos intelectuais católicos à medida que diferenciava a pessoa do indivíduo e pregava a “unidade na variedade” (sociedade harmônica).

Contudo, no transcorrer desse período, alguns aspectos, tanto da conjuntura interna quanto externa, motivaram o gradual afastamento entre Vargas e determinados líderes católicos.

Alceu Amoroso Lima e o grupo de intelectuais que compartilhavam de idéias muito próximas às suas, lançam o manifesto contra a ditadura Vargas, pedindo o seu fim. Esse ‘Manifesto da Resistência Democrática’, de agosto de 1945, foi assinado por inúmeros intelectuais, entre economistas, advogados, médicos, escritores, poetas, professores, engenheiros e industriais.¹⁴⁷

¹⁴⁴ VELLOSO, Mônica Pimenta. Cultura e poder político: uma configuração do campo intelectual. In: GOMES, Ângela Maria de Castro; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982. p. 85.

¹⁴⁵ Id., *ibid.*, p. 86-87.

¹⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 91.

¹⁴⁷ RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica 1928-1946**. 2006. Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006. p. 282.

Dentre os intelectuais que escreviam e militavam com mais periodicidade na revista *A Ordem* e no CDV, assinaram esse manifesto Alceu Amoroso Lima, Heráclito Sobral Pinto, Murilo Mendes, Gustavo Corção, Fabio Alves Ribeiro e João Camilo de Oliveira Torres. O eixo norteador desse documento era o apelo à liberdade e à justiça social, mas essa questão era apresentada a partir de vários aspectos, mostrando problemas e apontando possíveis soluções. O manifesto deixava claro que a “ditadura personalista” do Estado Novo não podia mais manter-se depois da vitória das democracias nos campos de batalha europeus.¹⁴⁸

A dualidade de posicionamentos da intelectualidade católica parece ter-se exacerbado após o fim do Estado Novo e o início do processo que se convencionou chamar de redemocratização. Enquanto uns clamavam por medidas liberais, outros continuavam a defender algumas premissas praticadas durante o Estado Novo. É interessante observar que o fim da “Era Vargas” trouxe maiores dificuldades aos católicos, principalmente no que tange ao atendimento de suas reivindicações. Na Constituição de 1946, eles não tiveram o mesmo sucesso que na de 1934, ainda que o ambiente da Guerra Fria mantivesse o temor em relação aos socialistas e comunistas.¹⁴⁹

É importante salientar que concordamos tanto com Boris Fausto¹⁵⁰ quanto com Maria do Carmo Campello de Souza¹⁵¹. O primeiro aponta a existência de uma continuidade, embora saliente as mudanças entre a estrutura política existente no período oligárquico e a que passaria a existir depois da “Revolução de 1930”; já a segunda faz a mesma ressalva em relação ao período de redemocratização e observa que, mesmo após a Constituição de 1946, houve a permanência de aspectos autoritários e de centralização política na sociedade brasileira. Essa ressalva deve ser estendida à intelectualidade católica, porquanto muitas vezes postula-se que ela possuía uma posição conservadora, de “direita”, durante a década de 1920 e 1930, mas que, posteriormente, o que se atribui a acontecimentos, conjunturas ou influência de correntes de pensamento passaria a uma posição mais liberal, mais à “esquerda”. Acreditamos que tal análise deixa de lado toda a luta política, todo o embate “partidário” e a multiplicidade de fatores e possibilidades que compõem a História e que, de alguma maneira, tentamos recuperar.

¹⁴⁸ TRANSCRIÇÕES. Manifesto da Resistência Democrática aos brasileiros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 121-140, jul./ago.1945.

¹⁴⁹ SOUZA, Maria do Carmo Campello de. **Estado e partidos políticos no Brasil**. São Paulo: Alfa-Omega, 1983.

¹⁵⁰ FAUSTO, 1975.

¹⁵¹ SOUZA, op.cit., p. 64.

3 DIREITA E ESQUERDA: NA POLÍTICA E NA IGREJA CATÓLICA (1930-1950)

No capítulo anterior traçamos um panorama da postura política adotada pela Igreja Católica no mundo e na sociedade brasileira, entre 1930 e 1950. No que diz respeito ao Brasil, levamos em consideração, principalmente, os membros do CDV e da revista *A Ordem*. Procuramos mostrar que a Igreja Católica era composta por segmentos com posturas políticas e teológicas diferentes, conquanto todos estivessem submissos à autoridade do Papa. Neste capítulo pretendemos discutir como podem ser entendidas, na perspectiva católica e no período recortado (1930-1950), posturas políticas de direita, de esquerda, conservadoras, progressistas, reacionárias, liberais e tradicionalistas. Dessa forma, poderemos entender o itinerário traçado por Alceu Amoroso Lima, bem como constatar a intensidade das permanências e das mudanças em sua trajetória.

Esta abordagem foi motivada por algumas concepções que não contribuem de maneira satisfatória para o entendimento do problema, tais como: “ele passou de uma posição conservadora a uma posição liberal”; “migrou de uma posição de direita a uma posição de esquerda”; “foi um reacionário”; “foi um contra-revolucionário”; “de tradicionalista tornou-se um progressista”, dentre outras. Na maioria das vezes, essas perspectivas não explicavam o que caracterizou a mudança. Será que ser de esquerda no período que estudamos representava o mesmo que ser de esquerda hoje? Será que ser conservador nos EUA era o mesmo que ser conservador na França? Será que o nosso conceito de direita é o mesmo que o de qualquer outra pessoa?¹⁵²

Não queremos dizer que se deva partir para uma maior explicação teórica toda vez que tais termos são usados, isso seria um devaneio. No entanto, quando esses pressupostos são empregados como núcleo de um trabalho, acreditamos que se deva levar em consideração a pluralidade de sentidos que eles podem indicar.

Nossa discussão sobre a dicotomia entre direita e esquerda na política é pautada principalmente por algumas premissas de Norberto Bobbio. Mas as questões que dizem respeito às divisões políticas na intelectualidade católica levam em consideração outros estudos bibliográficos.

Este capítulo também apresenta um sucinto estudo sobre Jacques Maritain, filósofo

¹⁵² MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1976. O autor observa que é muito simples dizer que certo tipo de pensamento é liberal, feudal, burguês, proletário, socialista ou conservador; complexo é apontar as peculiaridades, os pontos de encontro ou discrepância entre eles, ou seja, caracterizá-los.

francês cujo pensamento é de vital importância para o entendimento das posições político-religiosas adotadas pela intelectualidade católica brasileira.

3.1 DIREITA E ESQUERDA NA POLÍTICA

Embora Bobbio¹⁵³ discuta a questão entre a direita e a esquerda depois da queda do Muro de Berlim, pensamos que podemos nos pautar em seu pensamento para entender melhor essa dicotomia. Segundo ele, a postura dos indivíduos frente às díades igualdade-desigualdade, igualdade-diferença e liberdade-autoridade era o que definia se eles eram de direita ou de esquerda. Custamos a pactuar com esse posicionamento, sobretudo porque os liames que separam a direita da esquerda são muito tênues na atualidade. Claro que este é um tema polêmico e sempre há, como não poderia ser diferente, aqueles que discordam, mas acreditamos que

[...] a pessoa de esquerda é aquela que considera mais o que os homens têm em comum do que o que os divide, [...] a pessoa de direita, ao contrário, dá maior relevância política ao que diferencia um homem do outro do que o que os une, a diferença entre direita e esquerda revela-se no fato de que para a pessoa de esquerda, a igualdade é a regra e a desigualdade, a exceção.¹⁵⁴

De um lado, ficavam aqueles que consideravam que os homens eram mais iguais que desiguais e, de outro, aqueles que consideravam que eram mais desiguais que iguais¹⁵⁵. Os homens que primavam pela igualdade diziam que era preciso eliminar as desigualdades sociais; já os adeptos das desigualdades diziam que elas eram naturais, por isso não poderiam ser eliminadas.

[...] o homem de direita é aquele que se preocupa, acima de tudo, em salvaguardar a tradição; o homem de esquerda, ao contrário, é aquele que pretende, acima de qualquer outra coisa, libertar seus semelhantes das cadeias a eles impostas pelos privilégios de raça, de casta, classe etc.¹⁵⁶

Segundo Bobbio, uma “sociedade liberal-liberalista é inevitavelmente não-igualitária, assim como uma sociedade igualitária é inevitavelmente não liberal”. Enquanto, para o liberal

¹⁵³ BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2001.

¹⁵⁴ Id., *ibid.*, p.23.

¹⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 121.

¹⁵⁶ BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997. p. 97.

“o fim principal é a expansão da personalidade individual, [...] para o igualitário, o fim principal é o desenvolvimento da comunidade em seu conjunto”, mesmo que isso cause uma diminuição da liberdade particular de cada indivíduo.¹⁵⁷

Percebemos que a democracia permeia o ideal socialista de Bobbio, contrastando com o “socialismo real”. No seu entender é preciso reduzir as desigualdades naturais e não estabelecer um regime baseado na “igualdade de todos em tudo”. Onde a democracia (social e política) não existisse, não poderia existir socialismo¹⁵⁸, uma vez que a relação entre ambos deveria ser complementar.

Embora tenha escrito mais de meio século antes de Bobbio, o pensador católico G. K. Chesterton (1874-1936) defendia pressupostos muito próximos aos seus. Tanto que definia a democracia como uma forma de governo em que “as coisas comuns a todos os homens são mais importantes do que as coisas peculiares a alguns homens”. Ou seja, “as coisas essenciais aos homens são aquelas que eles possuem e mantêm em comum, e não aquelas que eles possuem em separado”¹⁵⁹. Para Chesterton, segundo Corção, a propriedade era um ponto de honra, devendo o mais simples cidadão ter direito à propriedade de “três alqueires e uma vaca”. Na contramão do capitalismo liberal e do comunismo, acreditava que “o homem só é livre porque tem a capacidade de se despojar de sua liberdade; só é obediente, porque pode desobedecer”.¹⁶⁰

Por outro lado, a liberdade pregada pelo liberalismo clássico, baseado na desigualdade como garantia da liberdade (meritocracia), era uma quimera, uma ilusão¹⁶¹. Lebrun¹⁶², ao refletir sobre as democracias modernas, chegou a uma conclusão parecida: constatou que seus sistemas de tomadas de decisão (representatividade) designavam, na verdade, monarquias ou oligarquias esclarecidas que ainda possuíam certo preconceito em relação ao povo. Dessa forma, quando não promovia a atomização da nação, o liberalismo restringia ainda mais a participação política por meio das Assembléias Parlamentares.¹⁶³

O voto, eixo da democracia liberal, é uma mentira que serve para oprimir os trabalhadores e para enganar os eleitores, visto que os problemas públicos

¹⁵⁷ BOBBIO, Norberto. **Liberalismo e democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 39.

¹⁵⁸ BOBBIO, 1997, p. 89.

¹⁵⁹ CHESTERTON apud CORÇÃO, Gustavo. **Três Alqueires e uma Vaca**. Rio de Janeiro: AGIR, 1946. p. 227.

¹⁶⁰ CORÇÃO, op.cit., 226.

¹⁶¹ BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. 4. ed. Tradução de João Ferreira. Brasília: Universidade de Brasília, 1995. p. 40-41.

¹⁶² LEBRUN, Gérard. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹⁶³ BOBBIO, 1988, p. 36.

nunca lhes são apresentados e que votam apenas em nome do princípio abstrato da vontade geral e da representatividade.¹⁶⁴

Da mesma maneira que com grande desigualdade social não é possível chegar à real igualdade política, “é perfeitamente legítimo dizer que sem igualdade (como reciprocidade de poder) não há liberdade”¹⁶⁵. Concordando com esses pressupostos, Gomes ressalta que “o liberalismo dissociara liberdade e justiça, e compreendia a igualdade como equidade política, aprofundando desigualdades e desorganizando a sociedade”¹⁶⁶. Nesse sentido, liberalismo e democracia representavam movimentos antagônicos entre si.

O primeiro [liberalismo] reivindica a liberdade individual tanto na esfera espiritual quanto na econômica contra o Estado; a outra [democracia] reconcilia o indivíduo com a sociedade fazendo desta o produto de um acordo dos indivíduos entre si.¹⁶⁷

Discutindo a possibilidade de uma “terceira via”, Bobbio¹⁶⁸ salientava que ela podia ter fins próprios, mas só havia dois meios de atingir qualquer finalidade na política, a ditadura ou a democracia. Emir Sader¹⁶⁹, apoiado nos mesmos pressupostos, menciona que aqueles que acreditavam na justiça social eram de esquerda, pois

[...] a direita se compõe dos conservadores, daqueles que se interessam pela reprodução e manutenção do sistema vigente, o capitalismo; e a esquerda se caracteriza por integrar aqueles que desejam a evolução e a superação de tal sistema.¹⁷⁰

É preciso lembrar que, em nosso período de estudo, as diferenças entre direita e esquerda tornavam-se ainda mais difíceis de serem visualizadas, pois havia muitas semelhanças entre os regimes autoritários de direita e de esquerda. A respeito dessas semelhanças, Leandro Konder ressalta:

Tradicionalmente, a direita – desde a Revolução Francesa – se opunha à crescente participação das massas populares na vida política. Nas condições criadas a partir do fim da Primeira Grande Guerra, contudo, aparece uma direita moderna que procura assimilar algo da experiência da esquerda

¹⁶⁴ CHAUI, 1978, p. 140.

¹⁶⁵ BOBBIO, 1995, p. 41.

¹⁶⁶ GOMES; OLIVEIRA; VELLOSO, 1982, p. 133.

¹⁶⁷ BOBBIO, 1988, p. 47.

¹⁶⁸ BOBBIO, 1995.

¹⁶⁹ SADER, Emir. **O anjo torto**: esquerda (e direita) no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1995.

¹⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 21.

revolucionária, alguns elementos dos métodos de seus adversários.¹⁷¹

Desde então, algumas direitas passaram a reivindicar o apoio das massas, o que as diferencia das “antigas direitas” tradicionais (Burke, Donoso Cortez etc.) e evidencia a existência de diferentes vertentes, dentre as quais, a direita fascista, a conservadora e a liberal-democrática. Winock lembra, contudo, que desde o século XVIII podemos falar em duas direitas, a primeira oriunda da Revolução de 1789 e a segunda proveniente da Contra-Revolução. Respectivamente, uma direita liberal e a outra autoritária.¹⁷²

Nascida em oposição aos direitos do homem e do cidadão (durante a Revolução Francesa), a direita teve de alterar suas posições políticas para corresponder às diferentes conjunturas históricas ao longo das décadas e dos séculos seguintes. Porém setores significativos de suas fileiras permaneceram sempre contrários à implementação dos direitos do homem e do cidadão, ou seja, da justiça social.¹⁷³

Já os movimentos de esquerda, no século XX, em sua maioria, associaram-se ao comunismo, ao bolchevismo internacional. No Brasil, principalmente durante o Estado Novo, em vez de defender a liberdade, o bem-estar e os interesses econômico-sociais dos trabalhadores, a esquerda que não se alinhou ao comunismo internacional alinhou-se ao populismo de Getúlio Vargas, primando pela questão material. A democracia parecia dividir-se em duas: a democracia social e a democracia política.¹⁷⁴

O liberalismo estava separado da justiça social, apropriado pela oligarquia exportadora. E a justiça social estatal estava separada da democracia, porque privilegiava métodos autoritários de realização das conquistas econômico-sociais.¹⁷⁵

A liberdade (que se confunde com liberalismo) poderia ser tanto de esquerda quanto de direita¹⁷⁶. No primeiro caso ela estaria mais ligada à questão social e no segundo, à

¹⁷¹ KONDER, Leandro. Cultura e política nos anos críticos. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (orgs.). **O século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Vol. 2. p. 64.

¹⁷² WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais**. Tradução de Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 765-766.

¹⁷³ HECKER, Frederico Alexandre de Moraes. Partido Político de Direita. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs.). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita: idéias, instituições e personagens**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000. p. 355.

¹⁷⁴ GOMES, Ângela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. São Paulo: Vértice: Revista dos Tribunais; Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1988.

¹⁷⁵ SADER, 1995, p. 79-80.

¹⁷⁶ BOBBIO, 2001, p. 99. SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978. O autor também enfatiza que o liberal pode ser um progressista ou um conservador.

política. Quanto ao liberalismo, ele poderia ser social-trabalhista ou clássico. Dessa maneira, a liberdade que a direita dizia defender podia ser identificada com a liberdade de mercados; quando isso não ocorria era sinal de que ela havia se mantido atrelada à questão da hierarquia e da autoridade, em prol da garantia de algum privilégio ameaçado.

Os autores católicos do período costumavam dizer que a Revolução Francesa e a Revolução Russa tiveram como principal motor o ódio a qualquer desigualdade. Para eles, enquanto a primeira culminou no liberalismo individualista, a segunda gerou um grande movimento igualitarista. Nessa perspectiva, ambas alcançaram extremos opostos, a “anarquia individualista e a igualitarista”, o capitalismo liberal e o socialismo/comunismo.

Ao tratar da direita e de seus adeptos, Bobbio mencionava:

Quanto à relação entre direita e a desigualdade, disse e repeti várias vezes que a direita é inigualitária não por más intenções [...] mas porque considera que as desigualdades entre os homens são não apenas inelimináveis (ou são elimináveis apenas com o sufocamento da liberdade) como são também úteis, na medida em que promovem a incessante luta pelo melhoramento da sociedade.¹⁷⁷

Propondo uma abordagem diferente, mas que se cruza em muitos pontos com a de Bobbio, Rezende¹⁷⁸ enfatizava que as pessoas de direita acreditavam numa ordem natural pré-estabelecida, tradicional, hierárquica, harmônica (orgânica) e desigual (socialmente falando).

As direitas, de um modo geral, mantêm uma visão idealizada de uma evolução lenta e gradual da sociedade, processando-se de forma espontânea, no curso natural do tempo, em contraposição ao esforço sistemático em direção ao progresso, sob o império da razão.¹⁷⁹

Para as direitas, a idéia de revolução tinha outro significado, assumindo a forma de contra-revoluções preventivas (o nazismo e o fascismo se encaixavam neste modelo). Podia haver progresso e mudança, mais nada que alterasse a ordem, nada que mudasse “os donos do poder”. Numa “perspectiva geral, conceitos como os de tradicionalistas e conservadores não mantêm uma relação obrigatória entre si e não são categorias políticas exclusivas das direitas”¹⁸⁰, tanto que os “ismos” de direita e de esquerda se tocavam em vários aspectos.

¹⁷⁷ BOBBIO, 2001, p. 38.

¹⁷⁸ RESENDE, Maria Efigênia Lage de. Autoridade/Tradição. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.

¹⁷⁹ Id., *ibid.*, p. 59.

¹⁸⁰ Id., *ibid.*, p. 60.

Com o fim da Segunda Guerra, o quadro político ainda apresentava grandes dificuldades de definição. Assim como as democracias não podiam ser sumariamente demarcadas como regimes de direita, os países socialistas também não podiam ser simplesmente taxados de regimes de esquerda. Havia uma especificidade nacional relativa a cada um deles.

Finalizamos a discussão em torno da dicotomia entre direita e esquerda na política lembrando que acreditamos que a História tende a desmentir os extremismos, as soluções absolutas. Podemos dizer que não pensar a multiplicidade, a pluralidade é pensar em extremos, perdendo de vista toda a gama de conflitos e protagonistas que agem nos meandros da História. Essa constatação é importante para entendermos o posicionamento político da intelectualidade católica, visto que não há como estabelecer um modelo de posicionamento para cada grupo (ultramontanos, integristas e progressistas), pois havia intelectuais que transitavam em vias comuns e aqueles que não se identificavam com grupo algum. No entanto, o que podemos fazer é caracterizar o posicionamento de determinado pensador, ou corrente de pensamento, em um determinado espaço, em determinado período histórico.

3.2 A POLÍTICA NO ALTAR: AS DIVISÕES POLÍTICAS NA IGREJA CATÓLICA BRASILEIRA (1930-1950)

Vários autores que versam sobre o embate interno entre a intelectualidade católica, tanto do corpo clerical quanto do laicato, trabalham com a idéia de oposição entre liberais e conservadores ou, como dizem alguns, entre direita e esquerda na Igreja¹⁸¹. Para nós, esta divisão segue algumas das premissas levadas em consideração por Norberto Bobbio para distinguir as diferenças entre direita e esquerda, principalmente a questão da igualdade.

É preciso lembrar que o catolicismo, não só brasileiro, ainda continua dividido por essas duas grandes correntes. De um lado estão os católicos que desejam uma Igreja voltada para a edificação da autêntica justiça social, sem a qual nem a democracia poderá criar raízes e, de outro, os católicos que, organizados em militância anticomunista e antiprogressista, mobilizam-se agressivamente em defesa da “civilização ocidental e cristã”.¹⁸²

Segundo Antoine, a partir da década de 1920, a ortodoxia católica de Jackson de Figueiredo resultou em duas correntes antagônicas: a liberal, orientada por Alceu Amoroso

¹⁸¹ MAINWARING, 1989. Este autor usa a expressão direita e esquerda para tratar dos diferentes grupos no seio da Igreja Católica.

¹⁸² ANTOINE, Pe. Charles. **O integrista brasileiro**. Tradução de João Guilherme Linke. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

Lima, e a conservadora, dirigida por Plínio Corrêa de Oliveira e também por Gustavo Corção¹⁸³. Busetto¹⁸⁴ e Beozzo¹⁸⁵, concordando com tais pressupostos, enfatizaram a existência de um conflito no seio da ACB na primeira metade da década de 1940, período em que se confrontavam os integristas e os progressistas.

Os tradicionalistas¹⁸⁶ ou integristas podem ser caracterizados como aqueles que negavam insistentemente a maior filiação da Igreja ao mundo moderno. Eram intransigentes e acreditavam que “o homem é fundamentalmente depravado”, por isso a liberdade deveria ceder à autoridade, à hierarquia e aos valores da verdade católica.¹⁸⁷

O tradicionalista ou restaurador ignora ou quer negar que há um processo que leva à permanente mudança: vê a realidade de maneira idílica, tela de perfeição e de beleza, que não se deve alterar. Negando-se a ver ou não reconhecendo o movimento, pensa em termos de uma filosofia que supõe eterna, livre do tempo ou do ambiente. Como a realidade que lhe é dado viver não é a que idealizou, condena-a como erro, desvio da verdade, loucura dos homens.¹⁸⁸

Totalmente submissos à Hierarquia religiosa, apresentavam fortes pontos de identificação com os ultramontanos¹⁸⁹. Segundo Casali¹⁹⁰, eram ligados aos grupos sociais mais reacionários da sociedade.

Os católicos integrais foram muito felizes durante o papado de Pio X [1903-1914]; representavam uma tendência européia do catolicismo politicamente de extrema direita. Naturalmente eram mais fortes em determinados países, como a Itália, a França, a Bélgica, onde, sob formas diversas, as tendências de esquerda em política e no campo intelectual manifestavam-se com mais força na organização católica.¹⁹¹

¹⁸³ É preciso ressaltar que Gustavo Corção foi durante muito tempo um aliado e, mesmo, seguidor de Alceu Amoroso Lima e da tendência progressista que este atribuía aos órgãos do laicato católico, mas, a partir da década de 1960, fincou-se numa posição integrista, voltando-se para um catolicismo mais “interior”.

¹⁸⁴ Busetto, 2002.

¹⁸⁵ BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política**: história da JUC e da AP. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.

¹⁸⁶ “Tradição, do latim tradere, não significa, pois, mero apego ao passado, mas a transmissão, de uma geração para outra, de um patrimônio de valores”. MATTEI, Roberto de. **O Cruzado do século XX** – Plínio Corrêa de Oliveira. Tradução de Leo Daniele. Porto: Civilização Editora, 1997. p. 112.

¹⁸⁷ ANTOINE, 1980, p. 118.

¹⁸⁸ TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das idéias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968. p. 183.

¹⁸⁹ GOMES, Francisco J. S. Integrismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.

¹⁹⁰ CASALI, 1995, p. 29. Os trabalhos sobre a questão da terra publicados por Plínio Corrêa de Oliveira, D. Antonio de Castro Mayer e D. Geraldo Proença Sigaud são bons exemplos disso.

¹⁹¹ GRAMSCI apud CASALI, op.cit., p. 29.

Integristas e ultramontanos possuíam muita coisa em comum, arriscamo-nos até a dizer que os primeiros eram uma espécie de “evolução” dos segundos; ambos eram antimodernistas, contrários a qualquer mudança da doutrina ou da forma tradicional como o culto católico era celebrado. Montreuil¹⁹², ao dicorrer sobre o integrismo, dividiu-o em três grupos: o integrismo doutrinal, o tático e o moral.

[...] [o integrismo doutrinal] é um tradicionalismo excessivo que, aliás, enfurecido por não ser seguido pela Igreja, contradiz-se a ponto de soçobrar no livre-exame, adiantando-se à hierarquia católica nas suas apreciações ou criticando-a pelas iniciativas que autoriza.

O integrismo tático consiste em declarar que o mundo é reino do erro e do pecado e que é absolutamente necessário ou fugir dele, ou combatê-lo: já que não está com Cristo é contra Ele.

O integrismo moral professa a inutilidade da ação e recomenda o abandono completo dos meios naturais na defesa da verdade; segundo ele, o mundo é intrinsecamente mau, impermeável à Graça: não convém sequer rezar por ele.¹⁹³

O que mais chama a atenção nessa abordagem é que o autor mostra a existência de duas formas de integrismo. A primeira, pautada essencialmente no providencialismo, apelava apenas para a contemplação, ignorando tudo que não fosse oração e confiança em Deus. A segunda era aquela que, percebendo o perigo iminente, instigava uma cruzada por meios humanos contra as origens deste mal. Moutreuil opta pela primeira, esboçando que os adeptos da última erravam tanto quanto os progressistas, que não confiavam nos meios sobrenaturais.¹⁹⁴

Em muitos aspectos, as práticas dos católicos liberais e dos conservadores se tocavam, deixando claro que tais designações não são suficientes para o esclarecimento desses posicionamentos. Silva trata dessa discussão ao ressaltar que não existia (ou existe) um único conservadorismo e que, além disso, o conservadorismo não era sinônimo de tradicionalismo, pois este “seria a expressão de um comportamento natural, instintivo e psicológico”¹⁹⁵. Portanto poderia haver tradicionalistas de direita e de esquerda, sendo puro esquematismo colocar os revolucionários de um lado e os tradicionalistas de outro¹⁹⁶. Como ressaltou Marx,

¹⁹² MONTREUIL, Thierry. Notas sobre o Integrismo. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.542-554, set./dez. 1949.

¹⁹³ Id., *ibid.*, p. 544.

¹⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 550.

¹⁹⁵ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Redefinindo a Direita. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000. p. 14.

¹⁹⁶ SANTOS, J. de Azeredo. Tradição e Revolução. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 323-331, maio/jun.1948. p. 329.

o conservadorismo foi uma forma de pensamento inscrito na modernidade, visto que a burguesia foi revolucionária e conservadora ao mesmo tempo, opondo-se às “luzes” que não fossem ao encontro do seu ideário.

Enquanto no pensamento liberal refere-se [a liberdade] à esfera de ação do indivíduo, no pensamento conservador a liberdade é concebida como a garantia da autonomia dos diversos corpos sociais, no interior dos quais – e só aí – os indivíduos se qualificam. Fora de tais corpos não há liberdade, posto que a atomização do indivíduo é a desordem.¹⁹⁷

Essa questão é importante para o entendimento da querela entre católicos liberais e integristas porque ambos, embora se tenham mostrado simpáticos em determinados momentos aos regimes autoritários de direita, apoiando-os, entendiam por liberdade a peculiaridade da personalidade humana (espírito). Distinguindo a pessoa do indivíduo, questionavam qualquer tipo de massificação, fosse a dissolução da pessoa na massa coletiva ou no individualismo liberal.

Os católicos liberais, diferentemente dos tradicionalistas, aceitavam o diálogo com o mundo moderno, mas esse diálogo não ia tão longe quanto pensavam os integristas, ou mesmo alguns historiadores.

Karl Mannheim, em 1929, acreditava que o conservadorismo era baseado no irracionalismo tradicionalista, pré-capitalista e romântico, oriundo do Antigo Regime em contraproposta às “idéias de 1789” (uma negação da ideologia burguesa, do igualitarismo jacobinista e, posteriormente, do comunista). Esse irracionalismo, em sua concepção, atuava de maneira reativa ao mundo moderno, baseando-se no instinto, na tradição e na crença de que não eram apenas as forças oriundas da consciência teórica que contribuíam para moldar o mundo¹⁹⁸. As revoluções, fossem à direita ou à esquerda, provinham de elementos irracionais.¹⁹⁹

Apoiado nos pressupostos apontados por Mannheim, mas analisando um período posterior, Torres acredita que se rompeu, no século XX, a idéia de que religião e ciência ou religião e razão são totalmente antagônicas. Para comprovar sua tese, cita alguns regimes políticos, como o nazismo, nos quais houve a racionalização de uma espécie de religião

¹⁹⁷ SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Redefinindo a Direita. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000. p. 20.

¹⁹⁸ MANNHEIM, 1976, p. 145.

¹⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 159.

pagã.²⁰⁰

Segundo essa concepção, não haveria contradição entre o revolucionário e o reacionário, ambos estariam pautados em princípios espiritualistas. Na perspectiva católica, o que determinaria se a revolução ou a reação era “boa” seriam os princípios morais e de justiça social, em suma, os pressupostos cristãos. A fim de se desvencilhar das críticas dos integristas que os chamavam de “marxistas cristãos”, como veremos adiante, os progressistas, ainda na década de 1930, enfatizavam esta complexidade conceitual.

E isto porque tudo se reduz a uma questão de nomes. Aquilo que De Maistre, Jackson e Tristão enaltecem sob o nome de reacção é o mesmo que Péguy, Maritain e Berdiaef engrandecem sob o nome de revolução. E aquilo que os três primeiros condenam sob o nome de revolução em nada differe daquillo que os três últimos incriminam sob o título de reacção. [...] O que importa é distinguir o bem do mal, as revoluções bôas das revoluções más, as revoluções christãs das revoluções anti-christãs.²⁰¹

Por outro lado, segundo Silva: “O conservadorismo não seria uma reação feudal, antiburguesa, à Revolução Francesa. Estaríamos face a uma reação das parcelas estabelecidas da própria burguesia”. Assim, o próprio Burke, o filósofo da reação, ao mesmo tempo, era contrário à tirania do Rei e da massa e não pretendia o retorno ao passado (feudal), mas, sim, um presente sem as contradições do período pós-revolucionário²⁰². Seguindo esse raciocínio, porém com uma pitada de saudosismo católico, alguns militantes do laicato acreditavam que a tradição era um presente que se transmitia às gerações sucessivas, sem o qual o progresso levaria à anarquia. Logo o reacionário não queria um presente exatamente como fora o passado; mais do que voltar ao passado, ele promovia uma utopia do passado, “vive no presente e teme todo movimento, inclusive a restauração”.²⁰³

Além dos integristas, o “catolicismo de direita” apresentava uma outra vertente, o ultramontanismo, que, como observamos anteriormente, teve em Donoso Cortés, Louis-Ambroise de Bonald e Joseph de Maistre seus mestres. Os ultramontanos estavam fora do campo da modernidade, negando-a em todos os sentidos, desprezavam totalmente a vida moderna. O adepto deste seguimento do catolicismo

²⁰⁰ TORRES, 1968, p. 177.

²⁰¹ SÁ, Júlio. Christianismo e Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.69, p. 415-421, nov.1935. p. 416.

²⁰² SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Redefinindo a Direita. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000. p. 21.

²⁰³ Id., *ibid.*, p. 18.

[...] se refugia no passado e tenta encontrar aí uma época ou uma sociedade em que uma forma extinta de transcendência à realidade dominasse o mundo, e, através desta reconstrução romântica, tenta espiritualizar o presente. A mesma função, deste ponto-de-vista, é desempenhada pelas tentativas de reanimar o sentimento religioso, o idealismo, os símbolos e os mitos.²⁰⁴

Nessa forma de pensamento católico, a História tinha dois pólos antagônicos (como um pêndulo): a perdição e a salvação, não havia meio termo²⁰⁵. Os seguidores de tal vertente eram intransigentes defensores da infalibilidade papal, “apóstolos da intolerância”, pode-se até dizer que eram “cruzados” que diziam lutar em nome do Papa. Extremamente antidemocráticos, remontavam a uma concepção romântica do mundo à moda da nobreza, daí o desprezo pelo liberalismo burguês, o responsável pelo fim daquela sociedade e, conseqüentemente, pelo rompimento da unidade entre os homens, anteriormente alicerçada na figura do rei²⁰⁶. Defendendo a ordem, a autoridade e a hierarquia, o governo mais natural seria a monarquia, porém isso também se relacionava ao fato de encararem o Papa como o magistrado universal, devendo o poder espiritual condicionar o poder temporal (pois o Papa era infalível). No Brasil, os ultramontanos promoveram igualmente a apologia da monarquia, defendendo seu retorno.

Os elementos que colaboraram para a formação do pensamento ultramontano estão no forte conservadorismo (que, no século XIX, toma maior fôlego visto os desafios revolucionários); o medo de perder antigos privilégios; desconfiança de tudo o que era desconhecido; esforço psicológico necessário para abandonar antigos hábitos e adaptar-se a novos; respeito e veneração por tradições; preferência dada mais à ordem do que a valores como justiça; tendências a soluções definitivas, válidas para sempre e que não podem ser discutidas e convicção de encontrar na revelação a solução para todos os problemas.²⁰⁷

A respeito do imaginário dessa corrente de pensamento, Iglésias observou que:

Para ele [ultramontano], é absurda a pretensão da igualdade, uma vez que os homens são naturalmente desiguais; existe então uma hierarquia, com diferentes atribuições a cada um, em sociedade em que há os que mandam e

²⁰⁴ MANNHEIM, 1976, p. 282.

²⁰⁵ MANOEL, 1990.

²⁰⁶ MANOEL, I. A. Donoso-Cortés e antidemocracia católica no século XIX. In: IX SEMANA DE HISTÓRIA - X ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH, 1990, Franca. Resumos da IX Semana da História. Franca: FHDSS/UNESP/ANPUH, 1990. v. Único.

²⁰⁷ CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O influxo ultramontano no Brasil**: o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira. Juiz de Fora. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005. p. 45.

os que obedecem. Os movimentos pela liberdade parecem-lhe não só perigosos como falsos, frutos da ótica viciada, vistos antes como libertários, libertinos e liberticidas.²⁰⁸

Seus seguidores eram românticos idealizadores do passado que cultuavam o instinto e as forças transcendentais²⁰⁹, atribuindo enorme valor à História, “mas a uma história providencialista, subordinada aos desígnios superiores”²¹⁰. Para Torres, representavam um tradicionalismo romântico e falso, pois ao pressuporem uma verdade eterna e imutável, eram anti-históricos, desconhecendo o fluxo, “que é a própria essência da história”.²¹¹

Para os ultramontanos os movimentos populares constituíam uma ameaça, pois à medida que adquiriam enfoque progressista, começavam a questionar o caráter hierárquico da sociedade, desafiando a hierarquia, a autoridade e a ordem. Esse foi um dos motivos para acreditarem que nem em tempos de paz devia-se “baixar à guarda”.²¹²

Segundo Romano, o catolicismo ultramontano, “[...] na realidade, em vez de se pôr contra os traços modernos de dominação, volta-se sobretudo contra o laicismo no domínio da coisa pública e no pensamento”²¹³. Ser contrário a isto era sinônimo de travar uma luta de vida ou de morte pela sobrevivência da Igreja, culminando em certo militarismo. Outro ponto interessante é que, diferentemente dos integristas e opostamente aos progressistas, os ultramontanos queriam romper totalmente com o mundo em que viviam, instaurando novas relações, semelhantes às de um passado idealizado. O retorno ao passado se tratava, sem dúvida, “de um retorno à Tradição, mas reelaborada de modo idealizado no fito de uma eficácia prática atual”²¹⁴. A volta à Idade Média devia-se, talvez, mais ao aspecto moral que ao hierárquico, pois a autoridade (disciplina) naquele período prevalecia sobre a liberdade.

O posicionamento da “direita católica” colidiria com o movimento histórico, como aconteceu com o modelo de Igreja da “neocristandade”, que, a partir da segunda metade da década de 1940, começou a entrar em choque com as mudanças pelas quais a sociedade passava, sobretudo o processo de redemocratização. O povo reivindicava participação, e a Igreja Católica já não se podia apoiar apenas na elite, era preciso atingir a massa.

Os tradicionalistas que se sentiam mais ameaçados pela esquerda eram os

²⁰⁸ IGLÉSIAS, 1981, p. 112.

²⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 113.

²¹⁰ Id., *ibid.*, p. 120.

²¹¹ TORRES, 1968, p. 184.

²¹² MAINWARING, 1989, p. 55.

²¹³ ROMANO, 1979, p. 103.

²¹⁴ Id., *ibid.*, p. 244.

que apoiavam com menos entusiasmo a doutrina social da Igreja. Sua solução era reprimir a esquerda e evitar as mudanças sociais. De modo inverso, o clero mais favorável em relação a doutrina social da Igreja era menos hostil aos comunistas. Para eles, era preciso uma resposta à esquerda não porque fossem implacáveis anticomunistas, mas, sim, porque concordavam com a percepção da esquerda de que havia necessidade de uma maior mudança social.²¹⁵

Por outro lado, os integristas mantinham sua postura anticomunista e usavam como justificativa a possibilidade de os comunistas tomarem o poder, como havia acontecido no México e na Rússia. Afinal, segundo eles, nesses países os bolcheviques aplicavam uma política sanguinária e anticristã.

Seria interessante abrir um parêntese em nossa discussão para discutir, embora de maneira breve, a questão do anticomunismo, principalmente do anticomunismo católico que nos permite visualizar algumas das divergências e confluências entre progressistas e integristas. A priori podemos dizer que os dois seguimentos compactuavam a crença de que havia incompatibilidade entre a doutrina católica e a doutrina comunista. Isso ocorria porque a intelectualidade católica encarava o comunismo como uma espécie de religião, que pretendia fundar “o reino de Deus na terra”, ou o “paraíso na terra”. A igualdade comunista também era criticada, pois esses intelectuais acreditavam que a sociedade era naturalmente desigual e que as desigualdades se completavam. Atacavam também o conceito marxista de luta classes; para eles, a sociedade era, e deveria ser, harmônica, orgânica.

Não privavam o capitalismo e as democracias liberais de suas críticas, fato evidente quando observamos que todos os seguimentos citados concordavam em afirmar que o comunismo era “filho” do liberalismo individualista. Ambos eram criticados por serem oriundos de uma matriz materialista e acusados de massificar a personalidade dos homens, cada um da forma que lhe era peculiar.

Enquanto para uns o avanço do protestantismo representava o perigo da perda de fiéis, para outros:

[...] o protestantismo fazia parte de um plano norte-americano para dominar a América Latina e destruir o catolicismo, e o espiritismo era uma expressão da ignorância religiosa popular.²¹⁶

O “American way of life” era visto com bastante desconfiança, conseqüentemente,

²¹⁵ MAINWARING, 1989, p. 56.

²¹⁶ Id., *ibid.*, p. 54.

boa parte das Igrejas Católicas nacionais apoiou regimes autoritários e fascistas no entreguerras. Tivemos oportunidade de comprovar esta questão pesquisando nos arquivos do Centro Alceu Amoroso Lima para Liberdade (CAALL), onde encontramos algumas cartas nas quais os padres pedem conselhos a Alceu Amoroso Lima sobre como se defender do Rotary Club. Em uma delas, o intelectual católico é questionado da seguinte maneira: “Fundou-se aqui o Rotary Club, e como vigário devo estar aparelhado para informar bem os meus paroquianos sobre os perigos que oferece essa instituição de origem americana”²¹⁷. A carta foi endereçada a Alceu Amoroso Lima, então considerado um católico progressista, e não a Plínio Corrêa de Oliveira, que muitos intitulavam de ultramontano. Isso evidencia a necessidade de nossa discussão acerca de alguns conceitos que são atribuídos ora à direita, ora à esquerda.

Em relação à historiografia anticomunista, deparamo-nos com o litígio entre aqueles que acreditam que o “perigo vermelho” realmente existiu e aqueles que dizem que ele foi usado pelos movimentos de direita para arregimentar a massa. Trindade situa-se em um desses polos ao observar que: “A motivação principal que ocasionou a adesão de cerca de dois terços dos integralistas foi o anticomunismo”²¹⁸. Tal concepção é respaldada por Marilena Chauí ao notar que “o anticomunismo era puro mimetismo face aos movimentos fascistas europeus e não uma clara percepção de alguma ameaça comunista interna”²¹⁹. Apoiando-se em ambos, Oliveira mostra que a força política do PCB foi secundária até o surgimento da Aliança Nacional Libertadora (1935), fazendo com que grande parte da importância atribuída a este movimento fosse oriunda de movimentos anticomunistas.²²⁰

Podemos perceber que os medos sociais, como o que causou o anticomunismo, contribuíram para a manutenção do Estado ditatorial e que o “perigo vermelho” era uma mescla de perigo real com manipulação do imaginário por parte de um grupo, geralmente de elite.

Mesmo com o fortalecimento comunista, em virtude da contribuição soviética para a derrota dos alemães e da conjuntura da Guerra Fria, muitos católicos se preocupavam mais com o avanço da ideologia bolchevique do que com a possibilidade de os comunistas açambarcarem forças político-partidárias (depois de terem obtido a legalidade política na

²¹⁷ JESUS, Vicente F. de (cônego). Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/l, 14/12/1948. CAALL.

²¹⁸ TRINDADE, Helgio. Integralismo: teoria e práxis nos anos 30. In: FAUSTO, Boris. **História Geral da Civilização Brasileira**: Brasil Republicano. Tomo III. São Paulo: Difel, 1981. p. 327.

²¹⁹ CHAUI, 1978, p. 110.

²²⁰ OLIVEIRA, Rodrigo Santos de. **Perante o Tribunal da História**: o anticomunismo da Ação Integralista Brasileira (1932-1937). 2004. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2004. p. 106.

Constituição de 1946). Os próprios integristas pareciam não achar plausível a possibilidade de os comunistas chegarem ao poder pela via legal. O medo ainda existia, mas era canalizado para a possibilidade de um golpe de Estado e, mesmo este, parecia não assustar tanto, principalmente, depois da fracassada Intentona.

Embora concorde com as perspectivas de anticomunismo apontadas acima, Rodeghero²²¹ aprofunda a questão ao afirmar que até os partidos de esquerda usavam o anticomunismo como estratégia. Em seu entender, ser católico e anticomunista era algo fundamental para aqueles que tinham pretensões políticas²²². Segundo a autora, a postura anticomunista da Igreja e sua influência sobre o eleitorado rural transformaram o anticomunismo em importante elemento de mobilização política²²³. Outro ponto interessante em sua abordagem é o fato de que não era o perigo nacional o motivador do crescimento do anticomunismo, mas, sim, o fortalecimento de movimentos comunistas por todo o mundo após a Revolução Russa, principalmente no México e na URSS. Quanto à relação entre católicos e comunistas, a autora constata que os primeiros construíram identidades excludentes, o que significa “definir o nós em oposição a eles, aos outros”.²²⁴

Por outro lado, mesmo reconhecendo que houve variações nas formas de anticomunismo, Mota²²⁵ acredita que esta postura política foi motivada pela percepção de ascensão bolchevique. Ou seja, pela sensação de que os comunistas representavam empiricamente um perigo, concepção que encontra certo respaldo no estudo sobre a “Ação e repressão policial num circuito integrado internacionalmente” de Cancelli, no qual a autora mostra que o comunismo não era um perigo tão imaginário.²²⁶

Falamos até aqui essencialmente dos católicos integristas e ultramontanos, agora é preciso enfatizar algumas peculiaridades dos católicos progressistas. Essa vertente acreditava que a Igreja precisava “mudar” para responder às necessidades do mundo moderno com maior eficácia. Também se preocupava com a secularização, com a expansão do protestantismo, com a ameaça comunista, mas, diferentemente dos integristas, respondia a tudo com maior abertura ao mundo moderno. Grosso modo, os progressistas mudavam os meios de atuação,

²²¹ RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho**: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964). 2. ed. Passo Fundo: UPF, 2003.

²²² Id., *ibid.*, p. 117.

²²³ Id., *ibid.*, p. 121.

²²⁴ Id., *ibid.*, p. 144.

²²⁵ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Anticomunismo. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.

²²⁶ CANCELLI, Elizabeth. Ação e repressão policial num circuito integrado internacionalmente. In: PANDOLFI, Dulce (org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

mas pretendiam alcançar os mesmos fins que seus opositores, a expansão do catolicismo. Embora rejeitassem a mudança radical e tivessem uma concepção limitada (remetemo-nos a alternativas práticas) da forma de realizar a justiça, eles estavam muito mais preocupados com a justiça social do que os integristas e ultramontanos. Ainda eram hierárquicos nas práticas da Igreja, mas se preocupavam em desenvolver organizações leigas mais autônomas e meios eficazes de atingir o povo.²²⁷

A respeito da plasticidade e da diversidade deste seguimento dentro da Igreja Católica, Gramsci dizia que ele foi um movimento complexo e múltiplo, com diferentes variações e formas de manifestação. Todavia tendia a aproximar a Igreja das classes populares, era favorável à democracia e a uma espécie de socialismo reformista e pregava também a reforma intelectual da Igreja.²²⁸

Pensamos que nenhuma das vertentes católicas discutidas, entre 1930 e 1950, rompeu os limites permitidos pelo Vaticano, seja à direita ou à esquerda. Defendemos a idéia de que a “esquerda católica” não entrou em comunhão com o socialismo. O que ela fez foi dialogar, teórica e metodologicamente, com o marxismo, buscando soluções para a questão social na sociedade capitalista, o que, segundo Fernandes²²⁹, deveu-se ao fato de que a doutrina social da Igreja identificava-se com uma espécie de “socialismo-sociológico”. Esta concepção seria caracterizada por um socialismo personalista e humanista, no qual o indivíduo não seria diluído na massa, nem o Estado seria totalitário, agindo somente o suficiente para que a justiça social fosse estabelecida.

Essa postura dos progressistas teve péssima repercussão frente aos integristas, que, baseados em encíclicas de Pio XI e Pio XII, asseveravam que em hipótese alguma o catolicismo e o socialismo poderiam andar juntos²³⁰. Para eles, qualquer aproximação entre os mesmos seriam sinais da infiltração comunista em meio aos católicos mais liberais, progressistas, os quais taxavam de “agentes moscovitas”. A própria ACB, e principalmente a JUC, era considerada por alguns como sendo criptocomunista, maculada de heresia, destruidora dos princípios de autoridade e propagadora das idéias de Jacques Maritain, contra quem os integristas moviam forte campanha.²³¹

²²⁷ MAINWARING, 1989, p. 57.

²²⁸ GRAMSCI, **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**, 1991, p. 334.

²²⁹ FERNANDES, José Antônio. **Social-Democracia e Doutrina Social da Igreja**. Incompatíveis ou convergentes. Lisboa: Dom Quixote, 1979.

²³⁰ Segundo os pontífices, não havia como ser bom católico e comunista ao mesmo tempo. No entanto é preciso ressaltar que esses intelectuais católicos usavam os documentos papais como melhor lhes convinha.

²³¹ BEOZZO, 1984, p. 32-33.

Várias disputas ocorreram no interior da Ação Católica Brasileira na sua primeira década de vida. Plínio [Corrêa de Oliveira], de um lado, apontava uma orientação para o movimento marcado pelo pensamento ultramontano e, como figura de destaque do laicato paulista, buscava a toda força que sua orientação fosse hegemônica nacionalmente. Do outro lado estava Alceu Amoroso Lima, ou Tristão de Ataíde (pseudônimo de crítico literário). Líder nacional da Ação Católica e ligado ao pensamento neotomista de Jacques Maritain, Alceu também buscava imprimir suas idéias e orientações no movimento.²³²

Muitos intelectuais católicos já conheciam Jacques Maritain desde o tempo em que ele fazia parte da Action Française²³³ de Charles Maurras, porém Beozzo nos lembra que, principalmente a partir de 1943, padres estrangeiros chegados ao Brasil e padres que regressaram de um período de estudo na Europa trouxeram influências liberais ao meio católico brasileiro²³⁴. Michael Lowy expande nossa visão ao denunciar que o seguimento progressista da Igreja Católica brasileira tinha forte ligação, desde o século XIX, com a Igreja Católica francesa²³⁵, fato que explicaria porque no Brasil a Teologia da Libertação foi mais forte que no restante da América Latina.

Ora, desde o final do século XIX a França é um país onde se desenvolve, dentro do catolicismo, uma corrente crítica, anticapitalista, atraída pelo socialismo, que vai de Charles Péguy à CFDT dos anos 60, passando por Emmanuel Mounier, pelos Cristãos Revolucionários da Frente Popular, pelo ‘Testemunho Cristão’, pela revista *Esprit*, pela JEC, JUC, etc., etc. Na década de 1950 há uma grande efervescência na igreja francesa, que vê surgirem as correntes teológicas que levam ao Vaticano II (Henri de Lubac, Yves Congar, Christian Duquoc), bem como outras tendências com sensibilidade social como os padres operários ou ‘Economia e Humanismo’.²³⁶

Para Lowy, o período que se estende de 1951 a 1962 marcaria a gênese da “esquerda cristã” no Brasil²³⁷. Porém Winock identifica esse momento com a criação e o desenvolvimento da revista católica *Esprit*, em 1932, na França. O interessante é que, assim como os progressistas da década de 1940, essa nova “esquerda cristã” procurava agir mais sobre as causas dos males do que sobre seus efeitos. Não podemos nos esquecer de que ambos

²³² CALDEIRA, 2005, p. 86.

²³³ Este movimento francês de extrema direita foi excomungado por Pio XI, fato que causou o êxodo de muitos intelectuais, entre eles Jacques Maritain.

²³⁴ BEOZZO, 1984, p. 35.

²³⁵ LOWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000. p. 231.

²³⁶ Id., *ibid.*, p. 231.

²³⁷ Id., *ibid.*, p. 234. No rodapé.

eram acusados de comunistas ou de terem aderido à “política da mão estendida”²³⁸. D. Hélder Câmara sintetizou bem a origem dessa desavença ao dizer: “Quando eu pedia às pessoas que ajudassem os pobres, era chamado de Santo. Mas quando fazia a pergunta: por que existe tanta pobreza? era chamado de comunista”.²³⁹

Assim como o Pe. Hélder Câmara, Alceu Amoroso Lima e muitos outros intelectuais católicos do período, Jacques Maritain migrou de uma posição de direita (no seu caso de extrema direita) para uma posição progressista. Sua influência sobre a intelectualidade católica brasileira é constantemente ovacionada, chegando, às vezes, a generalizações que não explicam muito bem tamanha repercussão. Não obstante, toda “influência por si só explica muito pouco”, pois: “Todo movimento social e cultural ‘inventa’ de certo modo suas fontes, sua origem, seus profetas e inspiradores e os reinterpreta em função de suas necessidades”.²⁴⁰

Os integristas promoviam uma grande cruzada contra as idéias de Maritain, principalmente Pe. Antônio Ciríaco Fernandes, José de Azeredo Santos e o padre jesuíta Arlindo Vieira. Para eles, suas idéias promoviam um desvio doutrinário, promotor do nefasto “marxismo cristão”²⁴¹. Acreditavam que Alceu Amoroso Lima, assim como Maritain, havia caído na política da “mão estendida”, ou seja, no plano de infiltração comunista.

Tais divergências também estavam ligadas a posicionamentos e questões diretamente religiosas que, na década de 1930, caracterizavam as diferenças entre integristas e liberais na Igreja. O Movimento Litúrgico e a ACB são exemplos disso, pois eram constantes pontos de atrito entre as duas vertentes em questão. Enquanto os progressistas eram a favor da maior participação dos leigos, na missa ou nas atividades religiosas, os integristas viam tudo isso com muita desconfiança, reafirmando o princípio da autoridade e do respeito à Hierarquia.

Plínio Corrêa de Oliveira chegou a escrever um livro cujo título era “Em defesa da Ação Católica”. Nele, toda a discussão gira em torno de duas palavras, participação e colaboração. Tudo porque não aceitava a idéia de que os leigos participassem da Igreja. Em seu entender, eles deviam apenas colaborar de maneira submissa à Hierarquia. Na sua visão, a instituição romana não era uma sociedade de iguais, e, sim, uma sociedade desigual, não só porque uns eram leigos e outros clérigos, mas porque uns eram dotados do poder de santificar

²³⁸ Segundo Alceu Amoroso Lima, esta expressão foi criada por Maurice Thorez e se refere a uma aliança, proposta pelos comunistas, entre católicos e comunistas franceses contra os nazistas, durante o período em que estes últimos ocuparam a França na Segunda Guerra Mundial. LIMA, Alceu Amoroso. **Mensagem de Roma**. Rio de Janeiro: AGIR, 1950. p. 105.

²³⁹ Apud LOWY, 2000, p. 125.

²⁴⁰ LOWY, op.cit., p. 232-233.

²⁴¹ Busetto, 2002, p.44.

e governar²⁴². Dessa forma, procurava mostrar que a ACB só podia ser definida como colaboração (ele usa o termo “colaboradores instrumentais”) dos católicos no apostolado, e não participação, pois só à Hierarquia cabia esta participação.²⁴³

Por outro lado, Alceu Amoroso Lima mostrava-se um grande incentivador do Movimento Litúrgico, chegando a filiar-se à ordem beneditina, que foi a maior impulsionadora deste movimento no Brasil, atuando como defensor da maior “participação” dos leigos nas atividades da Igreja.

A partir de 1940, podemos dizer que “Dr. Alceu” e o grupo da revista *A Ordem*, do CDV do Rio de Janeiro, divergiam politicamente do grupo de Plínio Corrêa de Oliveira, do jornal *Legionário*, o que acabou com a colaboração mútua que se estendia por vários anos²⁴⁴. O mesmo aconteceu entre os primeiros e o grupo da revista franciscana *Vozes de Petrópolis*, embora nos primeiros anos de 1930 os dois grupos não estivessem tão distantes.

A *Ordem* expressava a centralização exigida pelos altos escalões da hierarquia da Igreja, enquanto a *Vozes* afirmava opinião mais liberal do baixo clero e, especialmente, das ordens religiosas independentes.²⁴⁵

Segundo Krischke, até 1938 as posições liberais tiveram espaço na revista *Vozes de Petrópolis*, a partir de então, “ela apoiava as orientações políticas do Estado Novo”²⁴⁶. Dessa maneira, passava a representar o polo conservador do catolicismo brasileiro, enquanto a “*A Ordem*” caracterizar-se-ia como grupo progressista.

As divergências em meio à intelectualidade católica foram motivadas pelas questões que temos abordado no corpo deste texto, dentre as quais: o papel dos leigos na ACB e na Igreja, os pressupostos de Jacques Maritain, o Movimento Litúrgico, a questão social e a disputa de espaços entre os diferentes segmentos da Igreja Católica brasileira.

Mattei, em sua biografia sobre Plínio Corrêa de Oliveira, realça este embate ao notar que:

²⁴² OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Em defesa da Ação Católica**. 2. ed. São Paulo: Artpress Papéis e Artes Gráficas, 1983. p. 34. A primeira edição data de 1943.

²⁴³ Id., *ibid.*, p. 38.

²⁴⁴ Pesquisando nos arquivos do CAALL, tivemos acesso à pasta em que constam as correspondências enviadas por Plínio Corrêa de Oliveira a Alceu Amoroso Lima. Nelas fica claro que, durante a década de 1930, os dois pareciam grandes amigos, tanto que em várias cartas Plínio constantemente perguntava sobre a família de Alceu, fazia brincadeiras com um dos seus filhos (quando este cursava um colégio religioso) e chamava-o de “chefe” do laicato nacional.

²⁴⁵ KRISCHKE, Paulo José. **A Igreja e as crises políticas no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979. p. 140.

²⁴⁶ Id., *ibid.*, p. 164.

Tristão de Athayde e Plínio Corrêa de Oliveira figuravam como os indiscutidos líderes católicos do Brasil, em meados dos anos 30. O primeiro, no Rio, presidente da nascente Ação Católica; o segundo, em São Paulo, animador das Congregações Marianas. A vida e o apostolado destes dois homens, entretanto, estavam destinados a separar-se, até se tornarem itinerários simétricos e opostos.²⁴⁷

A querela entre os congregados marianos e os membros dos diferentes segmentos da ACB também se tornara algo aberto.

A despeito dos frutos incomparáveis que as Congregações Marianas produziram, não faltou quem lamentasse que elas tivessem florescido entre nós, porque suas numerosas e notáveis realizações no campo do apostolado prejudicavam a expansão da Ação Católica.²⁴⁸

Dessa maneira,

Enquanto o Rio de Janeiro representava o pólo progressista da vida religiosa do país, personificado por Amoroso Lima, em São Paulo desenvolveu-se o pólo tradicional, cuja liderança secular se encontrava, como recorda o P. José Silva, ‘nas mãos de Plínio Corrêa de Oliveira’.²⁴⁹

Desde então, as duas correntes existentes na Igreja Católica brasileira alternar-se-iam no poder, mesclando períodos de opulência e ostracismo. Entre 1930 e 1945, tivemos a preponderância do modelo da “neocristande”, um modelo conservador baseado no princípio de que era preciso “catolicizar a elite” para chegar às massas. Porém, segundo Pierucci²⁵⁰, a partir de 1950 a Igreja brasileira mudaria sua estratégia de influência, seguindo ao encontro das aspirações populares. Mudança que, para Mainwaring, deveu-se a fatores como a interação dialética entre leigos do apostolado e da Hierarquia, o posicionamento dos bispos que controlavam as dioceses e as novas ideologias que surgiam com processo de redemocratização²⁵¹. A essas questões deve-se acrescentar a influência da conjuntura internacional no período após a Segunda Guerra Mundial e os rumos que tomaram os “ismos”. Além disso, a influência do pensamento católico francês se renovava, passando de Jacques Maritain a Emmanuel Mounier e migrando da “democracia cristã” do primeiro para a

²⁴⁷ MATTEI, 1997. p. 66.

²⁴⁸ OLIVEIRA, Plínio Correa de. Com singular complacência. **Legionário**, São Paulo, n.505, 17 maio1942.

²⁴⁹ MATTEI, 1997, p. 67.

²⁵⁰ PIERUCCI, A. F. de O.; CAMARGO, C. P. F de.; SOUZA, B. M. de. A Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano**. São Paulo: Difel, 1984, Vol. 3-4, p. 345-380. p. 355.

²⁵¹ MAINWARING, 1989, p. 55-56.

proximidade do socialismo do segundo.

Sempre segundo Whitaker, a JUC e, de modo geral, a Ação Católica Brasileira dividiram-se, na década de 50, em duas tendências divergentes: a dos discípulos de Maritain – que se tornaram democratas cristãos – e a dos discípulos de Lebreton e Mounier – que tomará o caminho do socialismo.²⁵²

Enfim, podemos perceber que o ponto central da oposição entre os dois polos do catolicismo brasileiro era o “modelo de Igreja” que possuíam (igualdade X desigualdade). Muitas vezes, no entanto, eles se cruzavam, tornando bastante árdua nossa tentativa de caracterizá-los sem incorrer em simplificação ou reducionismo. Mais do que reagir contra uma ordem nova, estava em andamento um processo de recriação de si mesmos, o que também acontecia com a instituição que representavam.

3.3 JACQUES MARITAIN: UMA DAS CAUSAS DA DISCÓRDIA

Ao analisar especificamente este pensador, nosso objetivo é enfocar alguns aspectos de sua obra que influenciaram a corrente católica liberal e entraram em choque com o pensamento dos integristas. Pretendemos apenas expor seu pensamento, uma vez que as críticas e os elogios ao mesmo serão discutidos a seguir, quando poderemos observar o papel que ele desempenhou na querela entre as duas vertentes em questão.

Nossos comentários são baseados em suas seguintes obras: *Humanismo Integral* (1936), *Cristianismo e Democracia* (1945), *Princípios de uma Política Humanista* (1946) e *O Homem e o Estado* (1951).

Jacques Maritain nasceu em Paris, a 18 de novembro de 1882, oriundo de uma família culta e protestante. Estudou na Sorbonne, onde, além do curso de Filosofia, também frequentou o curso de Ciências Naturais. Ainda na Universidade conheceu Raissa Oumançoff (judia), com quem viria a se casar em 1904. Converteu-se ao catolicismo em 1906, seguindo primeiramente o espiritualismo de Bérégson e desenvolvendo, posteriormente, um tomismo adaptado à sua época, que procurava restaurar a metafísica cristã, em detrimento do racionalismo antropocêntrico e do irracionalismo panteísta. Por volta de 1914, tornou-se professor na França, mesmo período em que se filiou à Action Française, da qual só iria se desvincular após a condenação de Pio XI, acusando-a de belicismo e ateísmo. Em 1920, visitou os Estados Unidos e, em 1936, veio ao Brasil, passando principalmente pelo Rio de

²⁵² LOWY, 2000, p. 237.

Janeiro.

Fugindo da Segunda Guerra, o que se deveu, dentre outras coisas, ao fato de sua mulher ser judia, adotou residência nos EUA, onde ainda viria a trabalhar como enviado francês. Posteriormente, durante o papado de Pio XII, assumiu o cargo de Embaixador no Vaticano.²⁵³

Associada aos limites estabelecidos em nosso trabalho, a limitação de nossos conhecimentos sobre Maritain e sua obra não nos permite ir além desta breve introdução sobre o autor. Restringir-nos-emos, portanto, à apreciação do que consideramos como tópicos mais relevantes de sua obra para execução deste trabalho, dentre os quais, sua concepção de humanismo, sua postura diante dos “ismos”, a relação que estabeleceu entre o cristianismo e a democracia e sua perspectiva de diálogo com o mundo moderno.

Entre 1930 e 1950, ao delinear os caminhos que o mundo poderia seguir, destacava o fascismo (e suas variantes), o comunismo e o liberalismo burguês. Para ele, todavia, existia uma alternativa cristã ao mundo, na qual o Estado seria guiado por uma “base existencial”, que chamava de “quarto Estado”. Neste, existiria: “[...] uma liberdade real e uma real participação na gestão econômica e política”.²⁵⁴

Criticando o mundo burguês, observava que a principal causa do insucesso das democracias modernas residia no aspecto espiritual. Em seu entender, a democracia provinha originalmente de uma inspiração evangélica, não podendo subsistir sem a mesma.

O que a consciência profana adquiriu, caso não se volte para a barbárie, é a fé na fraternidade humana; o sentido do dever social de compaixão pelo homem, na pessoa dos fracos e dos sofredores; a convicção de que a obra política por excelência é tornar a própria vida comum melhor e mais fraternal, trabalhando, ao mesmo tempo, para fazer da arquitetura das leis, das instituições e dos costumes dessa vida comum, um lar para irmãos.²⁵⁵

Alceu Amoroso Lima, no prefácio do livro *Cristianismo e Democracia* (1945), observou que a grandeza deste trabalho era mostrar que o cristianismo representava a verdadeira e autêntica democracia. Dessa forma, naquele momento histórico, se voltasse às suas origens (cristãs), a democracia poderia ser um instrumento político atuante em prol da liberdade e de uma sociedade mais justa, em detrimento dos totalitarismos (há, no livro, a

²⁵³ Informações biográficas obtidas no site do Instituto Jacques Maritain do Brasil.

Disponível em: <<http://www.maritain.org.br>>. Acessado em: 10 jun. 2007.

²⁵⁴ MARITAIN, Jacques. **Humanismo integral**: uma visão nova da ordem cristã. Tradução de Afrânio Coutinho. 5 ed. São Paulo: Nacional, 1965. p. 216.

²⁵⁵ MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: AGIR, 1945. p. 66.

tentativa de colocar lado a lado, democratas e católicos verdadeiros)²⁵⁶. O problema seria “passar da democracia burguesa, ressecada por suas hipocrisias e pela falta de seiva evangélica, a uma democracia inteiramente humana; da democracia falada à democracia real”.²⁵⁷

A fim de delinear o quadro político do mundo em que vivia, Maritain dizia que nele existia uma

[...] coligação entre os interesses das classes dirigentes, corrompidas pelo dinheiro, agarradas com unhas e dentes a seus privilégios e apavoradas por um terror cego do comunismo (cuja propagação só poderia ter sido eficazmente evitada por uma política clarividente de reformas sociais), as ambições de aventureiros sórdidos e a filosofia escravocrata ensinada em todos os países da Europa por utopistas ávidos de verem suas idéias conquistarem o poder de qualquer modo, sadistas do racismo embriagados pela alegria de empregar o espírito para trair ao espírito, e vulgares traficantes da degradação humana.²⁵⁸

Esses argumentos foram usados para ressaltar que a tragédia das democracias modernas estava no fato de que ainda não haviam conseguido realizar a verdadeira democracia. A falência das elites nacionais de diferentes países, que haviam perdido seu caráter orgânico em relação às demais classes que compunham suas respectivas nações, é apresentada como uma das causas do problema.

O que digo é que a elite inspiradora de que tem necessidade o povo deve sempre viver em comunhão com êsse próprio povo, que fornece infatigavelmente seu trabalho e seu sangue. Agora, por bem ou por mal, será preciso que, de acôrdo com um postulado essencial do pensamento democrático, saiam as novas elites das camadas profundas das nações.²⁵⁹

Maritain também criticava a forma de representação política nas democracias modernas, que para ele suprimia a autoridade e a hierarquia, mas conservava o poder.

Declarar que a autoridade reside na multidão como em seu objeto próprio e sem de lá poder sair para existir em tais homens responsáveis, é uma escamoteação destinada a permitir que mecanismos irresponsáveis exerçam o poder sobre os homens sem ter autoridade sobre eles. Assim o poder (o

²⁵⁶ LIMA apud MARITAIN, *Cristianismo e Democracia*, 1945, p. 10-11.

²⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 38-39.

²⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 33-34.

²⁵⁹ Id., *ibid.*, p. 91.

poder do Estado) mascara a anarquia.²⁶⁰

Na concepção maritainiana, a expressão que melhor designava o termo democracia não era “soberania do povo”, mas sim: “Governo do povo, pelo povo, para o povo”²⁶¹. Outra questão a ser observada é a diferenciação que o autor fazia entre autoridade e poder, ao analisar o poder como a força “por meio da qual podemos obrigar os outros a nos obedecerem” e a autoridade como sendo “o direito de dirigir e comandar, de ser atendido e obedecido por outros”.²⁶²

Somada à questão das injustiças sociais, a perda da autoridade levou nosso protagonista a assinalar, como muitos outros autores, que as democracias liberais burguesas engendraram o Estado Totalitário, pois exerciam um poder sem autoridade, e que o conceito de “Soberania e de Absolutismo foram forjados na mesma bigorna”.²⁶³

Ao contrário do que muitos dizem, em sua concepção parece não haver incompatibilidade entre a liberdade e a autoridade, pois acreditava que “somos iguais na condição de seres humanos, e essa igualdade é alicerçada nas desigualdades”. Era o que Alceu Amoroso Lima chamava de “unidade na variedade”. Segundo seu conceito de “democracia orgânica”, nem a autoridade, nem o poder eram suprimidos, o que não inferiorizava ninguém, porquanto a autoridade e o exercício do poder deviam ser encarados como um direito de alguns, enquanto a obediência seria motivada pelo ideal de justiça, pelo bem comum²⁶⁴. Além disso, a democracia orgânica seria uma democracia pluralista, que representava os diversos corpos sociais.

Sua concepção de sociedade “temporal ideal” alicerçava-se em três características. Era comunitária, para a qual o bem maior da civilização era o bem comum, e não apenas o individual; era personalista, pois procurava respeitar as diferenças individuais, permitindo que cada pessoa buscasse seus fins supratemporais; e, enfim, era peregrinal, enfatizando que estamos apenas de passagem por este mundo temporal, o que não significava viver indignamente.

Ao propor um “Humanismo Integral”, Maritain fazia críticas ao capitalismo e ao

²⁶⁰ MARITAIN, Jacques. **Princípios de uma Política Humanística**. Tradução de Nelson de Melo e Sousa. Rio de Janeiro: AGIR, 1946. p. 56.

²⁶¹ MARITAIN, Jacques. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1956. p. 37.

²⁶² Id., *ibid.*, p. 147.

²⁶³ Id., *ibid.*, p. 66.

²⁶⁴ Vale ressaltar que, para Maritain, “[...] assim como o bem comum não é simples soma de bens individuais, também a vontade comum não é simples soma de vontades individuais”. MARITAIN, **Princípios de uma Política Humanística**, 1946, p. 97.

comunismo. Em relação ao primeiro, constatava que a liberdade do liberalismo era (e ainda é) apenas uma caricatura da verdadeira liberdade, pois em defesa das vantagens da propriedade privada, defesa que ele considerava justa, esquecia-se de que a maioria nem possuía propriedade. Dessa forma, a palavra liberalismo infelizmente deveria ser entendida “no sentido que ela possui no vocabulário teológico, e designa então a doutrina para qual não tem a liberdade humana uma regra ou medida senão ela mesma”.²⁶⁵

O espírito objetivo do capitalismo é um espírito de exaltação das potências ativas e inventivas, do dinamismo do homem e das iniciativas do indivíduo, mas é um espírito de ódio da pobreza e de desprezo do pobre; só existe o pobre como instrumento de uma produção que rende, não como pessoa; o rico ademais só existe de seu lado como consumidor (para o lucro do dinheiro que serve esta mesma produção), não como pessoa; e a tragédia de um mundo como tal é que, para entreter e desenvolver o monstro de uma economia usuária, será preciso necessariamente tender a transformar todos os homens em consumidores, ou ricos, mas; então, se não há mais pobres, ou instrumentos, toda essa economia pára e morre e morre também, como se vê em nossos dias, se não há suficientes consumidores (em ato) para fazer trabalhar os instrumentos.²⁶⁶

Em virtude dessa situação, seria preciso instaurar um novo humanismo, um “Humanismo Integral”.

Este novo humanismo, sem medida comum com o humanismo burguês, e tanto mais humano quanto menos adora o homem, mas respeita realmente e efetivamente a dignidade humana e dá direito às exigências integrais da pessoa, nós o concebemos como que orientado para uma realização social-temporal desta atenção evangélica ao humano, a qual não deve existir somente na ordem espiritual, mas incarnar-se, e também para o ideal de uma comunidade fraterna.²⁶⁷

Criticando veementemente o capitalismo e o comunismo, afirmava que os fins é que diferenciavam estes dois sistemas (o primeiro visava ao individual, enquanto o segundo visava ao coletivo), pois os meios²⁶⁸ de alcançar os fins eram muito semelhantes. Maritain preferia a democracia à ditadura, seja de classe ou de raça, mas não a democracia pautada em princípios capitalistas, e, sim, aquela que se baseava em um “Humanismo Integral”, em um

²⁶⁵ MARITAIN, **Humanismo integral**, 1965, p. 85.

²⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 91.

²⁶⁷ Id., *ibid.*, p. 8.

²⁶⁸ Na concepção maritainiana, tanto marxistas quanto “antimarxistas” (capitalistas), concordavam em relação à relevância do econômico. Além disso, no totalitarismo comunista os operários não viviam nas mesmas condições que os membros da burocracia, e no totalitarismo nazista o povo ariano, educado a partir de princípios eugênicos, não vivia nas mesmas condições que a elite dirigente. Fato semelhante acontecia nas democracias liberais burguesas.

humanismo cristão.

Ao falar especificamente do comunismo e de alguns de seus desdobramentos, criticava os meios que usavam para buscar uma sociedade mais justa. Como justificativa para atingir este objetivo, fundavam uma sociedade igualitária onde a pessoa humana era diluída na coletividade. Adequando esta crítica aos dogmas cristãos, ressaltava que os marxistas erravam ao pretender transformar o mundo a partir da exterioridade do mesmo, e não a partir do interior de cada homem. A mesma crítica era dirigida à finalidade do comunismo, que pretendia melhorar as condições materiais dos homens, mas se esquecia de que o homem também é um ser espiritual.

Como alguns teóricos que o antecederam, pautado, sobretudo, em encíclicas papais, Maritain considerava o comunismo um erro oriundo do liberalismo burguês, mas alertava que a “criatura havia suplantado os perigos que o criador representava”, pretendendo fazer “da libertação da classe trabalhadora um último episódio da luta da libertação contra o cristianismo e a Igreja, considerados como fôrças de opressão e de obscurantismo”²⁶⁹. Sua crítica também contemplava a condenação à concepção marxista da luta de classes e o papel messiânico que o proletariado adquiria na mesma. Seguindo o “Humanismo Integral”, as classes deveriam colaborar umas com as outras e não lutar entre si; seria esta a diferença entre a sociedade de ordens e a de classe:

[...] cada uma das ordens do antigo regime representava uma função bem definida na sociedade, destinada a perseguir, em seu lugar hierárquico, um bem comum que era o da sociedade inteira; tende ao contrário, o proletariado moderno a constituir uma totalidade independente, que se recusa a reconhecer um bem comum com a classe oposta.²⁷⁰

Não acreditamos que os teóricos leigos ou eclesiásticos pretendiam a volta ao passado medieval (não por não sonharem com a mesma, mas por acreditarem que ela não era possível), pensamos, sim, que, em diferentes temporalidades e lugares, a intelectualidade católica procurava, por diferentes meios, introduzir seus princípios na sociedade.

Ao contrário do que diziam os integristas, Maritain não propunha a fusão entre o comunismo e o catolicismo. Isso fica evidente ao ressaltar que havia três atitudes possíveis em relação aos comunistas: 1) poder-se-ia exterminar os comunistas, mas isso fugia aos princípios cristãos, pois seriam usados os meios nazi-fascistas; 2) poder-se-ia se unir aos

²⁶⁹ MARITAIN, **Humanismo integral**, 1965, p. 183.

²⁷⁰ Id., *ibid.*, p. 183.

comunistas, formando com eles uma frente única, mas os comunistas depois de aproveitarem-se desta união poderiam rompê-la. Esta opção era desaconselhada pelo autor, que não confiava nos comunistas e não concordava com suas premissas teóricas; 3) poder-se-ia admitir que os comunistas não eram o comunismo (ou seja, que os homens não eram a doutrina), aceitando ou incentivando sua colaboração para a construção de uma sociedade de liberdade²⁷¹. Sem dúvida, parecia ser favorável à última atitude em face do comunismo, acreditando que os comunistas podiam ser convertidos.

Entramos, desde então, em outro foco da discussão, a perspectiva maritainiana de diálogo com o mundo moderno, algo que novamente entrava em choque com a “direita católica”. Embora os diferentes seguimentos da Igreja buscassem o mesmo fim, a expansão do catolicismo, eles o faziam por caminhos diversos. Um exemplo disso residia na forma de combater o comunismo. Enquanto Maritain acreditava na necessidade de as democracias reintegrarem o povo russo à comunidade ocidental (convivência entre os diferentes – unidade na variedade), os integristas defendiam a tese de que era preciso isolar o comunismo enquanto não se acabasse com ele, a fim de impedir que contaminasse os católicos.

Pelo estudo do pensamento maritainiano, constatamos que ele primava por um regime democrático, pluralista, em detrimento do comunismo e de qualquer outra forma de regime totalitário, fosse de direita ou de esquerda.

O que foi adquirido pela consciência profana, se ela se não voltar para a barbárie, é o sentido da igualdade de natureza entre os homens e da igualdade relativa que a justiça deve criar entre eles, bem como a convicção de que, pelo próprio meio das desigualdades funcionais exigidas pela vida social, deve a igualdade relativa que a justiça deve criar entre eles, bem como a convicção de que, pelo próprio meio das desigualdades funcionais exigidas pela vida social, deve a igualdade se restabelecer em um nível mais elevado, frutificando na possibilidade para todos de alcançarem uma vida digna do homem, no gozo a todos garantido dos bens elementares materiais e espirituais de uma tal vida, e na participação real de cada um, segundo suas capacidades e seus méritos, à atividade comum e à herança comum da civilização.²⁷²

A desigualdade era desenhada como algo necessário na sociedade, mas “uma desigualdade de fato” e não de direito. O mesmo deveria acontecer com a igualdade, que não poderia ser predeterminada.

Negando a concepção comunista, atribuía outro significado ao termo socialização:

²⁷¹ MARITAIN, **Cristianismo e Democracia**, 1945, p. 96-97.

²⁷² Id., *ibid.*, p. 59.

[...] tomada em seu princípio autêntico, refere-se a êsse processo de integração social através do qual a associação numa determinada empresa se estende não apenas ao capital invertido, mas também aos operários e aos patrões, de modo a tornar tôdas as pessoas e os vários grupos nela implicados, de certa forma participantes da co-propriedade e da co-administração.²⁷³

Para finalizar este esboço sobre Maritain, podemos dizer que seu pensamento se contrapõe à intolerância civil e religiosa dos ultramontanos e integristas, tanto que, ao criticá-los, lembrava que, se realmente aplicadas, suas propostas poderiam causar grande distúrbio na sociedade.

Ora, o que êles deveriam fazer fôra propor francamente a sua solução para o mundo, exigir que o Estado convertesse em cidadãos de segunda classe todos os não-cristãos e os não-ortodoxos. Deveriam estar prontos a enfrentar as conseqüências que tais exigências acarretariam não apenas para êles próprios, mas para a própria ação da Igreja no mundo, assim como para a paz e o bem comum da sociedade civil.²⁷⁴

Em detrimento daqueles que o chamavam de herético, advertia que enquanto a sociedade contemporânea democrática foi fundada de baixo para cima, com ênfase na liberdade, a Igreja foi fundada de cima para baixo, primando pela autoridade. E se os governantes da sociedade política eram os vigários do povo, o Papa era o vigário de Deus.²⁷⁵

Por fim, embora nos tenhamos restringido a caracterizar o pensamento de Maritain, acreditamos que conseguimos focalizar o que propomos, podendo mostrar que o autor não era tão “liberal” como o descreviam os integristas, caso contrário, Pio XII não o teria acolhido e lhe dado respaldo.

3.4 PROGRESSISTAS X INTEGRISTAS: O CASO MARITAIN

Nos periódicos católicos analisados, encontramos uma polarização de forças entre os progressistas e os integristas (ambos compostos tanto por leigos quanto por eclesiásticos). Os primeiros, principalmente na década de 1940, concentravam-se em torno da revista *A Ordem*; já os segundos, no mesmo período, quando se acentuou o conflito, colaboravam na revista *Vozes de Petrópolis* e no jornal paulista *Legionário*. Entre os dois blocos, estava em jogo uma considerável disputa política, religiosa (dogmática) e intelectual, em que era comum encontrar

²⁷³ MARITAIN, *O homem e o Estado*, 1956, p. 32.

²⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 212.

²⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 216.

artigos escritos especialmente em resposta a trabalhos publicados por algum oponente. São exemplos títulos como: *A defesa da defesa, Respondendo a uma provocação, Em torno de um artigo contra..., Resposta...*, dentre outros. Também tivemos oportunidade de comprovar esta polêmica quando, consultando os arquivos do CAALL, encontramos ásperas críticas na correspondência de Alceu Amoroso Lima a M.P., que posteriormente descobriríamos que significava Mesquita Pimentel, colaborador da revista *Vozes de Petrópolis* e crítico da posição político-religiosa adotada pelos membros de *A Ordem*.

Embora acreditemos que Jacques Maritain não tenha sido o único responsável pela guinada sofrida por *A Ordem*, pois na década de 1930 ele já havia assumido uma posição bastante “democrática”, é inegável que, a partir do momento que suas idéias ganharam força no cenário mundial, isso também se refletiu no catolicismo brasileiro. Estava criado o contexto para o confronto entre progressistas e integristas, entre prós e contras Maritain, cuja principal temática foi a discussão relacionada ao comunismo e ao socialismo.

Mesmo comungando a crença de que as injustiças sociais do capitalismo levariam ao comunismo, os interlocutores da revista *Vozes de Petrópolis*, em sua maioria, ignoravam qualquer tolerância em relação aos socialistas e comunistas. Criticando os seguidores de Maritain, em especial os que militavam em *A Ordem*, ressaltavam: “Compreendemos, embora lamentando, que os maritainistas manifestem sua adesão ao socialismo. O que não podemos admitir é que o façam como católicos”²⁷⁶. Segundo eles, a existência de problemas sociais não era motivo para cruzar os braços diante do perigo moscovita, nem para aderir à “política da mão estendida”²⁷⁷. O problema social deveria ser resolvido a partir do “acesso à propriedade, mediante a poupança, facilitada pelo salário justo”.

Partem esses revolucionários católicos do pressuposto de que são sempre desonestos e injustos os processos de adquirir mérito ou fortuna na vida social, e de que a transição desse patrimônio moral ou material é também sempre injusta e criminosa.²⁷⁸

Posicionando-se assim, deixavam evidente sua preocupação com a manutenção do status quo. Em sua concepção, pregando a “mística da sociedade sem classes”, os maritainistas invertiam a ordem do problema, pois da concentração de riquezas nas mãos de

²⁷⁶ SANTOS, João de Azeredo. O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.473-501, set./dez. 1950. p. 489.

²⁷⁷ SOARES, Marino. Sr. Tristão de Ataíde, o Partido Comunista e a Democracia. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 303-323, maio/jun.1948. p. 309.

²⁷⁸ SANTOS, O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos, op. cit. p. 497.

particulares passar-se-ia ao mesmo processo, porém nas mãos de uma elite burocrática. Por isso, chamando-os de “ingênuos necessários” ou de “lobos disfarçados de cordeiros”²⁷⁹, diziam:

O cristianismo progressista pretende batizar o comunismo. É uma utopia. O comunismo constitui, nos seus princípios e nas concretizações deles, um sistema intrinsecamente perverso e anti-natural. Para batizar o comunismo, nem toda água do Jordão. Seria preciso transformá-lo, radicalmente, na teoria e na prática. Mas um comunismo, assim transfigurado, já não seria comunismo; e realizá-lo, excederia quaisquer forças humanas.²⁸⁰

O *Legionário* concordava com os pressupostos da revista franciscana e observava: “É ingênuo, ou não tem boa fé, quem acredita que o comunismo renunciou verdadeiramente a seus propósitos, e deseja realizar uma ordem de coisas compatível com o catolicismo”²⁸¹. Lembrando Pio XI, exaltava que ambos eram radicalmente incompatíveis e não havia possibilidade de conciliação; boa parte dessa confusão era fruto de católicos “narcotizados”, tíbios ou tolos que caíam no jogo moscovita da política da mão estendida.²⁸²

Ao falar da realidade política dos católicos, os adeptos do CDV admitiam que, de um lado, estavam os partidários da tradição e da ordem e, de outro, os desejosos de certas reformas sociais em prol do melhoramento da vida popular²⁸³. Em seu entender, algumas demandas dos comunistas eram justas, entretanto não poderiam ser alcançadas pelos métodos bolcheviques, mas, sim, por meio da plena democracia, como a que descrevera Maritain. Pretendiam acabar com “toda hegemonia do dinheiro”, acreditando que, conseqüentemente, eliminariam as causas do comunismo²⁸⁴. Mas alertavam que, em meio aos falsos princípios, os comunistas possuíam certas intuições verdadeiras.

Entre os elementos originais do comunismo, encontram-se elementos cristãos, tanto que Santo Tomás More tinha idéias comunistas. Aliás, a idéia de ‘comunhão’ é uma idéia cristã. O comunismo é a deformação do conceito

²⁷⁹ TORNAGHI, Ernesto. Pretensão liberalismo católico. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.438-441, jul./dez. 1934. p. 440.

²⁸⁰ MAURÍCIO, P. Domingos. A ilusão do cristianismo progressista. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura. Petrópolis, s/n, p. 416-432, jul./ago. 1950. p. 422.

²⁸¹ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, s/n, 6 maio 1945.

²⁸² Id. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.670, 10 jun. 1945.

²⁸³ DELGADO, Luiz. À margem da filosofia social de Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 541-546, maio/jun. 1946. p. 545.

²⁸⁴ REDAÇÃO. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.166-174, set. 1945. p. 168. SANTOS, Fr. João Batista Pereira. Atitude do cristão em face do materialismo comunista. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 190-198, mar. 1949. p. 191.

de cristianismo de comunidade.²⁸⁵

Um comunista poderia dizer que chegou o momento histórico de os capitalistas, os trusts, os bancos, os que têm o tesouro, os tesoureiros de Deus, que são os ricos, entregarem esse tesouro à coletividade. E eu responderia que estou de pleno acordo com eles. O que nos separa é a fundamentação das cousas, é a diversa motivação com que, aqui, cruzamos os caminhos.²⁸⁶

Em oposição a tais idéias, Domingos Maurício taxava os progressistas de ajudantes de comunistas, dizendo que eles podiam até ser capazes de fazer uma revolução social sem os bolcheviques, pois se opunham aos partidos de direita e ao capitalismo norte-americano. Concordava com os maritainistas que o comunismo poderia conter elementos do cristianismo, mas de qualquer forma negava a possibilidade de um “aperto de mãos” entre ambos. Salientava, ainda, que nem todos os católicos que mostravam preocupações com a justiça social poderiam ser taxados de progressistas.²⁸⁷

Perillo Gomes, ao abordar alguns aspectos que possivelmente teriam levado à malquerença de Jacques Maritain, destacava sua filosofia política, sua pregação democrática e sua atitude perante o mundo contemporâneo. No entanto, não deixava de salientar que ele foi vilipendiado “pelo fato de haver sustentado que devemos ser, nós cristãos, pacientes e caridosos para com os comunistas”, donde muitos concluíram que ele era comunista, ou pelo menos, “comunisante”²⁸⁸. Segundo Alceu Amoroso Lima, muitos católicos também criticavam Jacques e Raissa Maritain por suas origens, respectivamente, protestante e judaica.²⁸⁹

A postura maritainiana diante do comunismo foi defendida por muitos colaboradores da *A Ordem*, os quais enfatizavam que:

‘Os católicos não devem cair nos erros de – sob pretexto de combate ao Comunismo – se aliarem a grupos reacionários, neofascistas ou que tenham intuítos de se servirem dos católicos, para fins políticos de caráter totalitário de direita’.²⁹⁰

²⁸⁵ CARNEIRO, Orlando. Maritain e o Comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 558-569, maio/jun. 1946. p. 562.

²⁸⁶ CARNEIRO, J. Fernando. Os Católicos em face dos comunistas e dos integralistas. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 326-341, abr./maio 1944. p. 334.

²⁸⁷ MAURÍCIO, A ilusão do cristianismo progressista, 1950, p. 417-420.

²⁸⁸ GOMES, Perilo. Da mal-querença a Jacques Maritain. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 193-199, ago./set. 1946. p. 196. RIBEIRO, Fábio Alves. Observações sobre o “caso Maritain”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 487-494, nov./dez. 1944.

²⁸⁹ ATHAYDE, Tristão de. Maritain. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 91-115, fev. 1945.

²⁹⁰ REDAÇÃO. Comunismo, reacionarismo, Integralismo, 1945, p. 170.

Os membros do CDV do Rio de Janeiro pretendiam, tanto quanto os integristas, extirpar o “verdadeiro” comunismo, mas procuravam instrumentos democráticos para tanto. Para eles, devia-se “combater o comunismo amando os comunistas”²⁹¹, pois o comunista não era o comunismo.

Não temos o direito de odiar as pessoas sob o pretexto de extinguir o êro que nelas reside. ‘Eu estou pronto para lavar as mãos no sangue dos comunistas’, me disse um católico lá no Rio, católico de comunhão diária. Ó ironia! Eu vos deixo pensar se êste homem é melhor ou pior do que os comunistas que êle assim odeia.²⁹²

Diferentemente da esquerda católica, que era consideravelmente tolerante e se mostrava bastante benevolente, a direita, muito combativa, chegava a dizer que “o católico deve aliar a prudência da serpente à inocência da pomba”²⁹³. Embora nosso trabalho não leve em consideração tais pressupostos, é interessante notar que boa parte dos argumentos dos integristas era proveniente do Antigo Testamento, um período em que as coisas eram levadas mais a ferro e fogo; já os progressistas usavam basicamente argumentos oriundos do Novo Testamento, levando em consideração um Deus piedoso e misericordioso. Plínio Corrêa de Oliveira permite-nos observar essa diferença quando, em oposição aos membros de *A Ordem*, dizia:

Uma vítima da revolução francesa, passando por sob a estátua da liberdade, teve a exclamação famosa: “O liberdade, quantos crimes se cometem em teu nome”. Com quanto direito poderíamos dizer por nossa vez: “O caridade, quanta sandice e quanto crime em teu nome se tem praticado”.²⁹⁴

Enquanto a direita católica não distinguia as diferentes formas de socialismo, a esquerda, além de fazer a distinção, dizia entender as causas do “erro comunista”. Definiam-se a priori dois tipos de comunistas: aqueles que seguiam a doutrina por modismos e os que possuíam motivos teóricos e práticos para isso. Estes, segundo Paulo de Sá, mesmo errados, eram dotados de boa fé em seu erro.

São comunistas porque, como a todos os que têm ainda a virtude do engulho, revolta-lhes as entranhas o espetáculo nauseante de um mundo em

²⁹¹ REDAÇÃO. Combate ao Comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 3-10, jan. 1947. p. 8.

²⁹² SANTOS, Fr. João Batista Pereira. Atitude do cristão em face do materialismo comunista. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 190-198, mar. 1949. p. 192.

²⁹³ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Pacifismo. *Legionário*, São Paulo, n.385, 28 jan.1940.

²⁹⁴ Id. Juízo temerário II. *Legionário*, São Paulo, n.476, 26 out.1941.

que os bezerros de ouro se multiplicam em rebanhos innumeráveis, e que a injustiça se envolve em toga e reina nos tribunais, em que a liberdade é o pretexto brilhante para a mais abjecta das escravidões, em que ‘apenas permanecem de pé os mais fortes, o que quer dizer muitas vezes aqueles que são menos peiados pelos escrúpulos de consciência’.²⁹⁵

Azeredo Santos via nisso uma tentativa de suavização do erro comunista, que, no seu entender, podia ser explicado a partir da premissa da infiltração moscovita nos meios católicos. No entanto percebemos que os membros da revista *A Ordem* separavam o regime econômico da filosofia de vida marxista e eram totalmente condenáveis apenas os regimes políticos em que vigorasse essa filosofia. O comunismo devia ser combatido, essencialmente, no plano doutrinal (filosófico), pois a necessidade de maior justiça social, na visão dos progressistas, era uma crítica justa feita pelos mesmos. Daí a tentativa de mostrar que: “A gênese do comunismo de Marx não é de ordem econômica, como Engels, mas de ordem filosófica e metafísica”.²⁹⁶

Segundo os adeptos do CDV, não se podia dizer que todos os comunistas eram bandidos, pois havia entre eles muitos militantes sinceros que desejavam suprimir as injustiças sociais que pairavam sobre a classe trabalhadora. Porém constantemente exaltavam que o mal dos comunistas era pretender promover uma transformação sem Deus. Da mesma maneira, o erro de muitos cristãos era não perceber que para vencê-los deveriam “ser mais revolucionários do que êles. Revolucionários, no bom sentido da transformação da sociedade que os Papas não cessam de proclamar inadiável”.²⁹⁷

Enquanto os seguidores de Maritain diferenciavam o socialismo do comunismo, aceitando a possibilidade da existência de diferentes formas de socialismo, boa parte dos partidários do *Legionário* e da revista *Vozes de Petrópolis* deixavam claro que, embora houvesse variações no socialismo, sua finalidade era a mesma: instalar o totalitarismo igualitarista.

Não nos temos cansado de dirigir a atenção dos católicos para o fato de ser a luta destinada à implantação do Estado totalitário socialista uma luta de várias frentes, que se estende desde o mais radical e façanhudo comunismo ou nazismo, ao mais brando e hipócrita ‘socialista cristão’, de que é exemplo o tipo esposado por alguns elementos representativos da seita anglicana.

[...]

Onde o comunismo revolucionário não consegue entrar, o socialismo

²⁹⁵ SÁ, Paulo. Comunista, meu irmão! *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.61, p. 177-180, mar. 1935.p. 178.

²⁹⁶ CARNEIRO, Maritain e o Comunismo, 1946, p. 561.

²⁹⁷ SANTOS, Fr. João Batista Pereira. Atitude do cristão em face do materialismo comunista. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 190-198, mar. 1949. p. 198.

evolucionista força a brecha. E onde as formas avançadas do socialismo são repelidas, procura-se passar o contrabando de um socialismo atenuado.²⁹⁸

Grosso modo, o totalitarismo revolucionário seria aquele que pretendia chegar ao poder usando métodos ilegais, ou seja, a revolução ou o golpe de Estado, enquanto o socialismo evolucionista pautava-se em métodos legais, atuando dentro da lei. O primeiro era tratado como sendo o mais violento (comunismo) e o segundo, o mais moderado, mas os dois eram totalmente condenáveis para os integristas e considerados incompatíveis com o catolicismo. Azeredo Santos, tentando respaldar este posicionamento, citava um livro de Lênin, *A enfermidade infantil do esquerdismo no comunismo*, no qual o autor ridicularizava a incompreensão e estreiteza dos extremistas, que não percebiam a necessidade da ação legal e ilegal.

Lênin muito bem compreendia a vantagem da política da mão estendida, e da colaboração com outros movimentos precursores do comunismo em lugares infensos a uma campanha aberta e declarada.²⁹⁹

Plínio Corrêa de Oliveira, ao discutir essa questão e esboçar sua forma de pensar, dizia: “Se fosses frio ou quente eu te aceitaria; mas como és morno começo a vomitar-te de minha boca”³⁰⁰. Ressaltava ainda: “É tão impossível uma esquerda seriamente anticomunista, quanto é impossível um demônio que deseje seriamente o fracasso dos planos de Satanás”³⁰¹. Logo podemos constatar que o líder do jornal *Legionário*, ao ver o mundo em extremos, identificava todo tipo de socialismo ou de esquerda como símbolo do erro e do mal. Além disso, esboçava a hipótese de que a subdivisão da esquerda em várias vertentes era apenas uma questão de tática, pois todas estavam de acordo entre si no final das contas.³⁰²

Por outro lado, assim como mostravam a existência de diferentes esquerdas e de diversas formas de totalitarismo, os progressistas enfatizavam que não havia apenas uma democracia.

Parte da imprensa reacionária é incapaz ou não quer fazer distinção entre liberais, ‘New Dealers’, Social-Democratas e Stalinistas; todos eles são

²⁹⁸ SANTOS, J. de Azeredo. Socialismo e Planificação da Opinião Pública. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 406-425, jul./ago. 1949. p. 413-414.

²⁹⁹ SANTOS, J. de Azeredo. Totalitarismo Revolucionário e Totalitarismo Evolucionista. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 513-532, set./dez.1949. p. 519.

³⁰⁰ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Apóstolo da intolerância. **Legionário**, São Paulo, n.474, 12 out. 1941.

³⁰¹ Id. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.761, 9 mar. 1947.

³⁰² Id. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.747, 1 dez. 1946.

vermelhos amaldiçoados. Naturalmente ficamos todos nós indignados com esta venenosa imbecilidade. Mas não nos esqueçamos que a Esquerda, ela mesma, é em parte responsável por esta confusão.³⁰³

Havia também aqueles que viam na sociedade capitalista uma espécie de “comunismo parcial”, o qual, como exaustivamente temos mostrado, levaria ao socialismo integral, ao totalitarismo comunista.³⁰⁴

O populismo brasileiro e o peronismo argentino eram identificados pelos integristas como regimes “criptosocialistas”, como indicava a indagação de Azeredo Santos: “Será essa ‘máfia’ que nos livrara das agruras do capitalismo liberal?”³⁰⁵. Alguns artigos da revista *Vozes de Petrópolis* e do jornal *Legionário* chegaram a apontar Getúlio Vargas como um comunista em potencial, alguém que havia facilitado as coisas para os bolcheviques (referiam-se à legislação trabalhista), esquecendo-se dos meios morais e ficando-se apenas no plano econômico.

Mesmo o *Legionário* não escapava das críticas de Azeredo Santos, o que ocorreu quando João de Scantimburgo (colaborador do jornal paulista) teria dito que “o único Partido anticatólico, anticristão, sem Deus... é o Partido Comunista... Os demais partidos, no entanto, merecem de todos os católicos participação”, fato que destoava dos pressupostos do primeiro, que pregava que os católicos não deviam colaborar ou participar de quaisquer partidos socialistas.³⁰⁶

Baseada nessas concepções, a grande maioria dos colaboradores da *Vozes de Petrópolis* foi contrária à legalização do PCB, pós-Estado Novo. Marino Soares acreditava que: “Fechando, pois, o PCB, o Estado democrático não o fecha por ser o PCB um partido político, mas por ser um partido político mau, inimigo, portanto, do bem comum e da própria Democracia”. O autor ainda questionava: “É possível falar em liberdade para a pregação duma ideologia ‘intrinsecamente má’, anti-humana e ateia como o é a professada pelo P. Comunista?”³⁰⁷. Respondendo a esta indagação, dizia ser incompatível com um católico pregar a legalidade do PCB, o que também era uma maneira de alfinetar o grupo da *A Ordem*, em especial seu diretor, que, para ele, em vez de discutir a doutrina e os fatos, atinha-se às intenções dos indivíduos. Parafraseando Hamilton Nogueira, que pensava que o fechamento

³⁰³ KOESTLER, Arthur. “Babbitts” da esquerda. Tradução de Eduardo Borgerth. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 325-332, nov.1948. p. 326-327.

³⁰⁴ R. Fr. Comunismo parcial. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 1092-1095, out.1932.

³⁰⁵ SANTOS, Socialismo e Planificação da Opinião Pública, 1949, p. 417.

³⁰⁶ Id. O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos, 1950, p. 489.

³⁰⁷ SOARES, Sr. Tristão de Ataíde, o Partido Comunista e a Democracia, 1948, p. 322 e 315.

do PCB no Brasil desembocaria na morte da democracia, ameaçando a liberdade dos outros partidos, replicava:

E não pense, como infelizmente muitos o fazem, que o fechamento do PC constitua motivo de temor para os outros partidos quanto à sua futura existência. Acaso, quando o Departamento de Saúde Pública manda fechar um açougue por ser este nocivo à saúde pública, está com isto pondo em risco a existência dos outros estabelecimentos congêneres? ³⁰⁸

Boa parte da imprensa integrista, naquele momento, não dizia de maneira direta que o socialismo era um caso de polícia, mas deixava subscrito nas entrelinhas. Incriminando ainda mais os comunistas, expunham que a polícia já não era suficiente para dar-lhes fim, fazendo-se necessárias outras medidas. Todavia havia aqueles que apelavam para uma solução policial.

Negar, pois, à polícia o direito de impedir a expansão do comunismo, em nome de uma falsa autonomia do pensamento, é cercear a qualquer cidadão a faculdade de defender o que mais de perto lhe fala: a segurança do seu patrimônio e a honra do seu lar. ³⁰⁹

Embora estivessem fora da cúpula intelectual católica, os integralistas não ficaram avessos às suas discussões sobre o comunismo no Brasil. Não é nada difícil deduzir que sua postura política estava mais próxima dos integristas que dos progressistas, tanto que, em 1937, a imprensa integralista movia considerável campanha contra Maritain.

O vespertino integralista ‘O Povo’, fazendo eco a alguns artigos aparecidos no ‘Jornal do Comércio’, acusa Maritain de **trair a civilização cristã** e ajuda a divulgar a falsa notícia da sua vinda ao Brasil para pleitear a libertação de Luis Carlos Prestes. (grifo do autor) ³¹⁰

Por outro lado, os adeptos da revista *A Ordem* acreditavam que os comunistas e os socialistas haviam alcançado, em virtude de sua colaboração na derrota nazista, o direito de participar da construção de uma nova ordem social baseada na justiça. Negando qualquer possibilidade de colaboracionismo com os mesmos, os adeptos do CDV pregavam a liberdade dentro da lei democrática e a convivência cristã sem a imposição da fé pela força ou pela exclusão dos adversários por meio da violência. Como observamos no início deste tópico, os

³⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 322.

³⁰⁹ HORTA, Moisés. Missão defensiva da polícia em face do comunismo. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 444-451, jul./ago. 1949. p. 451.

³¹⁰ RIBEIRO, Observações sobre o “caso Maritain”, 1944, p. 490. No rodapé.

progressistas acreditavam que havia duas formas de combater o comunismo. A primeira era deixá-los livres dentro da lei comum, pois “quanto mais se escondem os ‘tesouros’, mas se aguça a curiosidade dos piratas”; a segunda era combater tanto os erros do capitalismo liberal quanto do comunismo.

A respeito do curto período de legalidade do PCB (1945-1947), os adeptos do CDV, ao ponderar sobre a figura do, então, recém-eleito senador Luís Carlos Prestes, diziam:

Se nós mandarmos prender o sr. Prestes, sem o justo instrumento, nós estaremos favorecendo o comunismo, embora estejamos molestando a pessoa física do sr. Prestes; porque qualquer arbitrariedade e qualquer injustiça que se faça é uma vantagem para o comunismo.³¹¹

Surgia entre os progressistas a idéia de um “anticomunismo negativo”, que prepararia a “cama do comunismo” para as massas operárias:

- a) porque a intolerável situação destas é um caldo de cultura para tôdas as propagandas comunistas;
- b) porque as medidas oficiais, às vezes tomadas sem discernimento suficiente, contra tudo que se refere ao comunismo, criam uma atmosfera de perseguição, que faz surgir novos apóstolos e novos defensores do próprio comunismo.³¹²

Reagindo às provocações integristas, alguns membros da “A Ordem”, mesmo após o fim da Segunda Guerra, mostravam que certos católicos ainda estavam movidos pelo espírito reacionário e antidemocrático, deixando-se seduzir pelas fórmulas do extremismo de direita³¹³. Ao fazerem isso, tratavam a democracia como símbolo de desordem e de ameaça aos poderes instituídos, rebatizando um tradicionalismo característico do século XIX.

Essas críticas não ficaram sem resposta, o que parecia ser encargo permanente de Azeredo Santos, que, citando Pio XII (*Alocução à nobreza romana*), respondia aos progressistas.

‘Uma verdadeira democracia, diz Pio XII, vive de sãs tradições, das quais são representantes as classes dirigentes, instituições aristocráticas, no sentido mais alto da palavra, como são certas academias de merecido renome, e também a nobreza, não pelo simples título de nascimento, mas porque essa é

³¹¹ REDAÇÃO. Combate ao Comunismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 3-10, jan. 1947. p. 8.

³¹² REGISTROS E COMENTÁRIOS. O anticomunismo negativo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 104-107, ago. 1949. p. 106.

³¹³ ACCIOLY, Hidelbrando. Católicos e totalitários. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 187-192, ago./set. 1946. p. 188.

ou deveria ser uma daquelas instituições; instituição tradicional, fundada sobre a continuidade de uma antiga educação, uma elite, em suma, que sabe cumprir cabalmente as condições e corresponder às exigências indispensáveis do tempo presente’.³¹⁴

Com o intuito de fundamentar sua opção por uma “verdadeira” democracia, o autor acima citado concluía que o desrespeito à hierarquia social, coligado à idéia de igualdade, era o que constituía a própria “revolução”. A “verdadeira” liberdade destruía a igualdade social, pois era o poder que o homem recebeu a fim de fazer o bem, adquirindo mérito. Portanto do uso que fizéssemos de nossa inteligência, vontade, dotes físicos, morais ou intelectuais, nasceria uma hierarquia de valores sociais³¹⁵. Marino Moraes, por sua vez, advertia que a liberdade não era a faculdade de fazer o que se queria, mas, sim, de fazer o que devia ser feito. Caso contrário, já não era liberdade³¹⁶.

Pensamos que progressistas e integristas divergiam entre si muito menos do que pensavam, pois ambos acreditavam que a liberdade era exercer o livre arbítrio voltado para o bem comum (embora discordassem em torno do que fosse o bem ou o mal). Além disso, suas concepções de democracia, enquanto forma de governo, tocavam-se em vários pontos.

Os redatores da revista *A Ordem*, no artigo intitulado *A defesa da defesa*, diziam defender o Movimento Litúrgico, a obra de Jacques Maritain, o sentido de participação da Ação Católica, a política moral, a democracia de inspiração evangélica, a pessoa humana e todos os defensores desses mesmos ideais (estavam referindo-se a Sobral Pinto, Hamilton Nogueira e Bernamos). Ao criticar a “imprensa reacionária”, expunham que ela continuava a dançar uma música de cem anos atrás, como se nada estivesse acontecendo, “como se uma coisa nova (rerum novarum) não estivesse a clamar atenção e solução”³¹⁷. Direcionando-se especificamente à defesa do Movimento Litúrgico exaltavam:

Diz o sr. Mesquita Pimentel que nós tentamos facilitar as conversões a custa de concessões e tolerâncias doutrinárias, morais e litúrgicas. É uma lástima, que muito nos dói, que nossos irmãos franciscanos tenham permitido tamanha ofensa a nossa honra numa revista de que o sr. Mesquita Pimentel se assenhoreou.³¹⁸

Reprendendo Mesquita Pimentel, Gustavo Corção taxava-o de um univocionista e de

³¹⁴ SANTOS, O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos, 1950, p. 496.

³¹⁵ Id., *ibid.*, p. 475.

³¹⁶ SOARES, Sr. Tristão de Ataíde, o Partido Comunista e a Democracia, 1948, p. 315.

³¹⁷ REDAÇÃO. A defesa da defesa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 97-102, fev. 1947. p. 97-99.

³¹⁸ CORÇÃO, Gustavo. Respondendo a uma provocação. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 376-406, dez.1947. p. 402.

reacionário católico. Segundo ele, o erro dos univocionistas consistia em pretender ligar a sorte dos princípios eternos à sorte das situações históricas e culturais concretas, podendo chegar até o extremo de ambicionar ligar o catolicismo a um determinado regime político³¹⁹. Elogiando Maritain, Corção enfatizava que ele havia sido fundamental em sua conversão e que foi o responsável pela restauração do humanismo. É preciso deixar claro que, mais tarde, Gustavo Corção mudaria de lado, tornando-se um integrista; sua postura, todavia, seria diferente da adotada por Azeredo Santos, ou mesmo por Plínio Corrêa de Oliveira.

Antes de qualquer crítica ao Movimento Litúrgico, tanto a *Vozes de Petrópolis* quanto o *Legionário* preocupavam-se claramente com a dissociação dos “abusos litúrgicos” da Ordem de São Bento, donde surgira o movimento. Por isso, em alguns artigos, encontramos afirmações deste tipo: “Não aceitamos estes ‘tabus’. Temos o direito de nos dizer os maiores admiradores da ordem de São Bento, deplorando embora os excessos do liturgicismo”³²⁰. Plínio Corrêa de Oliveira, que era partidário da manutenção da “hierarquia e da ordem”, criticava tanto o modelo de ACB dos adeptos do CDV quanto o Movimento Litúrgico. Para ele, seus abusos levariam à deturpação da tradição e das funções do corpo clerical. Já Azeredo Santos chamava o liturgismo de totalitarismo religioso, pois, para ele, os liturgistas tentavam ludibriar a massa com os seus pressupostos de “participação”³²¹, levando os católicos a uma espécie de existencialismo sartreano.

Por fim, é interessante perceber que as disputas entre diferentes grupos dentro da Igreja Católica ainda estão vivas, fato que os observadores mais atentos puderam perceber tanto a partir da sucessão papal (abril de 2005) quanto levando em consideração a atual visita do Papa ao Brasil (maio de 2007). Mesmo em âmbito local, constatam-se, por vezes, os direcionamentos díspares dados a paróquias de uma mesma diocese. É preciso lembrar, contudo, que as motivações atuais das divergências internas são outras, do mesmo modo que os católicos conservadores e progressistas da atualidade não apresentam as mesmas características de seus precursores.

³¹⁹ Id., *ibid.*, p. 396.

³²⁰ CAMARGO, José Fernando de. Maritain e o “dogma” de sua infalibilidade. *Legionário*, São Paulo, n. 590, 28 nov. 1943.

³²¹ SANTOS, J. de Azeredo. As origens religiosas do totalitarismo hodierno. *Vozes de Petrópolis: Revista Católica de Cultura, Petrópolis*, s/n, p.134-158, mar./abr. 1950. p. 157.

4 CATOLICISMO E POLÍTICA: MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO ITINERÁRIO AMOROSIANO

Anteriormente procuramos analisar o posicionamento da Igreja Católica brasileira, entre 1930 e 1950, entendendo os significados e as variantes desse posicionamento. Nosso marco teórico inicial foi o fato de haver uma divisão política na Igreja Católica nacional, desembocando em diferentes concepções religiosas, ou, no mínimo, criando variantes dentro do catolicismo (que, na concepção romana, deveria ser “uno e centralizado”, pois só há uma “verdade”). Salientamos, ainda, que Dom Sebastião Leme, por ser o grande arquiteto da reação católica, foi o elo que manteve as diferentes variantes unidas em prol de um objetivo comum, o fortalecimento da Igreja no Brasil. Essa discussão foi necessária para que pudéssemos entender a trajetória de Alceu Amoroso Lima, sendo impossível compreender a mudança que se operou em seu pensamento sem a avaliação do contexto no qual ele estava inserido.

Embora a motivação inicial de nossa pesquisa tenha sido compreender a transição do pensamento de Alceu Amoroso Lima, pensamos que não poderíamos chegar a esta questão sem contemplar o posicionamento da Igreja Católica Brasileira, de sua Hierarquia e de seus intelectuais leigos no período recortado. Algo muito relevante, pois foi atuando nas fileiras católicas que ele adquiriu considerável relevo nacional e internacional. A partir de 1928, as discussões em torno da Igreja e de sua relação com o Estado e com a sociedade passaram a ser parte integrante de sua vida; acreditamos, portanto, que o primeiro capítulo deste trabalho é importante para compreendermos suas opções políticas posteriores.

Por outro lado, apontando as diferenças entre a direita e a esquerda, na política e na Igreja Católica, e vislumbrando as diferentes correntes de pensamento que disputavam a hegemonia dentro desta instituição, procuramos enfatizar quem eram seus interlocutores. Também buscamos caracterizar a direita, a esquerda e as correntes de pensamento católicas daquele período com o intuito de, ao final do trabalho, podermos concluir em que âmbito Alceu Amoroso Lima situava-se.

Nosso trabalho não leva em consideração os motivos que orientaram sua conversão ao catolicismo, em 1928; pretende, sim, compreender por que entre 1930 e 1950 ele migrou de uma posição conservadora, autoritária ou de direita, para outra, progressista, liberal e, em certo sentido, de esquerda. Quando falamos em transição, em mudança, levamos em consideração as ponderações do próprio autor, visto que, posteriormente, ele expôs que seu

posicionamento político na década de 1930 era fruto da influência póstuma de Jackson de Figueiredo, a qual teria sido superada com o passar dos anos.

Toda minha vida acreditei no primado da liberdade sobre a autoridade. Quando Jackson morreu, me senti numa certa obrigação de fidelidade, de continuar sua posição, e andei querendo optar pela primazia da autoridade. Mas isso não é meu natural. E acabei retomando com mais sinceridade o caminho que é o meu e que hoje defendo com a maior tranqüilidade do mundo.³²²

Minha posição reacionária era como uma imposição póstuma de Jackson de Figueiredo. Eu me sentia inclinado a identificar o catolicismo com a posição de direita. Nesta década, eu ainda não havia assimilado inteiramente a doutrina católica.³²³

Ao analisar seus trabalhos na *A Ordem*, seus livros, e até sua correspondência, podemos constatar a “evolução” de seu pensamento, observando as permanências e as mudanças.

Nos primeiros anos depois da conversão, encarava o fascismo como reação sadia contra os erros do liberalismo burguês e do comunismo ateu. Primando pela tradição, pela autoridade e pela ordem, festejou a vitória de Franco na Espanha, da mesma maneira que simpatizou por certo tempo com o Integralismo de Plínio Salgado.

Elogia Mussolini como ‘o homem que, em 12 anos, deu à Itália ordem, restabelecimento das relações com a Igreja, educação moral, civismo, equilíbrio econômico e financeiro, enfim, o prestígio, no mundo, de uma nação que parecia decadente e secundária’.³²⁴

Gradualmente foi aproximando-se da democracia liberal. Reavaliando antigos conceitos, começou a colocar a liberdade acima da autoridade, a democracia acima da oligarquia, a liberdade de pensamento acima do dirigismo intelectual.

Diferentemente da postura que adotara no início da década de 30, nos últimos anos da mesma década e, principalmente, a partir de 1940, Amoroso Lima buscou imprimir uma nova orientação aos círculos intelectuais católicos, caminhando gradativamente rumo a um catolicismo mais aberto, democrático e reformista. Sua participação em campanhas contra o

³²² LIMA, Alceu Amoroso. **Memorando dos 90**: entrevistas e depoimentos. Textos coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984. p. 144.

³²³ Id., *ibid.*, p. 90.

³²⁴ MEDEIROS, 1975, p. 78.

Estado Novo e em prol da redemocratização³²⁵ e sua contribuição na confecção do programa do Partido Democrata Cristão (PDC), fundado em 1945³²⁶, são exemplos dos novos rumos que tomou seu pensamento.

A sociedade burguesa faliu miseravelmente, como não podia deixar de falir, dados os seus erros e os seus pecados. A sociedade militarizada que a precedeu ou ainda pretende substituí-la fracassou ainda mais miseravelmente e mergulhou o mundo neste oceano de sangue e de lágrimas que vivemos.³²⁷

Quais fatores poderiam ter causado essa mudança no itinerário amorosiano? Em nosso entender, há várias respostas. Geralmente, o pensador francês Jacques Maritain é apontado como o maior responsável pela mudança de Alceu Amoroso Lima. Concordamos com essa observação, no entanto, acreditamos que isso não basta para tentar explicar o processo, pois a maioria dos trabalhos que defendem essa tese não menciona exatamente quando Tristão de Athayde iniciou sua leitura das obras de Maritain. Segundo Carpeaux, “seu interesse pelas idéias do filósofo francês se renovou depois de 1926, quando Pio XI condenou solenemente as atitudes de Charles Maurras e da Action Française”³²⁸. Então, questionamo-nos por que essa influência só se manifestaria por volta do fim da década de 1930.

Podemos perceber que o percurso de Alceu Amoroso Lima, depois da conversão, foi marcado por mudanças que o deixaram “na mira de fogo” tanto da direita quanto da esquerda, dentro ou fora da Igreja Católica.

Não é de hoje que estou acostumado a ser chamado de fascista pelos comunistas e de comunista pelos fascistas. Ao longo de minha presidência no Centro Dom Vital habituei-me mesmo, sempre que havia um movimento político, a ver partirem alguns que discordavam do apartidarismo do Centro.³²⁹

Em *Memórias Improvisadas*, ele mesmo reconheceria que depois de sua conversão caminhou “numa outra direção, passando do liberalismo anterior para uma posição ortodoxamente autoritária”, sendo “tomado da convicção de que o catolicismo era uma

³²⁵ TRANSCRIÇÕES. Manifesto da Resistência Democrática aos brasileiros. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 121-140, jul./ago.1945.

³²⁶ Busetto, 2002.

³²⁷ LIMA, Alceu Amoroso. **Adeus à disponibilidade e outros adeuses**. Rio de Janeiro: AGIR, 1969. p. 38-39.

³²⁸ CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 48. OLIVEIRA, Admardo Serafim de. A influência de Jacques Maritain no pensamento de Alceu Amoroso Lima. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 78, n. 1-4, jan./dez. 1983. LIMA, Alceu Amoroso. **Memórias Improvisadas: diálogos com Medeiros Lima**. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000. MEDEIROS, 1974.

³²⁹ LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 327.

posição de direita”³³⁰. Daí toda nossa discussão anterior em torno da possibilidade de se falar em direita e esquerda na Igreja Católica. Na mesma obra, diria: “A partir de 1938, fiz uma revisão dentro de mim mesmo e voltei politicamente ao que era antes da conversão”.³³¹

Suas próprias palavras esboçam as questões que norteiam nossas indagações.

A pergunta de sempre, continua sempre sem resposta: mudam as coisas ou mudamos nós? Será que as coisas mudam tanto quanto nós mudamos, na opinião do Velho Heráclito? Ou não mudam as coisas e nem nós mudamos, como queria o velho Salomão? Ou mudamos nós sem que as coisas mudem? Ou mudam elas sem que nos mudemos? Tudo é possível. Não há resposta idêntica para todas essas combinações. Cada caso é diverso de outro caso. E todos os casos ocorrem, sucessivamente ou simultaneamente, neste mundo de possibilidades indefinidas em que nos encontramos, pontuais apenas naquele último encontro, de que falava o mesmo homem do soneto ao formular, no fecho, a pergunta já feita por Shakespeare.³³²

4.1 BREVE INTRODUÇÃO SOBRE ALCEU AMOROSO LIMA

Há vários trabalhos sobre a vida e a obra de Alceu Amoroso Lima, dentre os quais, os estudos de Antonio Carlos Villaça³³³ e de Otto Maria Carpeaux³³⁴. Tal fato, associado ao nosso objetivo neste comentário sobre o mesmo, fez com que nos fixássemos apenas nos dados biográficos que mostrem sua atuação e importância na sociedade brasileira, permitindo-nos contribuir para o melhor entendimento de sua mudança de posição, tanto política quanto católica, entre 1930 e 1950.

Alceu Amoroso Lima nasceu em 1893, na cidade do Rio de Janeiro. Era de família tradicional e abastada, bem educada e culta, que possuía, na época, a Companhia Cometa (uma tecelagem). Seu pai, Manuel José de Amoroso Lima era extremamente ligado à cultura, principalmente à música. Entre a infância e a juventude, teve contato com personalidades como Machado de Assis, Joaquim Nabuco, Rio Branco, Affonso Arinos de Mello Franco (tio) e Rui Barbosa (de quem foi contemporâneo, vibrando com a campanha civilista). Suas viagens pela Europa e aos Estados Unidos, feitas no decorrer de seus 90 anos de vida, permitiram-lhe aumentar ainda mais seus horizontes culturais e intelectuais.

Nunca esteve em uma escola primária, aprendeu suas primeiras letras com a mãe e com o educador João Kopke. Mais tarde, concluiu o curso secundário do então Ginásio

³³⁰ Id., *ibid.*, p. 191.

³³¹ Id., *ibid.*, p. 192.

³³² LIMA, *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*, 1969, p. 118-119.

³³³ VILLAÇA, Antonio Carlos. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: AGIR, 1985.

³³⁴ CARPEAUX, 1978.

Nacional (atual Colégio Pedro II), adquirindo o título de bacharel em Letras. Alguns estudiosos, e até o próprio Alceu, atribuem considerável relevância à sua passagem pelo Ginásio Nacional, na época, frequentado por alunos de uma classe social inferior à sua, fato que lhe teria permitido ampliar, logo na adolescência, sua visão social. Formou-se em Direito em 1913, tendo como principal mestre o positivista e evolucionista Sílvio Romero. Como advogado, estagiou no escritório de advocacia do tio de Manuel Bandeira, o Sr. João Carneiro de Souza Bandeira. A literatura e o direito dividiram suas forças por um breve período, mas ambas reforçavam o laicismo, o agnosticismo e o cepticismo de sua mentalidade na juventude. Como boa parte dos jovens de sua época, foi influenciado pela literatura de Anatole France, de Eça de Queiroz e de Machado de Assis, embora também tenha lido sobre o homem do sertão brasileiro, a partir de Euclides da Cunha (amigo particular de Sílvio Romero) e de Affonso Arinos de Mello Franco.

Em 1914, entrou em contato com a filosofia espiritualista de Henri Bérghson, assistindo a suas aulas na Sorbone e no Collège de France. Em Paris, também teve contato com Graça Aranha, com quem discutia a necessidade de os novos escritores “romperem o marasmo”. No entanto, em virtude da eclosão da Primeira Guerra Mundial, teve que interromper sua estadia na França e voltar ao Brasil, retomando seu trabalho com Souza Bandeira. Segundo Carpeaux, Alceu Amoroso Lima pode ter entrado em contato pessoal com Jacques Maritain nesse período.³³⁵

O desenrolar da “Grande Guerra”, até seu desfecho, trouxe ao mundo o fim da sensação de progresso, de evolução, tão característica de fins século XIX. Novos atores entrariam em cena, enquanto para outros as cortinas se fechavam e apagavam-se as luzes da ribalta. O espiritualismo e o idealismo avançariam sobre o positivismo, o cepticismo e o evolucionismo.

Entre 1914 e 1917, Alceu Amoroso Lima trabalhou no escritório de advocacia de Souza Bandeira. Foi nesse período que surgiu seu primeiro artigo na imprensa, publicado no *Jornal do Comércio* do Rio de Janeiro, no qual falava sobre o então falecido Affonso Arinos. Era seu primeiro trabalho como autêntico escritor, embora no mesmo ano tenha iniciado sua colaboração na *Revista do Brasil*, em São Paulo, naquele período dirigida por Monteiro Lobato e Paulo Prado. Ainda em 1917, as relações de sua família e a influência do senador Álvaro de Carvalho permitiram-lhe arranjar um emprego no Ministério das Relações Exteriores, era o abandono da advocacia. No novo trabalho conheceu Ronald de Carvalho,

³³⁵ CARPEAUX, 1978, p. 26.

escritor brasileiro ligado ao futurismo português, partidário das idéias de Fernando Pessoa. Em 1918, enfadado com o serviço burocrático ou com a baixa remuneração, deixou o recente emprego e assumiu um cargo de direção na fábrica que pertencia a seu pai.

Em 1918, casou-se com D. Maria Teresa de Faria. Em virtude de seu enlace matrimonial, tornou-se cunhado de Otávio Faria (que, por sua vez, era parente de Graça Aranha) e de Afrânio Peixoto (que também era casado com uma filha de Alberto Faria). Esse ano foi realmente um ano marcante para a vida futura de Alceu Amoroso Lima, visto que, nesse período, conheceu, por intermédio de Afrânio Peixoto, Jackson de Figueiredo, jovem jornalista sergipano que desempenharia notável importância na guinada que daria em sua vida.

Em 1919 nascia na imprensa carioca, mais especificamente em *O Jornal* do Rio de Janeiro, o primeiro artigo assinado por Tristão de Athayde³³⁶, pseudônimo adotado por Alceu Amoroso Lima. Permaneceu em *O Jornal* até 1946, porém, após assumir importância dentro do catolicismo nacional, migrou da crítica literária para os problemas de caráter ideológico. Nesse sentido, sua vida e obra podem ser divididas em três partes: a das formas, da estética; a das idéias, do pensamento filosófico-religioso; e a dos acontecimentos, na qual comentava os aspectos políticos e sociais de nosso país.

Há três ciclos na sua colaboração jornalística: o de **O Jornal**, que vai de junho de 1919 a 1946 e é uma fase eminentemente de crítica literária; o do **Diário de Notícias**, que se estende de junho de 1947 a julho de 1966, com a fase mais sistemática e profunda da sua crítica de idéias, e a coluna dominical se chamava 'Letras e Problemas Universais'; e derradeira fase, a do **Jornal do Brasil**, que começou em abril de 1958 e termina em 7 de outubro de 1983, depois da morte, ocorrida em 14 de agosto.³³⁷ (grifo do autor)

Publicou seu primeiro livro, *Afonso Arinos*, em 1922. Desde então, fica difícil mencionar todos seus trabalhos, pois, afinal, são 85 livros, alguns dos quais com traduções para o castelhano e para o francês, e aproximadamente 11 traduções de obras de outros autores, algumas com colaboração de suas filhas³³⁸, sem falar de sua vasta correspondência,

³³⁶ Em um tópico intitulado "Pseudônimo de Pirata", Francisco de Assis Barbosa ressalta que, em uma entrevista, Alceu Amoroso Lima lhe confessara que, ao ler uma década de João de Barros, ficou sabendo que Tristão de Athayde fora um dos mais terríveis piratas portugueses, que no século XVI, na época do vice-rei Afonso Albuquerque, assolaram os mares da Índia. LIMA, **Memorando dos 90**, 1984, p. 46-47.

³³⁷ VILLAÇA, 1985, p. 11-12.

³³⁸ **Tristão de Athayde 90 anos**. Material comemorativo divulgado pelo Centro Alceu Amoroso Lima para Liberdade. 1983.

cujo acervo contém mais de 25 mil documentos³³⁹. É válido lembrar que boa parte de seus livros nasceu a partir da compilação de artigos e de conferências realizadas no decorrer de sua vida intelectual. Foi, ainda, um dos fundadores da Livraria Agir Editora, na qual se tornou diretor da área literária.

Como salienta Carpeaux, mesmo na juventude, Tristão de Athayde não era um escritor de espírito combativo³⁴⁰. Dificilmente encontramos polêmicas em seus artigos, livros, ou mesmo em sua correspondência. O fato de manter-se em “disponibilidade”, de não se apegar dogmaticamente a nenhuma corrente literária, em especial ao modernismo de 1922, fez com que pudesse ver as coisas de maneira mais imparcial. Ao meditar sobre o deslocamento cultural do Rio de Janeiro para São Paulo, quando da Semana de 1922, fizera a seguinte constatação: “O século XVI pertenceu a Pernambuco, o XVII à Bahia, o XVIII a Minas Gerais, o XIX ao Rio de Janeiro; o século XX é o século de São Paulo”³⁴¹. Embora não tenha participado do movimento modernista, nutria consideráveis simpatias por alguns de seus adeptos, dentre os quais, Mário de Andrade. Manteve, contudo, uma relação controversa com o modernismo. Em termos de literatura, com o passar dos anos, seus horizontes deslocar-se-iam de São Paulo para Minas Gerais, tanto que escreveria um livro intitulado *A Voz de Minas*.

A correspondência entre Tristão de Athayde e Jackson de Figueiredo teve início em 1924, dando origem a uma amizade entre ambos e à conversão do primeiro ao catolicismo em 1928. O Padre Leonel Franca, tanto em virtude de aspectos espirituais quanto intelectuais, também teve participação no processo que culminou em sua conversão. Não é nosso objetivo aqui discutir os fatores que levaram à sua conversão. Propomo-nos apenas a ressaltar algumas características de seu itinerário, levando o leitor a perceber a relevância do protagonista. Acreditamos, todavia, que sua conversão não tenha significado ruptura total com o passado. Isso pode ser percebido quando Sérgio Buarque de Holanda escreve a Tristão de Athayde questionando-o e pedindo para que definisse sua posição, que parecia já não estar identificada com a “disponibilidade para o novo”. Em resposta, Tristão de Athayde publicou *Adeus à disponibilidade: Carta a um amigo*. Nesta, o então recém-convertido diz ter rompido com a atitude de uma geração e não com esta geração, mostrando a necessidade de passar a ter uma vivência integral. Além disso, como ressaltaria alguns anos mais tarde, sua vida foi uma sucessão de adeuses.³⁴²

³³⁹ Seu acervo está no CAALL, em Petrópolis, cujo domínio pertence à Fundação Candido Mendes.

³⁴⁰ CARPEAUX, 1978, p. 34.

³⁴¹ LIMA, 1917 apud CARPEAUX, op.cit., p. 37.

³⁴² LIMA, *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*, 1969.

No mesmo dia em que publicou *Adeus à disponibilidade*, 15 de agosto de 1928, confessou-se com o padre Leonel Franca, comungando pela primeira vez depois de adulto. A conversão ao catolicismo fez com que boa parte da intelectualidade brasileira ligasse sua effígie à imagem que a Igreja adquiriu historicamente e à postura que a instituição assumia naquela época. Mário de Andrade chegou a dizer que havia morrido um crítico literário. Dessa forma, adquiriu o rótulo de conservador, de “direitista” e de reacionário, o que de certa forma não estava de todo errado, pois como ele mesmo reconheceu em *Memórias Improvisadas*³⁴³, *Memorando dos 90*³⁴⁴ e em *Entrevista com Tristão de Athayde*³⁴⁵, passou de uma posição liberal e céptica, antes da conversão, a uma postura conservadora depois da mesma, retomando alguns dos traços de sua posição anterior apenas na década de 1940. Daí toda a discussão se “Dr. Alceu”, como muitos o chamavam, foi ou não integralista. Questão que se arrasta até hoje e, que de certa forma, abordaremos no decorrer de nosso trabalho.

O próprio Alceu Amoroso Lima atribui sua aproximação às idéias católicas à leitura de autores como Maritain, Chesterton, Fulton Sheen e Bernanos, aos quais ainda podemos acrescentar Mauriac e Péguy³⁴⁶. Isso representa uma nova incógnita no seu itinerário, pois boa parte desses pensadores está presente tanto em sua fase “autoritária” quanto na “liberal”.

Segundo Villaça, ele nunca se prendeu a “capelinhas” literárias, grupos ou escolas. Na crítica literária ou no apostolado católico, buscava caminhar livremente, sem se comprometer com ninguém e vice-versa.³⁴⁷

No dia 4 de novembro de 1928, morria Jackson de Figueiredo, acontecimento que marcaria para sempre a vida de Alceu Amoroso Lima, pois desde então o sucederia, a pedido de Dom Sebastião Leme, na direção do CDV e da revista *A Ordem*. Nascia um novo líder leigo no catolicismo brasileiro.

Segundo Torres, os historiadores das idéias poderiam dividir o posicionamento do “Dr. Alceu” em três partes, a elegância aristocrática, a sintonia (com o tempo histórico) e o sentido do povo³⁴⁸. Já Odilão Moura, abordando seu pensamento depois da conversão, divide-o em duas fases. Intitula a primeira de “fase do pensamento claro”, na qual

[...] suas obras, nem sempre profundas, mas sempre bem elaboradas, didaticamente desenvolvidas, escritas com serenidade, escritas em castiço

³⁴³ LIMA, *Memórias Improvisadas*, 2000.

³⁴⁴ LIMA, *Memorando dos 90*, 1984.

³⁴⁵ MOTA, 1983.

³⁴⁶ LIMA, *Memórias Improvisadas*, 2000, p. 23.

³⁴⁷ VILLAÇA, 1985, p. 16.

³⁴⁸ TORRES, 1968, p. 202.

estilo, são obras em geral de divulgação da doutrina católica ou de crítica às correntes modernas de pensamento contrárias àquelas doutrinas. Há sempre nelas uma verdadeira intenção apologética. Percebe-se, em todas, o escritor dócil à orientação eclesiástica.³⁴⁹

A segunda fase é chamada de “fase do pensamento difuso”. Seu marco é a morte de Dom Leme (1942) e do padre Leonel Franca (1948). A partir de então, segundo Moura,

[...] o estilo de Alceu Amoroso Lima tornou-se mais agressivo, tumultuado e extremado; as suas idéias políticas tomaram a feição esquerdizante e as teológicas, teilhardianas. Enquanto na primeira fase o nosso literato mantinha-se ‘fora e acima’ da política partidária, nesta segunda ele entra de corpo e alma na vida política nacional.³⁵⁰

Tristão de Athayde foi contrário à Revolução de 1930, mesmo assim não adotou uma postura saudosista. Acreditava que uma revolução meramente política não podia mudar as estruturas sociais. Criticou abertamente o Partido Republicano Mineiro (PRM) e o Partido Republicano Rio Grandense (PRR), que se diziam revolucionários, mas tinham apoiado o autoritarismo de Arthur Bernardes³⁵¹. Em certo sentido, aplaudiu o movimento constitucionalista de São Paulo (1932), sucumbindo, logo em seguida, aos direcionamentos estratégicos de neutralidade impostos por Dom Leme. Segundo as obras que consultamos, parecia um pouco indiferente aos movimentos políticos, embora as repercussões desses movimentos, seus preceitos e seus ideais lhe interessassem, dificilmente participava diretamente dos mesmos.

Buscando a realização profissional, encontrou no magistério seu bálsamo. A fim de concorrer a cátedras universitárias, escreveu várias teses que se tornariam livros, processo que se iniciou em 1930 e teve seu último episódio apenas em 1947. Nesse intervalo, trabalhou no magistério, mas não possuía cadeira cativa. Alguns de seus biógrafos atribuem tal dificuldade à falta de neutralidade das bancas examinadoras, ou seja, às disputas ideológicas pelas cátedras. Contudo, em 1935, foi eleito para a Academia Brasileira de Letras.

Como professor, combateu o movimento da Escola Nova, liderado por Lourenço Filho, Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira, condenando especialmente a gestão do último na Secretaria de Educação do Distrito Federal, durante o período em que Pedro Ernesto fora

³⁴⁹ MOURA, Odilão. **As idéias católicas no Brasil**: direções do pensamento católico no Brasil do século XX. São Paulo: Convívio, 1978. p. 154.

³⁵⁰ Id., *ibid.*, p. 154.

³⁵¹ DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO BRASILEIRO PÓS-1930. ABREU, Alzira Alves de. et al (coor.). Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 2001. Vol. 3. p. 3129-3132.

prefeito. Sua proximidade com Gustavo Capanema³⁵², associada à influência dos católicos, foi decisiva para que os interesses educacionais da Igreja Católica prevalecessem. Isso explica por que se tornou membro do Conselho Nacional de Educação em 1935 e, em 1937-1938, já no Estado Novo, foi nomeado Reitor da Universidade do Distrito Federal, desmontando tudo que Anísio Teixeira havia feito. Em 1941 adquiriu um cargo de docente na, recém fundada, Universidade Católica.

Na Igreja, foi eleito presidente da Junta Nacional da ACB em 1934, permanecendo no cargo até 1945. Só deixou a ACB por discordar do direcionamento que o Cardeal D. Jaime de Barros Câmara, que substituiu D. Leme, dera à organização. Além disso, teve papel importante na fundação da LEC, redigindo seu projeto inicial, *As Reivindicações Católicas*, e tornando-se seu primeiro Secretário Geral. Em 1932, também participou da fundação da Coligação Católica de Estudos Superiores (embrião da atual Pontifícia Universidade Católica) e da Confederação Nacional de Operários Católicos.

Em fins da década de 1930, viajou pelo “Cone Sul”, passando pela Argentina, Chile e Uruguai. Neles, falou sobre a articulação de organizações católicas e sobre a situação do catolicismo na América do Sul. A considerável quantidade de cartas recebidas de intelectuais sul-americanos que lhe pediam conselhos e interseções que contribuíssem para a fundação de organizações católicas em seus respectivos países é prova da relevância intelectual que adquiriu nestes círculos.

Em 1947 retornou ao Uruguai para participar do I Congresso da Democracia Cristã da América Latina, onde defendeu a criação do Partido Democrata Cristão no Brasil e em toda a América Latina. Esse partido seria supranacional, pautando-se no humanismo de Jacques Maritain e na Doutrina Social da Igreja Católica. Vale ressaltar que, em 1945, já havia ajudado na confecção do PDC no Brasil, contribuindo com a criação de um partido que “representou, no âmbito da militância católica dos anos 40, o primeiro investimento grupal e autônomo em relação à hierarquia da Igreja...”³⁵³. É preciso ressaltar que o movimento inspirava-se nas democracias cristãs européias, posicionando-se como alternativa em relação ao comunismo e aos regimes de extrema direita.

A partir de 1936, Alceu Amoroso Lima intensificou seu contato com o pensamento maritainiano. No mesmo ano, Jacques Maritain visitou o Brasil, fazendo um discurso no CDV a pedido de Tristão de Athayde; também visitou a Academia Brasileira de Letras. Há

³⁵² SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000, p. 11.

³⁵³ BUSETTO, 2002, p. 396.

uma discussão muito grande, embora na maioria dos casos superficial, sobre a importância deste pensador na mudança de posição política pela qual nosso protagonista novamente passou. Indiferentemente do ponto de vista adotado, o que não se pode fazer é negar que houve certa influência.

Segundo Carpeaux, o próprio Alceu Amoroso Lima acreditava que 1938 foi o ano de sua “conversão”, ou “re-conversão” política³⁵⁴, lamentando, mais tarde, o afastamento de Maritain, sobretudo a partir do pós-guerra, dos fenômenos políticos. Em virtude disso, aproximar-se-ia do pensamento de Emmanuel Mounier, de Thomas Merton e de Teilhard de Chardin.³⁵⁵

A ditadura do Estado Novo despertou um sentimento ambíguo no maior líder leigo do catolicismo brasileiro. Por um lado, compactuava com o novo governo, sendo favorável a um regime de caráter unitário e autoritário, que fosse contrário aos regionalismos e à luta de classes, um Estado que promovesse a harmonia entre as classes, humanizando a economia por meio do corporativismo. Todavia, logo surgiram suas primeiras críticas à ditadura do Estado Novo. Uma delas dizia respeito à perseguição aos intelectuais que não compactuavam com o pensamento político do novo regime. Em suma, como reconheceria mais tarde: “O Estado Novo errou politicamente, mas acertou socialmente”; além disso, elogiava o fato de Vargas ter mantido o diálogo com a Igreja, concedendo-lhe certos benefícios³⁵⁶. É interessante pensar que ele recusou, em 1937, a proposta feita por Francisco Campos para que assumisse o Ministério do Trabalho. Igualmente, recusara o convite feito por Capanema, a pedido de Vargas, para que assumisse um cargo de chefia no gabinete civil do presidente³⁵⁷. Por outro lado, em colaboração com outros intelectuais que atuavam no CDV, lançou em 1945 o *Manifesto da Resistência Democrática*³⁵⁸, no qual deixava claro que a “ditadura personalista” do Estado Novo deveria ter fim, devendo ser restaurado o regime democrático.

Na primeira eleição para presidente, depois da queda de Vargas, apoiou o Brigadeiro Eduardo Gomes, subindo pela primeira vez em um palanque em prol de algum candidato³⁵⁹. No mesmo período, recusou o convite da UDN para concorrer ao Senado pelas suas fileiras, representando o Distrito Federal.³⁶⁰

Em 1950 fixou residência nos Estados Unidos. Assumiu o cargo de diretor do

³⁵⁴ CARPEAUX, 1978, p. 82.

³⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 98. TORRES, 1968.

³⁵⁶ LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 332.

³⁵⁷ CARPEAUX, *op.cit.*, p. 77-78.

³⁵⁸ TRANSCRIÇÕES. *Manifesto da Resistência Democrática aos brasileiros*, 1945.

³⁵⁹ LIMA, Alceu Amoroso. **Revolução suicida**. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977. p. 177.

³⁶⁰ MEDEIROS, 1974, p. 78-79.

Departamento de Cultura da União Pan-Americana em Washington e tornou-se representante da Organização dos Estados Americanos (OEA) na XI Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para Educação Ciência e Cultura (UNESCO). Desempenhou a função até 1953. No ano seguinte, atuou como delegado do Brasil na Conferência de Caracas (1954).

A convite de Anísio Teixeira ocupou, em fins da década de 50, a cátedra de Civilização Brasileira na New York University. Proferiu ainda cursos e conferências em várias instituições nacionais e estrangeiras, como as universidades francesas de Paris (Sorbonne), Bordeaux, Toulouse, Montpellier e as norte-americanas Católica de Washington, Duke, Texas, Estadual da Lousiana.³⁶¹

Regressando ao Brasil, reassumiu a direção do CDV, que estava sob o comando interino de Gustavo Corção. Porém a orientação conservadora que Corção dera à instituição, durante sua ausência, causou dissensão entre ambos, gerando reflexos no próprio CDV. Entretanto, como ressalta Henze, esta não foi a primeira divergência entre ambos.

Amoroso Lima foi um intelectual e sua relação com o ‘saber’ resultou em contradições e transformações que afetavam seu convívio com os demais participantes do Centro, como é o caso do seu atrito, em [1963], com Gustavo Corção, proeminentemente associado, que resultou na saída deste último da associação, acompanhado de mais 200 sócios.³⁶²

Acreditamos que as querelas internas, seu descontentamento pessoal, fruto de “nova conversão”, posterior a de 1928, e suas divergências de pensamento com o novo Cardeal do Rio de Janeiro levaram-no a deixar seu cargo de direção no CDV, em 1966.

Em 1958 tornou-se colaborador do *Jornal do Brasil* e da *Folha de São Paulo*. Na década de 1960, continuou sua trajetória e, em 1962, foi nomeado membro da delegação brasileira na abertura do Concílio do Vaticano II. Aos 70 anos, em 1963, foi aposentado compulsoriamente como professor universitário.

Por meio de seus artigos no *Jornal do Brasil*, já em 1963 condenava a possibilidade de qualquer golpe de Estado, que em sua concepção poderia ser desfechado pelos militares ou mesmo por Jango na tentativa desesperada de continuar no poder³⁶³. Mostrou-se contrário à

³⁶¹ COSTA, Marcelo Thimoteo da. **Caminhando rumo ao céu**. Viagens na vida e vida como viagem: peregrinações de Alceu Amoroso Lima. 1997. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1997. p. 5.

³⁶² HENZE, 1995, p. 76. Segundo o autor, o conflito teria sido em 1943; segundo, no entanto, outras fontes consultadas, sobretudo o DHBB, o episódio aconteceu em 1963.

³⁶³ SYDOW, Evanize Martins. **Alceu Amoroso Lima e o regime militar 1964-1968**. 2007. Dissertação (Mestrado em História), FGV-CPDOC, Rio de Janeiro, 2007. p. 31.

Ditadura Militar desde sua deflagração, considerando-a pior que a ditadura varguista do Estado Novo. Contudo, graças à notoriedade que adquiriu ao longo de sua vida, somada ao respaldo angariado como católico, possuiu certa imunidade em relação às arbitrariedades cometidas pelos militares³⁶⁴. Segundo Luiz Alberto Gómez de Souza:

Ele, que sempre tinha horror a maniqueísmos extremos, sempre pronto à dúvida e ao argumento do outro, nos anos 30, seria um campeão das causas de sua Igreja, às vezes à beira da intolerância; nos anos 60, o denunciador valente das injustiças, com irada indignação, no pólo oposto de sua tendência inata à tolerância.³⁶⁵

A Academia de Ciências Morais e Políticas, que fazia parte do Institute de France, elegeu-o, em 1967, como membro estrangeiro associado. Na mesma época recebeu, nos Estados Unidos, o prêmio Mary Moors Cabot, por seu trabalho na Imprensa. No mesmo ano, o Papa Paulo VI nomeou-o membro da Comissão de Justiça e Paz em Roma, tendo que viajar várias vezes, entre 1967 e 1972, a Roma para reuniões dessa Comissão. Ainda nessa década, recebeu a comenda da Legião de Honra da República Francesa. Finalmente, em 1977, recebeu o prêmio Nacional de Literatura da Fundação Cultural de Brasília.

Morreu em 14 de Agosto de 1983, em Petrópolis.

4.2 COMENTADORES, BIÓGRAFOS E ESCRITOS POSTERIORES

A produção historiográfica no Brasil a respeito de Alceu Amoroso Lima é notável, contando com biografias, estudos sobre o pensamento católico que traçam perfis de seus maiores intelectuais, livros que estudam seu pensamento e um considerável número de teses e dissertações que analisam seu percurso intelectual. Alguns desses trabalhos apresentam perspectivas diferentes da que adotamos; por meio de sua análise, contudo, podemos contribuir para um melhor entendimento do tema proposto.

Nesta discussão historiográfica, incluímos os trabalhos compilados a partir de entrevistas concedidas por Alceu Amoroso Lima e algumas obras nas quais tenta explicar seu passado, nos dois casos publicações que ultrapassam nosso recorte temporal. Embora relate sua própria vida, tal procedimento foi fruto da preocupação com um considerável distanciamento dos fatos, o que implica determinado olhar sobre o passado. Ainda nesse

³⁶⁴ BANDEIRA, 2000, p. 363.

³⁶⁵ COSTA, Marcelo Thimoteo da. **Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006. Prefácio.

sentido, mas noutra perspectiva, em análise posterior, ele poderia, se quisesse, escolher o que falar ou como falar. Esses são alguns dos motivos de incluirmos estes estudos em nossa abordagem historiográfica sobre o autor.

4.2.1 Os cardeais e o peso da posição oficial

Na bibliografia sobre Alceu Amoroso Lima, encontramos constantes indicações acerca da influência de D. Sebastião Leme no seu posicionamento político e religioso, acontecendo o mesmo em relação a D. Jaime de Barros Câmara. Essas constantes indicações bibliográficas nos forneceram condições para que desdobrássemos a questão, analisando o “peso da posição oficial” da Igreja Católica sobre o posicionamento de “Dr. Alceu”.

A relevância deste assunto pode ser percebida em um artigo publicado por Tristão de Athayde em 1952, intitulado *Adeus à Praça Quinze*.

Sempre me recordo de uma palavra do Jackson, em 1926, na hora em que a Action Française foi condenada. [...] Discutimos, ele em plena lua-de-mel com o catolicismo e eu ainda fora da Igreja, sobre a condenação pela Igreja do ‘autoritarismo direitista’ representado por Maurras, contra o qual já me parecia necessário reagir. E perguntei ao Jackson: ‘Se a Igreja te fizer calar, que fará você?’ E ele me respondeu sem hesitação: ‘Quebrarei a pena, imediatamente’. E acrescentou: ‘com um pouco de melancolia’. Há quem pense que, por motivos opostos, poderíamos hoje, quase trinta anos depois dessa conversa, ouvir a mesma pergunta que em 1926, antes de minha própria volta [ao catolicismo], dirigi ao Jackson. Se isso ocorresse eu diria exatamente o mesmo que disse a mim o meu inesquecível amigo: ‘Quebraria imediatamente a pena, com melancolia’.³⁶⁶

Marina Bandeira³⁶⁷, ao examinar a Igreja Católica no Brasil entre 1930 e 1964, apresenta dados interessantes a respeito dos fatores que poderiam ter influenciado a transição amorosiana. O primeiro deles seria o “poder” que D. Leme possuía sobre os intelectuais leigos e membros da Hierarquia. Segundo a autora, um exemplo dessa influência foi seu pedido ao então padre Hélder Câmara para que abandonasse o Integralismo, o qual foi prontamente atendido³⁶⁸. Por outro lado, com a morte do Cardeal D. Leme, em 1942, Alceu Amoroso Lima perderia seu “tutor e protetor”, circunstância que pioraria com a morte do padre Leonel Franca, em 1948.

D. Leme e o líder do laicato católico pareciam comungar a mesma concepção de ACB,

³⁶⁶ LIMA, *Adeus à disponibilidade e outros adeuses*, 1969, p. 106.

³⁶⁷ BANDEIRA, 2000.

³⁶⁸ CÂMARA apud BANDEIRA, op.cit., p. 46. PILLETI; PRAXEDES, 1997, p. 120. CASTRO, 1978, p. 35.

principalmente se pensarmos nas disputas desta com as Congregações Marianas. Segundo Gabaglia, o Cardeal do Rio de Janeiro morreu preocupado com a possível perda de vitalidade da ACB.³⁶⁹

Com o advento do novo Cardeal, que não era o de sua preferência, Tristão de Athayde parece perder espaço, em especial dentro da ACB. Para Bandeira, ele era “visto por Dom Jaime como ‘maritainista’ e não encontra junto ao novo cardeal o mesmo apoio irrestrito que recebera de Dom Leme”³⁷⁰. Ao que tudo indica, era contrário à mudança de modelo da ACB, ou seja, era avesso as alterações promovidas por D. Jaime na organização que presidiu durante muitos anos.

Em reunião da Junta Nacional, ao serem apresentadas as sugestões de modificação, Dr. Alceu reage vigorosamente. ‘A Ação Católica não é uma carneirada! Essas modificações nos transformarão em carneirada!’ Data desse incidente a animosidade de Dom Jaime com Dr. Alceu.³⁷¹

Bandeira acredita que esse episódio tenha sido a gota d’água que o levou a pedir demissão de seus cargos na ACB. A partir de então, viajou para a Europa e para os Estados Unidos, mas manteve contato com os padres Távora e Hélder Câmara, responsáveis pela assistência aos movimentos leigos e sociais da arquidiocese do Rio de Janeiro.³⁷²

Apesar de apresentar outras perspectivas, de certa maneira, Cauvilla chega a constatações parecidas com as apresentadas acima.

[...] a verdadeira ‘âncora’ que impedia alguns católicos de aderirem a certas posições políticas, e mesmo a um engajamento partidário, no Brasil de 30, era D. Sebastião Leme. A junção da personalidade marcante e influente deste e a atitude de estrita obediência à hierarquia é que, possivelmente, impediram homens como Alceu A. Lima e Jackson de Figueiredo a levarem suas tendências conservadoras e autoritárias a uma adesão explícita e formal aos partidos de caráter fascista, e também, como no caso específico da ‘Revolução de 32’, a permanecerem numa posição de neutralidade enquanto católicos.³⁷³

Com relação a “Dr. Alceu” da década de 1930, Cauvilla argumenta que ele era, acima de tudo, um líder leigo do catolicismo nacional, fiel e firmemente subordinado à autoridade

³⁶⁹ GABAGLIA, 1962, p. 324.

³⁷⁰ BANDEIRA, 2000, p. 280.

³⁷¹ Dom João Baptista da Motta e Albuquerque apud BANDEIRA, op.cit., p. 280.

³⁷² BANDEIRA, op.cit., p. 281.

³⁷³ CAUVILLA, Waldir. **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30**. 1992. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992. p. 137.

eclesiástica, ou seja, ao Cardeal Leme, de quem era o “braço direito”. Mas se por um lado essa proximidade lhe concedia a liderança incontestada no meio católico, por outro, agia como uma “amarra” que ajudaria a explicar muitos de seus posicionamentos, principalmente se pensarmos no autoritarismo e no conservadorismo como sendo a própria posição da Igreja³⁷⁴. Como nosso protagonista salientou: “O fato é que encontrei na Igreja mais liberdade que esperava, mas também mais dureza do que se pensa”.³⁷⁵

Em seu segundo trabalho sobre Tristão de Athayde, Marcelo Timotheo da Costa apresenta um estudo bastante sólido. Algumas das variantes destacadas coincidem com o que mencionamos até aqui.

À perda do seu interlocutor na Sé do Rio de Janeiro [D. Leme], irá somar-se outra, também profundamente sentida por Amoroso Lima. Em 1948, falece o jesuíta Leonel Franca, intelectual muito admirado por Alceu. O Pe. Franca esteve próximo desde a conversão amorosiana. De suas mãos, Alceu recebeu pela primeira vez a comunhão em adulto. Haviam trabalhado juntos, sob a direção de D. Leme, na fundação do Instituto Católico de Estudos Superiores. Franca também era diretor espiritual e confessor de Alceu por vinte anos.³⁷⁶

Segundo Dom Clemente Isnard (bispo de Nova Friburgo), com a morte do Cardeal, Alceu Amoroso Lima se distanciou um “pouco da hierarquia, da posição oficial da Igreja. Não que deixasse a Igreja, mas estava mais livre. A ação de Alceu fica menos limitada por vínculos institucionais”³⁷⁷. Mais tarde, ele mesmo admitiria que o Cardeal D. Leme praticamente o “forçou” a disputar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras³⁷⁸. Outro aspecto que respalda essa questão é que, embora “sempre” tenha prevalecido a autoridade de D. Leme, havia diferenças entre ambos. E elas se acentuaram nos últimos anos de vida do Cardeal.³⁷⁹

O desencontro entre o cardeal e Alceu pode ser observado em episódio ocorrido quando da candidatura de Getúlio para a Academia Brasileira de Letras. Candidatura apoiada com vigor pelo arcebispo dos cariocas e desaprovada por Amoroso Lima. Os motivos literários para tanto eram claros: Vargas não tinha produção no campo das letras que justificasse sua pretensão. Mas o ato de negar apoio à intenção presidencial também tinha

³⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 141.

³⁷⁵ LIMA, *Memórias Improvisadas*, 2000, p. 186.

³⁷⁶ COSTA, 2006, p. 36.

³⁷⁷ ISNARD, 2000 apud COSTA, 2006, p. 155.

³⁷⁸ LIMA, *Memorando dos 90*, 1984, p. 372. LIMA, *Memórias Improvisadas*, 2000, p. 163.

³⁷⁹ COSTA, 2006, p. 160.

implicações políticas – senão por outra razão, ao menos por contribuir para inviabilizar o ganho propagandístico almejado por Vargas.

Pelo que pude apurar, Amoroso Lima, já acadêmico, teria sido constrangido por Dom Leme a votar em Getúlio. No dia da eleição, D. Leme dirigiu-se pessoalmente à sede da ABL para esperar, à porta do ‘Petit Trianon’, a chegada de Alceu e reforçar in loco a orientação de apoio ao presidente.

Segundo relato da filha, Amoroso Lima cedeu às pressões do arcebispo, mas o acontecido nas escadas da ABL teria sido decisivo para o distanciamento dos dois.³⁸⁰

Costa menciona também a existência de problemas de relacionamento e diferenças de pensamento entre “Dr. Alceu” e D. Jaime de Barros Câmara. Este, ao se tornar Cardeal, direcionou seu trabalho de maneira mais conservadora do que a adotada, anteriormente, por D. Leme. Desde então, nosso protagonista começava a sofrer reprimendas públicas dentro da própria Igreja, o que o levou a buscar “refúgio” junto aos beneditinos. Podemos caracterizar tais reprimendas se pensarmos na negativa que recebeu quando pretendia escrever a biografia do Pe. Leonel Franca e no episódio em que foi impedido de ser paraninfo de formandos da PUC-Rio. Tudo isso, entre 1943 e 1950.³⁸¹

Como se sabe, o novo titular da Sé do Rio de Janeiro escolhera, ao ser sagrado bispo anos antes, divisa muito reveladora: *Ignem veni mittere* (‘Eu vim trazer o fogo’). Por ela, define-se melhor a linha pastoral de Câmara, sempre enfatizando a férrea obediência à hierarquia. A metáfora bíblica – a purificação pelo fogo – sugere o inflexível tratamento reservado por Dom Jaime aos discordantes.³⁸²

Antonio Carlos Villaça e D. Clemente Isnard, ao serem entrevistados por Costa, confirmaram as perspectivas apontadas acima, dando a impressão de que as discordâncias do novo Cardeal eram maiores com Alceu Amoroso Lima do que com D. Hélder.

Ainda em relação a esse processo, mas apontando novas possibilidades, Luiz Alberto Gómez de Souza ressalta que:

[...] foi uma liberação quando, em 42, morreu D. Leme e deixou, logo depois [em 1945], a Ação Católica, a presidência da Ação Católica, e perdeu esse caráter oficial, [a imagem] do leigo oficial. [Alceu] Foi para os Estados Unidos, trabalhou na OEA aqueles anos [1951-53]. E quando ele voltou, já nos anos 1950, ele voltou como cidadão privado. Então, ele voltou mais livre. Então ele não precisava mais encarar assim: ‘Qual é a posição da

³⁸⁰ AMOROSO LIMA, Ir. Maria Teresa. 1999 apud COSTA, 2006, p. 160-161. BEOZZO, 2002 apud COSTA, 2006, p. 160-161.

³⁸¹ COSTA, 2006, p. 36.

³⁸² Id., *ibid.*, p. 153.

Igreja no tocante ao controle da natalidade? No tocante...’. Antes, ele tinha que responder a isso. [Ao voltar] Ele já era mais livre... então, ele pode se debruçar sobre o que sempre gostou. Ele sempre gostou exatamente do acontecimento, a análise estética dele era [sobre] o livro em particular, aquele livro, aquele poeta, mais ainda, aquele poema. Aquelas coisas bem concretas onde ele via fluir a arte. E, na Igreja, ele não podia fazer isto porque ele tinha que dar quase a posição oficial, era quase um magistério leigo da Igreja. Alceu, no fundo, era isso [... Alceu] já não é mais aquela figura importante dos anos 1930, dos anos 1940, meados dos anos 1940. Então eu acho que, aí, ele ficou mais livre, mais solto, menos angustiado de ter que dar opinião sobre tudo.³⁸³

Embora trate de um período mais reduzido que Gómes de Souza e limite-se a um breve período depois da conversão (1928), Morais também acredita que o neoconverso deixou-se prender demais pelas necessidades institucionais da Igreja.

Tenho para mim – e não é preciso dizer que tal opinião está sujeita a reavaliações – que Alce Amoroso Lima, em seu momento de neo-converso viveu um equívoco inicial: o de, nos instantes de perplexidade que se seguiram à conversão, haver aderido mais à Igreja, com seus interesses e lutas institucionais, do que aos princípios universais do cristianismo católico.³⁸⁴

No entanto, em *Memórias Improvisadas*, quando Medeiros Lima o interpela – “Tenho a impressão de que o senhor é uma vocação política que a Igreja tolheu”³⁸⁵ –, responde que não foi a Igreja que abafou nele o político, mas sim sua autocrítica; nunca, pois, gostou de política partidária, sempre se ocupando com a política no campo das idéias³⁸⁶. Dessa maneira, podemos supor que um dos motivos que levaram D. Leme a convidá-lo para presidente da ACB e para secretário geral da LEC foi saber que ele não tinha afinidades com a militância política.

4.2.2 Identidade ou evolução: volta ao passado ou ida ao futuro

Alguns autores defendem a tese de que o pensamento amorosiano apresenta tanto identidade (mantém traços característicos de certa fase passada) quanto evolução (acompanha as transformações do mundo). Dentre os trabalhos que consultamos, a maioria admite que houve permanência, mas também mudança. O que se discute, portanto, são quais aspectos

³⁸³ GÓMEZ DE SOUZA, 2000 apud COSTA, 2006, p. 173-174.

³⁸⁴ MORAIS, João Francisco Reis de. **História e pensamento na educação brasileira**: contribuição de Tristão de Athayde. Campinas, SP: Papirus, 1985. p. 99-100.

³⁸⁵ LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 459.

³⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 460.

apresentam identidade e quais mostram evolução.

A respeito do que chamou de a “reconversão” de Alceu Amoroso Lima, Beozzo, a nosso ver, enfatiza traços identitários.

‘Se a imagem vale, quando uma árvore cresce muito, os galhos que tomam mais vento são os mais altos. Se [a árvore] cresce muito e a raiz não afunda, a árvore corre o risco de ser arrancada. Tenho a impressão de que ele [Alceu] sentiu o desamparo institucional no qual se encontrava e fez este itinerário [de volta] às raízes’.³⁸⁷

Caminhando na mesma direção que Beozzo, Carpeaux acredita que a conversão amorosiana não representou uma ruptura total com o passado³⁸⁸. De certa maneira, concordando com tais argumentos, Amir Geiger acredita que ele não mudou “tanto assim”, pois manteve, durante boa parte de sua vida, certa disponibilidade em relação à política.

Na correspondência de Alceu com Jackson de Figueiredo, anterior à conversão, podem ser encontradas passagens do mesmo teor, em que se expressa não só a admiração (qualificada) de AAL pelos comunistas, e o reconhecimento de sua pertinência à época, como também o estado de dúvida sobre a existência, e a necessidade de uma verdade única que signifique o erro do lado oposto. É interessante ver que o comunismo aparece como uma (quase-) religião plausível, a que se pode aderir, digna de empenho da fé. De um ponto de vista moderno e imanente, a diferença entre as duas ‘religiões’ é limitada ao conteúdo: são duas causas, duas forças espirituais e de ação que têm igual amplitude, densidade, capacidade de transformar o sujeito que a ela se converte e o mundo. É apenas do ponto de vista englobante, subordinador, dado pela relação com o transcendente, que o comunismo aparece como apenas uma religião do homem (no duplo sentido), enquanto o cristianismo (catolicismo) como mais do que uma religião: a ligação verdadeira com Deus.³⁸⁹

Para Geiger, Tristão de Athayde não chegou à religião por meio de uma crise, ou buscando uma solução para determinado problema (isso de maneira direta), mas, sim, de maneira inteligível, imaginando que seria a saída mais plausível para a revitalização do mundo moderno.

Praticamente todos os autores que estudam este tema concordam que existem relações entre a mudança das concepções do escritor e as alterações sociais, políticas e ideológicas de

³⁸⁷ BEOZZO, 2002 apud COSTA, 2006, p. 171. No rodapé.

³⁸⁸ CARPEAUX, 1978, p. 53.

³⁸⁹ GEIGER, Amir. A conversão contramoderna de Alceu Amoroso Lima. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 39-71, 2005. p. 12.

seu período histórico. Era o pensador caminhando dentro de seu tempo³⁹⁰. Mesmo analisando a década de 1950, Costa enfatiza essa caminhada amorosiana, na qual o “homem velho” vai se desintegrando, para que renasça um “homem novo” de suas cinzas.

Mas ele muda ao viajar [Europa e Estados Unidos]. Ele adapta seu discurso de acordo com tal câmbio [...] Alceu está, constantemente, na sua romaria existencial, a se remodelar.³⁹¹

Remodelar-se, no entanto, não queria dizer abandonar algo totalmente. Pois as diferentes fases de sua vida foram incorporativas e não excludentes. Em virtude dessa crença, diria: “De maneira nenhuma minha conversão importou no abandono de minhas convicções”.³⁹²

Pensamos que é preciso levar em consideração que outros intelectuais católicos não seguiram sua rota. Nesse sentido, talvez o maior mérito do trabalho de Cauvilla seja observar que seu pensamento autoritário e liberal (dentro do catolicismo) surgiu da mesma matriz teórica. Ao ponderar sobre as possibilidades de variação que a matriz católica permitia (podendo dar origem a duas posições distintas, “esquerda e direita”, mas também apresentando variações dentro de uma posição comum), de maneira perspicaz, ele menciona que

[...] houve em nosso país dois homens, que tinham um cotidiano muito parecido: assistiam à missa todos os dias, utilizavam-se do mesmo missal, tendo a mesma convicção de comungar o real corpo de cristo, venerando a mesma Virgem Maria, rezando o mesmo rosário, aceitando o mesmo credo dos apóstolos, mas que, ao escreverem seus artigos jornalísticos, particularmente após 1964, defendiam posições exatamente antagônicas, um à ‘direita’, apoiando incondicionalmente a ‘Revolução’ de 64 e o outro, à ‘esquerda’, fazendo a crítica contundente ao ‘golpe’ de 64. Os dois tendo posições políticas diametralmente opostas, e no entanto, doutrinalmente, podendo – e tendo que – ser considerados autênticos católicos. O ‘conservador’ Gustavo Corção e o ‘progressista’ Alceu Amoroso Lima...³⁹³

É preciso ponderar sobre esse fato, sem cair na armadilha de se fechar em uma única possibilidade, a fim de defender determinada tese.

³⁹⁰ ANDRADE, Djalma Rodrigues de. Diálogo dos extremos. **A tensão História-Transcendência em Alceu Amoroso Lima**. 1989. Tese (Doutorado em Teologia), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989. p. 107.

³⁹¹ COSTA, 1997, p. 122.

³⁹² LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 186.

³⁹³ CAUVILLA, 1992, p. 154-155.

Para mostrar que houve permanências no pensamento de Tristão de Athayde, Cauvilla observa que as obras *Introdução a Economia Moderna, Política e Introdução ao Direito Moderno*, todas publicadas entre 1930 e 1933, tiveram sua reedição, respectivamente, nos anos de 1961, 1956 e 1978. Para ele, mesmo que no rodapé as reedições apresentem adições, que justificam as posições passadas, isto evidencia uma concordância no pensamento. “Temos, então, que a mesma teoria que fundamentou as ações ‘autoritárias’, ‘conservadoras’ de Amoroso Lima, também fundamentou as ações ‘democráticas’ e ‘liberais’”.³⁹⁴

É possível que a nova perspectiva criada a respeito dos Estados Unidos, depois de residir e viajar por esse país, tenha alguma relação com o aspecto ressaltado anteriormente. Mas esta mudança está ligada, sobretudo, ao desfecho da Segunda Guerra Mundial, quando passou a identificar os Estados Unidos como os “defensores da liberdade num século totalitário”, indicando que a força desse país não devia ser atrelada aos “seus valores técnicos ou econômicos, mas, acima de tudo, às forças morais e culturais”.³⁹⁵ O “yankismo”, porém, ainda representava um perigo para a independência do Brasil, pois em solo norte-americano ainda existiam vários “ismos” internos, como o macarthismo, o macarthurismo, o pragmatismo, o neoinquisitorialismo, o monopolismo, dentre outros.³⁹⁶

Na conclusão de seu trabalho, Eiterer³⁹⁷ apresenta uma argumentação bastante interessante, ao tentar explicar o porquê da existência de “dois Alceus”, ou seja, Tristão de Athayde e Alceu Amoroso Lima. Em seu entender, o pseudônimo foi inventado para expressar algo que a legítima pessoa não podia dizer. Por outro lado, isso explicaria por que ele não conseguiu abandonar seu pseudônimo, mesmo depois da conversão.

A vida de Alceu poderia ser resumida na luta entre o grande fingidor e o sincero e verdadeiro Alceu Amoroso Lima. Por isso, oscilava entre: a crítica literária, a política e a religião; entre a fantasia, a mentira, o simulacro e o fingimento e a necessidade da presença e de sentir a verdadeira realidade. Assim Alceu tornou-se um grande pensador cristão.³⁹⁸

Respalhando as premissas de Eiterer, Morais acredita que Alceu Amoroso Lima e Tristão de Athayde representavam aspectos diversos de uma mesma personalidade. E, por mais que, durante certo tempo, o primeiro tenha tentado matar o segundo, os dois coexistiram

³⁹⁴ Id., *ibid.*, p. 147.

³⁹⁵ LIMA, **Memorando dos 90**, 1984, p. 30.

³⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 34.

³⁹⁷ EITERER, Luiz Henrique. **A noção de despersonalização em Alceu Amoroso Lima**. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2004.

³⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 133-134.

juntos até sua morte.³⁹⁹

Ao descrever uma relação um tanto dialética, Eiterer ressalta que a fé conduziu nosso protagonista para a religião, que seria a máxima despersonalização humana. Essa despersonalização, contudo, seria capaz de personalizar novamente o indivíduo (de que decorre a crítica ao liberalismo burguês e ao comunismo), libertando-o, abrindo seu caminho para as grandes causas humanas e divinas⁴⁰⁰. Seu estudo procura mostrar que a religião para Alceu Amoroso Lima “era um meio de o homem restaurar a confiança na razão” e na liberdade.⁴⁰¹

A crítica é vista por Alceu como uma razão que escolheu se renovar. O crítico sabe que para renovar a sua razão é preciso querer conhecer o outro: a razão do outro. Por isso é que em Alceu, esse período, que se estende até 1945, representou o reconhecimento da existência do outro, num explícito momento de exterioridade.⁴⁰²

Ao abordar o caráter duplo que a ACB possuía (político e religioso) – e que não era reconhecido por Tristão de Athayde, pelo menos publicamente, – Monteiro reforça um dos significados atribuídos às proposições de Eiterer. Mesmo que não se refira diretamente à concepção amorosiana de “unidade na variedade”, ou de “liberdade na autoridade”, a autora contribui com nossa discussão.

O que Alceu não percebera, contudo, é que a natureza do duplo é o simulacro, e que a emulação supõe uma rivalidade entre iguais, pois o espelho não é aquilo que parece, mas exatamente o seu contrário – já que a direita está na esquerda e a esquerda está na direita.⁴⁰³

Villaça⁴⁰⁴ ressalta que as obras de Tristão de Athayde enfatizam a universalidade e a liberdade. Segundo ele, três livros nos permitem compreender todo o conjunto de seu trabalho. São eles: *O espírito e o mundo*, de 1936; *Meditação sobre o mundo moderno*, de 1942; e *Mitos de nosso tempo*, de 1943, os quais mostram que nosso protagonista acompanhou o pensamento leonino e as teses fundamentais da sociologia católica.

“Dr. Alceu” não assumiu uma posição a-histórica diante dos fatos e dos

³⁹⁹ MORAIS, 1985.

⁴⁰⁰ EITERER, 2004, p. 134.

⁴⁰¹ Id., *ibid.*, p. 10.

⁴⁰² Id., *ibid.*, p. 16.

⁴⁰³ MONTEIRO, 1991, p. 226.

⁴⁰⁴ VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1975.

acontecimentos, da mesma maneira que manteve seu compromisso com a Igreja, visto ter encerrado seu período de disponibilidade. Lutando pela humanização da sociedade em nome de sua fé, os “textos do período final de sua vida” representariam uma tentativa de “síntese harmoniosa” das concepções adotadas em diferentes momentos de seu itinerário⁴⁰⁵. No entanto, segundo Jarbas Medeiros, ele mesmo admitiu ter, em virtude da conversão religiosa, exagerado alguns preceitos políticos.⁴⁰⁶

Ao estudar a “identidade e a evolução em Alceu Amoroso Lima”, Fernando Soares Moreira defende a idéia de que se pode perceber tanto identidade quanto evolução no mesmo. Foi comparando obras de diferentes períodos que chegou a essa conclusão. Nelas, verificou a constância de certos temas, “demonstrando uma identidade no autor em diferentes épocas”, assim como demonstrou a evolução de seu pensamento, levando em consideração a introdução de novos temas, ou sua variação.⁴⁰⁷

Verifica-se que

[...] a evolução de Alceu Amoroso Lima foi no sentido de tornar-se (mais ou menos a partir de 1938) aquele que denuncia as imposições da classe dominante e por assim dizer, um tematizador da ideologia das classes dominadas. No entanto, continua idêntico em suas perspectivas filosóficas, religiosas, humanistas, ‘liberais’ evolucionistas, que marcam a sua formação intelectual desde a juventude, passando inclusive pela fase autoritária, já tão estuda.⁴⁰⁸

Permanece idêntica a afirmação de que comunismo e capitalismo são duas faces da mesma moeda: o ‘economismo’. Na condenação repetida destes dois grandes tipos de regimes, acrescenta em 1948, suas simpatias por um socialismo ‘democrático’ que, ao final, identifica com seu ‘humanismo político’.⁴⁰⁹

Na última citação, o autor não leva em consideração que, na sua “fase liberal”, Tristão de Athayde foi favorável à legalização do PCB e defendeu a hipótese de que, antes dos comunistas, deveriam ser combatidos os males sociais que criavam condições para que o comunismo se alastrasse. Ao que se somava o fato de Oswald de Andrade, em 1941, considerá-lo um eterno liberal.⁴¹⁰

⁴⁰⁵ ANDRADE, 1989, p. 272.

⁴⁰⁶ MEDEIROS, 1974.

⁴⁰⁷ MOREIRA, Fernando Soares. **Identidade e evolução em Alceu Amoroso Lima**. Um estudo de Política comparado a escritos posteriores. 1980. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1980. p. 8.

⁴⁰⁸ Id., *ibid.*, p. 9.

⁴⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 75.

⁴¹⁰ LIMA, **Memorando do 90**, 1984, p. 422.

Contribuindo com a discussão sobre permanências e mudanças no pensamento amorosiano, Costa acrescenta “que parte significativa das características identificadas como constituintes do projeto do cristão Alceu são apontadas pelo próprio como mais antigas que seu cristianismo”, ou seja, estão presentes no seu pensamento antes da conversão. A título de exemplificação, cita seu gosto pelo contraditório, seu espírito harmonizador e seu anseio por justiça social e liberdade. Nesse sentido, sua natureza teria sido contrariada pela fase reacionária que o acompanhou logo depois de sua conversão, processo que mudou a partir de 1940. “Este raciocínio permite a Alceu tomar a releitura de seu registro cristão como um reencontro de sua mais íntima identidade”.⁴¹¹

O cerne da discussão de Monteiro gira ao redor da transição, da ênfase na autoridade à ênfase na liberdade, e considera os resquícios da autoridade como um sinal de identidade e os sinais de mudança como uma busca pela liberdade. Para compreender a peculiaridade que o termo autoridade adquire no pensamento amorosiano, descendendo de Maritain, a autora observa que o Estado não é a fonte da autoridade, mas, sim, efeito dela. A autoridade provém das relações hierárquicas naturalmente constituídas; está, portanto, assentada na desigualdade natural dos homens.⁴¹²

Dentre os autores que analisamos, apenas Cândido M. Rodrigues defende a idéia de que, desde aproximadamente 1946-1948, Alceu Amoroso Lima abandona o conservadorismo.

Enfim, todas as questões abordadas por Alceu Amoroso Lima nesse percurso de 1928 a 1946 revelam, com clareza, a conclusão do seu processo de mudança onde ele abandona definitivamente os elementos conservadores e ingressa na defesa da democracia e da liberdade.⁴¹³

Discordando de Rodrigues, pensamos que seria interessante recorrer ao estudo de Marcelo Timotheo da Costa, o qual menciona uma informação que contraria a perspectiva apontada acima. Para comprovar a manutenção do lado conservador e tradicional de Alceu Amoroso Lima, o autor constata que, mesmo após sua “reconversão”, ele continuou a preferir as missas mais tradicionais, em especial a missa do Frei Godofredo Siebel, um Frei “silencioso e que poucas vezes fazia o sermão”⁴¹⁴. Em entrevista concedida a Costa, Frei Vitório Mazzuco, a esse respeito, afirma:

⁴¹¹ COSTA, 2006, p. 370-371.

⁴¹² MONTEIRO, 1991, p. 150 e p. 172-173

⁴¹³ RODRIGUES, 2006, p. 291.

⁴¹⁴ COSTA, 2006, p. 203 a 205.

Então, eu me perguntava: ‘o que Alceu está bebendo? Porque, na época, o Leonardo Boff celebrava uma missa às onze horas da manhã de Domingo – era uma das missas mais freqüentadas pela intelectualidade do Rio e de Petrópolis. [As pessoas] vinham para essa missa para beber um ensinamento teológico novo. Era um momento florescente do Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis. Então, os grandes pregadores eram grandes teólogos. E a intelectualidade e mesmo as pessoas que queriam um conteúdo a mais viam os grandes pregadores. Então, eu me perguntava: ‘Por que Alceu, que é naturalmente um teólogo e um pensador, vinha nessa missa de extremo silêncio?’⁴¹⁵

Isto não quer dizer que Alceu Amoroso Lima, em período posterior, fosse contrário à Teologia da Libertação. Segundo as informações que confrontamos, ele a via com bons olhos, tornando-se amigo de Leonardo Boff. Queremos apenas enfatizar que manteve traços anteriores à sua “reconversão”, logo, algumas características de seu período autoritário.

4.2.3 O Integralismo

A primeira metade década de 1930 foi marcada pela crescente polarização política entre a esquerda (ANL) e a direita (AIB), contexto que serve de referência a outro capítulo bastante controverso da vida de Tristão de Athayde: sua relação com o Integralismo. Enquanto alguns dizem que ele foi integralista, outros dizem que foi apenas um simpatizante do movimento encabeçado por Plínio Salgado. Para que possamos avançar nesta discussão, pensamos que é preciso estabelecer alguns apontamentos sobre a relação entre o Integralismo e o catolicismo no Brasil (sem fixar algum caso ou região específica). Não estamos preocupados em situar o Integralismo historicamente, mas em estabelecer alguns aspectos que convergem para o posicionamento da intelectualidade católica ou dele divergem.⁴¹⁶

Os integralistas criticavam tanto a predominância do indivíduo sobre a sociedade (capitalismo) como a predominância da sociedade sobre o indivíduo (socialismo)⁴¹⁷. Postura muito parecida com a adotada pelos intelectuais católicos, que criticavam tanto o liberalismo-burguês quanto o comunismo, para eles, pai e filho, respectivamente. O próprio Alceu Amoroso Lima reconheceria, mais tarde, que nunca se satisfez com a democracia burguesa ou

⁴¹⁵ MAZZUCO, 2001apud COSTA, 2006, p. 205.

⁴¹⁶ Para se ter uma idéia da relação entre o Integralismo e o pensamento católico, Plínio Salgado, em Carta de Plínio Salgado a Getúlio Vargas, 28.01.1938, ao tentar definir o Integralismo, citava várias passagens da obra de Tristão de Athayde. SILVA, Hélio. **O ciclo Vargas. 1938: Terrorismo em Campo Verde**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. Vol. 10. p. 124.

⁴¹⁷ CHASIN, J. **O Integralismo de Plínio Salgado**: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio. São Paulo: Ciências Humanas, 1978. p. 541.

liberal⁴¹⁸. Dessa maneira, não é difícil imaginar que ambos comungavam a concepção de que não devia haver incompatibilidade entre o trabalho e o capital. Como se não bastasse, os seguidores de Plínio Salgado também não viam com bons olhos os protestantes, que, para eles, eram agentes camuflados do judaísmo internacional⁴¹⁹. A lista de inimigos comuns ainda possuía a maçonaria.⁴²⁰

Segundo Trindade, a “motivação principal que ocasionou a adesão de cerca de dois terços dos integralistas foi o anticomunismo”⁴²¹. Odilão Moura tanto reforça essa concepção como apresenta fatos novos.

Se os católicos estavam concordes na rejeição ao comunismo, o mesmo não se deu com relação ao integralismo. Quanto ao julgamento deste, alguns católicos o condenaram apaixonadamente, outros o viam com simpatia e um grande número de católicos ingressou nas suas fileiras. Dos integralistas, a quase unanimidade era constituída de católicos. Se não era um movimento católico, era um movimento de católicos.⁴²²

Maria Tereza A. Sadek, ao enfatizar alguns aspectos de identificação entre católicos e integralistas, respalda os apontamentos precedentes.

Assim, verá na Ação Integralista a mais radical negação do comunismo; no nacionalismo, sua posição partidária, a restauração dos princípios da autoridade, da hierarquia, do dever e da ordem; na sua filosofia espiritualista, a defesa da supremacia do sobrenatural e da revelação sobre a natureza e a razão.

Pode-se mesmo afirmar que, em 1935, a identificação entre dois movimentos é total.⁴²³

Chauí, alertando para o perigo de se generalizar tais observações, indica que o catolicismo da AIB foi um elemento tático e ideológico de grande envergadura, com o qual Plínio Salgado jogava.

Todavia, é preciso lembrar que as relações da AIB com a Igreja sempre foram complicadas e nem sempre pacíficas, havendo necessidade, a cada passo, por parte do Chefe, de provar sua ortodoxia e apelar para o testemunho de eclesiásticos integralistas. A ambigüidade de Tristão de

⁴¹⁸ LIMA, **Memorando dos 90**, 1984, p. 70.

⁴¹⁹ CRUZ, Natália dos Reis. **O integralismo e a questão racial**. A intolerância como princípio. 2004. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

⁴²⁰ TRINDADE, 1981, p. 324.

⁴²¹ Id., *ibid.*, p. 327.

⁴²² MOURA, 1978, p. 98.

⁴²³ SADEK, 1978, p. 167.

Athayde, com quem será travada interminável polêmica, os ataques de D. João Becker, arcebispo de Porto Alegre, ao lado do pouco fervor religioso de Gustavo Barroso e das reservas de um Miguel Reale, tornam problemático admitir como fonte da posição anticomunista a posição religiosa dos membros da AIB.⁴²⁴

Segundo Medeiros, associada ao anticomunismo, a reação antiliberal foi um dos principais fatores que levou muitos católicos a abraçarem levemente o autoritarismo nacionalista (de regimes como os de Hitler, de Mussolini, de Franco, Salazar, Perón ou até de Vargas).⁴²⁵

Os líderes leigos e eclesiásticos do catolicismo nacional pregavam uma espécie de “Integralismo cristão”, que, embora não fosse o mesmo Integralismo proposto por Plínio Salgado e Miguel Reale, apresentava alguns pontos em comum com ele. “Face ao liberalismo, ao socialismo e ao ‘nacionalismo integral’, o ‘integralismo cristão’ era um ‘re-sintetizador’ de todos eles, superando-os e não se identificando com nenhum deles em particular”⁴²⁶. No entanto, ambos reivindicam um Estado forte, organizado, coordenador da nação, um Estado ético-corporativo, baseado na defesa da autoridade, da ordem, da hierarquia e do dever.

O nacionalismo e o espiritualismo do movimento integralista eram vistos, na maioria das vezes, com simpatia pelos católicos. Sem falar no lema dos integralistas, “Deus, Pátria e Família”.

Essa trilogia que o integralismo invoca, a todo momento – Deus, Pátria e Família – [...], é a mesma que todo católico tem que invocar. [...] Basta isso para criar entre o integralismo e os católicos uma situação tal que só pode ser interpretada como uma compreensão sincera, não de tudo, mas do que há de justo e necessário nesse movimento.⁴²⁷

Diferentemente do fascismo italiano, que nunca se declarou (teoricamente) católico, principalmente antes da concordata com a Igreja (1929), a doutrina integralista era vista como sendo permeada por princípios católicos.

Para os integralistas e os intelectuais católicos e autoritários (representantes do Estado), o verdadeiro brasileiro, aquele que mantinha vivas as tradições nacionais, era o sertanejo, o roceiro do interior. Assim como os intelectuais da Igreja diziam que o Brasil era um país tradicionalmente católico, Salgado dizia que os integralistas procuravam, e

⁴²⁴ CHAUI, 1978, p. 76.

⁴²⁵ MEDEIROS, 1975, p. 48-49.

⁴²⁶ Id., 1974, p. 99.

⁴²⁷ LIMA, 1934 apud KRISCHKE, 1979, p. 152.

exaltavam, uma democracia brasileira que existia antes da chegada do europeu (o Caliban – o progresso). Por outro lado, o “Brasil do litoral” era encarado como um país desvirtuado de suas reais qualidades⁴²⁸. Não podemos nos esquecer de que, na década de 1930, o romance era um “móvel importante da luta em torno da imposição de uma interpretação do mundo social”.⁴²⁹

Porém, à medida que “a filosofia social reacionária se mostrou, em suas verdadeiras raízes totalitárias, tão inimiga da liberdade e da lei evangélica quanto o comunismo soviético”, a postura de muitos católicos, dentre os quais Alceu Amoroso Lima, começou a se inverter⁴³⁰. A garantia aos direitos e à intangibilidade da pessoa humana, professada pelo Integralismo como suficientemente firme para superar e restringir seu potencial autoritário⁴³¹, já não era aceita como possibilidade verdadeira. Rodrigues, em seu estudo sobre a revista *A Ordem*, exhibe o novo posicionamento para o qual rumaria a elite intelectual católica.

É importante assinalar que essa oposição ao movimento integralista como um todo tinha para a revista uma justificativa prática. Em primeiro lugar considerava-o incompatível com o ‘espírito da religião’ e com os propósitos da Ação Católica. Em segundo, porque entendia que o mesmo autodeterminava-se uma ‘concepção geral da vida e do universo’ se opondo, desse modo, aos princípios do evangelho.⁴³²

Depois de ressaltarmos algumas das convergências e divergências entre a doutrina integralista e o catolicismo brasileiro, podemos destacar o posicionamento de Alceu Amoroso Lima acerca do mesmo. Ao discutir o pensamento reacionário de Jackson de Figueiredo, tentando imaginar como seria seu posicionamento diante do Integralismo, Francisco Iglésias nos fornece as primeiras pistas.

Os integralistas puderam, pois, ver nele [Jackson de Figueiredo] um precursor. Sem ousar demais, no entanto, parece-nos legítimo duvidar que se inscrevesse entre as fileiras verdes. Por certo as festejaria no início, e com mais entusiasmo que Tristão de Ataíde; em pouco tempo, no entanto, seria afastado, por não concordar com a absolutização do Estado que os integralistas pregavam e por ser homem de espírito generoso, com o sentido da aventura, incapaz de aceitar os limites que a prática do sigma impunha.⁴³³

⁴²⁸ CHAUI, 1978.

⁴²⁹ MICELI, 2001, p. 159.

⁴³⁰ MEDEIROS, 1975, p. 48-49.

⁴³¹ KRISCHKE, 1979, p. 153.

⁴³² RODRIGUES, 2002, p. 337.

⁴³³ IGLÉSIAS, 1971, p. 156.

Resta, então, a pergunta: se Jackson de Figueiredo acabaria entrando em choque com a doutrina integralista, o que esperar de Alceu Amoroso Lima (note que não estamos levando em consideração o movimento histórico)? Ele mesmo responde.

Não. Nunca fui [integralista]. Mas tive uma simpatia pelo integralismo, porque ele era antiburguês. Eu sempre fui muito antiburguês. Mas acabei entrando na Ação Católica, que não era uma ação partidária. E fui radicalmente antipartidário. Só descobri a liberdade depois de uma meditação sobre mim mesmo, depois de minha reconversão [...] entre 1928 e 1938, eu passei a ver na Igreja não mais uma mestra de autoridade, mas um estímulo à liberdade. Eu me converti sob o signo da autoridade e me reconverti, a partir de 1940, a um espírito de liberdade [...] Tivera simpatia pelo fascismo e pelo integralismo porque eram contrários ao comunismo. Mas depois entendi que esses dois contrários eram iguais.⁴³⁴

Acompanhando os católicos, em geral, ele dá sinais de que sua adesão ao Integralismo foi mais fruto da negação da sociedade burguesa e da identificação com valores espirituais do que de uma anuência teórica. Católicos e integralistas buscavam a superação daquela sociedade em que havia considerável “confusão entre burguesia e liberalismo, democracia e capitalismo”. Com o tempo, passaria a enxergar alguns problemas no Integralismo que motivariam seu afastamento em relação ao mesmo.

O cesarismo, o poder, a autoridade, o autoritarismo, a concentração do poder, a primazia da política sobre a economia e o não primado da moral. Sobretudo a concentração de poder, o cesarismo. Daí veio minha divergência fundamental com o que havia de fascismo no integralismo.⁴³⁵

A fim de caracterizar a postura de Tristão de Athayde na década de 1930, Cauvilla ressalta que ele nunca se considerou um militante político; fazia política, mas de outro modo: teorizando.

Combateu a Revolução e defendeu a Contra-Revolução Espiritual, fundamentada em Cristo; combateu o naturalismo na filosofia, na sociologia, na política, na economia e defendeu a concepção de uma cultura fundamentada em raízes metafísicas e religiosas, combateu o espiritismo, o protestantismo, a maçonaria e defendeu o catolicismo como sendo a única religião verdadeira.

Chegou a combater a liberdade de cátedra e a própria liberdade de imprensa! Chegou, em alguns poucos momentos a ‘esbarrar’ numa atitude anti-semita.⁴³⁶

⁴³⁴ LIMA, *Memorando dos 90*, 1984, p.229.

⁴³⁵ MOTA, 1983, p. 55.

⁴³⁶ CAUVILLA, 1992, p. 141-142.

Como salientamos no primeiro capítulo, os católicos que coordenavam a LEC negaram apoio direto a Plínio Salgado nas eleições de 1934, mesmo havendo certa coincidência de pontos de vista entre as duas posições. Para os líderes católicos, a LEC deveria ser suprapartidária⁴³⁷. A Igreja podia colaborar com o Integralismo, mas nunca confundir-se com ele. Por isso, “Dr. Alceu”, embora fosse contrário à participação de clérigos nas fileiras integralistas, não considerava problema se os leigos o fizessem, desde que não exercessem um cargo de responsabilidade na Igreja, principalmente na ACB. Mais uma vez, podemos perceber a autoridade de D. Leme, “salvando” Alceu Amoroso Lima de um radicalismo mais acentuado.

Conta inclusive com o apoio de dom Leme, então Cardeal do Rio de Janeiro, cuja experiência e visão o permitem navegar, com habilidade, numa fase de radicalismo acentuado, sem se deixar compreender e sem levar a Igreja ao engajamento, como pretendem muitos católicos, especialmente aqueles que, tendo-se filiado ao integralismo, viam aí um movimento cuja doutrina correspondia ao espírito e à moral cristã.⁴³⁸

Ao analisar esta fase da vida de Tristão de Athayde, Rodrigues indica que ela representa um dos momentos de maior oposição ao comunismo, um dos motivos que faziam com que caminhasse, se não de mãos dadas com o Integralismo, no mínimo na mesma direção⁴³⁹. Não podemos deixar de ressaltar que mais tarde seria atacado por seus adversários por criticar o anticomunismo e se colocar como um “anti-anticomunista”.

Segundo Cauvilla, “Dr. Alceu” apresentava três condições para que os católicos pudessem aderir ao Integralismo, a saber: a preeminência de sua consciência católica sobre a política; ter realmente vocação política; e não ter responsabilidade de direção na ACB. A Igreja vinha antes da pátria.

Ao contrário da lenda, nunca fui integralista. Tive simpatias por esse movimento, graças principalmente a seu conteúdo antiburguês, mas jamais me agradou a idéia de ter um chefe. É exato dizer-se que passei da direita para a esquerda, mas não, como supõem alguns, do reacionarismo para o comunismo. Defino-me como um socialista pluralista, sinto fascínio pelo socialismo como liberdade. Já o comunismo é uma forma de conservadorismo violento.⁴⁴⁰

⁴³⁷ LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 236.

⁴³⁸ LIMA, Medeiros apud LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 54-55.

⁴³⁹ RODRIGUES, 2006, p. 223-224.

⁴⁴⁰ LIMA, **Memorando dos 90**, 1984, p.371. MOTA, 1983, p. 54.

Monteiro interpretou essa questão de maneira bastante similar às concepções apresentadas por outros autores até o momento. Para ela, a maior crítica de Tristão de Athayde ao Integralismo consistia no fato de que os integralistas entravam em contradição com alguns princípios religiosos para alcançar o poder, admitindo o emprego da violência como um dos recursos do jogo político.⁴⁴¹

Após o fim da Segunda Guerra Mundial, “Dr. Alceu” parece temer o renascimento de uma espécie de neofascismo, na versão tupiniquim, um neo-Integralismo. Esse neofascismo “se aproveita do imperialismo soviético para levantar a cabeça e levar de novo o mundo ao sonho de uma revolução totalitária polinacionalista”⁴⁴². Ainda mantém, contudo, suas críticas ao que chama de cepticismo democrático e, obviamente, ao comunismo.

4.2.4 Interpretações da influência de Jacques Maritain

Como já mencionamos, é inegável que o pensamento de Jacques Maritain exerceu influência sobre “Dr. Alceu”, colaborando para sua transição da fase autoritária à liberal-democrática. O que pretendemos, portanto, é analisar as condições em que se deu essa influência, pois, como admite o próprio “Dr. Alceu”: “Não há dúvida nenhuma de que ele [Maritain] exerceu enorme influência sobre mim”⁴⁴³. Por isso, partimos do princípio de que essa influência existiu e contribuiu, a partir de nosso protagonista, com certa renovação cultural do catolicismo brasileiro.⁴⁴⁴

As diferentes perspectivas quanto à relação entre Maritain e Tristão de Athayde se iniciam com um problema de contextualização temporal. “Dr. Alceu” diz que o período entre 1928 e 1932 pode ser caracterizado como sua fase autoritária, da qual migrou a partir do contato com Maritain, Bernanos e Chesterton⁴⁴⁵. “Só fui reencontrar Maritain mais tarde, à medida que comecei a me desvencilhar da sombra de Jackson de Figueiredo...”⁴⁴⁶ Todavia, Cauvilla, Moreira e Andrade indicam que ele entrou em contato com Maritain por volta de 1925-1926, quando ele já estava desvinculado da Action Française. Embora reconheçam que sua relação com Maritain só se intensificaria mais tarde, não explicam o porquê desse lapso temporal.

Carpeaux reconhece que, provavelmente, “Dr. Alceu” tenha tido contato com Maritain

⁴⁴¹ MONTEIRO, 1991, p. 224.

⁴⁴² LIMA, *Memorando dos 90*, 1984, p. 26.

⁴⁴³ LIMA, *Memórias Improvisadas*, 2000, p. 212.

⁴⁴⁴ VILLAÇA, 1975, p. 116.

⁴⁴⁵ CARPEAUX, 1978, p. 147.

⁴⁴⁶ LIMA, *Memórias Improvisadas*, 2000, p. 230.

em 1913-1914, quando contemplou a filosofia espiritualista de Henri Bérghson em Paris⁴⁴⁷. Costa também recua historicamente para tentar entender a questão.

A primeira vez que ouvira falar de Maritain fora em 1913, quando seguia o curso de Bérghson em Paris. Mais de uma década depois, toma conhecimento da despedida de Maritain da Action Française e, antes mesmo de se converter, Amoroso Lima lê *Primauté du Spirituel* (1ª edição de 1927). E se a conversão amorosiana se deu motivada pelo diálogo com Jackson de Figueiredo, Alceu situará a influência de Maritain – com quem também manterá importante correspondência sobre temas contemporâneos – em razão inversa ao do pensamento de Jackson: à medida que se distancia deste, vai se aproximando de Maritain.⁴⁴⁸

Para Cauvilla, enquanto intelectual católico, “Dr. Alceu” era “igual uma soma” de Jackson de Figueiredo mais Jacques Maritain. Quanto a este, acredita que sua “influência não se estabeleceu diretamente sobre Alceu, mas foi lentamente ‘digerida’”.⁴⁴⁹

Por outro lado, segundo Eiterer, nosso protagonista sempre foi um liberal. Sua fase autoritária, de direita, deveu-se ao fato de que “até a acomodação e compreensão da nova vida há um período de afirmação tresloucada da nova experiência”. Mas com o passar do tempo, com o seu círculo de amizades e com novas leituras (Bernanos, Maritain e Chesterton e, posteriormente, Le Bret, Mounier e Chardin), “vai adquirindo mais serenidade e paciência com suas idéias e posição”⁴⁵⁰. Medeiros Lima indica algo semelhante às suposições de Eiterer:

[...] é de um católico de direita, temeroso de qualquer tipo de concessão que faça supor de sua parte uma abertura de franco ao adversário. Vê-se assim compelido a calar possíveis dúvidas e a esquecer a admiração que nutre por Jacques Maritain, então separado de Henri Massis e da Action Française, e por Teilhard de Chardin, cujo ‘evolucionismo’ já cita em 1932.⁴⁵¹

Questionamos, no entanto: por que nosso protagonista não absorveu imediatamente a filosofia maritaineana?

Parece-nos que uma primeira resposta, de caráter mais genérico, se relaciona com a própria vinculação de Alceu à estrutura oficial da Igreja; esta, por sua vez é muito ‘cuidadosa’ na adoção de novas posições no campo político e social. Ainda dentro desse âmbito mais amplo, poderíamos dizer que, num

⁴⁴⁷ CARPEAUX, op.cit., p. 26.

⁴⁴⁸ COSTA, 2006, p. 137.

⁴⁴⁹ CAUVILLA, 1992, p. 28. ATHAYDE, Tristão. **Preparação à sociologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Getúlio Costa, 1942. p. 27. Nesta obra menciona que se correspondia com Maritain desde 1929.

⁴⁵⁰ EITERER, 2004, p. 23.

⁴⁵¹ LIMA, Medeiros apud LIMA, **Memórias Improvisadas**, 2000, p. 56.

momento em que o fascismo parecia ser a única arma efetiva no combate ao comunismo, a Igreja no mínimo, hesitava em atacar ou condenar aquele regime, ainda que percebesse nele componentes perigosos, tanto no plano teórico como no prático.⁴⁵²

Ao enfatizar que a influência de Maritain foi um aspecto primordial para a “reconversão” amorosiana, Rodrigues chega a constatações interessantes.

E porque não dizer que Alceu Amoroso Lima portou até certo tempo uma espécie de conservadorismo vindo do próprio Jacques Maritain, inclusive por sugestão de leitura de Jackson. Prova disso é o fato de o próprio Jackson sugerir, em carta de 26 de junho de 1928, que Alceu lesse o livro de Maritain, *Antimoderne*, lançado em 1922, o qual expressa sua fase de relação com a crítica ao mundo moderno e sua ligação a *Action Française* de Charles Maurras. Há uma dezena de referências entre ambos falando de Maritain e seguramente Alceu, após a morte de Jackson em 1928, acompanhou as mudanças pelas quais Maritain já estava passando desde 1927, quando saíra da *Action Française*, caminhando para a democracia e para a proposição de um humanismo integral e pluralista;⁴⁵³

Comparando as diferentes posições de Tristão de Athayde em relação ao comunismo, em suas duas fases políticas distintas, Rodrigues lembra que, na sua fase autoritária (até por volta de 1942), o comunismo era visto de maneira intolerante, como “inimigo mortal” (termo usado várias vezes pelo autor). Já na fase liberal-democrática, ele parece contagiado por certa simpatia nutrida por Maritain pela causa comunista⁴⁵⁴, passando a defender as diferenças entre socialização e socialismo⁴⁵⁵. Dessa forma, o autor ressalta o grande impacto que a filosofia maritainiana causou-lhe, principalmente os tópicos que diziam respeito à postura diante do comunismo e à necessidade de uma sociedade pluralista⁴⁵⁶. Discordando da tese de que identidade e mudança, ou autoridade e liberdade, caminharam juntas no pensamento amorosiano, Rodrigues reafirma “a tese de que Alceu Amoroso Lima passa por um processo que o leva do conservadorismo à democracia, por meio do contato com Jacques Maritain e com sua obra”.⁴⁵⁷

Apresentamos várias perspectivas sobre a importância de Jacques Maritain no processo “evolutivo” do pensamento amorosiano. É preciso observar, entretanto, que Alceu

⁴⁵² CAUVILLA, op.cit., p. 30.

⁴⁵³ RODRIGUES, 2006, p. 17-18.

⁴⁵⁴ Id., ibid., p. 231. O autor acredita que quando Maritain escreveu *Cristianismo e Democracia* (1943), ele alterou sua posição diante do comunismo, passando a ver nos comunistas a possibilidade de conversão, por mudanças de ordem interna. Em suma, passava a ver “esperança na transformação espiritual do povo russo”.

⁴⁵⁵ LIMA, **Memorando dos 90**, 1984, p. 85.

⁴⁵⁶ RODRIGUES, 2006, p. 23.

⁴⁵⁷ Id., ibid., p. 28.

Amoroso Lima parece ter ido além de Maritain:

[...] descobrindo Maritain então, seguindo-lhe a evolução passo a passo, seu sentido de fidelidade à Igreja, não se falando de sua sintonia com os acontecimentos, o conduziu para que, na década de 1940, estivesse em posição política diferente, ligado aos movimentos da democracia cristã, descobrindo Lebreton, e acentuando a sua orientação no sentido social mais intenso.⁴⁵⁸

Como era de se imaginar, havia pontos divergentes entre ambos. Em 1939 “Dr. Alceu” criticava Maritain por não distinguir os fascismos de Hitler e Mussolini dos regimes de Franco e Salazar.⁴⁵⁹

Durante a viagem que fez à Europa em 1949, cujas impressões culminaram na publicação, em 1951, do livro *Europa Hoje*, pôde perceber que os pensadores franceses passaram a considerar Maritain um pensador ultrapassado e excessivamente tradicionalista⁴⁶⁰. “Acompanhando seu tempo”, gradualmente, também aderiria a esse posicionamento e intensificaria o contato com outros pensadores católicos, como Mounier e, principalmente, Teilhard de Chardin⁴⁶¹. Segundo Torres, ao aproximar-se de Chardin, automaticamente se distanciava de Maritain, pois este criticava “certas atitudes mais ousadas de muitas correntes progressistas”, arremetendo-se “contra o teilhardismo, que admite ser uma espécie de gnose católica”⁴⁶². Isso também nos ajuda a entender os rumos diferentes que tomaram Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção.

E quando Jacques Maritain, em livro recente, condena certas manifestações de progressismo católico, encontrou em Gustavo Corção um partidário entusiasta, enquanto o grupo liderado por Alceu Amoroso Lima promovia uma inesperada recusa ao mestre francês, criticado de públicos por aqueles que, durante trinta anos, haviam procurado reproduzir dia a dia as suas lições. Corção manteve-se fiel a Maritain e ao neo-tomismo, recusando sistematicamente Teilhard de Chardin.⁴⁶³

Como pondera Moraes, “Maritain abre muitas portas ao pensamento antes represado

⁴⁵⁸ TORRES, 1968, p. 201.

⁴⁵⁹ CAUVILLA, 1992, p. 19-20 e p. 29. O autor extraiu essa informação do prefácio que Alceu Amoroso Lima escreveu à tradução, feita por ele mesmo, da obra *Noite de Agonia na França*, de Jacques Maritain. Cauvillia ainda ressalta que ele não mencionou que sua reflexão era baseada em outro autor (o padre francês Congar). Esse prefácio foi escrito em 1939.

⁴⁶⁰ COSTA, 1997, p. 22.

⁴⁶¹ TORRES, 1968, p. 200-203. É importante ressaltar o expressivo número de obras de Teilhard de Chardin existentes na biblioteca de Alceu Amoroso Lima.

⁴⁶² Id., *ibid.*, p. 201.

⁴⁶³ Id., *ibid.*, p. 204.

de Tristão”⁴⁶⁴, todavia, “a partir dos anos 60, dá um golpe à direita em seu pensamento político-social”⁴⁶⁵, o que o leva a dizer que o “aluno ousaria mais do que o mestre”.

Com Bernanos, Alceu tomou horror pelos fascismos; com Maritain fez as pazes com a democracia; com Chesterton, conheceu o ‘liberalismo inteligente’, segundo me disse; com Mounier, encontrara uma elucidação curiosa de suas próprias idéias, talvez ainda meio difusas, bem como encontrava com Mounier uma espécie de fraternidade de espírito; com Lebreton, caminhou mais a fundo o significado das divisões entre miséria e fausto, conhecendo uma reflexão rigorosa que pesava como autocrítica de si e da sua Igreja. Foi, no entanto, o conhecimento das idéias de Teilhard de Chardin (que primeiro lhe chegaram manuscritas e proibidas de publicação) que arrancou Amoroso Lima em definitivo das reminiscências fixistas do tomismo para uma concepção evolutiva. O cristianismo que percorre, em sua constante trajetória de criação, do alfa ao ômega. Segundo se sabe, a aceitação de Teilhard por parte de Alceu foi um escândalo sobretudo para Gustavo Corção e os seguidores do tradicionalismo deste.⁴⁶⁶

Finalizando esta questão, podemos dizer que Alceu Amoroso Lima ultrapassa, em termos de progressismo católico, Jacques Maritain. O que nos permite inferir que, se por um lado Maritain o influenciou, por outro, ele já trazia consigo o “germe” da mudança.

4.3 O ITINERÁRIO DE ALCEU AMOROSO LIMA A PARTIR DE SUAS OBRAS (1930-1950)

No tópico anterior, salientamos a existência de uma transição no pensamento de Alceu Amoroso Lima. Para compreendê-la, levamos em consideração ampla bibliografia, incluindo algumas de suas obras que extrapolam nosso recorte temporal, sobretudo aquelas de caráter autobiográfico.

Acreditamos que a análise precedente foi bastante esclarecedora, cabendo-nos, agora, o exame de seus livros, de seus artigos e de sua correspondência, no período delimitado. O fato de boa parte dos seus livros ser fruto de coletâneas de artigos publicados (em revistas ou jornais) ou de palestras e conferências proferidas levou-nos a colocar em segundo plano muitos de seus artigos publicados em periódicos, principalmente em *A Ordem*, sem mencionar a contemporaneidade entre os livros e os artigos⁴⁶⁷. Por outro lado, priorizamos em sua

⁴⁶⁴ MORAIS, 1985, p. 72.

⁴⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 105.

⁴⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 119-120.

⁴⁶⁷ Não levamos em consideração seus trabalhos de cunho literário, como: *Estudos: Quinta Série* (1933); *Contribuição à História do Modernismo* (1939); *Poesia Brasileira Contemporânea* (1941); *Três Ensaios sobre Machado de Assis* (1941); *Estética Literária* (1945); *O Crítico Literário* (1946); e *Primeiros Estudos*:

correspondência as pastas de intelectuais de renome na época, de intelectuais católicos com os quais dialogava, de autoridades em geral e da Ação Integralista Brasileira. Afinal são aproximadamente 25 mil documentos, cujo estudo requer mais tempo e recursos.

Além disso, demos voz a alguns intelectuais católicos que debateram naquele período histórico com Tristão de Athayde, sobretudo por meio das revistas *A Ordem*, *Vozes de Petrópolis* e do jornal *Legionário*. Esse debate também pode ser percebido na sua correspondência, ainda que seu arquivo contenha, salvo algumas exceções, apenas cartas recebidas pelo mesmo.

Outro fato importante ao qual estivemos atentos diz respeito às reedições das obras do autor. Na maioria delas, ele manteve a redação original intocada, acrescentando emendas em forma de notas de rodapé. Tal procedimento foi bastante relevante, pois, da mesma maneira que nos forneceu acesso ao texto original, tornou menos árdua nossa tentativa de discernir temporalmente seu pensamento.

Na tentativa de compreender seu percurso, dividimos a discussão apresentada a seguir em quatro partes. Na primeira procuramos observar seu posicionamento, no transcorrer do recorte temporal estabelecido, diante do comunismo e do capitalismo liberal-democrático. Em seguida procedemos ao mesmo, porém em relação aos fascismos, aos movimentos de extrema direita. Versamos, ainda, sobre a relação controversa que manteve com o Integralismo, o que é praticamente um capítulo à parte. Depois de enfatizar sua relação com a esquerda e a direita, procuramos constatar qual alternativa católica propunha como saída para esse dilema. Por fim, na última parte, discutimos a relação do autor com a Igreja Católica brasileira e os conflitos internos que a mesma apresentava, muitos dos quais refletidos em sua obra.

4.3.1 O capitalismo liberal-democrático e o comunismo

Inicialmente, é necessário lembrar que, segundo a doutrina social da Igreja Católica, o comunismo é fruto dos erros do liberalismo burguês, uma vez que o “abuso da liberdade levou à supressão da liberdade”⁴⁶⁸. Tanto um como outro seriam oriundos de uma matriz materialista, fruto do naturalismo filosófico que, para Alceu Amoroso Lima, arruinou as ciências do espírito, aniquilando o equilíbrio que existia entre espírito e matéria. E. Kant é

contribuição à história do modernismo literário (1948). Também não consultamos seus estudos de caráter educacional, dentre os quais: *Debates Pedagógicos* (1931); *Pedagogia da Escola Nova* (1931), com colaboração de outros autores; e *Humanismo Pedagógico* (1944).

⁴⁶⁸ LIMA, Alceu Amoroso. *Estudos (Segunda Série)*. 3. ed. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2003. p. 205. (1. ed. 1928).

apontado como responsável pela separação entre o mundo espiritual e o temporal, entre o mundo positivo e o transcendental⁴⁶⁹. Para nosso protagonista, enquanto o individualismo moral nasceu com Kant, o que chama de individualismo social surgiu com Rousseau. A partir de ambos, menciona a existência do naturalismo sociológico, o qual se desdobrou no socialismo e no liberalismo individualista.

Em 1930 publicou a obra *Introdução à Economia Moderna*, na qual, em uma análise de longa duração, ratificava como a sociedade foi perdendo gradualmente a sacralidade que norteava sua vida, sobretudo no trabalho. Se durante a Idade Média o trabalho estava indissoluvelmente ligado à vida moral das pessoas, passou, pouco a pouco, a constituir apenas um elemento de sua vida econômica. “A linha de decadência da sacralidade começava a coincidir com a linha ascendente da economicidade”.⁴⁷⁰

A economia se convertia em economicismo. A produção governava o consumo. O homem libertava-se de todos os laços morais e via no jôgo livre dos seus instintos a condição para a harmonia social. E com isso libertava as forças econômicas da subordinação a si próprio, tornando-se pouco a pouco escravo das forças que êle julgava pôr a seu serviço. A sociedade perdia a unidade. Separavam-se as classes. Cresciam as desigualdades de fortuna. Apressava-se o ritmo da vida de mais em mais. Subordinavam-se todos os valores invisíveis aos valores imediatos. E a hipertrofia do economismo assumia um caráter sistemático e científico, que deturpava as próprias fontes do espírito, colocando o homem cada vez mais dócilmente numa subordinação crescente ao desmentido das forças econômicas naturais, que o asfixiam e lhe tiram pouco a pouco o próprio gosto da liberdade e sobretudo todo senso da espiritualidade.⁴⁷¹

O individualismo collocou as fontes da economia e da riqueza das nações na mão dos particulares. Tanto as forças políticas como as forças espirituaes [...] tanto o Estado como a Igreja, portanto, desapareceram, até certo ponto, da vida econômica, que ficou entregue apenas às suas próprias forças. Foi esse um dos phenomenos typicos do século XIX.⁴⁷²

Como saída para esse problema, Alceu Amoroso Lima não defendia a volta à Idade Média, pretendia apenas a humanização da economia, ou seja, que o centro da economia moderna fosse o homem e não o capital. Era preciso uma reviravolta, pois o capitalismo havia

⁴⁶⁹ ATHAYDE, Tristão de. **Contra-Revolução Espiritual** (ensaios). Cataguases, MG: Spinola & Fusco, 1933. p. 182.

⁴⁷⁰ LIMA, Alceu Amoroso. **Introdução à Economia Moderna**. Rio de Janeiro: AGIR, 1961. p. 45. (1. ed. 1930).

⁴⁷¹ LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 165.

⁴⁷² ATHAYDE, Tristão de. Uma intervenção dos grupos sociaes, especialmente do Estado e da Igreja, na vida econômica. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 143-147 e 219-224, jan./jun. 1933. p. 146.

criado “um novo comércio de mercadorias: o mercado do trabalho”.⁴⁷³

Segundo ele, mais que um anticapitalismo, o marxismo era uma espécie de hipercapitalismo, cujo erro “não está na depreciação do capitalismo, mas, ao contrário, na sua excessiva apreciação”⁴⁷⁴. Capitalismo e comunismo eram muito semelhantes, ambos criavam uma cristalização que tornava praticamente impossível a mobilidade social. Ainda a respeito das semelhanças entre esses dois regimes baseados no materialismo e no economicismo, afirmaria: “O comunismo é o capitalismo do proletariado como o capitalismo foi o comunismo da burguesia. A diferença é muito maior entre classes que entre regimes”⁴⁷⁵. Embora admitisse que o liberalismo individualista e democrático impusesse uma uniformização menor que comunismo, reconhecia que “é impossível uma concorrência livre entre as classes, que não degenerem numa exploração dos mais francos pelos mais poderosos”.⁴⁷⁶

Desse modo,

[...] tanto o capitalismo como o comunismo chegam a resultado muito semelhante, isto é, à concentração da propriedade em um número restrito de mãos, que no Estado capitalista de amanhã serão os grandes banqueiros e financistas reunidos em sindicatos gigantescos, e no Estado comunista serão os grandes políticos encarregados da administração geral da riqueza pública e particular. Ambas as formas econômicas, portanto, tendem, afinal, a uma imensa burocracia, ao Estado providencial, a uma forma higiênica e mais ou menos confortável de servilismo coletivo.⁴⁷⁷

Em carta enviada a Alceu Amoroso Lima, em 1931, Paulo Mendes Almeida enfatizava a existência da polarização ideológica entre “Nova York e Moscou”. “Vejo uma marcha louca para Nova-York, e não como você, para a Rússia. Infelizmente, Alceu, porque entre uma e outra cem vezes a Rússia”⁴⁷⁸. Isso mostra que “Dr. Alceu” mantinha, desde sua conversão ao catolicismo, um diálogo com intelectuais ligados à esquerda, relação que parece mais intensa na década de 1940. Com o tempo também adquiriu aversão ao anticomunismo, algo que Paulo Mendes de Almeida já denunciava. Não podemos deixar de registrar seu comentário acerca dos dois grupos em pauta.

⁴⁷³ LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 208.

⁴⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 169.

⁴⁷⁵ ATHAYDE, Tristão. **Preparação Preparação à sociologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Getúlio Costa, 1942. p. 173. (1.ed. 1931).

⁴⁷⁶ Id., *ibid.*, p. 86.

⁴⁷⁷ LIMA, **Estudos (Segunda Série)**, 2003, p. 220.

⁴⁷⁸ ALMEIDA, Paulo Mendes. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. São Paulo, 20/02/1931, **CAALL**.

Os pagãos de Leningrado irão para o céu. E os capitalistas yankees, os sócios do Rotary-Club, os magnatas do Automóvel Club, os bobos da Assoc. Cristã de Moços, os ruibarbosas do Partido e os Clement Vantéis do Jockey Club, alguns carolas, catões e puritanos sem caridade do Apostolado da Oração – Esses, bem sei para onde tenho vontade de mandá-los!⁴⁷⁹

O diálogo sem comprometimento ideológico com alguns intelectuais de esquerda é confirmado por Murillo Mendes, que, ao discorrer sobre a *Coluna do Centro* (nome dado à coluna escrita por católicos, ligados ao CDV, em *O Jornal*), mencionava que a maneira como certos colaboradores se referiam à Rússia soviética e ao comunismo estava, mais que atraindo antipatias, expondo os católicos ao ridículo. Por isso, recomendava boa dose de equilíbrio na análise dos problemas ligados ao comunismo e à Rússia soviética.

Si o Alceu – não individualmente – mas como líder católico – não deseja alienar as simpatias que tem no meio esquerdista, procure melhorar, com o prestígio de que goza, a orientação da ‘coluna’, do contrário cairá a mesma no ridículo total.⁴⁸⁰

Ao mesmo tempo em que parecia manter um bom relacionamento com alguns intelectuais de esquerda, colaborava com o Estado varguista no combate ao comunismo, especialmente no âmbito educacional. Analisando sua correspondência, encontramos, na pasta do Departamento de Propaganda do Ministério da Justiça e Negócios Interiores, elogios a seu combate ao comunismo⁴⁸¹. O episódio coincide com a batalha que travava contra a gestão de Pedro Ernesto na prefeitura do Distrito Federal, em 1935, o qual havia empossado Anísio Teixeira na Secretaria de Educação. “Dr. Alceu”, em carta enviada a Gustavo Capanema, escreveu:

‘Devo apenas advertir-lhe que os progressos recentes da Aliança Nacional Libertadora, a feição socialista que vai assumindo o governo municipal do Rio de Janeiro, bem como a impregnação comunista de muitos sindicatos e de alguns elementos do Ministério do Trabalho vêm trazendo à opinião pública do país motivos da mais profunda inquietação. E os católicos esperam do governo uma atitude mais enérgica de pressão ao comunismo, que assumiu a figura desse partido acima mencionado (ANL) para agir hipocritamente à sombra de nossas leis’.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Id., *ibid.*

⁴⁸⁰ MENDES, Murillo. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. s/local, 16/01/1935, **CAALL**.

⁴⁸¹ DEPARTAMENTO DE PROPAGANDA DO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E NEGÓCIOS INTERIORES. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 1936, **CAALL**.

⁴⁸² LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Gustavo Capanema, 16 de junho de 1935 apud SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000, p. 191.

Na mesma correspondência, mostrava-se satisfeito com a nomeação de Eurico Gaspar Dutra para a pasta de Guerra e de Filinto Muller para a da polícia. Expunha a Capanema que os católicos certamente apoiariam um governo que defendia princípios que se identificavam com os preceitos da Igreja Católica e combatia inimigos comuns aos dela⁴⁸³. No entanto, mais do que uma cruzada contra o comunismo “satânico e diabólico”, parece-nos que promovia uma luta pelos interesses da Igreja. Tanto que, um ano depois, um congregado mariano, assombrado com os atos bolcheviques contra as Igrejas na Espanha, escreveu-lhe pedindo uma intervenção política que livrasse o Brasil dessa possibilidade.

Procure conseguir dos Deputados Catholicos a apresentação, na Câmara Federal, de um projeto considerando como ATTENTADO À NAÇÃO qualquer ato de extremismo ou vandalismo contra todo e qualquer Templo Catholico, Casas religiosas que encerrem Imagens de Santos ou quaisquer obras de arte religiosa, Monumentos etc.⁴⁸⁴ (grifo do autor)

Apesar de conviver em meio à ameaça comunista, muitas vezes aumentada por alguns católicos apavorados, Alceu Amoroso Lima encarava o bolchevismo internacional como perigo sério, merecedor de cuidados, mas não como perigo iminente.⁴⁸⁵

Percebemos que criticava tanto o liberalismo quanto o comunismo; a intensidade dessas críticas, no entanto, variou temporalmente. Dessa forma, logo após sua conversão ao catolicismo e durante boa parte da década de 1930, constatamos que repreendia o liberalismo democrático de forma um pouco mais intensa que o comunismo.

Moralmente, concebo que o capitalismo ainda é mais condenável que o comunismo. Pois, neste, a classe política dirigente está, por sua vez, subordinada a essa entidade abstrata e toda-poderosa, o Estado, que é de fato o único senhor da propriedade. Ao passo que, no capitalismo, a plutocracia domina o Estado, subordina-o de acordo com os seus interesses de que usa e abusa a seu bel-prazer. E, portanto, ao passo que o comunismo leva a uma simplificação de vida, pelas privações, por assim dizer, forçadas, leva o capitalismo a uma dissolução moral da vida, pelo luxo também, por assim dizer, forçado e artificial a que reduz a sociedade. Este é o espetáculo que vemos, hoje em dia, na Rússia comunista, como em nosso Ocidente, mais ou menos capitalista. Lá um espetáculo de miséria irritada e aqui um espetáculo de luxo suicida. Uma civilização que nasce com a alma cheia de ódio e uma que morre com a alma anarquizada. Em ambas, portanto, o que vemos é a servidão do indivíduo.⁴⁸⁶

⁴⁸³ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Gustavo Capanema, 16 de junho de 1935 apud SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, op.cit., p. 192.

⁴⁸⁴ S/autor. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Santos, 31/08/1936, **CAALL**.

⁴⁸⁵ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada ao Pe. Messias Senna Batista, Rio de Janeiro, 29/09/1936, **CAALL**.

⁴⁸⁶ LIMA, **Estudos (Segunda Série)**, 2003, p. 206-207.

As filosofias burguesa e comunista também são censuradas pela liberdade sexual que as permeia. Porém, mais uma vez, incidia sobre o liberalismo burguês mais recriminações. Favorável a famílias grandes, com muitos filhos, “Dr. Alceu” condenava o uso de métodos anticoncepcionais e a independência que as mulheres vinham adquirindo na sociedade burguesa, fato que, segundo ele, culminaria no aniquilamento biológico da burguesia e na desestruturação da família. Por outro lado, esse processo contribuiria para a ascensão das classes proletárias, pois cresciam numericamente, enquanto a burguesia se auto-extinguia.⁴⁸⁷

Ele acreditava que a maior ameaça ao catolicismo não eram os sistemas econômicos ou políticos, mas, sim, os regimes que criavam suas próprias filosofias gerais de vida. Daí a crítica ao apego aos valores norte-americanos que, em seu entender, culturalmente pretendiam demolir todo o passado espiritual de nossa civilização, entenda-se, o catolicismo.⁴⁸⁸

Na década de 1930, indicava a existência de duas formas de capitalismo, o espontâneo e o científico. Este teria nascido da reação moral ao primeiro⁴⁸⁹. Henry Ford seria um dos seus expoentes mais radicais, acreditando que o lucro deveria ceder ao interesse geral.

‘É o bem-estar geral’, escrevia êle no primeiro de seus livros, ‘e não o lucro creditado na conta do industrial que é sinal de prosperidade. O industrial não é senão um servidor da comunidade e êle só a serve, dirigindo as suas emprêsas de modo a pôr à disposição do público artigos cada vez melhores a preços cada vez mais baixos e pagando aos que participam na produção salários cada vez mais elevados’.⁴⁹⁰

O Rotary Club surge como um símbolo desse capitalismo científico, tendo, teoricamente, um compromisso com o social. No entanto, não deixa de ser temido, ou no mínimo, visto com certo receio pelos católicos, e é identificado como “um fenômeno típico do imperialismo moralista e econômico dos Estados Unidos ...”.⁴⁹¹

[o rotarianismo] É o moralismo bem humorado das épocas de predomínio econômico. E daí seu êxito, entre todos aquêles que deliram pelo progresso econômico, mas que por boa vontade espontânea, por uma compreensão

⁴⁸⁷ ATHAYDE, **Problema da burguesia**, 1932, p. 161.

⁴⁸⁸ ATHAYDE, **Contra-Revolução Espiritual**, 1933, p. 174.

⁴⁸⁹ LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 225.

⁴⁹⁰ FORD apud LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 239-240.

⁴⁹¹ LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 238. JESUS, Vicente F. de (Cônego). Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. s/local, 14/12/1948, **CAALL**. LINS, Alcides. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro, 12/08/1948, **CAALL**. Este membro do Rotary Club reclama das discriminações e suposições feitas por parte do clero. Vale ressaltar que outros rotarianos também lhe escreviam pedindo, sobretudo, para que minimizasse a crítica de alguns padres católicos.

mais inteligente e mais justa do capitalismo, ou pelo secreto temor das ameaças revolucionárias, desejam reconciliar a sua consciência com a sua prosperidade. E daí o dístico que explica a nova economia americana e que de lá se espalhou pelo mundo: Service and Success.⁴⁹²

“Dr. Alceu” também condenou essa nova versão do capitalismo. Afirmava que ela não respeitava as necessidades humanas, ao tentar incessantemente expandi-las (consumismo). Ainda que de uma maneira diferente, a produção continuava a condicionar os seres humanos. Para consumir mais, os homens precisavam de melhores salários e melhores condições de ócio e lazer, que eram as verdadeiras intenções de Ford. Essas questões, aliadas às reformas instauradas por Roosevelt, levariam-no a dizer que este presidente norte-americano promoveu uma transição social sem revolução em seu país, motivo pelo qual considerava o New Deal uma espécie de fascismo norte-americano.⁴⁹³

Reprovando a sociedade burguesa voltada para o consumo, pronunciava que a burguesia não era apenas uma classe social. Ela representava uma concepção geral de vida, erroneamente baseada na egolatria, na mediocridade e no primado da vida privada sobre a vida pública⁴⁹⁴. Provavelmente esse seja um dos motivos de defender a equiparação maléfica entre capitalismo liberal-democrata e comunismo, cuja balança negativa, no início da década de 1930, pendia para o primeiro.

Quanto à relação da burguesia com a religião católico-cristã, tecia enormes críticas à mesma.

Não se faz profissão de fé anti-christã, mas procede-se em tudo como se o christianismo já não existisse. Não se persegue abertamente o sentimento religioso, mas relega-se o mesmo para a região precária do sentimentalismo individual. Esmaga-se o christianismo parecendo defendê-lo.⁴⁹⁵

É sempre a contradição latente da philosophia burguesa da vida, que pretende combater, ao mesmo tempo, o christianismo e o communismo, o que é um contrasenso, pois a única esperança de defeza contra o materialismo político e econômico integral é a volta á concepção catholica da vida.⁴⁹⁶

Sua aversão ao liberalismo burguês era tamanha que chegou a preferir a “honestidade satânica” dos comunistas ao liberalismo religioso da burguesia.

⁴⁹² LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 238.

⁴⁹³ LIMA, Alceu Amoroso. **Indicações Políticas: da Revolução à Constituição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. p. 241.

⁴⁹⁴ LIMA, Alceu Amoroso. **No Limiar da Idade Nova**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1935. p. 15.

⁴⁹⁵ ATHAYDE, **Contra-Revolução Espiritual**, 1933, p. 17.

⁴⁹⁶ Id., *ibid.*, p. 6.

O ateísmo russo estará talvez mais perto de Deus, do que o liberalismo religioso norte-americano. Pretender matar nos espíritos e nas instituições, até a sombra da idéia de Deus, é ainda reconhecer o poder invencível da sua Realidade.⁴⁹⁷

Esse “catolicismo burguês” censurava a timidez social da Igreja, mas condenava-a se ela pendia demais para a esquerda⁴⁹⁸. Afinal, segundo o autor: “O a-christianismo da burguesia é apenas um anti-christianismo tímido”⁴⁹⁹, pois, suprimia

[...] Deus da vida pública, mas conservava-o na vida particular, abolia a religião dos homens, mas mantinha-a entre as mulheres; tirava da Igreja as classes ocultas, mas deixava o recinto para o povo, que precisava della como um freio moral e um consolo à sua subserviência econômica.⁵⁰⁰

O capitalismo, em regra, não persegue a religião, coexiste em paz com ela, suprimindo-lhe, porém, toda a eficiência social e deixando-a (a seu ver) morrer de inanição, por efeito do inevitável evolucionismo positivista que leva os homens à desreligiosidade. A religião, nas sociedades capitalistas, continua a ser uma coisa em geral respeitada por interesse e faz parte do convencionalismo social, que é tão do agrado de todo o liberalismo político e econômico.⁵⁰¹

Tristão de Athayde censurava a prática do catolicismo burguês, que usava a religião como elemento de “conservação social, de defesa das situações consagradas, de preservadora da riqueza, das autoridades constituídas, da ordem social existente”. Essa postura, segundo ele, nunca foi formulada juridicamente pela Igreja, porém muitos leigos e até clérigos “se deixavam inconscientemente infiltrar por esse terrível veneno do mundanismo, que não era novo na história da cristandade”.⁵⁰²

Ao longo de nosso período de análise, portanto, a grande cisão do mundo contemporâneo não estaria entre “direita e esquerda”, ou entre capitalismo liberal-democrático e comunismo, mas, sim, “entre aqueles que aceitam Deus como medida do homem, e aqueles que colocam o Homem como medida de Deus”⁵⁰³. “É na ordem espiritual que os campos realmente se dividem”⁵⁰⁴. Apoiado em Berdiaeff, mencionava a possibilidade de uma “Nova Idade Média”, uma Idade Nova em que haveria um novo processo de

⁴⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 177.

⁴⁹⁸ ATHAYDE, Tristão de. *Catholicismo Burguez. A Ordem*, Rio de Janeiro, n.62, p. 257-266, out.1935. p. 265.

⁴⁹⁹ ATHAYDE, *Contra-Revolução Espiritual*, 1933, p. 18.

⁵⁰⁰ ATHAYDE, *Problema da Burguesia*, 1932, p. 87-88.

⁵⁰¹ LIMA, *Introdução à Economia Moderna*, 1961, p. 178.

⁵⁰² LIMA, Alceu Amoroso. *Pela Cristianização da Idade Nova*. Rio de Janeiro: AGIR, 1946. Vol. 2 (Prática). p. 139.

⁵⁰³ ATHAYDE, *Preparação à sociologia*, 1942, p. 181-182.

⁵⁰⁴ Id., *ibid.*, p. 181.

espiritualização do mundo.

Ao estabelecer parâmetros entre o capitalismo e o comunismo, em *Problema da Burguesia* (1932), assinalou que a burguesia não foi sempre revolucionária. Durante seu período de triunfo social, ela pregava uma filosofia cômoda, que não deveria provocar nem o corte categórico com o passado, nem a adesão incondicional ao presente⁵⁰⁵. Diferentemente dos marxistas, acreditava que seu problema não era irremediável. Admitia, no entanto, que os burgueses estavam cavando sua própria “cova”, principalmente porque abandonavam Deus. Em suma, a burguesia só podia salvar-se voltando à religião cristã, tanto que diria: “A salvação da Burguesia está, antes de tudo, na mão dos santos”.⁵⁰⁶

Segundo “Dr. Alceu”, quatro fenômenos marcavam o fim próximo da sociedade burguesa, a saber: a guerra, a revolução, a crise e a reação nacionalista⁵⁰⁷. Diante disso, a alternativa católica constituía um caminho único, não estando atrelada a nenhuma “filosofia geral de vida” (comunismo, nacionalismo e democracia liberal). No entanto, no começo de 1930, admitia que o caminho espiritual estaria mais próximo da direita (Maurras, Mussolini e Hitler) que da esquerda.⁵⁰⁸

Em *Contra-revolução Espiritual*⁵⁰⁹ (1933), obra publicada apenas um ano depois de *Problema da Burguesia*, reforçava as colocações acima ao pronunciar que: “O contrário da Revolução é o Cristo. E só tem sentido a Contra-Revolução quando a serviço do evangelho”⁵¹⁰. Grosso modo, sem estar aliada à Igreja, a contra-revolução poderia incidir em um mal tão grande quanto a revolução.

Pois não existe, em face do Espírito, direita ou esquerda e, sim, o bem e o mal [...] O social ou o político, e portanto, o revolucionário ou o contra-revolucionário só tem sentido em face dessa plenitude.⁵¹¹

Por outro lado, salientava que a Igreja não era revolucionária nem contra-revolucionária, não recomendava e não rejeitava este ou aquele regime político. Recordando a

⁵⁰⁵ ATHAYDE, *Problema da burguesia*, 1932, p. 87.

⁵⁰⁶ Id., *ibid.*, p. 242.

⁵⁰⁷ ATHAYDE, Tristão de. A Idade Nova e a Acção Catholica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.66, p. 103-113, ago. 1935. p. 104 e 105.

⁵⁰⁸ ATHAYDE, *Problema da burguesia*, 1932, p. 186.

⁵⁰⁹ ATHAYDE, *Contra-Revolução Espiritual*, 1933. Este livro foi fruto da junção de artigos escritos pelo autor no jornal “A Razão”, de São Paulo, entre 1931 e 1933. Seu título é uma espécie de reação a uma palavra que o autor dizia estar na moda no período em que escreveu: a revolução.

⁵¹⁰ Id., *ibid.*, p. VIII.

⁵¹¹ Id., *ibid.*, p. VII.

“Immortale Dei”⁵¹², observava que a obra da Igreja era de caráter sobrenatural, devendo permear qualquer forma de regime.⁵¹³

A condenação ferrenha direcionada ao “espírito burguês” fez com que fosse visto como favorável à revolução social (socialismo). Como ele mesmo admitia, “para muitos, os que denunciam o interior desse edifício liberal são apenas cúmplices dos pregadores da revolução social-materialista”⁵¹⁴. Esclarecia que sua recusa à concepção burguesa de vida fez com que, já na década de 1930, fosse chamado de “comunista encapotado” pelos burgueses e de “burguês reacionário” pelos socialistas. No livro *Limiar da Idade Nova* (1935), reconhece que seu nome foi fichado na polícia como suspeito de aderir ao comunismo. Segundo ele, isso se deveu à publicação de seu livro *Problema da Burguesia*, acima citado.

Eu mesmo já verifiquei, há tempos, com certa ironia, que tinha o meu nome classificado na polícia, entre os ‘suspeitos’, provavelmente porque escrevera sobre o ‘problema da burguesia’, um livro em que dizia certas verdades a essa classe social a que pertencço e cujo suicídio assistimos, no meio dos artifícios e sedativos com que procuram mascarar-lo.⁵¹⁵

Com o tempo, ou pelos rumos que tomaram os regimes de “extrema direita” ou devido à influência de Jacques Maritain, Alceu Amoroso Lima passaria a enxergar a melhor alternativa para a sociedade contemporânea no regime liberal democrático, como denunciou nas retificações feitas no livro *Política* (1932), que datam de 1948 e 1956.

Em todo caso, não podemos refazer a história e temos de olhar para a frente e não para trás. E hoje considero o totalitarismo (comunista, fascista ou neofascista) muito mais corruptor do que o liberalismo. Pode-se viver, num regime liberal; a vida é insuportável num regime totalitário, seja êle qual fôr. Eis por que a maior ameaça que pesa sobre nós não é tanto a volta ao século XIX, como a corrupção do século XX pelo espírito fanático, que não crê no Direito e nem na Liberdade. (Nota de 1948). É o que os últimos oito anos têm confirmado de modo exuberante. (Nota de 1956)⁵¹⁶

Enquanto na edição de 1932 equiparava os erros dos liberais aos dos comunistas, aproximando-se dos regimes de direita, nas edições posteriores se corrigiu, afirmando: “Hoje considero o totalitarismo de Direita tão opressivo, tão anticristão, tão errado, como o extremo

⁵¹² LEÃO XIII (PAPA). *Immortale Dei*: sobre a constituição dos Estados (1885). São Paulo: Paulinas, 1965.

⁵¹³ ATHAYDE, Tristão de. Indicações. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.10, p. 189-198, dez.1930. p. 193.

⁵¹⁴ LIMA, *No Limiar da Idade Nova*, 1935, p. 40.

⁵¹⁵ Id., *ibid.*, p. 40-41.

⁵¹⁶ LIMA, *Política*, 1956, p. 98.

oposto. A Reação se equiparou à Revolução”.⁵¹⁷

Na obra *Indicações Políticas* (1936), composta por artigos escritos antes de 1936, observava que o mundo, logo a sociedade brasileira, vivia um momento de transição, em que o liberalismo burguês agonizava. O momento histórico era marcado pela ascensão das classes trabalhadoras no ambiente político, o que também deveria acontecer em termos econômico-sociais; somente assim, pois, evitar-se-ia a ascensão do comunismo no Brasil. Na mesma obra, cronologicamente identificada com a fase em que estava mais próximo do pensamento autoritário, dizia que muitos católicos não aceitavam esses fatos, pregando uma espécie de anacronismo social, que, para ele, foi um dos piores venenos daquele período⁵¹⁸. Embora antecipando um tópico que discutiremos a seguir, julgamos importante destacar que “Dr. Alceu” já enfatizava que o melhor antídoto para o comunismo era combater suas causas.

Desde fins da década de 1930, assistimos a certa mudança em seu posicionamento. As justificativas para essas alterações são muitas, mas passam essencialmente pela influência de Jacques Maritain, pela eclosão e pelo desfecho da Segunda Guerra Mundial e pelos rumos que tomaram os totalitarismos de direita. Acreditamos, todavia, que ele manteve certos aspectos conservadores em meio à indiscutível “evolução” progressista. Sua postura diante da democracia liberal (capitalismo burguês) parece ter mudado mais do que sua visão acerca do comunismo soviético.

Convencionalmente, seu pensamento é dividido em duas fases. A primeira é caracterizada por sua proximidade com a autoridade (sua aproximação ao fascismo). A segunda seria aquela em que se encontrava mais próximo da liberdade. Até então, procuramos limitar nossa abordagem à fase inicial, recorrendo, em alguns momentos, à “idade” posterior. Agora, portanto, tentaremos compreender como se posicionou diante do liberalismo burguês e do comunismo na segunda fase de seu pensamento.

A diferenciação entre pessoa e indivíduo é algo que permeia as duas fases de sua obra. A fim de compreendê-la, notamos que a busca por parâmetros de diferenciação para esses dois termos o aproximou de Jacques Maritain. Em 1931 Maritain parecia ajudá-lo no entendimento desse problema.

‘O nome de pessoa é reservado às substâncias que possuem essa coisa divina, o espírito, e que por êsse motivo constitue, cada uma delas, um mundo superior a toda a ordem dos corpos, um mundo espiritual e moral que, para falar com propriedade, não é uma parte do universo... O que faz da

⁵¹⁷ Id., *ibid.*, p. 100.

⁵¹⁸ LIMA, *Indicações Políticas*, 1936, p.104.

sua dignidade, o que faz da sua personalidade, é precisamente a subsistência da alma espiritual e imortal e sua independência dominadora em face de todas as imagens fugazes e de todo o maquinismo dos fenômenos sensíveis... o nome de indivíduo, ao contrário, é comum ao homem, ao animal, à planta, ao micróbio e ao átomo... de modo que, na qualidade de indivíduos, nós não somos senão um fragmento de matéria, uma parte desse universo, sem dúvida, mas sempre uma parte apenas, um ponto dessa rede imensa de forças e influências, físicas e cósmicas, vegetativas e animais, étnicas, atávicas, hereditárias, econômicas e históricas, a cujas leis estamos submetidos. Como indivíduos, somos subordinados aos astros. Como pessoas, nós os dominamos'.⁵¹⁹

Alceu Amoroso Lima reconheceria que sempre encontrou em Maritain a combinação harmoniosa entre o espírito de distinção e de união (variedade na unidade)⁵²⁰. Isso nos leva a crer que “estava” com Jacques Maritain desde sua conversão.

No primeiro volume do livro *Pela Cristianização da Idade Nova* (1932), cujo título inicial foi *Elementos da Ação Católica*, ressaltava que o indivíduo estava submisso ao determinismo das leis que regia a vida na ordem natural. Algo muito semelhante ocorria no campo social, em que as partes eram subordinadas ao todo, que as anulava. Referia-se, respectivamente, às sociedades burguesa e comunista. Em contraposição ao individualismo e ao coletivismo, ambos massificantes, propunha uma espécie de personalismo.

A pessoa é, em nós, o que permanece, o que forma a continuidade do nosso ser, o que é livre em face do determinismo das leis biológicas, o que representa realmente a forma substancial da nossa vida e para o qual existe a sociedade, que não é um fim em si, mas um meio para a melhor realização do seu destino imortal.⁵²¹

Enquanto na ordem capitalista existia variedade, mas faltava justiça social, no comunismo o direito à diferença era atropelado em prol da justiça social e o progresso pessoal era sacrificado em nome do progresso social. Dessa forma, nos dois casos se sacrificava ora a unidade, ora a variedade⁵²². Esses dois extremos culminavam na restrição da personalidade humana, fosse pelo abuso da liberdade, ou pela sua supressão. Era preciso o senso de personalidade para salvar o indivíduo da submissão ao Estado, e era necessário o senso de sociabilidade para proteger o Estado da fragmentação individualista⁵²³. Não se podia

⁵¹⁹ MARITAIN, 1925 apud ATHAYDE, *Preparação à sociologia*, 1942, p. 77-78.

⁵²⁰ ATHAYDE, Tristão. Maritain. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 91-115, fev. 1945. p. 103.

⁵²¹ LIMA, *Pela Cristianização da Idade Nova* (vol. 1), 1946, p. 54.

⁵²² ATHAYDE, *Preparação à sociologia*, 1942, p. 43 e 125. LIMA, *Introdução à Economia Moderna*, 1961, p. 175.

⁵²³ LIMA, *Introdução à Economia Moderna*, 1961, p. 108.

confundir a massa (negação prática da personalidade) com a sociedade (elevação prática da personalidade, pelo estímulo, pelo contacto, pelo bem viver, que só a vida social e cultural traz consigo).⁵²⁴

A partir de um estudo sobre o direito moderno, “Dr. Alceu” mostrou que a fonte do direito não é o Estado, mais sim a pessoa. Para explicar o processo que submeteu o direito a uma classe (burguesia ou proletariado), em detrimento das pessoas em geral, denunciava que, depois da Revolução Francesa, o direito perdeu sua ligação com os costumes comuns, as leis passaram a ser feitas e refeitas pelo grupo que estava no poder. Baseando-se na sociedade medieval, observou que ali a legislação não era vista como uma imposição (forma de dominação), pois, diferentemente do direito moderno, fazia parte da tradição comum.

‘Todo direito consiste na aplicação de uma regra única a pessoas diferentes, a pessoas que, de fato, não são nem idênticas nem iguais. Por isso, o ‘direito igual’ equivale a uma violação da igualdade e da justiça’.⁵²⁵

Ao discutir a necessidade, ou não, da existência de um espírito pan-americano, “Dr. Alceu”, provavelmente vislumbrando a ameaça cultural norte-americana, ponderava que mais que um pan-americanismo era preciso defender um poli-americanismo, uma espécie de doutrina favorável à exaltação das peculiaridades de cada nação americana. Dessa forma, os diferentes povos desse continente manteriam uma unidade que não feria a variedade, a personalidade de cada povo. Assim, a influência do catolicismo em boa parte das nações latino-americanas não seria colocada em risco, evitando-se, também, a expansão do protestantismo e do “*American way of life*”⁵²⁶. Este representava o que chamou de “*yankismo*”, uma filosofia que não correspondia ao verdadeiro espírito norte-americano. No “*yankismo*” prevalecia a idéia do “*self made man*”, cujo individualismo virava as costas para o sobrenatural (católico).

Essa filosofia da vida, que a civilização americana procura converter em cultura nova, é justamente o *yankismo*, contra o qual devemos defender o nosso próprio ‘*way of life*’, como por lá se diz, sem ressentimentos nem complexos de inferioridade.⁵²⁷

No âmbito sociológico, essa filosofia de vida era permeada por três aspectos: o culto à

⁵²⁴ LIMA, Alceu Amoroso. **Meditação sobre o Mundo Moderno**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1942. p. 34.

⁵²⁵ LÊNIN apud LIMA, Alceu Amoroso. **Introdução ao Direito Moderno**. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1961. p. 46. (1.ed. 1933)

⁵²⁶ ATHAYDE, **Contra-Revolução Espiritual**, 1933.

⁵²⁷ LIMA, **Meditação sobre o Mundo Moderno**, 1942, p. 195.

ciência, a democracia e a crença na evolução (culto ao progresso)⁵²⁸. Além disso, nessa concepção o “herói” é o homem que venceu, enquanto no catolicismo persiste certa “dignificação da pobreza”. Como veremos adiante, “Dr. Alceu” passaria a defender a vinculação entre o cristianismo e a democracia, o que se configurava como mais um motivo para criticar a democracia norte-americana.⁵²⁹

Se o nosso destino, no século XX, fosse a escolha entre o totalitarismo e o yankismo, não vejo motivos para optar. Tudo o que nos parece tornar a vida digna de ser vivida está além e para cima, tanto de um como de outro.⁵³⁰

Em 1943, Tristão de Athayde escreveu *Mitos de nosso tempo*, no qual constatava que a luta pela riqueza constituiu-se em um autêntico mito durante o predomínio burguês. No entanto, o que o autor execrava nesse mito era o enriquecimento individual sem a contemplação do bem comum, a transformação da riqueza em um fim, sem perceber que ela deveria ser um meio⁵³¹. Assim como Plínio Corrêa de Oliveira (embora este seja mais enfático), insinuava que a Maçonaria estava por trás da “doentia” democracia burguesa.

Gradualmente, passou a defender uma nova versão de democracia, ligada à concepção cristã de vida. Em nota às reedições da obra *Política* (1932), ressaltou o peso da variação temporal (1930 a 1950) no uso que fez do termo democracia.

Como se vê, o autor empregava em 1932 o termo democrático como regime essencialmente ligado ao liberalismo filosófico e ao capitalismo econômico. Era um erro de terminologia que convém sempre corrigir. Como acima, dissemos, a democracia, como regime político, nada tem a ver, necessariamente, com o liberalismo filosófico e o capitalismo econômico. E o movimento de restauração democrática que devemos empreender, na defesa das liberdades humanas cada vez mais ameaçadas, é precisamente no sentido de libertar a democracia das falsas filosofias da vida a que os equívocos do século passado, por culpa dos próprios católicos quase sempre, a tinham ilegalmente amarrado. (Nota de 1948)⁵³²

Somos democratas, mas não contratualistas, pois a verdadeira democracia nada tem a ver com uma filosofia social contratualista, que está em desacordo, para nós, com a verdadeira natureza do homem e da sociedade e por isso a rejeitamos sem rejeitar a democracia. (Nota de 1948)⁵³³

⁵²⁸ Id., *ibid.*, p. 204.

⁵²⁹ SHEEN apud LIMA, *Meditação sobre o Mundo Moderno*, 1942, p.206.

⁵³⁰ Id. *ibid.*, p. 215.

⁵³¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Mitos do nosso tempo*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1943. p. 58-59.

⁵³² LIMA, *Política*, 1956, p. 41.

⁵³³ Id., *ibid.*, p. 24.

Podemos dizer que Tristão de Athayde não marchou gradualmente rumo à democracia; ele apenas encontrou um novo significado para a mesma, fruto da influência de Maritain e dos novos rumos que tomaram os totalitarismos de direita. Em 1930, contudo, já deixava claro que a democracia burguesa não era a verdadeira democracia, mas, sim, uma espécie de absolutismo do povo, no qual o sufrágio universal agia como uma ditadura da maioria⁵³⁴. Condenando a absolutização dessa democracia, lembrava que o erro dos democratas foi querer fazer do povo o soberano absoluto. O povo era soberano, mas sua soberania devia ser relativa, pois na “terra não há soberanias absolutas”.⁵³⁵

O interessante é que ele antecipa alguns pressupostos que Maritain defenderia em *Humanismo Integral* (1936). Isso pode ser percebido ao ressaltar como a democracia burguesa se corrompeu.

Essa lei da maioria numérica ocasional, desligada de toda finalidade moral (como seria uma organização cristã) ou social (como seria uma organização marxista) – esse anti-finalismo político da burguesia, além de converter a democracia sonhada, numa oligarquia real, introduz na sociedade um germe de dissociação perigoso: o amoralismo político e jurídico.⁵³⁶

Na década de 1940, manteria sua condenação à democracia burguesa, equiparando-a aos regimes totalitários.

O número é um mito mortal. Foi ele que transformou a democracia em totalitarismo. Se o resultado da Guerra fosse apenas uma volta à Democracia Liberal o imenso sofrimento do mundo moderno teria sido em vão. Só a qualidade e não o número pode medir o valor de tudo o que se refere ao homem e à sociedade. A democracia meramente opinativa é a morte da verdade pelo número. E o número se exprime sempre pela violência. Há um totalitarismo democrático, de que os demagogos se servem sob a invocação enfática de Democracia pura e simples, que ameaça sempre, em todas as sociedades, tragar as mais intangíveis liberdades humanas.⁵³⁷

Política ou economicamente falando, a democracia liberal havia-se convertido em um processo que levava ao domínio de uma oligarquia. A maioria numérica que praticava o sufrágio universal acabava desembocando em um governo de minorias. E o pior é que as minorias que governavam, em geral, não eram qualitativamente superiores⁵³⁸. Vale lembrar

⁵³⁴ LIMA, *Introdução à Economia Moderna*, 1961, p. 140.

⁵³⁵ LIMA, *Política*, 1956, p. 65.

⁵³⁶ ATHAYDE, *Problema da burguesia*, 1932, p. 138-139.

⁵³⁷ LIMA, *Mitos do nosso tempo*, 1943, p. 179-180.

⁵³⁸ LIMA, *Pela Cristianização da Idade Nova (vol. 2)*, 1946, p. 150.

que muitos ligam Jacques Maritain ao progressismo e à esquerda, mas se esquecem de que seu conceito de democracia (que influenciou “Dr. Alceu”) mantém considerável dose de hierarquia e de autoridade. Afinal a autoridade asseguraria a “liberdade e a unidade na variedade”.

Quanto ao princípio de autoridade [...] Ensina-nos a exigir a existência de um Estado forte e organizado, que não se coloque como agressor da liberdade em nome dela, como faz o Estado ditatorial moderno, mas que saiba coordenar e conduzir a nação, unindo-a e dirigindo-a para sua finalidade natural. O desrespeito à autoridade tem sido o veneno de todas as sociedades modernas. Contra a autoridade de Deus, contra a autoridade da Igreja, contra a autoridade da Família, contra a autoridade dos direitos naturais do Homem, tem-se insurgido o mundo moderno. E o resultado é a anarquia, o ceptismo ou a volta às tiranias improvisadas, em que vivemos hoje em dia.⁵³⁹

A autoridade, assim como a liberdade, devia ser encarada como um meio e não um fim. A finalidade devia ser a justiça, o bem comum. Isso porque “a aristocracia não é privilégio e sim seleção”⁵⁴⁰. Dessa maneira, percebemos que a segunda fase de seu pensamento é marcada pela busca de um equilíbrio entre a liberdade e a autoridade. Tal equilíbrio, em um primeiro momento fora rompido em prol da liberdade, mas, na década de 1940, pendia para a autoridade; daí suas intervenções, nas duas ocasiões, em sentido contrário.

Considerando a Igreja Católica como a grande humanizadora do Ocidente, logo o antídoto aos totalitarismos, Alceu Amoroso Lima expunha que a verdadeira democracia (cristã) era o regime político por excelência.⁵⁴¹

Na hora em que um vendaval de Fanatismo Esquerdista ameaça varrer o velho continente, como reação contra o incêndio de Fanatismo Direitista ali ainda não definitivamente apagado, considero, a voz de Maritain, sua orientação tradicional e sua sensibilidade ao apêlo das exigências mais atuais do homem moderno e da nova sociedade revolucionada pela guerra, como sendo verdadeiramente providencial.⁵⁴²

Em *Política* (1932), notas de 1948 e 1956, admitiu que com o tempo foi apurando seus conceitos sobre socialismo e democracia. Na mesma obra, salienta que as reações que teve durante certo período contra a inclinação moderna ao socialismo, crescentemente comunista,

⁵³⁹ LIMA, *Política*, 1956, p. 149.

⁵⁴⁰ LIMA, *Mitos do nosso tempo*, 1943, p. 177-178.

⁵⁴¹ LIMA, *O Problema do Trabalho*, 1956, p. 245.

⁵⁴² ATHAYDE, Tristão. Maritain. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 91-115, fev. 1945. p. 114.

foram de caráter histórico, como a simpatia que admitiu ter tido em relação ao fascismo e ao Integralismo.

Na análise de suas obras, notamos que, já na primeira metade da década de 1930, ele separava o socialismo em duas correntes: uma caracterizada por uma filosofia geral de vida; a outra, por uma concepção econômica. Desde então, defendia que o erro dos socialistas não estaria nas reivindicações econômicas que faziam, mas em sua concepção filosófica antipessoal, antimoral, puramente material e técnica, e, acima de tudo, antiespiritual. “Esse é o grande mal do socialismo e não o seu ideal de justiça econômica, que é o mesmo do christianismo”.⁵⁴³

No fundo da ideologia socialista o que há é justamente a revolta contra as desigualdades sociais, o anseio de aumentar a felicidade do homem sobre a terra, o desejo de impedir a exploração das classes inferiores da sociedade em benefício das classes superiores, a proteção dos chamados produtores contra os abusos dos chamados parasitas.⁵⁴⁴

João Azeredo Santos, na revista *Vozes de Petrópolis*, condenou sua postura diante do socialismo. Segundo ele, ao separar o aspecto econômico da filosofia de vida socialista, o “Sr. Tristão de Ataíde procura salvar o socialismo das condenações pontifícias”.⁵⁴⁵

No entanto, assinalando uma falta de terminologia comum para o termo socialismo, “Dr. Alceu” mostrava que, em 1924, um economista inglês, Dan Smith, encontrou 261 definições diferentes para o termo. Igualmente, Sombart, em um período próximo, teria encontrado 181 resultados distintos⁵⁴⁶. Pautado nesses estudos e na obra *O socialismo* de Perillo Gomes, constatava que o socialismo e o catolicismo possuíam pontos convergentes, principalmente o ideal de uma sociedade mais justa, socialmente falando.

Condenava a violação do direito da pessoa humana, o ateísmo materialista, o uso da violência e a luta de classes na filosofia socialista. Não podemos nos esquecer de que, para ele, “a revolução é a mais grave das anomalias interiores de uma nação”⁵⁴⁷, possuindo uma lógica diabólica e antiespiritual⁵⁴⁸. Mesmo com o transcorrer dos anos, mostrar-se-á contrário ao comunismo, ou socialismo, que se caracterizasse como uma filosofia geral de vida.

⁵⁴³ ATHAYDE, **Contra-Revolução Espiritual**, 1933, p. 195.

⁵⁴⁴ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 264.

⁵⁴⁵ SANTOS, João de Azeredo. *O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos*, 1950, p. 488.

⁵⁴⁶ LIMA, **Meditação sobre o Mundo Moderno**, 1942, p. 41.

⁵⁴⁷ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 135.

⁵⁴⁸ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 23.

A grande força do mito comunista e da mística revolucionária comunista, – cuja história já hoje constitui talvez o capítulo mais rico e mais variado da formação social contemporânea – a grande força do comunismo é se ter transformado num ideal, num mito, numa mística das massas. Não se trata de um sistema político-econômico e sim de uma filosofia geral da vida. Mais do que isso, trata-se de uma nova religião. Trata-se de um apelo ao homem integral, a todas as modalidades de sua vida. Trata-se de uma refusão completa da sociedade, cuja força está nas injustiças incontestáveis da sociedade burguesa e capitalista assim como no aceno a uma felicidade futura conquistada pela transmutação do regime político-social dominante.⁵⁴⁹

A partir de meados da década de 1930, começava a identificar novas formas de socialismo. Desde então, seus trabalhos mencionam a existência de um “socialismo democrático ou humanista” que se opunha ao socialismo comunista. Ambos identificados, respectivamente, como reformista ou moderado (anti-soviético) e soviético (virulento e totalitário)⁵⁵⁰. Este, “verdadeiramente comunista”, havia extirpado totalmente sua fonte liberal, comportando-se de maneira errônea em relação à religião. Já o primeiro seria apenas a “ala esquerda do liberalismo”, um “socialismo manso” que tratava a Igreja e a religião praticamente como os regimes liberais republicanos.⁵⁵¹

O chamado socialismo democrático, que não existia em 1932, ao ser redigido este livro [Política], é uma tentativa de arrancar do socialismo as tendências ditatoriais, estatistas, antiespirituais e particularmente anticristãs, para defender a justiça social, sem o abandono da liberdade. Não partilhamos de sua doutrina, mas reconhecemos o fato.⁵⁵² (Nota de 1948)

E à medida que o socialismo marxista foi assumindo, particularmente depois de Lênin e de Stalin, um aspecto rigidamente totalitário, absolutista e antidemocrático – um elemento de liberdade e de humanismo se introduziu no corpo do socialismo tradicional, ou impediu, como no caso do trabalhismo inglês, que se confundisse socialização da produção ou nacionalização das indústrias básicas, com a estatização e o absolutismo autocráticos que assumiu o socialismo soviético ou balcânico. Hoje, na Europa, o socialismo autêntico é tão anticomunista como o liberalismo.⁵⁵³

Embora também escrevesse na revista *Vozes de Petrópolis*, Alceu Amoroso Lima era constante alvo de críticas e ofensas nessa revista durante a década de 1940. Em uma destas ocasiões fora intitulado (em virtude do posicionamento acima descrito) de adepto do

⁵⁴⁹ LIMA, **Mitos do nosso tempo**, 1943, p. 104-105.

⁵⁵⁰ ATHAYDE, Tristão de. A Idade Nova e a Acção Catholica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p. 103-113, ago. 1935.

⁵⁵¹ ATAÍDE, Tristão. O estado e a religião no século XX. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.288-300, jan./jun.1935. p. 295.

⁵⁵² LIMA, **Política**, 1956, p. 93.

⁵⁵³ LIMA, Alceu Amoroso. **Mensagem de Roma**. Rio de Janeiro: AGIR, 1950. p. 33.

socialismo fabiano, opção política que Azeredo Santos considerava um erro duplo, pois, assim como um católico não podia ser socialista, o socialismo não apresentava subdivisões. Além disso, o socialismo fabiano era encarado como uma espécie de socialismo evolucionista, promovido por vias legais e administrativas, o que não ocorria por questão de princípios, mas por questão de tática.⁵⁵⁴

O fabianismo, [...] foi instituído ‘para salvar o socialismo e o comunismo das barricadas, da pseudo democracia do sistema partidário, da confusão das ortodoxias tradicionais do anti-clericalismo, do republicanismo individualista e do anarquismo da classe média, em resumo para torná-los um movimento constitucional no qual os mais respeitáveis cidadãos e famílias possam alistar-se, sem abrir mão de sua posição social ou espiritual’.⁵⁵⁵

Segundo esse colaborador da revista franciscana, o fabianismo (trabalhismo) era apenas um disfarce do comunismo, mas constituía grande perigo, pois seus membros eram mais “velhacos” que os “verdadeiros” comunistas, pregando sua doutrina à surdina, sem bater de frente, principalmente, com a Igreja Católica⁵⁵⁶. Plínio Corrêa de Oliveira somava-se àqueles que viam em toda espécie de socialismo um mal comum. Para ele, o partido trabalhista inglês não se apresentava como partido socialista para não angariar animosidades, mas exaltava que sua ascensão ao poder significaria a perpetuação do totalitarismo, travestido de novas formas⁵⁵⁷. Segundo os integristas, esse socialismo evolucionista não deixava de ser violento.

E quando se fala em violência, não se trata apenas do assalto a mão armada da iniciativa privada, como no caso da Rússia soviética, mas também do assalto por meio de leis e decretos ou por medidas administrativas e fiscais, como no caso do socialismo fabiano do Partido Trabalhista britânico.⁵⁵⁸

Sobre as diferenças entre o socialismo de alguns países europeus e o comunismo, Carlos Lacerda dizia que, embora menos agressivo, o primeiro era tão obsoleto quanto o segundo. “O novo socialismo não tem fetichismo do Estado e se informa na fonte cristã da vida social. Socializa os meios de que se utiliza o homem – mas não o próprio homem”.⁵⁵⁹

Havia aqueles, como José Fernando Carneiro, que compactuavam com Alceu

⁵⁵⁴ SANTOS, João de Azeredo. *Totalitarismo Revolucionário e Totalitarismo Evolucionista*, 1949, p. 521.

⁵⁵⁵ Id., *ibid.*, p. 523.

⁵⁵⁶ Id., *ibid.*, p. 528-529 e 532.

⁵⁵⁷ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.675, 15 jul. 1945.

⁵⁵⁸ SANTOS, O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos, 1950, p. 491.

⁵⁵⁹ LACERDA, Carlos. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 29/04/1947, **CAALL**.

Amoroso Lima (sobretudo colaboradores da revista *A Ordem*), observando que o socialismo não-comunista deveria receber a atenção dos católicos. Se seus adeptos resistiram ao teste de conservar-se sem marchar para o stalinismo, ele se sentia impelido a dizer que “êsse socialista é apenas um católico que se ignora, uma alma cristã que precisa tomar conhecimento de sua verdadeira natureza”.⁵⁶⁰

Embora vislumbrasse novas formas de socialismo, “Dr. Alceu” manteve seu posicionamento em relação ao regime soviético, postura que pôde ser percebida em 1937, quando reprovou o fato de Sobral Pinto ter aceitado ser advogado de Luís Carlos Prestes. Mesmo respeitando a opção de seu amigo advogado, questionava-o se havia se esquecido de que Prestes tentara implantar “no Brasil um regime social, total ou parcialmente anticristão e antibrasileiro”. Segundo ele, Getúlio Vargas havia prestado grande serviço ao Brasil ao reagir contra os comunistas, e os católicos deviam perdoar-lhe muitas coisas em razão dessa atitude. Aquela causa não pertencia aos católicos, portanto Sobral Pinto não tinha motivo para atendê-la. Mantendo tal postura, o máximo que conseguiria seria escandalizar os meios católicos e fortalecer os adversários da Igreja.⁵⁶¹

Por mais que admire, pois, a beleza, o desinteresse, o cavalheirismo, a ética profissional de seu gesto não posso deixar de comunicar-lhe a desaprovação a uma atitude que implica, afinal, uma colaboração com a impiedade e o erro, com a implantação, no Brasil, de um regime político em que tudo o que é de mais sagrado desaparecerá, em que a honra das mulheres será manchada e a dignidade dos homens conspurcada, em que a paz do Cristo será substituída pelo guante de Stálin.⁵⁶²

Em 1942, Jorge Amado pedira a Sobral Pinto para que fizesse chegar a Luís Carlos Prestes, ainda preso, a biografia que escrevera sobre o mesmo, cujo título era *Vida de Luís Carlos Prestes*. Ao responder ao pedido, embora dissesse que o tentaria atender, Sobral Pinto reclamava de Jorge Amado, dizendo que o livro fazia muitas críticas aos católicos, ferindo-o e deixando-o em uma situação desagradável, pois muitos católicos o haviam ajudado a prestar socorro a Prestes e a outros comunistas perseguidos pelo Estado Novo.⁵⁶³

⁵⁶⁰ CARNEIRO, José Fernando. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 25/03/1947, **CAALL**.

⁵⁶¹ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Sobral Pinto. Rio de Janeiro, 15/01/ 1937, **CAALL**.

⁵⁶² Id., *ibid*.

⁵⁶³ S/autor. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 29/10/1942, **CAALL**. Esta carta, embora não esteja assinada, foi escrita por Sobral Pinto e endereçada a Jorge Amado. Foi encontrada, contudo, na Pasta de Jorge Amado e Zélia Gatai. Acreditamos que Sobral Pinto tenha enviado uma cópia da mesma a Alceu Amoroso Lima.

Para a edificação, cabe-me dizer-lhe que, nas horas amargas que tive de atravessar, por causa da fidelidade aos meus deveres profissionais no processo contra os comunistas, os primeiros gestos de solidariedade, firmes e intransigentes, que recebi fôram de católicos como Alceu Amoroso Lima, Hamilton Nogueira, Affonso Penna Júnior, Padre Leonel Franca, e tantos outros que seria fastidioso aqui enumerar.⁵⁶⁴

Ao se pronunciar dessa maneira, indicava que Alceu Amoroso Lima não ficou indiferente ao seu ato, o que, de certa forma, contradiz a fala do líder do laicato católico, citada acima. Entretanto, sugere que nosso protagonista já se colocava em uma posição progressista e de diálogo, desde fins da década de 1930. Continuava, todavia, contrário ao socialismo soviético; mesmo desejando a vitória dos Aliados durante a Segunda Guerra Mundial, torcia para que a Alemanha destruísse a União Soviética antes de ser derrotada.

Creio que os interesses da civilização estão pedindo hoje, em primeiro lugar, a derrota da Rússia pela Alemanha, pois só a máquina militar nazista tem fôrça para liquidar a máquina militar soviética. E o esmagamento do comunismo será um bem inapreciável para a civilização. Como o será, depois, a derrota da Alemanha pelo novo eixo Londres-Nova York, isto é, pela coligação das forças navais, aéreas e industriais anglo-norte americanas, únicas capazes de liquidar com a máquina militar nazista, esgotada pela luta de morte contra os exércitos comunistas.⁵⁶⁵

Para mostrar que sua posição diante do comunismo manteve aspectos comuns, reproduziu, na revista *A Ordem*, em 1950, um artigo que havia sido publicado em 1928 na mesma revista. Nele já constatava que para “evitar a ditadura do proletariado é preciso começar por impedir a exploração do proletariado”⁵⁶⁶. Também encontramos essa concepção em alguns de seus trabalhos que datam de meados de 1930, nos quais mencionava que: “Só há um meio de impedir esse curso catastrófico da história: arrancar ao proletariado os motivos justos de sua revolta...”⁵⁶⁷

E a grande arma construtiva contra a revolução está, sobretudo, em impedir que à causalidade revolucionária política, que é inevitável, mas que por si só não chega às grandes subversões de regimes, – se venha somar a fôrça invencível da grande causalidade revolucionária social.

E a maior dessas fôrças revolucionárias sociais [são] as crises econômicas e trabalhistas.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ S/autor. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 29/10/1942. **CAALL**.

⁵⁶⁵ LIMA, **Meditação sobre o Mundo Moderno**, 1942, p. 173.

⁵⁶⁶ LIMA, Alceu Amoroso. O escotismo na indústria. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 54-65, jan./feb. 1950. p. 58.

⁵⁶⁷ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 185.

⁵⁶⁸ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 135.

Dialogando com Tristão de Athayde, Van Acker dizia que os comunistas eram realmente perigosos agentes moscovitas totalitários e que a política intercontinental de Moscou não era “conto de fadas”. “Mas creio também que os católicos brasileiros não ousam reconhecer a parte de verdade no comunismo, embora o façam tão prontamente para o capitalismo liberal”. Deixava claro que a propriedade privada não podia ser abolida, mas alguma providência distributiva devia ser tomada, senão o totalitarismo comunista em breve bateria em nossa porta⁵⁶⁹. Salientava ainda que concordava plena e profundamente com o “Dr. Alceu” sobre “a necessidade de integração pacífica da Revolução Russa dentro do cristianismo”⁵⁷⁰. Orlando Gáudio também caminhava nessa direção, notando que o problema social, bastante grave no Brasil, criava um “clima favorável ao proliferar desabrido da Praga de Moscou”.⁵⁷¹

Como indicamos acima, mesmo nos anos iniciais de sua conversão, “Dr. Alceu” aceitava como justas algumas teses levantadas pelos socialistas, defendendo a necessidade de uma reforma social que atendesse à distribuição mais justa dos valores, impedindo as usurpações exageradas e indébitas⁵⁷². Segundo ele: “A experiência socialista, na Rússia, se foi um fracasso moral e político lamentável, foi um êxito econômico incontestável”⁵⁷³. Não condenava o socialismo, mas encarava-o como uma reação ao liberalismo burguês que havia se separado das fontes cristãs.

E reagindo [o socialismo] veio restaurar, embora numa base materialista, o que afirmou sempre a justiça social-cristã. Daí o motivo do nosso encontro, com os socialistas, na parte crítica de sua doutrina. O que o socialismo tem de bom é uma volta ao cristianismo, através das ruínas do individualismo liberal burguês e da traição dos próprios cristãos.⁵⁷⁴

Essencialmente a partir de 1940, ganharam intensidade no meio católico as polêmicas relacionadas às denúncias de que “Dr. Alceu” teria sucumbido à “política da mão estendida”. Coincidindo com o momento em que ele denunciava a existência de um “socialismo democrático”, o qual a Igreja deveria complementar a fim de cristianizá-lo, como havia tentado, sem êxito, com o capitalismo⁵⁷⁵. Na correspondência que manteve com Van Acker, rebatia as acusações que sofrera dizendo que não havia nenhum espírito colaboracionista,

⁵⁶⁹ ACKER, Leonardo Van. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 09/04/1946, **CAALL**.

⁵⁷⁰ ACKER, Leonardo Van. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 03/07/1945, **CAALL**.

⁵⁷¹ GAUDIO, Orlando. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 27/07/1947, **CAALL**.

⁵⁷² LIMA, Alceu Amoroso. O socialismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 62-79, jan. 1936. p. 74.

⁵⁷³ LIMA, **Mensagem de Roma**, 1950, p. 69.

⁵⁷⁴ LIMA, **Política**, 1956, p. 147.

⁵⁷⁵ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 175.

nenhuma “política da mão estendida”. “Pelo contrário, há uma viva repulsa ao comunismo ateu, o mais grave êrro da civilização, anti-cristã, etc”.⁵⁷⁶

Em carta endereçada a vários católicos, Jorge Amado pedia para que eles e os comunistas deixassem suas diferenças ideológicas de lado e se unissem na luta contra as forças demoníacas do nipo-nazi-fascismo⁵⁷⁷. Aristides Lobo, por sua vez, dizia-se convencido de que a grande tortura interior em que vivia Alceu Amoroso Lima residia no pressuposto da incompatibilidade, que considerava artificial e falsa, entre o catolicismo e o marxismo. “O Sr. enxerga, como eu, que é perfeitamente exequível um acordo entre os dois sistemas, pelo menos no campo da luta social”⁵⁷⁸. Indicando diferentes socialismos, concluía que o catolicismo passava por um processo análogo ao mesmo.

O marxismo vem sofrendo, por parte do bolchevismo staliniano instalado em Moscou, um fenômeno análogo ao que se observa com o cristianismo e que Pio XII tão bem definiu em sua mensagem de Natal:

‘A Humanidade criou um novo Cristianismo, baseado em sua própria imagem e um novo ídolo que não pode salvar e não pode fugir aos pecados da carne e de cujos olhos e o brilho da prata e do ouro não se afasta. A nova Religião é sem alma e as novas almas que surgiram são sem religião. Elas são a própria máscara do Cristianismo sem o espírito de Cristo’.⁵⁷⁹

Aristides Lobo, como Jorge Amado, propunha um acordo entre comunistas e católicos; para que essa “união” ocorresse, ressaltava que ambos deveriam deixar de lado alguns preceitos: os católicos, a idéia de ateísmo comunista e os comunistas deveriam respeitar a religião católica.

Alceu Amoroso Lima acreditava que os católicos deveriam tratar todos como irmãos, estreitando junto ao peito, de maneira fraterna, os mais irreconciliáveis inimigos. Porém mostrava que tal postura, de certa maneira, era constrangedora, pois muitos não entendiam o sentido puramente humano e individual deste ato, “em que devemos aceitar as mãos que se nos estendem, sem qualquer confusão ‘ideológica’, justamente porque para nós a idéia é o que provoca o gesto e não o contrário”.⁵⁸⁰

⁵⁷⁶ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Leonardo Van Acker, s/local, 15/04/1946, **CAALL**.

⁵⁷⁷ LIMA, Alceu Amoroso Lima. Carta enviada a Jorge Amado, Rio de Janeiro, 27/11/1942, **CAALL**.

⁵⁷⁸ LOBO, Aristides. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, Janeiro de 1942, **CAALL**. Não há identificação do remetente, mas deduz-se que fora enviada por Aristides Lobo, pois, além de estar na pasta de correspondências enviadas pelo mesmo, possui o mesmo endereço de outras cartas assinadas por ele (que datam de 1948).

⁵⁷⁹ Id., *ibid.*

⁵⁸⁰ LIMA, Alceu Amoroso Lima. Carta enviada a Jorge Amado, Rio de Janeiro, 27/11/1942, **CAALL**.

[...] não podemos nos esquecer de que a política da famosa ‘main tendue’ representa uma aliança impossível entre atitudes substancialmente irreconciliáveis. Entre comunismo verdadeiro e verdadeiro catolicismo existe uma barreira intransponível de princípios irredutíveis. Se cada um de nós fôr fiel, como somos, ao que cremos, não nos é possível uma aliança, nem mesmo temporária, sem uma traição ao que devemos ter de mais profundo entre nós – a fidelidade ao que acreditamos ser verdade.⁵⁸¹ (grifo do autor)

Segundo Tristão de Athayde, o comunismo ainda iria aderir ao projeto de uma Nova Cristandade (Idade Nova) que estava por nascer. Embora os católicos não pudessem travar aliança com os comunistas, estavam igualmente na torcida pelo fim do imperialismo totalitário, também identificado ao regime soviético. Mesmo não compactuando com os comunistas, enquanto militantes, ressaltava que os respeitava enquanto pessoas.⁵⁸²

Longe, portanto, de ter havido em minha atitude qualquer mudança, como fez crer sua carta, continuo na mesma posição de sempre, desde a conversão, colocando-me com a cruz contra qualquer símbolo que a contradiga e se minha modesta qualidade de escritor não pode separar-se de minha qualidade de católico, não vejo como esquecer essa contradição para uma marcha comum, que seria um equívoco e uma ilusão.⁵⁸³ (grifo do autor)

Para Azeredo Santos, entretanto, esse posicionamento representava a distorção da doutrina católica, aproximando-se mais do comunismo que da Igreja⁵⁸⁴, opção político-religiosa que era reforçada pelo jornal *Legionário*.

Se analisarmos mais exatamente as convicções e tendências de **tais católicos**, não tardaremos em ver que, **em grande número de casos**, eles **são, ao mesmo tempo que muito pessimistas e severos no que toca à Igreja, muito otimistas e indulgentes no que toca ao comunismo**. Eles aceitam com surpreendente facilidade a afirmação de que na URSS tudo se encaminha no sentido de uma maior compreensão da Religião, e **não ocultam suas esperanças de que o regime russo, evoluindo do comunismo ao socialismo, acabe por se encontrar com o Catolicismo em um terreno conciliatório**.⁵⁸⁵ (grifo do autor)

Ao tecer consideráveis críticas ao “Dr. Alceu” e à filosofia maritaneana, Azeredo Santos exaltava que a Igreja Católica não era uma “trepadeira”, que outrora se acomodara com o liberalismo e, então, apoiar-se-ia no socialismo, como queriam alguns católicos.

⁵⁸¹ Id., ibid.

⁵⁸² Id., ibid.

⁵⁸³ Id., ibid.

⁵⁸⁴ SANTOS, O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos, 1950, p. 487.

⁵⁸⁵ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Um importante artigo no “Observatore”. *Legionário*, São Paulo, n.708, 3 mar.1946.

Diferentemente de seu opositor, que delimitava três posições frente ao comunismo (a política da indistinção, a política reacionária e o farisaísmo), acreditava ser necessário marcar a incompatibilidade radical de princípios entre o socialismo e o catolicismo⁵⁸⁶. Aqueles que diziam que o comunismo já não era o que fora outrora, articulando que teria evoluído para um socialismo aceitável, nada mais faziam do que aumentar o foco “comunistóide”, dando força à campanha vermelha.⁵⁸⁷

Apontando essa divisão na intelectualidade católica, Gustavo Corção mencionava que, de um lado, estavam os adeptos do CDV do Rio de Janeiro e, de outro, os católicos radicalmente anticomunistas. Mesmo Corção, que anos mais tarde tornar-se-ia um ferrenho integrista, posicionava-se ao lado de Alceu Amoroso Lima. Segundo ele, os anticomunistas inviabilizavam a principal forma de combate ao comunismo.⁵⁸⁸

Segundo o pensamento amorosiano, os adeptos da reação incorriam no mesmo erro que os da revolução (o extremismo): não reconheciam que a racionalização e a libertação do trabalho eram essenciais para que o labor assumisse sua característica natural (bíblica, pois para ele o trabalho estava incluso no homem da sociedade paradisíaca – não é a vida só trabalho, mas não se vive sem o mesmo). O trabalho deveria ultrapassar o instrumento, ir além do trabalhador e produzir algo exterior ao mesmo, culminando em uma espécie de sociedade do trabalho social, antítese de uma sociedade baseada no trabalho escravo, servil ou proletário. Grosso modo, na sua concepção, a sociedade mundial, pós-Segunda Guerra, deixaria de ser a sociedade do capital para tornar-se a sociedade do trabalho. Em uma perspectiva otimista, dizia-se convencido de que o socialismo de então era apenas uma etapa entre o capitalismo e o distributismo, entre a tirania do lucro privado e o espírito de cooperação⁵⁸⁹. Para que a nova organização social não ruísse, fazia-se necessária uma reforma moral norteada pelos princípios católicos.⁵⁹⁰

Amoroso Lima advertia as elites e os setores mais conservadores da sociedade; alertava-os de que, ao frearem a ascensão da classe trabalhadora e travar o organismo social, deixavam uma única saída aos proletários: a revolução. Ao denunciar que o catolicismo e o conservadorismo não eram sinônimos⁵⁹¹, indicava a existência de um “catolicismo burguês” que tentara incorporar a Igreja, colocando-a à direita, como uma força social de ordem, de

⁵⁸⁶ SANTOS, O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos, op.cit. p. 486. OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Ainda o comunismo. **Legionário**, São Paulo, n.670, 10 jun.1945.

⁵⁸⁷ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Comunismo. **Legionário**, São Paulo, n.551, 28 fev.1943.

⁵⁸⁸ CORÇÃO, Gustavo. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/l, 22/07/1945, **CAALL**.

⁵⁸⁹ LIMA, Alceu Amoroso. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 11-37, jan. 1947. p. 37.

⁵⁹⁰ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 138.

⁵⁹¹ Id., *ibid.*, p.24 e 200.

conservação, em suma, como uma força que estaria ao lado das classes dominantes.

O medo nos faz prisioneiros do passado, incapazes de mudar para melhor, tentados por tôdas as injustiças, à mercê de todos os aventureiros. O medo das chamadas classes conservadoras é o que impede a conservação do que há de melhor na sociedade moderna e vive ameaçada pela cegueira das revoluções violentas. É o medo que opera esse monstruoso conluio entre a religião, o poder e a riqueza, que é o escândalo das eras de decadência e transição. Esse conluio monstruoso é sempre o fruto do terror e a semente do sangue dos justos, que pagam pelos errados, pelos covardes, pelos reacionários. Pois o espírito de conservantismo, manejado pelo medo, é a entrada para o espírito reacionário.⁵⁹²

Muitos católicos vêem na Igreja apenas uma barreira contra os reformadores sociais. Sempre que, dentro da Igreja, um padre ou leigo, um bispo ou um político, insistem na necessidade da Reforma Social e ousam tomar uma atitude nítida contra o capitalismo ou contra a burguesia exploradora a favor de uma justa reivindicação social, o mesmo clamor se levanta no meio dos fiéis – criptocomunista, assalariado de Moscou, demagogo, burguês-progressista, utopista, herético, liberal, enfim todos os termos que impliquem a convicção de uma traição, de uma aliança com o inimigo. O medo continua a dominar.⁵⁹³

Esses fatores teriam contribuído para a criação de uma mentalidade católica contrária ao espírito de progresso social, o que reforçava ainda mais a concepção (já defendida nas campanhas da LEC) de que a Igreja deveria ser independente em relação ao Estado, a-partidária.

Na tentativa de prever aonde iria a sociedade da época, ressaltava a existência de quatro possibilidades: o caminho liberal, o caminho socialista, o caminho nacional-totalitário e o caminho cristão. Contudo, apontava para um sincretismo entre essas diferentes possibilidades⁵⁹⁴, sendo a Igreja o elemento que agiria como ressintetizador.

A dissociação social e política entre extrema-esquerda e extrema-direita, que parecia vir a ser a dominante sociológica do século XX, está rapidamente tendendo a um sincretismo político, que representa, aliás, uma tendência sociológica muito antiga – a inclinação natural das sociedades aos regimes mixtos. É facto que o comunismo está entrando numa fase de transição, de que sairá provavelmente transformado.⁵⁹⁵

Em seu entender, no mundo da Guerra Fria, o trabalho sobrepujaria o capital por meio

⁵⁹² Id., *ibid.*, p. 29.

⁵⁹³ LIMA, *Mensagem de Roma*, 1950, p. 111.

⁵⁹⁴ LIMA, *Pela Cristianização da Idade Nova (vol. 1)*, 1946, p. 122. LIMA, *Meditação sobre o Mundo Moderno*, 1942, p. 176.

⁵⁹⁵ LIMA, *Mitos do nosso tempo*, 1943, p. 181.

de uma “revolução” que ocorreria com, ou sem, os católicos. Essa era a justificativa usada para explicar por que a Igreja tinha necessidade de espiritualizar o socialismo, fornecendo-lhe certa força moral. Advertia, ainda, que se os católicos estabelecessem “alianças anacrônicas com formas políticas ultrapassadas, de apoio a regimes econômicos caducos ou de apego a privilégios sociais insustentáveis”,⁵⁹⁶ isso se voltaria violentamente contra eles. Porém lembrava: “Se avançarmos demais a Igreja nos advertirá”,⁵⁹⁷. Posicionando-se do lado progressista, no entanto, fazia saber que os católicos não podiam fugir ao seu dever (questão social).

Durante a década de 1940, condenou o que chamava de anticomunismo negativo, visto que o medo exagerado do comunismo criava uma grande onda anticomunista, que trazia consigo o perigo de um retrocesso totalitário, ou no mínimo autoritário, um ambiente em que as pessoas acreditavam que

[...] tudo que é anticomunista é bom, o que é uma perigosa falsidade, mas concorreu muito, também, para a campanha vitoriosa dos fascismos, ‘faraisicamente cristãos’, nos nossos meios católicos de simpatias totalitárias por ‘mêdo do comunismo’. Êsse mêdo do comunismo foi uma das perversas criações do próprio comunismo, no período em que estamos vivendo e de que só êle beneficia, viciando as consciências e prejudicando a obra construtiva do humanismo cristão, único capaz de vencer os males iguais e contrários dos vários totalitarismos modernos, neocomunistas, neofascistas e neocapitalistas.⁵⁹⁸ (Nota de 1948)

A filosofia de vida socialista devia ser combatida; isso, no entanto, não podia ser feito com os mesmos métodos socialistas (violência), mas, sim, lutando contra os males que levavam o povo a aderir a essa doutrina. Segundo ele, muitos católicos reagiam erradamente em face do movimento socialista, viam como inimigos aqueles que não aderiam à campanha anticomunista⁵⁹⁹. Porém não era só por ser comunista que alguém deveria ser execrado; por isso, defendia a legalização do PCB (que deveria adequar-se à ordem pré-estabelecida)⁶⁰⁰, evento que se constituía em mais um motivo para alguns colaboradores da revista *Vozes de Petrópolis* fazerem-lhe oposição⁶⁰¹. Estes, em vez de se preocuparem com medidas estonteantes de caráter anticomunista, “inventando fabulosos maquiavelismos políticos e

⁵⁹⁶ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 200.

⁵⁹⁷ Id., *ibid.*, p. 202.

⁵⁹⁸ LIMA, **Política**, 1956, p. 20-21.

⁵⁹⁹ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 25.

⁶⁰⁰ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Leonardo Van Acker, s/l, 15/04/1946, **CAALL**.

⁶⁰¹ SOARES, Marino. Sr. Tristão de Ataíde, o Partido Comunista e a Democracia, 1948. p. 322 e 315.

econômicos”, deveriam estar “lutando e pensando a favor de Cristo”⁶⁰². Depois que o PCB retornara à ilegalidade, em abril de 1947, vale ressaltar que Tristão de Athayde alertava que havia no ar a ameaça do retorno de uma espécie de neofascismo, fruto do alheamento da sociedade aos valores democráticos e cristãos.⁶⁰³

Ao criticar os extremismos, logo o anticomunismo, alertava, em 1942, que se a nação “não souber comportar-se como um só corpo e uma só alma, na hora em que suas praias são ameaçadas diariamente pelos corsários do inimigo, iremos dar um triste espetáculo ao mundo”⁶⁰⁴. Protestava dizendo que não era admissível apregoar que “nossos inimigos políticos, só por discordarem de nossas idéias, são agentes do inimigo”⁶⁰⁵. No mundo do pós-guerra, os católicos deveriam conciliar os princípios que julgavam intangíveis com a necessidade de conviver pacificamente com os homens partidários de princípios opostos. Em um mundo democrático, a convivência dos contrários é condição para a preservação dos valores autênticos na luta contínua contra os falsos valores.⁶⁰⁶

Para concluir, entre 1930 e 1950, podemos dizer que Tristão de Athayde criticou tanto o liberalismo burguês quanto o comunismo. Sua concepção em relação a ambos variou temporalmente, porém não podemos dizer que migrou de uma posição a outra, mas, sim, que criou seu próprio caminho. Em nosso entendimento, sempre foi contrário ao comunismo soviético (daí a diferenciação entre sistema econômico e filosofia geral de vida); teve, contudo, discernimento para perceber as variações que esse sistema apresentou ao longo do tempo. Foi extremamente progressista, se pensarmos na ênfase que forneceu à questão social, mas não podemos nos esquecer de que Leão XIII, em 1891, já enfatizara tal necessidade. Em suma, Alceu Amoroso Lima foi um homem de seu tempo, acompanhando as mudanças do mesmo e mudando de posicionamento à medida que vislumbrava algum problema em posições anteriores. O observador mais atento, entretanto, perceberá que seu pensamento manteve aspectos extremamente conservadores até o fim de sua vida.

4. 3.2 Os regimes de extrema direita

Alceu Amoroso Lima manteve, entre 1930 e 1950, uma postura bastante contraditória frente ao Integralismo e a outros movimentos de reação baseados no fascismo. Em virtude

⁶⁰² ALVES, Carlos Pinto. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 27/03/1947, **CAALL**.

⁶⁰³ ATHAYDE, Tristão de. Entrevista de Tristão de Athayde ao “Diário de Notícias”. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 184-190, jul./ago. 1947. p. 189-190.

⁶⁰⁴ LIMA, Alceu Amoroso. **Pela união nacional**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1942. p. 50.

⁶⁰⁵ Id., *ibid.*, p. 49.

⁶⁰⁶ LIMA apud MARITAIN, **Cristianismo e Democracia**, 1945, p. 14.

disso, geralmente seu pensamento é dividido em duas fases. Na primeira, sua postura coincidia em muitos aspectos com o fascismo, principalmente no que diz respeito à exaltação da autoridade. Esta fase marcaria seu pensamento durante toda a década de 1930. A segunda fase, que se exacerbou durante a década de 1940, seria aquela em que passou a defender enfaticamente a liberdade, vislumbrando na democracia maritaneana a única alternativa para que o mundo entrasse na “Idade Nova”. Desde então, também passaria a diferenciar o socialismo soviético de outras formas de socialismo e passaria a condenar tanto os totalitarismos de direita quanto de esquerda.

Partimos do pressuposto que houve uma transição no pensamento amorosiano. Nosso objetivo, por conseguinte, não é buscar fatos que comprovem essa mudança, mas indicar permanências e alterações na maneira como ele se posicionou em relação aos movimentos de cunho fascista. É preciso observar que, nos capítulos anteriores, apresentamos a discussão bibliográfica sobre o assunto, por isso, nesta parte do trabalho, restringir-nos-emos às posições de Alceu Amoroso Lima e de seus interlocutores.

Desde 1930, constatamos que ele buscava o equilíbrio entre a economia, a política e a religião, sem aderir integralmente ao fascismo (embora o considerasse uma reação sadia), pois este representava a supremacia do poder político sobre os demais. Todavia isso não o impedia de elogiar alguns aspectos do regime do Duce.

E na Itália ainda é um regime filho remoto do estatismo absolutista de Machiavel, que teve a genialidade política, de reintegrar a Igreja em seus direitos sociais, realizando, por sua vez, a obra econômica com que sonhavam os socialistas com o espírito ou mesmo a letra das leis preparadas pelo partido católico.⁶⁰⁷

Esse “louvor” ao fascismo italiano é justificável se pensarmos que Mussolini, nos anos iniciais de seu governo, aceitou a orientação moral da Igreja Católica em alguns campos da legislação italiana e atribuiu importância ao Pacto de Latrão; substituiu a festa nacional de 20 de Setembro (queda de Roma de Pio IX) pela data da assinatura do tratado de 1929. Grosso modo, Tristão de Athayde acreditava que o Duce, por meio de seus atos, reconhecia a Igreja como uma força moral e espiritual.⁶⁰⁸

Em um primeiro momento, logo após a conversão, tentando caracterizar o Estado Nacional fascista, destacava os seguintes aspectos: sua religião era a da maioria, havia

⁶⁰⁷ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 181.

⁶⁰⁸ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 117.

cooperação entre a Igreja e o Estado, mas com predomínio do último; sua filosofia era o idealismo neo-hegeliano; sua política era baseada no Estado Totalitário; e sua economia era norteadada pelo capitalismo corporativo, coordenado e orientado pelo Estado.⁶⁰⁹

Nas duas fases de seu pensamento, encontramos censura ao uso que o fascismo fazia da autoridade, uma vez que, sentindo-se fonte da mesma, caía no absolutismo estatista, no determinismo social.

Essa deslocação do fundamento da autoridade, da natureza para a fôrça, leva lógicamente ao despotismo, seja no Estado, como no hegelianismo, seja de uma classe, como no marxismo.⁶¹⁰

Pensamos que não há como negar sua proximidade com alguns pressupostos do fascismo no início da década de 1930. Contudo já apresentava certo receio quanto à relação estabelecida entre Igreja e Estado na Itália. As concordatas entre o poder espiritual e temporal começavam a ser identificadas com o cerceamento da liberdade da Igreja. Não era em vão o receio que D. Leme apresentava em relação às mesmas, constatação que se aguçou quando Hitler “passou por cima” da concordata que havia estabelecido com a Santa Sé⁶¹¹. Mesmo constituindo um “*modus vivendi*” entre a Igreja e o Estado, ainda permanecia certa desconfiança em torno do regime italiano.

É certo que nos doutrinários puros do Estado totalitário, como Gentili ou na Giovinezza entusiasta dos fascios, vamos encontrar correntemente a teoria da subordinação da Igreja ao Estado, no modelo do absolutismo monárquico dos séculos XVI a XVIII.⁶¹²

Em *Contra-Revolução Espiritual* (1933), advertia que Mussolini queria “repetir os sonhos ideológicos de Augusto Comte e políticos de Napoleão ou Bismark...”⁶¹³. Equiparava o fascismo, o liberalismo e o comunismo à maçonaria, pois todos pretendiam subjugar a Igreja, chegando ao ponto de criar novas religiões (filosofias gerais de vida).

Positivistas de ontem ou fascistas de hoje, banqueiros de Wall Street ou Commissarios do Povo do Kremlin, e na sombra dos bastidores o fantasma impalpável dos reconstructores do Templo, dos habitantes da Bensalen de

⁶⁰⁹ ATHAYDE, **Problema da burguesia**, 1932. LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 65.

⁶¹⁰ LIMA, **Política**, 1956, p. 52.

⁶¹¹ LIMA, **Pela Cristianização da Idade Nova (vol. 2)**, 1946, p. 75-76. Segundo “Dr. Alceu”, Maritain tinha um posicionamento idêntico a D. Leme em relação a este tema.

⁶¹² LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 118.

⁶¹³ ATHAYDE, **Contra-Revolução Espiritual**, 1933, p. 90.

Bacon, a Maçonaria enfim, rondam todos em torno do palácio do velho Ulisses.⁶¹⁴

Também podemos identificar como uma crítica ao fascismo o fato de “Dr. Alceu” considerar “toda volta ao passado, em suas condições exteriores, [como] falsa e portanto socialmente indesejável”, um movimento que, longe de eliminar todos os males da Revolução, talvez os tenha agravado.⁶¹⁵

Embora censurasse alguns aspectos do fascismo, segundo San Tiago Dantas, Alceu Amoroso Lima estava tão próximo dele que o reproduzia. “Ora, o que eu penso, é que o argumento que o senhor tira da nossa formação histórica, em favor da christianização brasileira, não é menos fascista do que o argumento combatido”. Para justificar suas observações, lembrava que o fascismo encarava a Igreja como uma força de coesão política, vendo no catolicismo uma força de formação nacional.⁶¹⁶

Nos primeiros anos após a conversão, caracterizava o fascismo como um sistema de caráter corporativo, porém, segundo ele, pautado essencialmente na economia e demasiadamente centralizado. O verdadeiro sistema corporativo, o católico, era descentralizador, criando “Estados dentro do Estado”. Dessa forma, deixava claro que não concordava com o caráter corporativo assumido pelo fascismo.⁶¹⁷

A fim de evitar qualquer confusão com o fascismo, procurou, na década de 1940, trocar o termo corporatismo católico por sindicalismo católico, ao qual atribuiu cinco características: a colaboração e organização, contrária à destruição via luta de classes; a espiritualização; a primazia do privado, não do público (sindicalismo controlado pelo Estado); a filiação livre, não-obrigatória; e o sindicalismo profissional, e não político.

É preciso sempre distinguir a corporação cristã, baseada na liberdade de associação e na justiça social, da corporação fascista, dominada pelo Estado e expressão do monopólio sindical do poder público, contra os direitos da variedade social. (Nota de 1948)⁶¹⁸

Enquanto sua proximidade com o fascismo parecia clara, não ocorria o mesmo em relação ao nazismo. Seu caráter racista, chamado de violência de sangue, foi criticado por Alceu Amoroso Lima desde os primeiros anos após a conversão, chegando ao ponto de

⁶¹⁴ Id., *ibid.*, p. 96.

⁶¹⁵ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 82-83.

⁶¹⁶ DANTAS, San Tiago. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 07/12, s/ano, **CAALL**.

⁶¹⁷ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935.

⁶¹⁸ LIMA, **Política**, 1956, p. 29.

equipará-lo ao comunismo soviético. “E o racismo de Hitler não é menos militarista que o leninismo de Stalin”⁶¹⁹. Condenando o regime nazista, afirmava que ele pregava uma religião própria, uma espécie de neopaganismo, algo característico de um regime totalitário.

Em *Meditação sobre o Mundo Moderno*, livro composto por artigos escritos entre 1939 e 1941, denunciava que havia algo entre nazistas e comunistas⁶²⁰. Nesse período, outros intelectuais católicos chegaram às mesmas conclusões, fruto, talvez, do Pacto de Não-Agressão, estabelecido entre a URSS e a Alemanha (1939-1941).

[...] essa aliança [entre a Alemanha e a URSS] veio desmascarar as afinidades profundas entre os dois regimes, que desde então passaram a confundir-se na mesma denominação de Estados Totalitários.⁶²¹

Tristão de Athayde dizia encontrar muitos aspectos comuns entre o nazismo e o comunismo, dentre os quais, destacava: a primazia da sociedade sobre o indivíduo; a economia dirigida; a hipertrofia do Estado; o imperialismo; o espírito de violência revolucionária; a tendência ao monopólio educacional; a cultura da alma expressa apenas no culto do sangue ou da classe; o messianismo ou conceito heróico e mitológico da vida; a ascensão das massas; e a subordinação da personalidade humana às coletividades.⁶²²

Embora no extremo oposto, Plínio Corrêa de Oliveira tinha um posicionamento muito semelhante ao que citamos acima. Em sua concepção, o comunismo e o nazismo diferenciavam-se apenas quanto aos meios usados para chegar ao poder. De um lado, estavam os nazistas, mais astutos e perspicazes; de outro, os comunistas, sempre tentando resolver tudo por meio da violência. Os nazistas também usavam a brutalidade, mas, segundo o líder do *Legionário*, eles sabiam como e quando usá-la, o que os tornava mais perigosos. No entanto, ambos eram disfarces opostos do anticristo, sobretudo, porque faziam oposição à Igreja⁶²³. Alceu Amoroso Lima parecia compartilhar dessa perspectiva.

Sob certo aspecto [o nazismo] é ainda mais perigoso pois o comunismo é o inimigo confessado e integral do Cristianismo, ao passo que o Nazismo é o inimigo disfarçado, que finge não o ser e chega a pregar na face a máscara da cruzada anti-comunista, que os ingênuos ou os interessados propalam como sincera...⁶²⁴

⁶¹⁹ ATHAYDE, Tristão. O novo Garcia Moreno. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n.54, p. 71-75, ago.1934. p. 74.

⁶²⁰ LIMA, *Meditação sobre o Mundo Moderno*, 1942, p. 5-6.

⁶²¹ Id., *ibid.*, p. 52.

⁶²² Id., *ibid.*, p. 55.

⁶²³ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. À margem do conflito teuto-russo. *Legionário*, São Paulo, n. 458, 29 jun.1941.

⁶²⁴ LIMA, *Meditação sobre o Mundo Moderno*, 1942, p. 174.

A ligação obscura entre pardos e vermelhos, segundo o *Legionário*, teria levado Hitler, durante a Segunda Guerra, a mobilizar suas maiores forças no front ocidental, deixando desguarnecido o front oriental. Dessa maneira, mesmo moribundo, o nazismo ajudava os bolcheviques, seus herdeiros.⁶²⁵

[...] Hitler prefere que vençam os russos a que vençam os aliados. Como sempre sustentamos, os nazistas e comunistas são irmãos gêmeos que estão brigando. Inimigos um do outro são-no ainda mais dos estranhos, que tenham a insolência de se meter em suas brigas. E, por isto, o nazismo está cometendo a suprema traição de entregar a Europa lentamente aos bolchevistas. Hitler não pode lançar o mundo inteiro no nazismo, isto é, no comunismo pardo? Lança-o então no comunismo, isto é, o nazismo vermelho.⁶²⁶

J. Fernando Carneiro também criticava os totalitarismos de direita, expondo que o comunismo não cometia “crimes” em nome de Deus e da Igreja⁶²⁷. Para o cristão, o marxismo era um adversário mais nobre, uma vez que: “É preferível não ir a missa do que ir lá para subornar o padre”⁶²⁸. Nesse aspecto, os membros da revista *A Ordem* apresentavam comentários parecidos aos feitos pelo jornal *Legionário*.

Percebemos certa homogeneidade em relação ao nazismo no transcorrer das duas fases do pensamento amorosiano. Porém, no que tange ao fascismo italiano e a outros movimentos de reação, não podemos afirmar o mesmo. Em emendas às reedições do livro *Política* (1932), Alceu Amoroso Lima, ao explicar os motivos que o levaram a migrar de “Jackson de Figueiredo a Jacques Maritain” (da autoridade à liberdade), ajuda-nos a entender a questão.

A experiência política dos anos subseqüentes, principalmente durante e depois da segunda grande guerra, com a atitude do Fascismo em face da Abissínia e da França, e a subserviência ao nazismo germânico, e a meditação mais profunda dos princípios da autêntica ciência e sabedoria política do catolicismo, levaram o autor a modificar sua atitude em face do autoritarismo político e das diferentes formas ditatoriais modernas de governo, fascismo, salazarismo, franquismo, nazismo, integralismo, peronismo ou getulismo. Tôdas elas não são mais do que formas, integrais ou larvais, de totalitarismo reacionário, suscitado e alimentado pela crescente ameaça soviética, tão perverso, nocivo e errado quanto o totalitarismo leninista ou staliniano. (Nota de 1956)⁶²⁹

⁶²⁵ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. O discurso de Churchill. *Legionário*, São Paulo, n.617, 4 jun.1944.

⁶²⁶ Id., *ibid.*

⁶²⁷ CARNEIRO, Os Católicos em face dos comunistas e dos integralistas, 1944. p. 328.

⁶²⁸ Id., *ibid.*, p. 328.

⁶²⁹ LIMA, *Política*, 1956, p. 13-14.

Na mesma obra, contudo, delineava algumas permanências em seu pensamento, dentre as quais, o fato de pregar, desde a conversão, a independência e auto-suficiência da filosofia social cristã frente a outras filosofias modernas, mascaradas ou não, com o epíteto de cristãs⁶³⁰. Como em 1932, continuava contrário aos regimes (filosofias gerais de vida) que anexavam a Igreja Católica ao Estado, usando-a para atingir seus fins. Por conseguinte, o fato de passar do elogio à crítica em relação a Mussolini, pois o relacionamento do Estado italiano com a Igreja teria passado da colaboração à tentativa de dominação⁶³¹. Grosso modo, ao impor uma reação sadia em detrimento do internacionalismo revolucionário, o nacionalismo integral teria culminado em uma espécie de absolutismo do Estado.

Sua identificação com o fascismo deveu-se muito ao espiritualismo dessa forma de nacionalismo, na qual a nação tornava-se forte porque traduzia em realidade a força do seu espírito. Tal força do espírito, todavia, em um ambiente de nacionalismo integral, degenerar-se-ia no espírito da força (belicosidade), na idéia da luta armada (nacionalismo exagerado) e no hiper-nacionalismo (primado absoluto do estatismo). Em suma, a nação absorvia o Estado, deturpando os aspectos sadios dessa reação.⁶³²

Na primeira edição do livro *Política* (1932), Alceu Amoroso Lima causou muita confusão ao defender o “Integralismo cristão”. O termo em si já provocava uma aproximação com o Integralismo brasileiro. Além disso, os fatores que o norteavam criavam um clímax que levava à identificação da doutrina católica com os movimentos de reação. Pensamos que, durante a década de 1930, essa identificação procede, porém como “Dr. Alceu” reconheceria em 1948, havia algo de particular naquele “Integralismo cristão”.

[...] o emprêgo que dele aí [livro *Política*] fazíamos era inteiramente diverso do sentido que nessa mesma época ia ser-lhe atribuído por um movimento político, que representou o reflexo, no Brasil, do fascismo, isto é, da filosofia política nacionalista. Esta se baseava como está no texto nos ‘direitos absolutos da nação’, que expressamente rejeitávamos como falsa. Nessas condições não podemos mais conservar o têrmo do original, mudando-o para democracia cristã, universalismo ou humanismo político, que corresponde ao sentido original e atual dessa quarta concepção política, que reputamos a verdadeira.⁶³³

Para ele, o direito não provinha do Estado, do povo ou do indivíduo, mas sim de Deus.

⁶³⁰ Id., *ibid.*, p. 40. (Nota de 1948)

⁶³¹ Id., *ibid.*, p. 115. LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 234. LIMA, **Meditação sobre o Mundo Moderno**, 1942, p. 60. No rodapé.

⁶³² LIMA, **Mitos do nosso tempo**, 1943, p. 208-209.

⁶³³ LIMA, **Política**, 1956, p. 130.

Essa idéia percorre toda sua obra durante o período analisado, o que mudou, essencialmente, foi a ênfase dada à autoridade e à liberdade. Inicialmente, prevaleceu a primeira e, posteriormente, a segunda. Em 1956, reconheceria a liberdade como fator fundamental na política.

O desrespeito à liberdade do homem e dos grupos sociais naturais, por parte do Estado ou dos Partidos Únicos, tem sido, durante este século, a fonte de todos ou da maioria dos males sociais que nos oprimem. Essa lição que aprendi com os acontecimentos entre 1932 e 1948. E que a experiência, como diz São Tomás de Aquino, é a grande mestra da política. (Nota de 1956)⁶³⁴

O período após a Segunda Guerra, além da presença da Guerra Fria, foi marcado pelo medo, por parte dos membros do CDV do Rio de Janeiro, do surgimento de neofascismos que se somavam à ameaça soviética. Os movimentos que outrora haviam sido considerados reações sadias aos erros modernos passaram a ser condenados, não eram aceitos como alternativa plausível para a “Idade Nova”. Em meio aos integristas, esse receio também era percebido e a visão dos católicos em relação ao regime de Franco na Espanha era um bom exemplo disto.

O *Legionário* assinalava que era doloroso ver a evolução política do regime de Franco, pois ela não se distinguia muito daquela de Pétain na França, onde os elementos germanófilos ganhavam espaço e força⁶³⁵. Destacava que o fascismo, o nacional-socialismo e o falangismo possuíam a mesma base doutrinária⁶³⁶; enfatizava que Franco, desde que chegara ao poder, tentava um entendimento com a Santa Sé, a fim de restaurar todos os privilégios, honras e vantagens de que gozava o catolicismo na Espanha monárquica. Mas o preço que o “caudilho” pedia era muito alto, e a Igreja não podia renunciar a sua liberdade e seus direitos em nome desses privilégios.⁶³⁷

Os colaboradores da revista *A Ordem*, por sua vez, ressaltavam: “O falangismo é no fundo um movimento de caráter nacionalista e maquiavélico que procura colocar a Igreja a serviço das classes conservadoras e dos interesses imperialistas”⁶³⁸. J. Fernando Carneiro enfatizava que Sobral Pinto havia sido, desde o início, contrário ao regime do general Franco na Espanha, como também o foram Maritain, Mauriac, Ducattillon, Daniel-Rops e

⁶³⁴ Id., *ibid.*, p. 149.

⁶³⁵ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. 7 dias em revista. *Legionário*, São Paulo, n.541, 20 dez.1942.

⁶³⁶ Id. 7 dias em revista. *Legionário*, São Paulo, n.453, 18 maio1941.

⁶³⁷ Id. A liberdade da Igreja no dia de amanhã. *Legionário*, São Paulo, n.549, 14 fev.1943.

⁶³⁸ RIBEIRO, Fabio Alves. Resposta a “Reação Brasileira”. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 371-381, out./nov. 1945. p. 378.

Bernamos⁶³⁹. Alguns membros de *A Ordem* salientavam, ainda, provocando os integristas, que nunca haviam negado as inúmeras atrocidades cometidas pelos comunistas na Espanha, o que eles procuravam era uma saída que não fosse nem comunista, nem fascista, mas, sim, democrática.

D’Azevedo, em “Carta ao generalíssimo Franco”, felicitava o ditador pela vitória frente aos comunistas, mas questionava: “Haverá fundados motivos para que v. exc. seja tão bom **estadista** como foi admirável **soldado?**” (grifo do autor)⁶⁴⁰. Embora clamasse para que Franco aniquilasse com os comunistas e anarquistas da Catalunha, alertava o ditador de que o comunismo havia-se infiltrado na nação mais católica do mundo por negligência dos governos liberais e da própria Igreja Católica, que não conseguia exercer sua influência benéfica sobre a população. Por isso, pedia a Franco que não cometesse o erro que alguns regimes totalitários e fascistas estavam cometendo, pois, ao privar a Igreja de suas atividades, perdiam uma grande força social que agia em seu benefício. Visivelmente preocupado, argumentava:

Ai, meu general, o recente tratado, por meio do qual a Espanha adere ao eixo Roma-Berlim-Tóquio, está me dizendo que mais uma vez foge seu país às venerandas tradições cristãs, ao cavalheirismo, à nobreza de atitudes que sempre caracterizou os descendentes de Cid.⁶⁴¹

Dessa maneira, podemos perceber entre integristas e progressistas uma mudança de postura, muito parecida com a que ocorrera com Alceu Amoroso Lima, em relação aos regimes de “direita” e aos movimentos de reação. Isso nos ajuda a compreender a transição do pensamento amorosiano, que, sem dúvida, acompanhava o movimento histórico.

4.3.2.1 *O Integralismo*

Como enfatizamos no início deste capítulo, o posicionamento de Alceu Amoroso Lima diante do Integralismo brasileiro talvez seja um dos tópicos mais controversos de sua vida política. Pois, ele mesmo reconhece que passou de simpático a crítico do mesmo. Nosso objetivo, porém, não é buscar fatos e informações que comprovem essa mudança, mas procurar contemplar algumas peculiaridades desse processo, sejam alterações ou permanências.

⁶³⁹ CARNEIRO, Os católicos em face dos comunistas e dos integralistas, 1944. p. 327.

⁶⁴⁰ D’AZEVEDO, Soares. Carta ao generalíssimo Franco. *Vozes de Petrópolis*: Revista de Cultura Católica, Petrópolis, s/n, p. 266-272, Maio 1939. p. 268.

⁶⁴¹ Id., *ibid.*, p. 271.

Acreditamos que sua proximidade com o Integralismo foi motivada pela crítica ao liberalismo burguês e ao socialismo, sinônimos da tentativa de destruição “da unidade individual, social e espiritual do homem moderno, herança do christianismo”⁶⁴². Afinal Jackson de Figueiredo, o mentor de sua conversão, pode ser considerado um dos precursores desse movimento, defendendo, já na década de 1920, a necessidade de um regime de autoridade e de reação. “Foi o primeiro que teve o desprante de se chamar a si mesmo reacionário, contra a moda revolucionária que atingiu quase todos os que se prezavam de avançados e atuais”.⁶⁴³

Especificamente sobre o caso brasileiro, os redatores de “A Ordem”, em 1933, ponderavam que o Integralismo era

[...] uma reação de vitalidade disciplinada e autoritária [que] se processa, contra o liberalismo e o comunismo, Plínio Salgado, no Sul, Severino Sombra, no Norte, lançam movimentos, cujas bases estão todas nas doutrinas políticas defendidas por Jackson.⁶⁴⁴

Em correspondência enviada a Alceu Amoroso Lima, em 1931, Plínio Salgado nos fornece subsídios para entender melhor a associação entre catolicismo e Integralismo.

Meu pensamento, em resumo, é o seguinte: ‘DEVEMOS CRIAR O ESTADO À SEMELHANÇA DO HOMEM, MAS TOMANDO-SE O HOMEM NA SUA EXPRESSÃO INTEGRAL, SEGUNDO SUA FINALIDADE ESSENCIAL E SUAS CONTINGENCIAS MATERIAES’.
(grifo do autor)⁶⁴⁵

Os integralistas, como os intelectuais católicos, pregavam a necessidade de uma regeneração moral da sociedade, permeada por uma espécie de “Humanismo Integral”, sem a qual não haveria como melhorar as condições materiais dos homens. Ambos condenavam qualquer revolução vinda “de baixo”.

A salvação do Brasil tem que vir do Alto, nunca das massas, dos partidos. É a índole da nossa gente. Que é um Chefe? É a resposta objectiva a um estado de espírito de cultura e de aspiração.⁶⁴⁶

⁶⁴² ATHAYDE, **Problema da burguesia**, 1932, p. 189-190.

⁶⁴³ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 187-188.

⁶⁴⁴ REDACÇÃO. 1932-1933. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.45-46, p.799-810, nov./dez. 1933. p. 805.

⁶⁴⁵ SALGADO, Plínio. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, S. Paulo, 10 de Janeiro de 1931, **CAALL**.

⁶⁴⁶ Id., *ibid.*

Como veremos adiante, “Dr. Alceu” condenaria o culto ao “Chefe”, no entanto concordava que a salvação teria que vir pelo alto. Seu próprio conceito de autoridade trazia em si o respeito a uma hierarquia de valores, que, associada ao ideal do bem comum, era a justificativa para a autoridade de uns e a obediência de outros.

Ao fazer certa apologia ao Integralismo, Júlio Sá constatava que esse movimento tinha como ponto de partida uma revolução interior, de cunho cristão, que não se confundia com o fascismo nem com o nazismo; ambos eram pautados em valores exteriores, os quais, na maioria das vezes, colocavam-se acima do valor humano. Segundo o autor, diferentemente do que ocorria no Integralismo, o cristianismo, no fascismo e no nazismo, tinha um papel precário. No fascismo, o dogma religioso tinha sucumbido frente ao orgulho, à vaidade, ao imperialismo, ao direito do lobo sobre o cordeiro, ao paganismo cesáreo e à teoria do super-homem nietzscheniano. Com o nazismo, havia acontecido o mesmo, em especial em relação ao orgulho da raça ariana e ao paganismo nazista.⁶⁴⁷

O Integralismo está muito acima de tudo isto porque, como já dissemos e repetimos, o seu eixo é a revolução interior, isto é a morte do orgulho e da vaidade, a rechristianização do homem, a redução do indivíduo às suas justas proporções e a elevação da pessoa à compreensão da sua finalidade eterna.⁶⁴⁸

Concluindo seu raciocínio, o autor observava que a doutrina do sigma era um tipo de revolução social cristã adaptada às condições nacionais. Não deixava de dizer que o verdadeiro cristão deveria filiar-se ao Integralismo, só não o fazendo aquele que fosse materialista ou “falso cristão”.

Antes da fundação da AIB, Plínio Salgado parecia comungar os mesmos ideais de Tristão de Athayde. Ao escrever a Augusto Frederico Schmidt, destacou a necessidade da fundação de um periódico que divulgasse o pensamento conservador, também chamado de revolucionário, uma vez que não pretendia conservar muitos aspectos da sociedade liberal democrática.

Temos, agora, de acompanhar a onda e dirigir-a num movimento de retorno às bases moraes da formação brasileira. Assim penso, como político. Não se trata de um machiavelismo, e sim de um methodo, do processo mais viavel para uma solução social que não póde, não deve tardar, afim de que evitemos que a Pátria Brasileira seja arrastada numa onda de anarchismo e

⁶⁴⁷ SÁ, Júlio. Christianismo e Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.69, p. 415-421, nov.1935. p. 420.

⁶⁴⁸ Id., Ibid., p. 420.

de sangue. (grifo do autor)⁶⁴⁹

Pela análise das cartas que Plínio Salgado enviou ao líder do laicato católico, percebemos que ambos estavam presos a determinadas estruturas, dependendo de capitais alheios para propagar seus ideais.

Quanto à sua acção ahi, deve ser a de ir tomando nota de todos os que estão de accordo com as nossas idéas e dispostos a uma lueta em todos os terrenos. Mas V. irá expondo por partes, até chegar à absoluta confiança quando tiver de dizer até que ponto poderemos chegar, nesse movimento. É preciso muito cuidado. Temos de surgir apoiando, de certa forma certos figurões (eu pelo menos, tenho de dar essa orientação aqui, pois começaria por ficar sem jornal si me mettesse a tomar attitudes para as quaes não tenho ainda base material alguma). É o que lhe digo: sinto-me muito pequenino e muito humilde; acabrunhantes são os meus soffrimentos pessoaes; difficuldades de toda a sorte e guerras surdas contra mim; entretanto, sinto que posso fazer alguma cousa, e quero fazer.⁶⁵⁰

Segundo Plínio Salgado, Tristão de Athayde o teria ajudado, dando-lhe conselhos para a configuração do programa da AIB.

No início de 1930, Plínio Corrêa de Oliveira mantinha diálogo com “Dr. Alceu”, chamando-o de chefe, porém não via com bons olhos a figura de seu homônimo. Mesmo admitindo que ele estivesse escrevendo coisas muito próximas às concepções católicas, parecendo aproximar-se cada vez mais, lembrava que “uma série de pequenos factos tem demonstrado que elle tem uma hostilidade surda em relação a qualquer acção mais pronuncialmente nossa”.⁶⁵¹

[...] o Plínio [Salgado] pode talvez ter boas intenções. Não tem, porém, independência alguma. Pobre, paupérrimo, vive debaixo das opulentas asas do Alfredo Egydio, e não tem fibra suficiente para um movimento qualquer, de real independência intelectual, e principalmente política.⁶⁵²

O líder das Congregações Marianas em São Paulo dizia ter grande simpatia pelo movimento encabeçado por Severino Sombra. Recomendava a ele e a Alceu Amoroso Lima “muito cuidado com o Plínio [Salgado], que possui raras qualidades de dissimulação”⁶⁵³.

⁶⁴⁹ SALGADO, Plínio. Carta enviada a Augusto Frederico Schmidt, S. Paulo, 18 de Fevereiro de 1931, **CAALL**. Encaminhada a Alceu Amoroso Lima a pedido do remetente.

⁶⁵⁰ Id., *ibid*.

⁶⁵¹ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo. 28/03/1932. **CAALL**.

⁶⁵² Id., *ibid*.

⁶⁵³ Id., *ibid*.

Denunciava, ainda, que a postura do chefe integralista apresentava aspectos de maçonismo. Vale ressaltar que, nos primeiros anos após a conversão “Dr. Alceu” vislumbrava na maçonaria um perigo iminente, cujo “segredo de que se cercava era a sua grande força”⁶⁵⁴. A burguesia liberal e agnóstica era considerada o “berço” da maçonaria, fabricando-a em “seus banquetes fraternais de laicismo rotariano ou nas suas cruzadas anti-analfabéticas, de espírito protestante mas de tolerância universal de credos”.⁶⁵⁵

Por mais próximo que estivesse do Integralismo, no início da década de 1930, no entanto, já denunciava que a Igreja não podia ligar-se a qualquer movimento ou partido político⁶⁵⁶. Além do mais, a reação nacionalista não aceitava a concepção cristã integral, “revelando-se por vezes como um socialismo ou um liberalismo às avessas, pouco menos longe do christianismo do que esses”⁶⁵⁷. Júlio Sá, em artigo publicado no jornal *A Offensiva*, também deixou transparecer a diferença entre a postura católica e a integralista. Ao fazer apologia a ambas, o autor ressaltava que elas promoviam a separação entre “pessoa e indivíduo”. Contudo, salientava que as obras de Plínio Salgado e Tristão de Athayde eram “faces distintas de um mesmo espírito integral”.⁶⁵⁸

No livro *Indicações Políticas* (1936), “Dr. Alceu” expunha que havia duas grandes formas de Estado Moderno. A primeira era aquela em que predominava um segmento social, a segunda aquela em que o conceito fundamental era pautado na pluralidade e na cooperação entre classes. A primeira possibilidade poderia desembocar ou no Estado liberal-burguês ou no Estado proletário. A segunda culminaria no Estado nacional (tipo fascista-hitlerista) ou no Estado humano-cristão. Este último, mesmo não podendo ser atingido em sua totalidade, pois era um Estado ideal, seria norteador pela doutrina social da Igreja Católica⁶⁵⁹. Dessa forma, tentava mostrar que o cristianismo não era uma posição unilateral, como denunciavam alguns integralistas que encaravam a doutrina do sigma como “uma posição total”.

Em 1932, admitiria que não havia outro partido que pudesse, como a AIB, satisfazer as exigências políticas de uma consciência católica libertada dos preceitos liberais.

Tenho pelo movimento integralista a mais viva simpatia, como tenho pelo fascismo e por toda essa moderna reação das direitas, que mostraram a não inevitabilidade do socialismo. E, ao contrário, a possibilidade de reagir

⁶⁵⁴ ATHAYDE, *Contra-Revolução Espiritual*, 1933, p. 85-86.

⁶⁵⁵ LIMA, *Indicações Políticas*, 1936, p. 194.

⁶⁵⁶ LIMA, *No Limiar da Idade Nova*, 1935, p. 47.

⁶⁵⁷ ATHAYDE, *Problema da burguesia*, 1932, p. 191-192.

⁶⁵⁸ SÁ, Julio. *A Offensiva* (jornal). Nossos inimigos intelectuais. 04/02/1936. Recorte de jornal encontrado na pasta de correspondências enviadas a Alceu Amoroso Lima por Júlio Sá. **CAALL**.

⁶⁵⁹ LIMA, *Indicações Políticas*, 1936, p. 61 a 66.

contra os erros da burguesia, do seu capitalismo e da sua democracia, sem o recurso à Revolução violenta e à ditadura do proletariado, a mais sangrenta e a mais estúpida a que se poderia chegar, para dar às classes operárias a posição justa que amanhã vão ter na sociedade, em reação contra a disfarçada escravidão em que o Liberalismo burguês as vêm mantendo.⁶⁶⁰

Havia três forças políticas que, de certa maneira, apoiavam a Igreja no início da década de 1930: o Integralismo, a Ação Imperial Patrianovista e o governo (Getúlio Vargas). Porém “Dr. Alceu” não deixava dúvidas de que o Integralismo era o único que estreitava essa relação. Muitos aspectos de seu programa eram coincidentes com os preceitos religiosos do catolicismo e ambos tinham no comunismo um inimigo comum.⁶⁶¹

Segundo Tristão de Athayde, o comunismo era o maior inimigo da Igreja, mas lembrava que isso se devia ao fato de ele “não vestir luvas para esmurrá-la”, permitindo uma guerra franca, universal e aberta contra si. Nessa luta, católicos e integralistas estavam de mãos dadas, embora, diferentemente destes últimos, não acreditasse na possibilidade de uma ditadura do proletariado no Brasil. Para ele, a verdadeira ameaça que o movimento comunista brasileiro trazia era outra.

[...]o perigo que me parece conter o movimento comunista brasileiro é o terrorismo, a ‘sabotagem’, a anarquia, o caudilhismo, forças mais de acôrdo com o nosso estado real de civilização e que seriam postas em liberdade por uma vitória parcial do movimento esquerdista extremado ou mesmo moderado.⁶⁶²

Tal posicionamento causava certo receio em alguns integralistas, levando-os a dizer que os católicos, principalmente o grupo do CDV do Rio de Janeiro, estariam cruzando os braços diante da multiplicação de “laboratórios de explosivos sociaes, que vão insidiosamente preparando toda uma geração que amanhã quererá transformar o Brasil numa sucursal do México ou da Rússia”.⁶⁶³

A exaltação do Integralismo nos meios católicos também apresentava aspectos refutáveis, principalmente no que dizia respeito “a ligação da Igreja com determinado regime político ou econômico”. Discutindo essa questão, por meio de um balanço histórico, “Dr. Alceu” lembrava que os católicos liberais, no século XIX, procuraram, na doutrina social da

⁶⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 209.

⁶⁶¹ ATHAYDE, Tristão. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 5-14, jul.1935. Em meio à correspondência recebida por Alceu Amoroso Lima, encontramos muitas cartas cujos remetentes pediam conselhos que os ajudassem a escolher entre a Ação Monarquista Brasileira, os Patrianovistas e o Integralismo.

⁶⁶² LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p.195.

⁶⁶³ INTEGRALISTAS. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, s/data, **CAALL**.

Igreja, os meios para defender “a Liberdade, a Justiça, a Fraternidade, a Cordura, os Direitos Naturais do Homem, a Paz nacional e internacional, e com isso combateram as reações modernas das direitas” (entenda-se o Integralismo). Por outro lado, os católicos sociais, no século XX, buscaram, na doutrina da Igreja, o que ela mencionava em favor “da Autoridade, da Hierarquia, da Ordem, da Força, dos deveres, da própria Guerra justa e com isso exaltam esses movimentos modernos que invocam largamente esses princípios”⁶⁶⁴. A respeito desses dois direcionamentos tão díspares, embora teoricamente guiados pelos mesmos princípios, proferia:

É uma luta de maiúsculas contra maiúsculas, da Autoridade contra a Liberdade, dos Deveres contra os Direitos, da Unidade contra a Variedade e assim por diante.

No fundo, o êrro é o mesmo.

É o espírito de ligar a Igreja a uma determinada forma de civilização, a um estado de espírito, a uma época, a uma classe.⁶⁶⁵

Comparando os padres liberais dos séculos XVIII e XIX aos padres integralistas do século XX, mostrava uma impressionante consciência histórica.

É provável, pois, que a condenação que hoje lançamos contra aqueles, venha a recair amanhã sôbre estes, quando os horizontes forem mais claros e a posteridade puder julgar sem preconceitos e paixões partidárias.⁶⁶⁶

Entre 1932 e 1937, concordava mais com a exaltação do que com a condenação do Integralismo. Fato bastante compreensível, pois o catolicismo e o Integralismo possuíam aspectos doutrinários em comum, não sendo difícil deduzir o que os católicos achavam do lema integralista “Deus, Pátria e Família”. Ademais, possuíam inimigos em comum, dentre os quais: a maçonaria, o judaísmo, o espiritismo, o protestantismo e o comunismo. O combate a esses oponentes geralmente estreitava a relação entre católicos e integralistas.

Grande número de catholicos ingressou nas fileiras integralistas, animados pelo programma do movimento, que de todos os partidos políticos não confessionaes é aquelle que mais se aproxima da doutrina social catholica e se empenha na defesa expressa das instituições que a Igreja invariavelmente defende como nucleares de toda sociedade sadia.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 191.

⁶⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 191.

⁶⁶⁶ Id., *ibid.*, p. 192.

⁶⁶⁷ ATHAYDE, Tristão. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 5-14, jul.1935. p. 8.

Segundo “Dr. Alceu”, no mínimo, os católicos deveriam tentar entender esse movimento, podendo em alguns casos passar da compreensão à participação.

A compreensão implica apenas uma penetração simpática do movimento. Trata-se de uma reação contra males idênticos aos que a Igreja vem combatendo há tanto tempo. O Integralismo possui, no campo social, em grande parte os mesmos adversários que a Igreja.⁶⁶⁸

Havia duas formas de participar, ou tomar parte, do Integralismo: a ideal, aceitando os seus pressupostos doutrinários, e a real, ingressando em suas fileiras.

Avaliando sua correspondência, percebemos que não se limitou a compreender o movimento do sigma. Como demonstrara D. Leopoldo (ao que tudo indica D. Duarte Leopoldo, primeiro arcebispo de São Paulo, entre 1908 e 1938), não lhe faltavam “simpatias a esse messianismo de fogo fátuo e ilusório”⁶⁶⁹. Além disso, mantinha um diálogo cortês com muitos integralistas, dentre os quais, João C. Faubanks, que pretendia apresentar-lhe uma comitiva de “jovens camisas verdes”, saudando-o com um “Glória a Maria”, e despedindo-se com um “Afetuoso Anaue”.⁶⁷⁰

Dentre os aspectos que censurava na doutrina integralista, podemos citar a hipertrofia do Estado, o emprego da violência e o juramento ao chefe nacional, conceitos que, segundo ele, podiam desembocar no paganismo político, estruturado em torno de um Estado Onipotente, totalitário. Um Estado que, se concretizado, negaria as “liberdades imprescindíveis da Igreja e sua ação na sociedade e particularmente na educação”. Dessa maneira, mostrava-se contrário à militarização educativa, oposta ao espírito da educação cristã que a Igreja promovia.⁶⁷¹

Haverá, sem dúvida, problemas bastante obscuros e difíceis a discutir, como sejam o hegelianismo latente de certas páginas dos livros de Plínio Salgado, o estatismo exagerado do sr. Miguel Reale, ou o emprego da violência, como método de ação segundo a teoria soreliana e maurrasiana, que tão bem pegou no solo revolvido do mundo moderno. Haverá também dificuldades a resolver praticamente, como seja esse misterioso juramento de fidelidade incondicional ao Chefe Nacional, que evidentemente nenhum católico conciente poderá fazer, pois só a Deus podemos jurar fidelidade sem condições.⁶⁷²

⁶⁶⁸ LIMA, *Indicações Políticas*, 1936, p. 193.

⁶⁶⁹ DOM LEOPOLDO. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 23/11/1934, **CAALL**.

⁶⁷⁰ FAUBANKS, João C. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 29/04/1935, **CAALL**.

⁶⁷¹ LIMA, *Indicações Políticas*, 1936, p. 190.

⁶⁷² Id., *ibid.*, p. 196.

Diferentemente dos integralistas, defendia a sindicalização livre e o pluripartidarismo. Porém exaltava que nenhum destes pontos (e aqueles citados acima) significava uma justificativa doutrinária suficiente para impedir os católicos leigos de ingressar nas fileiras integralistas.

Sendo uma espécie de derivação do fascismo, o Integralismo possuía sua própria “mística”, um messianismo que alimentava a fé no movimento, um espírito de dedicação e sacrifício. Isso representava uma concorrência para a Igreja Católica, uma ameaça filosófica com desdobramentos político-sociais. Em sua reação contra o abuso da liberdade, os integralistas chegavam à desconfiança contra toda forma liberdade. “A defesa que a sociologia católica faz da Pessoa Humana, passa a ser um neo-individualismo pouco menos perigoso que o antigo”.

A posição suprapartidária da LEC era vista como um “oportunismo democrático intolerável”, uma “traição ao verdadeiro catolicismo, que é anti-liberal por natureza”. E a reserva dos católicos ante o uso de métodos violentos de ação política era identificada como um sinal de “covardia e comodismo burguês”. Em suma, os integralistas começavam a enxergar o Integralismo como o salvador da Igreja, sem o qual ela não resistiria à “onda vermelha”. Tudo isso era condenado por Alceu Amoroso Lima, que vislumbrava nessa postura a tentativa de o movimento pretender “ser êle a espada da Igreja, deixando a esta o recanto das funções meramente sacerdotais”.⁶⁷³

E os católicos que não ingressam no Integralismo são considerados, logo, máus brasileiros e, pior do que isso, ‘máus católicos’. Porque, praticamente, consideram o Integralismo como o único movimento político que reflete o verdadeiro espírito da Igreja, a despeito da cegueira momentânea ou da prudência excessiva dos seus chefes e da covardia individual dos subordinados.⁶⁷⁴

José P. Galvão de Souza, concordando com “Dr. Alceu”, ponderava que os moços católicos estavam sendo assediados por integralistas “que julgam serem ‘necessários’ à Igreja para salvá-la do comunismo (o mais triste é que muitos catholicos já pensam isso do integralismo!)”⁶⁷⁵. Segundo ele, a dispersão dos católicos nos mais diferentes partidos havia atirado a juventude “nos braços” do Integralismo, movimento que mais se aproximava da consciência católica. Mas indagava: “As imprecisões doutrinarias e as segundas intenções,

⁶⁷³ Id., *ibid.*, p. 204-205.

⁶⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 207.

⁶⁷⁵ SOUZA, José Pedro Galvão de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 18/06/1935, **CAALL**.

como podem perceber-las esses jovens inexperientes e ‘calouros’ na doutrina catholica, muitas vezes mal sahidos dos gymnasios?”⁶⁷⁶

A doutrina encabeçada por Plínio Salgado era vista como uma reação histórica, uma doutrina política ou uma mística social. Nos dois primeiros casos representaria um movimento nacionalista sadio, o combate ao comunismo, a exaltação da moral familiar e o incentivo à restauração da autoridade e da unidade nacional. No terceiro caso, pregando uma “Revolução Espiritual”, o movimento entrava em questões que “Dr. Alceu” considerava que cabiam única e exclusivamente à Igreja Católica⁶⁷⁷. Surgia um problema, a temida substituição da consciência católica pela consciência política, podendo culminar em uma transição do respeito às autoridades religiosas ao respeito às autoridades integralistas (culto ao chefe) por parte dos católicos. Pensando nisso, Alceu Amoroso Lima impunha três condições para que os católicos se filiassem à AIB:

[...] que conservem, intangível, a preeminência de sua consciência católica sobre a sua consciência política; que tenham realmente vocação política, e não apenas inclinação social, civica ou partidaria; que não tenham responsabilidades de direção na Ação Católica.⁶⁷⁸

Em resposta a algumas questões levantadas pelo Pe. Dionísio Basso sobre o Integralismo, enfatizava que nada impedia “ao católico que não seja chefe da A.C. de pertencer ao integralismo”. Igualmente, nada obrigava qualquer católico “a filiar-se ao referido partido, nem cabe aos integralistas o direito de exigir isso dos católicos”.⁶⁷⁹

Era evidente a preocupação com uma possível desespirtualização (perda de fiéis), o que podia deteriorar o trabalho de quase meio século da Igreja. “A experiencia tem demonstrado que ha realmente, no caso de participação dos católicos no movimento integralista, êsse perigo de substituição insensível de uma coisa por outra”⁶⁸⁰ (da consciência católica pela política):

[...] essa convicção de que fora do Integralismo não ha salvação (política), essa crítica amarga contra a cegueira dos católicos, que discutem futilidades bisantinas quando os bárbaros rondam os muros de Roma, com os dentes aguçados e o apetite aberto, – tudo isso penetra no coração do católico integralista, como um veneno súbtíl e imponderável, que subrepticiamente

⁶⁷⁶ SOUZA, José Pedro Galvão de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 10/10/1934, **CAALL**.

⁶⁷⁷ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 218.

⁶⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 197-198.

⁶⁷⁹ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada ao Pe. Dionísio Basso, Rio de Janeiro, 26/09/1936, **CAALL**.

⁶⁸⁰ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 201.

lhe vai arrancando o espírito sobrenatural e substituindo-o por um espírito naturalista, que relega o sentimento católico para um canto da consciência, tal qual o fazia o laicismo mais autenticamente ‘democrático-liberal’.⁶⁸¹

Indicando uma mudança de postura por parte dos católicos que ingressavam nas fileiras integralistas, Plínio Corrêa de Oliveira relatava que todos os congregados marianos que se tornaram integralistas passaram a apresentar os seguintes “sintomas”: contrariedade e críticas à ACB; inconformismo com a ACB, dizendo que ela não resolvia nenhum dos problemas de seu tempo; não falavam em civilização católica, mas em civilização cristã; e criticavam o episcopado, dizendo que não estava à altura daquele momento e não conseguia responder às questões do mundo moderno.⁶⁸²

O movimento integralista gradualmente passava a representar uma espécie de “seita” concorrente. Muitos jovens deixavam de ingressar nas fileiras das organizações católicas, como a AC, para fazê-lo nas fileiras integralistas. Dentre eles, boa parte afastava-se das autoridades e organizações católicas, estreitando seus laços com as autoridades e organizações integralistas. Cabe lembrar que “Dr. Alceu” censurava consideravelmente os padres integralistas, pois, em seu entender, “a função do clero não era fazer política”⁶⁸³. Os leigos que exerciam cargos de responsabilidade em organizações católicas eram repreendidos de maneira semelhante.

Essa dualidade não se restringiu à teoria. Em sua correspondência, encontramos várias cartas nas quais os remetentes, como Aleides F. Allegretti, contavam que haviam seguido as “diretrizes” amorosianas e não se filiaram ao Integralismo para se dedicarem melhor à ACB, aos Círculos Operários Católicos, dentre outras organizações da Igreja⁶⁸⁴. D. Leopoldo, por sua vez, notando a força dos integralistas no interior de São Paulo, demonstrava que eles estavam desarticulando todo esforço social da ACB⁶⁸⁵. José P. Galvão de Souza também compartilhava desse posicionamento. A partir da crítica à militância integralista de alguns clérigos, apontava:

[...] diante do integralismo, em que o espírito agnóstico e fascista de alguns de seus chefes nos pode conduzir aos perigos do estadismo, devemos defender a acção catholica e acima de tudo nos preocupar com ella, o que o senhor tem sabido tão bem mostrar pela palavra e pelo exemplo.⁶⁸⁶

⁶⁸¹ Id., *ibid.*, p. 207-208.

⁶⁸² OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/01/1935, **CAALL**.

⁶⁸³ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 196.

⁶⁸⁴ ALLEGRETTI, Aleides F. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Viadutos, 05/11/1935, **CAALL**.

⁶⁸⁵ DOM LEOPOLDO. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 23/11/1934, **CAALL**.

⁶⁸⁶ SOUZA, José Pedro Galvão de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 18/06/1935, **CAALL**.

Para Plínio Corrêa de Oliveira, a ACB era um movimento em potencial, que contribuiria para evolução do catolicismo no Brasil e para melhorar nossa sociedade. No seu entender, os integralistas erraram ao minimizar o poder supremo de Deus; a ação política era apenas um acessório para a ação religiosa, e não o contrário.

Portanto, se, em princípio, é desejável o ingresso de catholicos na Acção Integralista, é certo que, concretamente, isto representaria um grande enfraquecimento para a Federação Mariana, que é a espinha dorsal da acção catholica de São Paulo.⁶⁸⁷

O Integralismo foi “dos raros movimentos políticos modernos, no Brasil, capazes de corresponder ao idealismo palpitante e heróico” dos moços, todavia, devia respeitar certas condições para ter a cooperação ou participação dos católicos. Para “Dr. Alceu”, os católicos que atuavam no Integralismo deviam pensar primeiro no aspecto social e depois no político, ou seja, primeiro na ACB, depois na AIB.⁶⁸⁸

Julgamos interessante discutir um pouco a relação entre Alceu Amoroso Lima e o Tenente Severino Sombra, fundador da LCT (1931). A priori, o que se pode dizer é que, ao ter conhecimento da iniciativa de Severino Sombra, “Dr. Alceu” publicou um artigo no jornal paulista *A Razão* enaltecendo a “energia indomável” da obra que este jovem militar estava realizando em Fortaleza, onde procurava uma solução “racional e cristã ao problema social”.⁶⁸⁹

Severino Sombra foi condenado ao exílio por ter participado da Revolução Constitucionalista de 1932; até seu regresso, viveu em Portugal, onde entrou em contato com o Cardeal Cerejeira. Não sabemos ao certo quando regressou ao Brasil, mas, a partir da análise de sua correspondência (com Alceu Amoroso Lima), acreditamos que tenha sido em 1933. Ao voltar do exílio, desentendeu-se com Pe. Hélder Câmara, que dera continuidade à LCT durante sua ausência. Além da disputa pela liderança do movimento, uma das causas do desentendimento foi o fato de Pe. Hélder ter atrelado a LCT ao Integralismo, posicionamento do qual Severino Sombra divergia, tanto pela desconfiança em relação a Plínio Salgado quanto pela condenação teórica de alguns aspectos do Integralismo. Coincidentemente ou não, eram praticamente os mesmos aspectos que Alceu Amoroso Lima censurava. No entanto, por mais contraditório que pareça, as biografias sobre D. Hélder Câmara indicam que um dos

⁶⁸⁷ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/01/1935, **CAALL**.

⁶⁸⁸ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 215-216.

⁶⁸⁹ LIMA, 1931 apud AZZI, Riolando. **Os pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2003. p. 20.

principais motivos que o levaram ao Integralismo foi o fato de Alceu Amoroso Lima dizer que o movimento estava de acordo com o “espírito” católico.

As primeiras correspondências entre os líderes católicos leigos do Rio de Janeiro e de Fortaleza datam de 1931, período em que Severino Sombra já criticava alguns artigos de Sobral Pinto, identificando neles palavras favoráveis aos comunistas. Ao salientar que fazia “a contra-revolução e não reacionarismo ignorante, infecundo e demolidor”⁶⁹⁰, deixava transparecer que não queria ser identificado simplesmente como reacionário. Durante o período em que esteve exilado em Lisboa, também escreveu ao “Dr. Alceu”; não sabemos, contudo, se devido à censura ou a outro fator, suas cartas apresentam breves comentários nesse período, restringindo-se, por vezes, a saudações.

A fim de colaborar para que retornasse ao Brasil, Alceu Amoroso Lima endereçou as seguintes palavras a Getúlio Vargas:

[...] como ato de justiça e equidade [peço] autorização para que o jovem nortista Tenente Severino Sombra um dos últimos exilados ainda longe da Pátria e da família possa regressar sem demora...⁶⁹¹

Severino Sombra e Tristão de Athayde concordavam em muitas coisas, dentre as quais, a idéia de que a reação nacionalista (fascismo, Integralismo) apresentava aspectos positivos e negativos. “Se o ‘nacionalismo é a grande heresia do século XX’, é também o caminho da Salvação da civilização e o prefácio místico dos novos tempos de santidade”.⁶⁹²

Ao abandonar a LCT, Severino Sombra fundou a Campanha Legionária, movimento que ficava no meio do “fogo cruzado” entre integralistas (que tinham o apoio das lideranças católicas de Fortaleza) e comunistas. Ao discutir o choque entre ambos, muitas vezes percebia que, ao reivindicarem seus direitos, os operários eram tratados pelos integralistas como sendo comunistas. Para resumir esse choque usava a seguinte expressão: “O cacete cantou”. Sentindo-se constantemente agredido pela imprensa integralista, acreditava que os pobres rapazes integralistas do Ceará estavam fazendo o jogo da maçonaria⁶⁹³ e não percebiam que o avanço integralista (avanço laico) solapava pouco a pouco as organizações católicas. Ironizando, citava um jornal socialista de Fortaleza que dizia que a LEC havia-se tornado “Liga Integralista Católica”.⁶⁹⁴

⁶⁹⁰ SOMBRA, Severino. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 01/09/1931, **CAALL**.

⁶⁹¹ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Getúlio Vargas, s/l, s/d, **CAALL**.

⁶⁹² SOMBRA, Severino. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 05/03/1933, **CAALL**.

⁶⁹³ SOMBRA, Severino. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 17/07/1934, **CAALL**.

⁶⁹⁴ SOMBRA, Severino. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 26/06/1934, **CAALL**.

Não poupava críticas a Pe. Hélder Câmara, mostrando que ele estava constantemente envolvido em confrontos violentos. Por meio de alguns dos argumentos amorosianos, retalhou-o fortemente.

V. preferiu, em defeza de um partido político e de um homem cujo caráter V. não pode conhecer porque jamais conviveu com elle, promover uma lucta de graves conseqüências no próprio meio catholico, para gáudio dos inimigos da Religião. Aliás, V. já não faz mais ação catholica, mas apenas ação integralista.⁶⁹⁵

Assim como “Dr. Alceu”, questionava determinados aspectos doutrinários do Integralismo, fato que pode ser evidenciado em suas críticas a Pe. Hélder Câmara.

V. conhece os Estatutos da AIB aprovados no Congresso de Victoria e conhece também os dois livros em que Plínio Salgado define a doutrina integralista. Ora deante delles, ou V. é de uma incapacidade mental absoluta ou comete uma chatage gravíssima, endossando com o prestigio da sua batina os erros philophicos, moraes e históricos contidos nesses documentos.⁶⁹⁶

A posição de Severino Sombra estava muito próxima à de Alceu Amoroso Lima. Todavia, parece ter-se afastado antes e com mais intensidade do Integralismo.

Restringindo nossa discussão aos desdobramentos do pensamento amorosiano, pudemos averiguar que, em resposta àqueles que lhe perguntavam como orientar suas atividades cívicas sem errar religiosamente (catolicamente), ressaltava que podiam ser patrianovistas, integralistas, nacionais corporativistas, cristãos-democratas ou republicanos, desde que não rompessem com “a verdadeira hierarquia dos valores, isto é, sendo antes de tudo humanos”⁶⁹⁷. E àqueles que pretendiam ouvir um conselho para que ingressassem no Integralismo, ou uma condenação incondicional do mesmo, diante da complexidade da situação, afirmava que não era possível uma resposta absoluta.

Sim, em certas condições, - é o que penso poder dizer. No mais, julgue cada qual de acôrdo com a sua consciência, com as suas condições individuais, com as exigências do seu temperamento, do seu meio, da sua posição, etc.
Deus não nos deu a inteligência para obedecermos servilmente e sim para

⁶⁹⁵ SOMBRA, Severino. Carta enviada ao Pe. Hélder Câmara, Fortaleza, 08/08/1934, **CAALL**. Carta endereçada ao padre Hélder Câmara, mas encontrada na correspondência que Severino Sombra enviou a Alceu Amoroso Lima.

⁶⁹⁶ Id., *ibid.*

⁶⁹⁷ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 66-67.

aplicarmos os princípios gerais às nossas condições particulares.⁶⁹⁸

A idéia de que “para o bem da civilização cristã em terras do Brasil, só podem resultar benefícios do entendimento sincero e leal entre o Integralismo e o catolicismo” permeia, contudo, a obra *Indicações Políticas*, em que discute com mais intensidade essa relação⁶⁹⁹. Observava, ainda, que a polêmica em torno do juramento ao chefe havia sido superada por meio das explicações de Plínio Salgado, segundo o qual o juramento era “subordinado à manutenção das ‘diretrizes’”⁷⁰⁰. No mesmo livro, escrito antes da fracassada tentativa de golpe integralista, já argumentava que a Igreja possuía motivos para se manter fiel ao Estado, em detrimento dos integralistas. Se o Integralismo tinha “um programma mais condizente com os ‘princípios católicos’, tem o governo, por seu lado, um argumento decisivo em face da Igreja – ser a autoridade constituída”.⁷⁰¹

A partir do início de 1937, iniciavam-se as especulações acerca das eleições que deveriam acontecer, mas que malograram devido à promulgação do Estado Novo. Nesse período, muitos católicos questionavam seus líderes leigos e eclesiásticos da seguinte maneira: “Por que não Plínio Salgado?”. Ou seja, por que a LEC não apoiava diretamente o líder integralista? Afinal, na “falta de um verdadeiro católico (de um Alceu Amoroso Lima)”, por que não Plínio? O perigo moscovita, na maioria dos casos, era indicado como a principal justificativa para essa opção.⁷⁰²

Imediatamente após a criação do Estado Novo varguista e da fracassada tentativa de golpe integralista, percebemos sensível aumento no número de integralistas que escreviam a Tristão de Athayde a fim de criticá-lo por sua posição ambígua em relação ao Integralismo. J. Oliveira E. Cruz, citando passagens de artigos por ele escritos, nos quais pregava a cooperação entre católicos e integralistas, repreendia-o dizendo que “havia dado um passo atrás”, se “acovardando”. Discordando de seu ponto de vista, acreditava que os católicos deviam ter uniformidade em torno do catolicismo e não podiam ficar escolhendo entre A ou B. Os eclesiásticos, sim, não deveriam misturar-se à política, mas os líderes católicos leigos deveriam “orientar a direção de seus irmãos em crença, mostrando-lhes o caminho certo em face dos conselhos espirituais da Igreja”. Pois os católicos em geral “não tem nem podem ter conhecimentos suficientes que os autorizem a, escolher, obedecendo, apenas, a seus próprios

⁶⁹⁸ Id., *ibid.*, p. 219.

⁶⁹⁹ Id., *ibid.*, p. 220.

⁷⁰⁰ Id., *ibid.*, p. 219.

⁷⁰¹ Id., *ibid.*, p. 236.

⁷⁰² AGUIAR, Nelson José Miranda de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, 26/07/1937, **CAALL**.

impulsos”.⁷⁰³

A impressão que me deixou este recuo de V.S. fez-me lembrar, perdoe-me a irreverência, o soldado covarde que antes de combater bebe aguardente e masca fumo em quantidade insuficiente, de modo que no meio da luta, cessa o efeito da droga e o infeliz foge desabaladamente.⁷⁰⁴

Cruz salientava, ainda, que seu posicionamento era “débil, confuso e contraditório”. Prosseguindo com os exemplos militares, parodiava e afirmava que sua atitude foi como a de um comandante que diz: “Soldados! Toca avançar; eu vou para um lado e vocês para onde quiserem ... Bravos!”⁷⁰⁵. Clamando pela cooperação entre católicos e integralistas, exclamava: “[...] deve V.S. confessar que a minha inclinação pelo integralismo, tanto como a sua sympathia por esse movimento, não podem sofrer censuras ou restrições”⁷⁰⁶. Por fim, concluía: “Lembre-se ó mestre que a hecatombe hespanhola é consequência, em parte, de acomodações e transigências políticas dos leaders catholicos daquele paiz”.⁷⁰⁷

José da Silva Leme, um jovem integralista, também não entendia a motivação da mudança de atitude por parte dos líderes católicos em relação ao Integralismo. Segundo ele, enquanto em 1937 o clero e o episcopado não se cansavam de elogiar os integralistas, em 1938 foram coniventes com a pena de morte imposta pelo Estado a alguns deles. Chamava “Dr. Alceu” de covarde, uma vez que havia incitado a juventude ao Integralismo e posteriormente a abandonado, deixando-a à mercê “das linhas de frente dos comunistas e do Estado Novo”.⁷⁰⁸

No seu artigo que me suggeriu essa carta, o Sr. confunde deliberadamente Integralismo, Nazismo, Maçonaria. Nem os comunistas nunca cometeram contra nós um crime cheio de tanta maldade, perversidade, verdadeiramente diabólico.⁷⁰⁹

O jovem integralista igualmente mencionava que essa mudança seria um sinal de aproximação ao comunismo ou de que teria sucumbido diante do liberalismo burguês. Além de tudo, condenava Alceu Amoroso Lima por plágio.

⁷⁰³ CRUZ, J. Oliveira E. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 25/07/1937, **CAALL**.

⁷⁰⁴ CRUZ, J. Oliveira E. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 10/07/1937, **CAALL**.

⁷⁰⁵ Id., *ibid.*

⁷⁰⁶ CRUZ, J. Oliveira E. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 25/07/1937, **CAALL**.

⁷⁰⁷ CRUZ, J. Oliveira E. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 10/07/1937, **CAALL**.

⁷⁰⁸ LEME, José da Silva. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Campinas, 18/12/1938, **CAALL**.

⁷⁰⁹ Id., *ibid.*

Uma das coisas que me fez descrever de si e da boa intenção de suas actividades foi o seu livro ‘Idade, sexo e tempo’. O Sr. copiou páginas inteiras do chefe e de outros autores integralistas.⁷¹⁰

Gradualmente, como denunciaram os integralistas citados acima, o pensamento amorosiano foi afastando-se da doutrina do sigma. Desde então, intensificou sua luta em prol da liberdade, assombrado com a possibilidade de movimentos totalitários (fossem de direita ou de esquerda). Contudo, é preciso lembrar que, desde a década de 1930, mostrava que em alguns aspectos discordava da doutrina de Plínio Salgado.

Enquanto na década de 1930 os colaboradores de *A Ordem* enfatizavam o que havia de comum entre o Integralismo e o catolicismo, na década de 1940 destacavam as discordâncias doutrinárias entre ambos.

[...] para o sr. Plínio Salgado parece não existir a possibilidade de vários movimentos políticos inspirados no Evangelho ou na doutrina da Igreja. [...] Aliás o sr. Plínio Salgado declarou textualmente que ‘o integralismo é a repercussão do catolicismo no plano político’.⁷¹¹

O perigo maior do integralismo está porém, em nossa opinião, no fato de ele se considerar, à semelhança do comunismo, não apenas um partido político mas uma concepção geral da vida e do universo.⁷¹²

Os redatores da revista *A Ordem*, na década de 1940, seguindo os pressupostos da Hierarquia e mostrando-se contrários à formação de um partido católico, enfatizavam que o catolicismo dos integralistas poderia ter sido uma jogada política.

Em 1937 o integralismo apresentou-se no Brasil como o salvador da civilização cristã diante do surto comunista, pretendendo exigir por êsse motivo a adesão incondicional do eleitorado católico. E quando a Igreja reafirmou a sua posição fora e acima dos partidos nossos chefes leigos foram cobertos de ultrajes pelos que não compreendiam dessa distinção básica entre espiritual e temporal, fundamento dos princípios políticos do cristianismo.⁷¹³

Segundo Michel Ahouagi, os seguidores de Plínio Salgado haviam inventado o “totalitarismo da liberdade”, pregando a necessidade de combatê-lo, mas não se auto-

⁷¹⁰ Id., *ibid.*

⁷¹¹ RIBEIRO, Fabio Alves. O Integralismo e os católicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 462-478, nov. 1946. p. 470.

⁷¹² REDAÇÃO. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p.166-174, set.1945. p. 173.

⁷¹³ Id., *Ibid.*, p. 172.

reconheciam como totalitários. “O liberalismo que condenam é simplesmente a liberdade, de que tem medo”.⁷¹⁴

Em 1945, Gustavo Corção preocupava-se com o fato de o CDV ser identificado como um movimento “reacionário”. Para evitá-lo, pregava a necessidade de uma mudança de postura, lembrando que alguns anos atrás “o problema político era muito obscuro para a maioria dos católicos”, sendo compreensível terem “precisado de um maior desenvolvimento dos fatos e da providencial obra de Maritain para pegar o fio da questão”. E continuava: “É impossível desconhecer que a maioria dos católicos no Brasil se enganou, uns mais, outros menos, a respeito do fascismo e do integralismo”. Assim como Alceu Amoroso Lima, afligia-se com a ostensiva campanha anticomunista promovida pelo Pe. Sabóia e pelo bispo de São Paulo (ao que tudo indica, Dom Carlos Carmelo Cardeal de Vasconcelos Motta), o que considerava muito mais partidário que qualquer opção política de direita, podendo o anticomunismo extremado causar um revés na opinião pública. Todavia, admitia que alguns membros do CDV do Rio de Janeiro “pensavam torto demais” (progressistas demais), causando uma reação inversa, sendo necessário silenciá-los.⁷¹⁵

Corção parecia não concordar com o posicionamento suprapartidário da Igreja, ou melhor, da intelectualidade católica. Ao justificar sua postura, alertava que combater o comunismo no meio político era mais eficaz que travar uma batalha doutrinária ou partidária. O medo de uma possível aliança entre Luís Carlos Prestes e Getúlio Vargas, que culminaria no “Estado Novíssimo”, fazia com que pregasse a necessidade de a Igreja apoiar diretamente a candidatura do Brigadeiro Eduardo Gomes⁷¹⁶, para quem “Dr. Alceu” subiria no palanque para fazer campanha. Não podemos nos esquecer de que o trabalhismo de Vargas era considerado pela maioria dos militares como “filo-comunista” e despertava neles o anticomunismo. Nesse sentido, apoiar Eduardo Gomes era apoiar o anticomunismo, fato que mostra a complexidade da posição política amorosiana.

A partir de meados de 1940, como discutimos no capítulo anterior, acentuava-se o racha político entre os intelectuais católicos: de um lado estavam os progressistas (maritainianos) e do outro, os integristas. Essa divisão ultrapassava o debate teórico, pois, segundo o Pe. Orlando Machado não era “simplesmente Maritain e Bernamos que eles [integristas] querem atacar. É o laicato católico. É a A.C. que mais uma vez sobe o calvário”. Ao criticar os integristas, perguntava ao “Dr. Alceu” se na Espanha de Franco a Igreja católica

⁷¹⁴ AHOUAGI, Michel. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 19/11/1947, **CAALL**.

⁷¹⁵ CORÇÃO, Gustavo. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Sta. Maria Madalena, 22/07/1945, **CAALL**.

⁷¹⁶ Id., *ibid.*

estaria melhor que na URSS de Stalin⁷¹⁷, crítica também direcionada a Plínio Salgado. Outro eclesiástico, Pe. Mario Marciano, denunciando a “temperatura reacionária que abafava o meio religioso”, indicava: “Todos os meus colegas brasileiros, salvo poucas exceções, são integralistas decididos”.⁷¹⁸

Muitos católicos discutiam a possibilidade de serem, ao mesmo tempo, maritaineano e integralista. E alguns, como o padre José da Costa Matos, achavam que era possível.

Conheço boa parte dos escritos de Plínio Salgado, de um modo especial os mais recentes, e confesso que não pude ainda apreender o caráter fascista ou totalitário da sua doutrina política, muito embora condene ataques de adeptos seus a sacerdotes que discordam das suas idéias e, vez por outra, encontre os artigos do chefe integralista sutilezas de pensamento que me parecem velados convites ao fanatismo.⁷¹⁹

Para responder a um católico cujas indagações eram parecidas com as do padre Matos, Alceu Amoroso Lima retrucou que Jacques Maritain e Plínio Salgado representavam duas linhas de pensamento antagônicas.⁷²⁰

Enquanto na primeira metade da década de 1930 a intelectualidade católica tinha preocupação teórica de dizer que o Integralismo era diferente do fascismo, constituindo uma reação sã e espiritualista à crise das democracias liberais, a partir de 1940, os membros do CDV passaram a identificá-lo aos movimentos de tipo fascista. Em suma, um regime “em que o totalitarismo não apenas aceita o fato religioso, mas procura mesmo incluir em seu programa os princípios políticos sociais do cristianismo”.⁷²¹

Uma compreensão mais profunda da doutrina social católica; a sãbia orientação da Santa Sé, pela palavra de Pio XI e de Pio XII; a lição de pensadores como Maritain e Bernanos e a experiência da política nacional e internacional desses últimos anos, que nos mostraram exuberantemente como alguns princípios certos e as pequenas vantagens históricas do fascismo e seus derivados, – o nazismo, o franquismo, o salazarismo e o integralismo etc. – são completamente apagados pelos seus irreparáveis erros doutrinários, – tudo isso concorreu decisivamente para modificarmos, substancialmente, no dia de hoje, o juízo que há cerca de dez anos, por estas colunas e em face das circunstâncias históricas daquele momento, expendíamos à cerca do integralismo.⁷²²

⁷¹⁷ MACHADO, Orlando Pe. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 1944, **CAALL**.

⁷¹⁸ MARCIANO, Mario Pe. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 15/07/1949, **CAALL**.

⁷¹⁹ MATOS, José Costa Pe. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Ipueiras/Ceará, 20/01/1950, **CAALL**.

⁷²⁰ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Wilson Melo de José, Rio de Janeiro, 26/04/1948, **CAALL**.

⁷²¹ RIBEIRO, O Integralismo e os católicos, 1946, p. 472-473.

⁷²² REDAÇÃO. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.166-174, set.1945. p. 171.

Ao externar sua perspectiva sobre o Integralismo, Fabio Alves Ribeiro constatou que os perigos de aderir à AIB eram maiores que os benefícios⁷²³. Por outro lado, a antipatia que caracterizava a postura dos intelectuais católicos frente aos integralistas, após a Segunda Guerra Mundial, perpetuar-se-ia em relação ao PRP (Partido de Representação Popular). A maioria da intelectualidade católica não acreditava na postura democrática e liberal que o partido de Plínio Salgado dizia ter adotado.

Por fim, podemos dizer que predefinir o pensamento de Alceu Amoroso Lima acerca do Integralismo – ou seja, estabelecer que, entre 1930 e 1940, foi simpático ao mesmo e, desde então, caminhou em sentido contrário – é simplificar uma relação muito mais complexa. Nos primeiros anos de 1930, já identificava alguns aspectos negativos nesse movimento, ao mesmo tempo em que validava a filiação de católicos ao mesmo. O inegável é que, a partir de 1945, optou claramente pela democracia maritainiana, em detrimento do socialismo soviético e de possíveis movimentos neofascistas.

4.3.3 A alternativa católica

Anteriormente, examinamos como Alceu Amoroso Lima situou-se diante das diferentes doutrinas políticas em voga durante o período estudado. Percebemos que ele não atrelava a doutrina social católica a nenhuma delas, enfatizando que a Igreja possuía um caminho próprio. Nosso propósito, agora, é tentar delinear a alternativa católica que propunha, acentuando, principalmente, quais princípios a norteavam.

Até então, procuramos vislumbrar seu posicionamento em distintas temporalidades; acreditamos, porém, que não precisamos desse cuidado metodológico ao discutir este tópico, visto que uma espécie de “humanismo cristão” permeia todos os segmentos de sua obra.

Idealizando um Estado pautado nos princípios católicos, constatava que, no âmbito político, jurídico, econômico e religioso, o mesmo deveria apresentar as respectivas características: seria uma espécie de regime misto (democracia, aristocracia e monarquia) que buscava estabelecer os princípios da ordem, da justiça social, da autoridade, da liberdade e da caridade; juridicamente alicerçar-se-ia no direito integral, reconhecendo os direitos naturais e positivos de cada cidadão; seria responsável pela coordenação e orientação das atividades públicas e privadas; e estabeleceria uma relação de cooperação com a Igreja, fundamentando-se no equilíbrio entre os poderes temporal e sobrenatural, respeitando a “verdadeira

⁷²³ RIBEIRO, Resposta a “Reação Brasileira”, 1945. p. 375.

religião”⁷²⁴. Dessa maneira, constituir-se-ia um Estado cristão integral, norteado por uma concepção espiritual que estabeleceria um “grupalismo hierárquico” e fundamentado, economicamente, no solidarismo ético.⁷²⁵

No livro *No Limiar da Idade Nova* (1935), procurando prever alguns traços do futuro, apontava dois destinos possíveis, aquele que se desejava e o que realmente aconteceria. Discordando tanto do determinismo histórico (Spengler, Spencer, Marx, Hegel e Comte) quanto do indeterminismo, mencionava que entre ambos existia a força da “graça divina”, a manifestação religiosa. Afinal, o homem não era o único agente histórico, a vontade agia em conjunto com outras questões.

Segundo “Dr. Alceu”, quatro fatores marcariam a ascensão dessa “Idade Nova”, a saber: a decadência da burguesia; a ascensão do proletariado; a importância das máquinas, fatores técnicos; e a primazia do espírito⁷²⁶. No entanto, para que não se repetissem os erros do passado, era preciso que imperasse

[...] a filosofia de Amor e não de ódio, de Fraternidade e não de opressão, de Liberdade e não de monopólio, de Diversidade e não de uniformidade, de Personalismo e não de estatismo, de distribuição da propriedade e não de supressão da mesma⁷²⁷

Em 1935, indicava que o humanismo de Jacques Maritain⁷²⁸ poderia salvar a “Idade Nova”. Para tanto, era necessária uma nova cristandade, daí a motivação para o título de um de seus livros, *Pela cristianização da Idade Nova*. O teocentrismo (que não estava relacionado à criação de uma sociedade teocrática), o grupalismo e o personalismo eram os carros-chefes dessa idealização. Cabia à doutrina social da Igreja Católica a promoção do equilíbrio entre a liberdade e a autoridade. Em 1932, sobre o humanismo cristão, ressaltava:

[...] não vem pròpriamente opor-se aos outros sistemas políticos apontados e apenas completá-los no que têm de justo e corrigi-los no que se tornaram unilaterais. A concepção política verdadeira deve ser essencialmente uma síntese e uma harmonia, sem caráter de ecletismo mas também sem

⁷²⁴ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 65.

⁷²⁵ ATHAYDE, **Problema da burguesia**, 1932, p. 187.

⁷²⁶ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 15.

⁷²⁷ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 214.

⁷²⁸ Para Maritain, a Idade Nova seria corporativa, autoritária e pluralista. Autoritária porque, para ele, ao contrário do que muitos pensam, não deveria haver um governo do povo, mas, sim, um governo aristocrático. Contudo, esta aristocracia não seria instituída a partir do sangue ou do dinheiro, mas pelo mérito, permitindo a ascensão social daqueles realmente mais capazes, dando oportunidade a todos. Por outro lado, estes seriam incumbidos de atuar em prol do bem comum, sendo o sucesso nesta empreitada o objeto de medição do mérito.

unilateralidade.⁷²⁹

Em detrimento da concepção naturalista (kantiana), na qual “torna-se o homem a medida das coisas, colocando-se no centro do universo e modelando a realidade dos seres pela forma do seu entendimento”, propunha uma concepção cristã integral. Nesta, “as coisas é que são a medida do homem e êste aplica sua inteligência no universo, adaptando-a à variedade dos objetos aos quais ela se aplica”⁷³⁰. Assim, distinguindo pessoa de indivíduo, deixava claro que o homem era o núcleo da sociedade. “O indivíduo existe para a sociedade, a sociedade existe para a pessoa, a pessoa existe para Deus”.⁷³¹

O humanismo cristão vê no homem a sua essência eterna e considera-o sempre sob êsse ângulo. Isso não representa de modo algum, uma repetição ou uma conservação de formas passadas. O eterno não é a negação do moderno. Nem a negação de que a vida seja movimento e transformação. É apenas a distinção perene das coisas por seus valores hierárquicos. De modo que, em qualquer momento do tempo, o que há de eterno no homem deve, não aniquilar, mas dominar o que há nele de moderno. E isso segundo o princípio fundamental de que o eterno é superior ao moderno, por ser êste um simples acidente no homem e aquêle a sua própria natureza.⁷³²

Ao pregar a defesa da pessoa humana, diferentemente do socialismo soviético e do capitalismo ianque, sua proposta se identificava em alguns aspectos com o fascismo italiano e seus derivados, como o Integralismo brasileiro.

Queremos ‘humanizar a máquina’, colocando-a ao serviço do homem, no que seja poupar a este a parte mais pesada do trabalho, – e não ‘mecanizar o homem’ como quer o neo-capitalismo moderno, de mãos dadas com o neo-comunismo stalinista.

Queremos o ‘Estado-Ético-Corporativo’, (ou ‘sociedade corporativa’, como propõe Van Acker), que respeite os direitos dos grupos naturais que o compõem, Família, Sindicato, Escola, Município, Nação, etc., etc., e não o ‘Estado Totalitário’, que dê direitos a esses grupos em vez de apenas os reconhecer e coordenar.⁷³³

Para Tristão de Athayde, o humanismo cristão ia além do fascismo, do liberalismo e do socialismo; era universalista e harmonioso. Ao reconhecer “à nação direitos relativos a ser absolutamente respeitados”, chegava mais próximo “da realidade e da finalidade social, isto é,

⁷²⁹ LIMA, **Política**, 1956, p. 146.

⁷³⁰ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 13.

⁷³¹ Id., *ibid.*, p. 78.

⁷³² LIMA, Alceu Amoroso. **Idade, Sexo e Tempo**. Rio de Janeiro: AGIR, 1962. (1. ed. 1938). p. 187.

⁷³³ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 131.

da paz e da prosperidade dos povos”.⁷³⁴

Era favorável à idéia corporativa, desde que estivesse adaptada aos novos tempos. Neste caso, sabendo “compensar a idéia de incorporação com a idéia de personificação”, pois apenas “da soma dessas duas idéias pôde nascer uma concepção equilibrada e não desnorteada do Estado Corporativo”⁷³⁵. Dentre aqueles que lutavam pela reespiritualização do mundo moderno, sob as bases do corporativismo personalista, citava Daniel Rops, Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Etienne Gilson, Jacques Copeau, Maurice Brilland e Charles Du Bos, todos eles expressões da inteligência da “Idade Nova”.

Recusando-se a enxergar a sociedade como um “meio” marcado pela luta entre classes ou entre o indivíduo e o Estado, a sociologia católica advertia que o homem precisava de grupos naturais (família, Igreja, sindicato, escola, categorias profissionais etc.) que se colocassem entre ambos.⁷³⁶

Segundo a concepção social cristã, nem é o Estado que existe para o indivíduo, como queriam as revoluções inglesa, norte-americana e francesa e, – nem o indivíduo que existe para o Estado segundo a revolução russa e, no fundo, a italiana. Conforme a nossa concepção sociológica o Estado e o indivíduo existem para os grupos intermediários que constituem os órgãos do corpo social.⁷³⁷

Nessa perspectiva, a solução para a crise moderna (séc. XX) só poderia vir da proporcionalidade do poder político, da reintegração do poder espiritual e da racionalização do poder econômico. Não obstante, defendia a harmonia, a organicidade entre o poder religioso, político e econômico, desdobrando essa idéia para as relações sociais em geral. As classes deveriam ser incorporadas pelos sindicatos técnicos e proletários como órgãos políticos da sociedade, os quais seriam regulados pela Igreja (moral e eticamente) e pelo Estado, atuando em regime de cooperação.⁷³⁸

Defendemos o Estado social e não apenas o Estado jurídico. E como a ordem social não pôde dissociar-se da ordem moral, pugnamos também por um Estado impregnado pelos princípios da moral, racional e cristã e, portanto, harmoniosamente em relações com o quarto pilar da vida social: a

⁷³⁴ LIMA, **Política**, 1956, p. 147.

⁷³⁵ LIMA, **No Limiar da Idade Nova**, 1935, p. 152.

⁷³⁶ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 80.

⁷³⁷ Id., *ibid.*, p. 90.

⁷³⁸ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 91.

Igreja.⁷³⁹

O sindicalismo católico era sinônimo de “cristalização profissional das classes”⁷⁴⁰ e fazia parte de uma tentativa de amenizar a crise do poder econômico, fruto do divórcio entre os dois elementos centrais da economia, o capital e o trabalho. Os recursos materiais deveriam ser adequados à necessidade do homem, reivindicação que não era monopólio dos socialistas.⁷⁴¹

O socialismo possui uma filosofia materialista da sociedade. O cristianismo defende uma filosofia espiritualista da sociedade. Mas ambos julgam impossível a ordem social sem a consciência de uma finalidade coletiva.⁷⁴²

De certa forma, Alceu Amoroso Lima condenava a mobilidade social em vigor no mundo burguês, considerando-a prejudicial a toda e qualquer integridade social. Para esclarecer, lembrava que havia considerável estabilidade social em uma sociedade em que as posições sociais eram imóveis (como a medieval)⁷⁴³. Não pregava o retorno ao passado, apenas dizia que a “solução dos problemas sociais está na re-humanização da humanidade, no humanismo social”. Daí a “necessidade de voltar à unidade humana, à unidade não apenas exterior, acidental, de fora para dentro, mas orgânica, profunda”, que culminasse na “fraternização social dos homens, em consequência de sua solidariedade social inata”.⁷⁴⁴

Pregando a importância da existência da variedade (pluralidade) na unidade, pensava que o Estado devia lutar pelo bem comum dos cidadãos que o compõem. Portanto, sua função não era anular a variedade social, mas garantir o direito à variedade dentro de uma unidade maior.

Pela unidade social dá-se ao Estado, na ordem temporal, um poder de coordenação e de orientação de todos os grupos naturais. Pela variedade social, respeitam-se os direitos intangíveis desses grupos, limitando-se, em prol do bem comum, a tendência normal do Estado de exorbitar de suas funções e absorver os direitos da família, da corporação ou da Igreja.⁷⁴⁵

⁷³⁹ ATHAYDE, Tristão de. Uma intervenção dos grupos sociais, especialmente do Estado e da Igreja, na vida econômica. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 143-147 e 219-224, jan./jun.1933. p. 224.

⁷⁴⁰ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 87.

⁷⁴¹ Id., *ibid.*, p. 120.

⁷⁴² Id., *ibid.*, p. 102.

⁷⁴³ LIMA, **Introdução ao Direito Moderno**, 1961.

⁷⁴⁴ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 94.

⁷⁴⁵ LIMA, **Política**, 1956, p. 29

Como salientamos anteriormente, para ele, a “Idade Nova”, o porvir, seria marcado pela crise da sociedade burguesa e pela ascensão da sociedade do trabalho, em que obrigatoriamente (para não cair no mal revolucionário) o proletariado ascenderia socialmente. Pautado nessa crença, nas palavras de São Paulo e nas encíclicas sociais da Igreja Católica, destacava a importância do trabalho.

Quem não trabalha não come. Quem não ganha, com seu esforço, o direito de uma condição social adequada, não merece figurar como membro de uma coletividade humana. O que humaniza a sociedade é o trabalho. O que permite a justiça é o trabalho. O que justifica a riqueza é o trabalho. O trabalho é a única lei que garante a grandeza de um povo e de um governo. É o trabalho o próprio segredo da ascensão e decadência das civilizações [...] O trabalho é o próprio laço de união entre os dois elementos que determinam o ritmo das civilizações e que chamamos o economismo e a sacralidade.⁷⁴⁶

Segundo Alceu Amoroso Lima, após a Segunda Guerra, a nova ordem mundial configurar-se-ia como regime de justiça social somente se fundamentada em uma “democracia orgânica ou cristã, e não apenas quantitativa, opinativa ou numérica”⁷⁴⁷. Ao indicar o papel que o Estado deveria desempenhar, argumentava: “Não é uma conservação estática que lhe pedimos. É uma intervenção dinâmica no presente, para a preservação e reintrodução do que tenha havido de melhor no seu passado”.⁷⁴⁸

Mesmo entre os católicos, todavia, encontramos alguns questionamentos e críticas acerca da “saída católica” para os males do mundo moderno. Dentre eles, destacamos a postura de um correspondente anônimo do “Dr. Alceu”, o qual dizia que seu posicionamento era vago e evidenciava apenas os fins pretendidos, mas não mostrava como chegar aos mesmos. Clamando por um posicionamento mais direto, indagava: “Como então deveria ser o Estado ideal? [...] Não desejo receber entretanto os fins, quero os meios”, pois, “a miséria humana não poderá ser vencida pela caridade”. O mesmo autor ainda duvidava da possibilidade da ascensão da democracia maritainiana, que, segundo ele, nasceria apenas de uma revolução espiritual, acontecimento que considerava uma ilusão, pois “quem tem fome, não pode viver de espírito, de palavras”. Em suma, assinalava que o pensamento amorosiano era idealizado e elitista.⁷⁴⁹

Em nosso entender, tais críticas procedem, visto que a alternativa católica não se

⁷⁴⁶ LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956, p. 118.

⁷⁴⁷ LIMA, **Mitos do nosso tempo**, 1943, p. 179.

⁷⁴⁸ LIMA, Alceu Amoroso. **Voz de Minas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000. (1. ed. 1945). p. 213.

⁷⁴⁹ ANÔNIMO. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/l, 1944, **CAALL**.

converteu em alternativa real no Brasil. No entanto, em nosso recorte temporal, ora à direita, ora à esquerda, “Dr.Alceu” parece ter procurado o mesmo fim, uma sociedade mais justa, mais eqüitativa. Porém, como salientou o autor acima, parece sempre ter concedido mais ênfase aos fins que aos meios, chegando a reconhecer que a alternativa católica não era possível de ser alcançada em sua totalidade. Não podemos nos esquecer de que, para ele, a moral, o pensamento e as idéias eram fatores que determinam a condição social.

4.3.3.1 *O distributismo*

Especificamente no âmbito econômico, Alceu Amoroso Lima propunha o distributismo, doutrina desenvolvida pelo inglês Chesterton, um dos pensadores que, ao lado de Maritain, mais o influenciaram⁷⁵⁰. Ao buscar uma solução para o problema social do mundo moderno⁷⁵¹, essa doutrina propunha melhor distribuição das posses, afastando-se tanto da noção liberal, direito de propriedade ilimitado, quanto da concepção comunista, negação do direito de posse⁷⁵². Segundo ela, a propriedade deveria ser um bem limitado ou voltado ao bem comum, possuindo uma função social, como já havia indicado Leão XIII e Pio XI. Não devia ser vista como um objetivo, mas como uma condição, existindo para “alguma coisa que está além e acima dela, e não por um direito intrínseco à existência. A propriedade é um meio e não um fim”⁷⁵³. Portanto, possuir riqueza não era um mal, o erro estava no modo de empregá-la.⁷⁵⁴

Ao retomar uma discussão que se estendia desde o século XIX, ressaltava que a economia burguesa causava mal aos dois extremos: ao proletariado porque vivia em situação de extremo pauperismo e a burguesia em virtude da auto-alienação que promovia. O distributismo viria impedir a acumulação de riqueza tanto nas mãos do Estado, comunismo, quanto nas mãos de poucos particulares, capitalismo moderno.⁷⁵⁵

Pode-se dizer, portanto, que o distributismo vem restabelecer a propriedade. A propriedade não no sentido romano, mas no sentido humano. A propriedade limitada e justa. A propriedade que é uma expansão da personalidade. A propriedade que é o núcleo econômico da família. A propriedade que fornece o único fundamento social sólido para a liberdade.

⁷⁵⁰ LIMA, *Meditação sobre o Mundo Moderno*, 1942, p. 223.

⁷⁵¹ ATHAYDE, *Preparação à sociologia*, 1942, p. 182.

⁷⁵² LIMA, *Introdução à Economia Moderna*, 1961, p. 124. LIMA, *Mitos do nosso tempo*, 1943, p. 156-157. LIMA, *Política*, 1956, p. 197.

⁷⁵³ LIMA, *Estudos (Segunda Série)*, 2003, p. 229.

⁷⁵⁴ LIMA, *Introdução à Economia Moderna*, 1961, p. 125.

⁷⁵⁵ LIMA, Alceu Amoroso. O socialismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 62-79, jan. 1936. p. 68.

Não pode haver uma sociedade de homens livres sem o direito individual de propriedade. E não pode haver propriedade justa senão onde haja o inverso do que se dá hoje em dia. Isto é, uma sociedade onde haja uma maioria absoluta de proprietários e apenas uma minoria, inevitável sempre, de desprovidos de propriedade.⁷⁵⁶

Ao contrário das civilizações em que vigorava o protestantismo, principalmente aquelas de tradição moral-econômica calvinista, nas quais imperava o culto “à grande propriedade e à pequena família”, Alceu Amoroso Lima acreditava que toda civilização católica ou de base católica “deve viver socialmente partindo do culto à pequena propriedade e à grande família”⁷⁵⁷. Defendia a descentralização econômica e promovia a apologia da pequena propriedade, do pequeno fabricante e do pequeno cultivador. Dessa forma, criar-se-ia uma sociedade mais eqüitativa, onde todos pudessem “realizar plenamente a sua personalidade”, recolocando o homem no centro da sociedade.⁷⁵⁸

Sobre o panamericanismo, percebia que, enquanto nós, latinos, éramos grupalistas e comunalistas, os anglo-saxões eram particularistas. Da mesma maneira que o “caracter associativo do catholicismo” influenciou a evolução da sociedade brasileira, o “caracter individualista do protestantismo marcou vivamente a evolução da cultura anglo-americana”.⁷⁵⁹

A phase da civilização particularista está declinando. A phase da civilização communalista esta se re-erguendo.

Aquella foi caracterizada pelo surto do capitalismo moderno, que levou os Estados Unidos ao ápice de sua potência.

Esta será caracterizada pelo surto do communalismo, em suas fórmulas variadas, desde o comunismo marxista, que é o communalismo integral e materialista, até o organicismo christão, que é o communalismo equilibrado e limitado pela importância central que attribue à personalidade humana integral, o que o distingue radicalmente de todas as formas de communalismo exagerado.⁷⁶⁰

Uma sociedade grupalista seria caracterizada pela existência de grupos intermediários entre o indivíduo e o Estado. Grosso modo, pela idéia de uma sociedade corporativa, na qual o Estado não tutelaria os corpos sociais, dentre as quais, a família, a Igreja, as categorias profissionais e a escola⁷⁶¹. No Congresso Nacional Eucarístico de São Paulo, em 1942, “Dr.

⁷⁵⁶ LIMA, **Estudos (Segunda Série)**, 2003, p. 225-226.

⁷⁵⁷ Id., *ibid.*, p. 201.

⁷⁵⁸ Id., *ibid.*, p. 227.

⁷⁵⁹ ATHAYDE, **Contra-Revolução Espiritual**, 1933, p. 170.

⁷⁶⁰ Id., *ibid.*, p. 156-157.

⁷⁶¹ LIMA, **Voz de Minas**, 2000.

Alceu” enfatizava que o grupalismo cristão era a verdadeira forma da democracia⁷⁶². Mais tarde, no livro *Mensagens de Roma*, reafirmaria que uma sociedade constituída à luz dos princípios de Roma deveria ser autonomista, grupalista e pluralista.

Respeitando a família e a personalidade individual, a “solução cristã” faria do homem a medida de toda vida econômica⁷⁶³ e promoveria uma distribuição mais justa dos capitais, à luz das “necessidades naturais do homem e [...] de princípios morais imutáveis”,⁷⁶⁴. Por este motivo, defendia a difusão intensiva da pequena propriedade e que o salário deveria “ser medido pelas necessidades do homem e não do capital”⁷⁶⁵, devendo existir uma espécie de justiça comutativa que regulasse a ação das leis econômicas, adequando-as às necessidades humanas. O Estado agiria em setores estratégicos da economia, mantendo os preços de produtos e serviços em um patamar razoável.

O Estado é, por natureza, o regulamento, o coordenador da vida social, não apenas na ordem política, mas também na ordem econômica. Compete-lhe participar intimamente da organização econômica, prevenindo as crises, impedindo as explorações dos mais fracos pelos mais fortes, regulamentando o trabalho por meio de uma legislação ampla, e que vise a justiça distributiva, desenvolvendo quando possível a pequena propriedade agrícola, comercial e industrial e tomando mesmo a si, em certos casos, a exploração de certas indústrias de interesse público, como a electricidade por exemplo.⁷⁶⁶

Tudo isso visava garantir o acesso à propriedade ao maior número possível de pessoas, proporcionando-lhes as condições necessárias para sua “liberdade individual, para a estabilidade de sua família, para ser uma unidade consciente e eficaz na sociedade e não um simples soldado social, uma célula biológica, um elo de cadeia”⁷⁶⁷. Por meio dela, as “pessoas” poderiam conservar sua independência, não cedendo seus direitos naturais nem ao Estado (socialismo), nem permitindo a anulação de sua liberdade pelo excesso da mesma (liberalismo burguês).

A humanização da economia perpassava pela humanização dos avanços tecnológicos; passava-se “da era do homem como servidor da máquina à era da máquina como simples

⁷⁶² LIMA, Alceu Amoroso. **Pela união nacional**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1942.

⁷⁶³ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 185.

⁷⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 120

⁷⁶⁵ Id., *ibid.*, p. 122.

⁷⁶⁶ ATHAYDE, Tristão de. Uma intervenção dos grupos sociais, especialmente do Estado e da Igreja, na vida econômica. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 143-147 e 219-224, jan./jun.1933. p. 223.

⁷⁶⁷ LIMA, **Estudos (Segunda Série)**, 2003, p. 229-230. LIMA, Alceu Amoroso. **Manhãs de São Lourenço**. Rio de Janeiro: AGIR, 1950. p. 20.

serviçal do homem”⁷⁶⁸, pois o progresso mecânico nada valeria sem o progresso moral. Fazia-se necessário que a economia e a produção fossem subordinadas à moral e constituíssem meios e não em fins, visto que “[...] o problema fundamental é o da distribuição e não o da produção, como modernamente se crê”⁷⁶⁹. Caso a sociedade não seguisse tais pressupostos, o fim seria a mecanização do homem, fosse pelo capitalismo ou pelo socialismo.

Segundo Tristão de Athayde, ao proporem a integridade da família, a colaboração entre as classes, a justiça econômica, os direitos da autoridade pública e a subordinação da política e da economia à moral, os católicos contribuía para manter o bem estar da sociedade, mesmo em meio à transformação em curso⁷⁷⁰. No entanto, ainda lhes cabiam duas “tarefas”:

[...] de um lado, ajudar para que essa transformação se faça sem violências inúteis, de modo a elevar politicamente as classes do trabalho manual, conservando-lhes, (o que é, graças a Deus, um fato no Brasil) as suas virtudes morais e religiosas, – e de outro convencer as classes liberais e burguesas das necessidades de abandonarem o seu egoísmo funesto e servirem ao bem comum, o que só poderão fazer integralmente pela sua conversão ao catolicismo para não serem excluídas da nova sociedade que se está formando.⁷⁷¹

Sua posição distributista não era fruto de um posicionamento unilateral da intelectualidade católica brasileira, tanto que Plínio Corrêa de Oliveira, em carta enviada a ele, dizia que os “catholicos, conquanto unidos na fé, e obedientes à Igreja, estão divididos quanto a certos pontos de ditame”, dentre os quais, o distributismo.⁷⁷²

O Dr. Papaterra Limongi, por exemplo, é catholico muito orthodoxo, mas absolutamente contrário ao distributivismo.
O Sr. e o Dr. Mazagão são distributistas. Esta pequena divergência existe entre os catholicos do mundo inteiro; mas é preciso que não apareça [...] Somos poucos; si nos dividirmos, nada faremos [...] Eu mesmo digo-o com franqueza tenho um pouco de medo de certo exagero que se pode infiltrar no distributivismo, exagero que meu espírito fundamentalmente conservador e passadista repele.⁷⁷³

O interessante é que, em 1931, o futuro fundador da TFP (Tradição, Família e

⁷⁶⁸ LIMA, **Estudos (Segunda Série)**, 2003, p. 232.

⁷⁶⁹ ATHAYDE, **Problema da burguesia**, 1932, p. 217.

⁷⁷⁰ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 101.

⁷⁷¹ Id., *ibid.*, p. 104.

⁷⁷² OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, s/data. **CAALL**.

⁷⁷³ Id., *ibid.*

Propriedade) aludia textualmente, em algumas cartas que enviou ao “Dr. Alceu”, à obra de Maritain, mostrando que nosso protagonista já se identificava com o pensamento do mesmo. Plínio Corrêa de Oliveira delineava sua faceta ultramontana, manifestando-se contrário ao distributismo e a alguns pressupostos maritainianos⁷⁷⁴. Não podemos nos esquecer de que escreveria, em 1961, em parceria com D. Geraldo de Proença Sigaud, D. Antônio de Castro Mayer e Luiz Mendonça de Freitas, o livro *Reforma Agrária – questão de consciência*. Nesta obra, mesmo reconhecendo que a situação social dos trabalhadores devia melhorar, negava a necessidade de reformas no setor agrário brasileiro e lembrava que o direito de propriedade era um direito sagrado, que não podia ser violado. Ou seja, a grande propriedade não podia ser expropriada. Além da questão doutrinária, esse posicionamento era motivado pelo receio de que o comunismo fosse introduzido no Brasil.

Diferentemente de Plínio Corrêa de Oliveira, Gustavo Corção, que participou ativamente do CDV entre 1939 e 1963, por meio do livro *Três Alqueires e uma Vaca* (1946), tradução de uma coletânea de textos de G. K. Chesterton, mostrou que comungava do ideal distributista. Quando da análise da obra, dentre outras questões, percebemos expressiva coincidência entre seu posicionamento social e o de Alceu Amoroso Lima; ambos defendiam o personalismo e o direito de posse, ao mesmo tempo em que criticavam tanto o socialismo quanto a democracia liberal burguesa⁷⁷⁵. Apoiados em Chesterton, pregavam a supremacia da pequena sobre a grande propriedade, bem como a preeminência do rural sobre o industrial.

Na década de 1960, Corção migraria para uma posição integrista, fundando a revista católica *Permanência* e escrevendo ensaios jornalísticos extremamente conservadores; no entanto, não sabemos precisar os rumos que tomou sua antiga postura distributista.

Especificamente sobre a questão do direito à propriedade, “Dr. Alceu” observava que a posse “segundo o direito cristão era um direito relativo”⁷⁷⁶, sendo identificada ao usufruto dos bens por parte dos proprietários.

Só há no mundo um proprietário absoluto – Deus. Nossa propriedade não é mais do que uma administração dos bens terrenos para os fins determinados por Deus. Logo, não há direitos da propriedade contra os direitos da justiça distributiva. E os teólogos distinguem nitidamente entre posse e uso, mostrando que, se o uso da propriedade é individual, a posse é social. Logo, o direito de propriedade além de relativo é social. Existe para o bem geral. O que equivale a dizer que não há direito de propriedade contra o bem comum,

⁷⁷⁴ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 24/12/1931, **CAALL**.

⁷⁷⁵ CORÇÃO, Gustavo. **Três Alqueires e uma Vaca**. Rio de Janeiro: AGIR, 1946.

⁷⁷⁶ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 164.

que é a medida dos bens próprios.⁷⁷⁷

A partir do conceito cristão (distributista) de propriedade, aludimos a certo elogio que “Dr. Alceu” dedicava ao período medieval. Porém, como enfatizamos em vários momentos deste trabalho, não pretendia voltar ao passado, mas, sim, resgatar algumas características daquela sociedade. Neste caso, as regras morais que presidiam a organização econômica naquele período⁷⁷⁸, visto que: “O medievalismo econômico é a primeira tentativa de aplicação das forças espirituais à limitação das forças econômicas”.⁷⁷⁹

O distributismo na sua base filosófica e psicológica não é mais do que uma solução para o problema social, partindo da existência de valores morais e humanos que prevalecem sobre os valores puramente econômicos [...] o distributismo considera-o como um ser composto, para o qual os interesses materiais e morais se compenetraram, se distribuem, dominam alternada ou conjuntamente.⁷⁸⁰

A única força que se pode opor a essa força bruta e cega que aglutina a matéria e que faz o câncer se dilatar [propriedade aumentar], é a revolução moral, a restauração da propriedade como base econômica da liberdade e da cidadania, mas condicionada ao uso e ligada à responsabilidade moral.⁷⁸¹

Para divulgar a viabilidade de tal proposta para a sociedade brasileira, salientava que o distributismo era uma solução racional, nacional e cristã. Postura que se identificava com a tradição brasileira, principalmente do interior, onde imperava a pequena propriedade agrícola. Por isso, a respeito dessa doutrina, ponderava:

[...] respeita os elementos de nossa tradição brasileira, especialmente nas zonas rurais do interior, em que o espírito da pequena propriedade está perfeitamente radicado, por natureza, nas populações tão adversas à exploração capitalista quanto à militarização comunista, e ainda por já existir, especialmente nos Estados do Sul, toda uma organização distributista espontânea que poderá ser a semente da futura organização brasileira.⁷⁸²

Concordando com Alberto Torres, Alceu Amoroso Lima enfatizava que o Brasil “tem que ser uma república social [...] e tem de ser intuitivamente uma república agrícola”⁷⁸³. Embora a grande propriedade representasse um mal que não podia ser extinto, alertava que

⁷⁷⁷ Id., *ibid.*, p. 164.

⁷⁷⁸ Id., *ibid.*, p. 115.

⁷⁷⁹ LIMA, **Introdução à Economia Moderna**, 1961, p. 89.

⁷⁸⁰ ATHAYDE, **Preparação à sociologia**, 1942, p. 183.

⁷⁸¹ CORÇÃO, 1946, p. 257.

⁷⁸² Id., *ibid.*, p. 184-185.

⁷⁸³ TORRES apud LIMA, **Política**, 1956, p. 192.

deviam, ao menos, “ir sendo progressivamente limitados e enèrgicamente combatidos os abusos e vícios”⁷⁸⁴ que acarretava. Como condição “*sine qua non*” para sua propagação, principalmente no interior do Brasil (sua obra deixa transparecer que o verdadeiro povo brasileiro estava no interior, pois o litoral já havia sido contaminado pelo cosmopolitismo), o Estado deveria assegurar a existência de famílias numerosas.

Ao almejar a democratização política e econômica, defendia que este ideal só poderia ser alcançado por meio de reformas pacíficas. Mantendo a essência de seu posicionamento anterior, dizia estar “convencido de que o socialismo atual é apenas uma etapa entre o capitalismo e o distributismo, entre a tirania do Lucro Privado e o espírito de cooperação”⁷⁸⁵; continuava a rechaçar tanto o capitalismo liberal quanto o socialismo soviético.

Em fins da década de 1940, o termo distributismo foi trocado pela denominação economia democrático-cristã, mas seus princípios norteadores continuavam os mesmos.

A economia democrático-cristã, tão afastada do individualismo como do coletivismo, parte de alguns princípios práticos fundamentais, como sejam – a supressão do segredo; a associação entre empregadores e empregados; a racionalização do lucro e a sua distribuição eqüitativa entre os associados; o desenvolvimento do cooperativismo; a primazia do trabalho sôbre o capital.⁷⁸⁶

Por fim, podemos concluir que o distributismo marcou o pensamento amorosiano durante o período estudado. Ainda que em alguns momentos mais à direita e em outros mais à esquerda, constatamos que sempre idealizou uma sociedade harmônica, na qual todos pudessem exercer seus direitos enquanto “pessoas”, o que, no seu entender, encerrava a necessidade de posse.

4.3.4 Alceu Amoroso Lima: a intelectualidade católica por dentro

Em vista dos objetivos propostos neste trabalho, fez-se importante vislumbrar a Igreja e a intelectualidade católica a partir das lentes de Alceu Amoroso Lima, ou seja, de alguém que atuava dentro das estruturas católicas. Nesse sentido, é interessante ressaltar que, ao parafrasear Jackson de Figueiredo na conferência que marcou a criação do CDV de São João del-Rei, “Dr. Alceu” afirmou: “Muito me custa ser catholico!”. Explicando-se, lembrava que o fundador do CDV dissera isto quando teve que conter seus impulsos violentos, os quais,

⁷⁸⁴ Id., *ibid.*, p. 195.

⁷⁸⁵ LIMA, *O Problema do Trabalho*, 1956, p. 252.

⁷⁸⁶ Id., *ibid.*, p. 190.

segundo D. Leme, não condiziam com o espírito católico. Contudo, “Dr. Alceu” também parecia sentir que não era fácil ser um verdadeiro católico, associando os elementos da vida individual e social.

A religião não é uma attitude, nem um systema, nem um hábito, nem uma herança. O catholicismo ou é uma vida, uma disciplina completa da vida em todos os seus campos de acção, – ou então é uma permanência morta que só pode infeccionar a alma humana. Pois a falsa religião é tão pernicioso quanto o atheismo integral.⁷⁸⁷

Em *Indicações Políticas* (1936), ao rememorar seus primeiros contatos com D. Leme, menciona que, quando este lhe pediu que sucedesse a Jackson de Figueiredo, apresentou duas exigências. A primeira era que “o logar de Jackson se conservasse vago”, devendo suceder-lhe, mas não substituí-lo. Além disso, exigia “que se tirasse ao CDV até mesmo as aparências de caracter político militante que lhe atribuíam”⁷⁸⁸. Dessa forma, o apartidarismo, inicialmente imposto por D. Leme, foi seguido pelo novo líder do laicato católico.

Julgo, hoje como então, que qualquer participação direta do centro nas lutas políticas que nos dividem, será transportar para dentro do nosso recinto o gérmen das paixões que neste momento ameaçam a própria integridade da pátria.⁷⁸⁹

A Igreja deveria ter uma opção política, porém não um posicionamento partidário. Ela precisava

[...] não de padres-políticos, mas de padres sacerdotes, não de ‘católicos-revolucionários’ (como lemos em folhas católicas da maior responsabilidade...) mas de católicos verdadeiramente cristãos, de doutrina e de fé, católicos disciplinados, ortodoxos, conhecedores do ‘Syllabus’ e devotados à causa de Nosso Senhor Jesus Cristo...⁷⁹⁰

Se os políticos tentavam, em muitos casos, vestir seus atos de roupagem sacra, visando angariar apoio popular, a intelectualidade católica pretendia realmente sacralizar a política. Por isso, os padres deviam estar presos ao mundo temporal e sobrenatural, devendo uni-los. Em 1935, enfatizava que: “O **espírito social**, pois, é uma necessidade fundamental do padre,

⁷⁸⁷ ATHAYDE, Tristão de. **As repercussões do catholicismo**. Conferência pronunciada a 16 de junho de 1932 na solenne instalação do Centro Dom Vital de São João del-Rei. São João del-Rei: Centro Dom Vital, 1932. p. 26.

⁷⁸⁸ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 24.

⁷⁸⁹ Id., *ibid.*, p. 24. LIMA, **Pela Cristianização da Idade Nova (vol. 1)**, 1946, p. 202.

⁷⁹⁰ LIMA, **Indicações Políticas**, 1936, p. 34.

[porque] nossas obras precisam ir adiante”. (grifo do autor)⁷⁹¹

Admitindo a existência de divisões entre os católicos, vinculava-as, sobretudo, à postura que se esperava da Igreja em relação ao mundo moderno⁷⁹², fato ligado à concepção política individual de cada um. Portanto, discordava daqueles que encaravam essa instituição como algo “uno”.

Para quem vê a Igreja por dentro e nela vive, porém, o que assombra cada vez mais – e o digo com doze anos de experiência – é exatamente o contrário: é a liberdade, a variedade, a multiplicidade de orientações, as dissidências, as inclinações diversas, as discussões infundáveis, a falta de uniformidade nas opiniões. A Igreja é o mundo. E nela se reflete toda a imensa variedade da vida, dos tempos e dos temperamentos. O que assombra não é a rigidez, mas a plasticidade. Não é a unidade, mas a variedade. Não é a autoridade, mas a liberdade. Não é a permanência, mas a mudança.⁷⁹³

Inserida no mundo, a Igreja não podia sobreviver à margem de suas mudanças. Entre seus membros, leigos e eclesiásticos, encontramos as mesmas divisões políticas que marcavam a sociedade em geral. Dentre elas, no livro *Mitos do nosso tempo* (1943), “Dr. Alceu” destacava o liberalismo, o totalitarismo e o oportunismo.

Os primeiros acreditavam que o destino da civilização ocidental e possivelmente da humanidade depende exclusivamente da vitória das Democracias.

Os segundos acreditam que esse destino depende da vitória do Eixo.

Os oportunistas aguardam o resultado da luta para se aliarem ao vencedor.⁷⁹⁴

Ao longo de nossa discussão, observamos a divisão da intelectualidade católica em diferentes alas. Leonardo Van Acker, ao escrever a Alceu Amoroso Lima, em 1931, denunciava os atritos entre maritainianos e anti-maritainianos. “Lembre-se dos ataques [nome ilegível] contra Maritain, a quem [nome ilegível] como um exemplo vivo, sob todos os pontos de vista”⁷⁹⁵. Três anos mais tarde, dizia não compreender “por que os católicos travam uma luta silenciosa” entre si⁷⁹⁶. Apontando também essas divergências, Milton Meira questionava “Dr. Alceu” sobre como agir frente aos católicos intolerantes, os quais

⁷⁹¹ ATHAYDE, Tristão de. Clero e Laicato. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.61, p. 154-160, mar.1935. p. 158-159.

⁷⁹² LIMA, **O Problema do Trabalho**, 1956.

⁷⁹³ LIMA, **Meditação sobre o Mundo Moderno**, 1942, p. 66.

⁷⁹⁴ LIMA, **Mitos do nosso tempo**, 1943, p. 231.

⁷⁹⁵ ACKER, Leonardo Van. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 29/04/1931, **CAALL**.

⁷⁹⁶ ACKER, Leonardo Van. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 04/03/1934, **CAALL**.

pretendiam, com algumas ações, fazer com que toda a Igreja adquirisse a sua imagem.⁷⁹⁷

Como denunciaram Van Acker e Milton Meira, e podemos comprovar em *Problema da Burguesia* (1932), desde a primeira metade da década de 1930, Tristão de Athayde descrevia-se como o último dos discípulos de Jacques Maritain⁷⁹⁸. Tais constatações foram reafirmadas em *No Limiar da Idade Nova* (1935), quando observou que, mesmo na década de 1920, quando atuava na Action Française, Maritain exercia considerável influência sobre sua geração⁷⁹⁹. Posteriormente, ao discorrer sobre sua relação com este neotomista, não destoava das notas anteriores.

Há vinte anos que me confesso seu discípulo. Há vinte anos que quase outra coisa não faço senão traduzir em português o que posso aprender do pensamento desse homem admirável dos nossos tempos. Há vinte anos que acompanho de perto, pelo coração e pelo entendimento, a marcha acidentada desse grande espírito pelo arquipélago agitado dos tempos modernos e nunca me arrependi senão do que não tenho sabido aproveitar dos seus ensinamentos. Se alguns amigos influíram mais em minha vida, como Afonso Arinos, Jackson de Figueiredo, Wagner Antunes Dutra ou Cipriano Amoroso Costa, nenhum mestre, nem mesmo Chesterton ou Fulton Sheen, teve maior influência.⁸⁰⁰

Alceu Amoroso Lima acompanhava o pensamento maritainiano desde a época de sua conversão; a partir da década de 1940, no entanto, é que saiu em defesa dele no meio intelectual católico. Sua correspondência confirma a mudança de posicionamento, pois, enquanto em um primeiro momento essa discussão parecia estar velada, posteriormente o debate era franco e aberto (como procuramos demonstrar no capítulo 2, no tópico “Progressistas X Integristas: o caso Maritain”).

Ao demonstrar como as questões estavam postas no final da década de 1930, Ferreira Lima salientou a dificuldade de defender Maritain no Brasil. Partidário de suas teorias, denunciava a existência de oponentes dentro do próprio CDV de sua região. Atribuía este confronto, entre maritainianos e antimaritainianos, à proximidade da filosofia de Maritain com o socialismo, inimigo declarado da Igreja. Segundo ele, pelo baixo nível intelectual, muitos aderiam ao comunismo por influência dessa corrente de pensamento; circunstância que era aproveitada pelos integristas que a identificavam como sinais de que os perigos da Guerra Civil Espanhola rondavam o Brasil. Por isso, expunha: “Que tremenda

⁷⁹⁷ MEIRA, Milton. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Diamantina (MG), 10/03/1935, CAALL.

⁷⁹⁸ ATHAYDE, *Problema da burguesia*, 1932, p. 111.

⁷⁹⁹ LIMA, *No Limiar da Idade Nova*, 1935, p. 42 a 45.

⁸⁰⁰ ATHAYDE, Tristão. Maritain. *A Ordem*, Rio de Janeiro, s/n, p. 91-115, fev. 1945. p. 12.

responsabilidade é a de êsse homem”. Ferreira Lima solicitava a “Dr. Alceu” que não pensasse ser exagero, pois as coisas estavam realmente “naquele pé”.⁸⁰¹

Pe. Orlando Machado, ao considerar Maritain como um “fermento político” que precisava ser divulgado, permite-nos contemplar tanto a conjuntura católica quanto a posição amorosiana.

O Sr. não pode imaginar a alegria que me causou a sua carta! Lutar sozinho é duríssimo, mas a luta torna-se menos áspera quando se tem a certeza que nos espera um amigo em que podemos confiar.⁸⁰²

Denunciando a campanha contra Maritain, promovida por Mesquita Pimentel e pelo Pe. Arlindo Vieira, Gustavo Corção clamava para que o presidente do CDV e da revista *A Ordem* consentisse que tais críticas fossem respondidas à altura. “Por isso insisto. Peço-lhe que deixe a nota cair”⁸⁰³. No entanto, contrário às polêmicas, Alceu Amoroso Lima não permitiu que Corção e outros membros da revista respondessem na “mesma moeda”.

Como no caso é contra o estreitismo que estamos debatendo (os homens que condenam Maritain por ser liberal, Peguy por não ter batisado os filhos, Bloy por ser irreverente, Bernanos por ser anti-clerical, o que temos de afirmar é que a Igreja condena ou pelo menos repugna tanto a êsse espírito puritanista como ao impuritanismo dos existencialistas emotivos e modernistas. (grifo do autor)⁸⁰⁴

Segundo ele, não podiam combater os integristas usando seus métodos, pois não se combatia o “ódio com o próprio ódio”.

Não nos foi possível compreender como um homem da envergadura de Tristão de Athayde, que acentuou seu contato com Jacques Maritain na década de 1920, correspondeu-se diretamente com ele apenas a partir de 1950. Ainda que a correspondência entre ambos seja uma das mais extensas de seu arquivo, não há nenhuma anterior a esta data, fato bastante intrigante.

Além das questões apontadas acima, havia outros perigos internos que “assombravam” a relação dos verdadeiros católicos com a política. O primeiro deles era a permanência de certo governismo, ou seja, de uma reminiscência política da antiga posição conservadora e autoritária de alguns católicos, algo caracterizado quando um grupo

⁸⁰¹ LIMA, Ferreira. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Ceará, 14/03/1938, **CAALL**.

⁸⁰² MACHADO, Orlando (Pe.). Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 1945, **CAALL**.

⁸⁰³ CORÇÃO, Gustavo. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/d, s/local, **CAALL**.

⁸⁰⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Gustavo Corção, Petrópolis, s/d, **CAALL**.

permanecia sempre a favor do status quo. Fato que o combate ao comunismo havia tornado ainda mais evidente, trazendo consigo o perigo de encarar tudo que era contrário ao comunismo como positivo. Em virtude disso, muitas vezes eram cometidos inúmeros erros, o que deteriorava cada vez mais a união entre os católicos.

A segunda ameaça que rondava a relação dos católicos com a política era a adesão ao neointegralismo, retomando uma posição reacionária. Os adeptos dessa corrente política seduziam muitos católicos graças à cruzada anticomunista que promoviam e ao fato de se identificarem com os princípios católicos. Contudo, segundo “Dr. Alceu”, se chegassem ao poder, poderiam tornar-se extremamente anticlericais e até anticatólicos.

O terceiro risco que os católicos corriam era caírem no conformismo capitalista, associando os movimentos que, no século XIX, reivindicavam melhores condições sociais e econômicas ao anticatolicismo e, conseqüentemente, ao cripto-socialismo. A defesa da religião católica não podia ser identificada apenas à defesa da ordem econômica dos proprietários.

O último perigo em que os seguidores da Igreja poderiam incorrer consistia na tentativa de resolver o problema social por meio do paternalismo e do assistencialismo; assim, “amenizariam a dor, mas não curariam a enfermidade”.⁸⁰⁵

Se a posição política dos católicos diante do mundo moderno era um ponto de atrito, a atitude, ou a ação, dos mesmos na sociedade também era uma questão controversa. Nos dois volumes da obra *Pela Cristianização da Idade Nova* (1946), cujo primeiro volume foi escrito em 1932, mas publicado pela primeira vez somente em 1938, com o título de *Elementos da Ação Católica*, Alceu Amoroso Lima apresenta seu conceito de ACB e o tipo de relação que o movimento deveria estabelecer com o mundo e com a Hierarquia religiosa. Sua postura colidia com a de Plínio Corrêa de Oliveira, principalmente porque em sua concepção o laicato tinha um papel bastante ativo no apostolado religioso (veja também o tópico “A política no altar: as divisões políticas na Igreja Católica Brasileira”).

Ao traçar a aproximação entre os católicos leigos e os eclesiásticos, “Dr. Alceu” observou que os primeiros estavam associados à Igreja e ao sacerdócio pelo ato do Batismo; por não terem recebido o sacramento da Ordem (ordenação), constituíam o laicato. “O sacramento da Ordem, que os membros da hierarquia recebem, completa neles e aperfeiçoa a obra que o Batismo inaugurou”⁸⁰⁶. Esclarecia, porém: “O bom católico não é o que vive a

⁸⁰⁵ LIMA, *Política*, 1956, p. 271-273.

⁸⁰⁶ LIMA, *Pela Cristianização da Idade Nova* (vol. 1), 1946, p. 98. No rodapé.

falar de coisas religiosas, e sim o que cumpre religiosamente com todos os seus deveres de homem”⁸⁰⁷, portanto, a “melhor Ação Católica é aquela que fazemos sem saber”.⁸⁰⁸

Nessa concepção, o espiritismo e o protestantismo, assim como outras seitas religiosas, expandiam-se no Brasil apenas em virtude da debilidade da ACB. Por isso, clamava pela colaboração entre a ACB e as Congregações Marianas, pois, embora as últimas fossem mais antigas que a primeira, deviam complementá-la e subordinar-se a ela. Tal fato, certamente, não era bem aceito por boa parte da intelectualidade católica paulista, o que levou o próprio líder dos católicos leigos do Rio de Janeiro a admitir as divisões políticas dentro da Igreja.

Os católicos não estão, nem podem estar isentos do males que afetam a civilização. E se vivemos numa época em que os homens e as nações estão terrivelmente divididos, pelas guerras e pelas Revoluções, não podemos ter a pretensão de estar isentos dos reflexos dessas divisões. Temos, dentro da Igreja, a separação entre católicos da direita e católicos da esquerda, entre liturgista e antiliturgistas, entre tradicionalistas e progressistas.⁸⁰⁹

As divergências entre o grupo de Alceu Amoroso Lima e o de Plínio Corrêa de Oliveira ficam claras quando contempladas à luz da correspondência entre ambos. Até 1941, ainda encontramos cartas que esboçam certa concordância entre eles, mas, a partir de então, suas divergências de posicionamento tornam-se cada vez mais perceptíveis. Em 1942, em São Paulo, alguém condenou os “excessos do Movimento Litúrgico e da Ação Católica”, denunciando-os, juntamente com seu líder leigo, a D. Leme. Ao que tudo indica, o Cardeal carioca repreendeu seu pupilo, o qual, obviamente, escreveu a Plínio Corrêa de Oliveira indagando-o acerca dessa delação. Respondendo aos questionamentos, o congregado mariano expôs que não havia tomado uma atitude tão “baixa” e também não acreditava que qualquer autoridade eclesiástica de São Paulo tivesse promovido tal ato⁸¹⁰. Admitia, no entanto, que ele e Alceu Amoroso Lima estavam em extremos opostos, uma vez que o posicionamento do grupo do CDV do Rio de Janeiro já havia feito com que sofresse retaliações e críticas no meio católico.⁸¹¹

Um dos líderes beneditinos no Brasil, Abade D. Thomaz Keller, mostrava-se um aliado do “Dr. Alceu” e defensor do Movimento Litúrgico e da maior participação dos leigos

⁸⁰⁷ Id., *ibid.*, p. 188.

⁸⁰⁸ LIMA, *Pela Cristianização da Idade Nova* (vol. 2), 1946, p. 124.

⁸⁰⁹ Id., *ibid.*, p. 277.

⁸¹⁰ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. São Paulo, 02/05/1942, **CAALL**.

⁸¹¹ OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 17/07/1943, **CAALL**.

na Igreja. Portanto, também via Plínio Corrêa de Oliveira como um oponente no meio católico⁸¹². Este, ao publicar o livro *Em Defesa da Ação Católica* (1943), intensificou o debate. Dentre os vários comentários que encontramos na correspondência de Alceu Amoroso Lima sobre a obra, destacamos o de Lúcio Andrade, para quem as idéias que o norteiam só poderiam ter saído da cabeça desvairada de Plínio Corrêa de Oliveira⁸¹³. Sua correspondência, assim como outras, clamava para que “Dr. Alceu” publicasse uma resposta ao livro, pedido que seria atendido com a publicação de *Pela Cristianização da Idade Nova* (1946).

Desde a publicação de *Em Defesa da Ação Católica*, ou seja, a partir de 1943, a correspondência entre Plínio Corrêa e “Dr. Alceu” cessou e foi retomada apenas em 1973, quando o primeiro escreveu ao segundo. Em resposta, Alceu Amoroso Lima, mostrando-se uma pessoa muito tranqüila e avessa às polêmicas, dizia: “Se saio, pela primeira vez do silêncio, é que você me escreveu a respeito. E franqueza amiga, pede franqueza amiga”. Ao retomar as discussões da década de 1940, articulava: “Realmente, não posso negar que seu livro nos magoou profundamente”, pois, “longe de ser, para mim, uma ‘defesa’ da A.C. é o mais terrível ataque que poderia sofrer, vindo de quem vem”⁸¹⁴. Antes do Congresso Nacional Eucarístico de 1942, já observava um “clima” diferente em São Paulo.

Quando estive em São Paulo, antes do Congresso, notei que minhas conferências no Municipal não foram anunciadas e a primeira estava quase deserta. Houve quem falasse em ‘boicotagem’. O mesmo se deu com a conferência que fiz na JUC, ainda em São Paulo, durante o Congresso. Tudo isso mostra hostilidade contínua, sistemática. (grifo do autor)⁸¹⁵

Censurando seu adversário dentro da Igreja, advertia-o de que também possuía vários aliados, devendo haver limites para o apostolado leigo.

Mas creio que não compete a você, um leigo como nós, fazer-nos acusações implícitas de heresia. É certo que há padres e bispos que apóiam o seu ponto de vista. Mas há também padres e bispos que apóiam nosso.⁸¹⁶

Dessa maneira, podemos perceber que Tristão de Athayde defendia uma ACB que mesclasse ação e contemplação por parte dos fiéis, tendo os leigos um papel relevante. No entanto, ambos pareciam concordar que os fiéis deviam atuar apenas por meio do apostolado

⁸¹² ABADE, Dom Thomaz Keller. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, Março de 1946, **CAALL**.

⁸¹³ ANDRADE, Lúcio. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 08/07/1943, **CAALL**.

⁸¹⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Plínio Corrêa de Oliveira, Rio de Janeiro, 04/08/1973, **CAALL**.

⁸¹⁵ Id., *ibid.*

⁸¹⁶ Id., *ibid.*

(dentro das estruturas da Igreja), “fazendo da Ação Católica um preceito geral e capital para todos os seus filhos”.⁸¹⁷

Por meio da obra *Idade, sexo e tempo* (1938), na qual procura explicar as mudanças psicológicas do homem, levando em consideração a idade, o sexo e o tempo⁸¹⁸, podemos compreender sua própria mudança. Isso porque acreditamos que sua trajetória motivou-o a escrever esse livro, no qual enfatiza que a “geração é um fenômeno que implica um elemento cronológico, um elemento psicológico e um elemento social”⁸¹⁹. Nesta concepção, cada fase da vida (idade), cada grupo social, cada tempo (em determinado meio social) possui uma vocação específica, pois, “[...] o homem é sempre o espelho de seu tempo”⁸²⁰. No seu entender, o termo moderno não tinha significado próprio, visto que “ao moderno pelo moderno vem sucedendo o moderno por êste ou aquêle ideal: político, econômico, religioso, etc”. Logo, “há o moderno da direita, como o da esquerda; há o moderno espiritualista e o materialista, e assim por diante”.⁸²¹

Na mesma obra ainda estabelecia uma discussão sobre as diferenças entre a “mocidade” e a “maturidade”, chegando a conclusões que nos ajudam a explicar sua trajetória.

A infância é naturalmente autoritária. Onde duas crianças se encontram, há uma logo que quer mandar. E mandar a autocraticamente. A democracia é uma invenção de adultos, com que eles brincam, aliás, como crianças... Ao passo que a ditadura ou a anarquia são estados naturalmente afeiçoados às inclinações da puerícia. A infância também é, por conseguinte, uma idade de imperialismos fáceis.⁸²²

Se na infância, ou seja, em um indivíduo ainda em formação intelectual, prevalecia o aspecto autoritário; na mocidade, à medida que se desenvolvia, a disponibilidade de novas formas de pensamento se fazia presente. Nesta fase, segundo “Dr. Alceu”, acolhemos “com alegria, tudo o que seja novo, diferente, original”.⁸²³

Os moços vivem à procura de um herói. Querem encarnar numa Pessoa suas

⁸¹⁷ LIMA, **Idade, Sexo e Tempo**, 1962, p. 205.

⁸¹⁸ É preciso ressaltar que ele reconhece que não há uma regra que explique completamente o posicionamento humano, pois, além das variações de uma pessoa para outra, há a influência de fatores intrínsecos (espiritualidade) e extrínsecos (meio social).

⁸¹⁹ LIMA, **Idade, Sexo e Tempo**, 1962, p. 69.

⁸²⁰ Id., *ibid.*, p. 162.

⁸²¹ Id., *ibid.*, p. 165.

⁸²² Id., *ibid.*, p. 26.

⁸²³ Id., *ibid.*, p. 70.

simpatias e convicções. Só amam as idéias, sim, mas as preferem concretizadas num ser humano. E convertem fàcilmente os homens em super-homens. Daí o prestígio que as Ditaduras exercem geralmente sôbre os moços. O Ditador é o chefe nato, é o homem de vontade de ferro, de palavras rudes, de atitudes desassombradas, que quebra as estruturas recebidas, sacode o ambiente, assusta os pusilânimes, lança idéias novas e novas realizações, encarna êsse conceito de Aventura tão caro aos moços. Êstes não amam a Lei, são mesmo antilegalistas por natureza, e o Ditador é o homem que muda a lei, sobrepõe-se à lei, coloca o Fato acima da Lei. Ora, são os fatos e não as leis que têm ação sobre os moços. E o poder é o exercício da vontade sôbre os acontecimentos, o que explica seu prestígio junto aos moços.⁸²⁴

Pela inclinação em prol de um regime de autoridade e disciplina, a mocidade buscaria libertar a sociedade da anarquia, da desordem, da oligarquia e de uma falsa liberdade. Porém, nesse estágio da vida, a liberdade estaria ligada à vivência dignificante, heróica.⁸²⁵

Por outro lado, enquanto a mocidade seria marcada por uma febre do saber, a maturidade seria caracterizada pelo fazer. “A mocidade é a idade subjetiva por excelência. Na maturidade objetivamos muito mais nossa posição no universo [...] Daí ser a mocidade dogmática e a maturidade tolerante”⁸²⁶. A primeira é “naturalmente aristocrática”, ao passo que, na maturidade, os homens “se inclinam fàcilmente para a democracia”⁸²⁷. Segundo Tristão de Athayde, às vésperas da chegada da maturidade, os homens, geralmente, estariam ligados a movimentos reacionários, antimodernos e tradicionalistas. Se o apego ao novo por parte da mocidade devia-se à crise do “antigo”, este processo se repetiria com o passar dos anos. Mas isso não se reproduziria na maturidade, porque nesta fase os homens haviam adquirido uma experiência que evitava tais riscos.

A visão de tanta novidade falida, de tanta descoberta esquecida, de tanta revolução para pior, torna a maturidade naturalmente avêssa a essas aventuras, que haviam deslumbrado os nossos vinte anos.⁸²⁸

Em suma, na maturidade, o “eu” é maior que o dogma de uma geração, embora a velhice seja apontada como uma espécie de volta à infância, ou melhor, ao que esta fase da vida possuía de positivo. No esforço de sintetizar o que representava a passagem da mocidade à velhice, Alceu Amoroso Lima ressaltava:

⁸²⁴ Id., *ibid.*, p. 78.

⁸²⁵ Id., *ibid.*, p. 79.

⁸²⁶ Id., *ibid.*, p. 96.

⁸²⁷ Id., *ibid.*, p. 97.

⁸²⁸ Id., *ibid.*, p. 103.

Em moços queremos geralmente destruir o presente, criar novas formas sociais, deslocar os consagrados, aposentar os velhos, derrubar os regimes estabelecidos, fechar as academias. E tudo isso em nome do futuro... Em velhos também desejamos, não mais destruir o presente, porque não nos sentimos com forças para tanto, mas desmoralizá-lo e concorrer, ao menos com a nossa palavra de sarcasmo e desdém, para que a sua estabilidade se enfraqueça. E isso em nome do passado. Pois a experiência da vida nos ensinou que as revoluções são vãs e o conformismo o aliado das revoluções. Logo, o que se impõe é a reação, a volta ao passado, a demolição para recompor o que foi substituído para pior.⁸²⁹

A discussão promovida em *Idade, Sexo e Tempo* (1938) explica, em parte, seu próprio itinerário de mudança. Cabe a nós entender essa volta ao passado que propõe não como anacronismo, mas como tentativa de recuperar traços positivos do passado.

Embora pareça que fugimos da discussão inicial proposta neste tópico, apenas restringimos a discussão, migrando das diferentes vertentes dentro da intelectualidade católica às diferentes posturas de Alceu Amoroso Lima. Vale lembrar que esta foi a motivação inicial de nosso trabalho: tratar das diferentes vertentes do pensamento católico no recorte temporal proposto, a partir da trajetória amorosiana.

⁸²⁹ Id., *ibid.*, p. 117.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando em consideração a trajetória de Alceu Amoroso Lima, tratamos, neste trabalho, das diferentes posturas políticas dentro da Igreja Católica Brasileira entre 1930 e 1945. Tínhamos como objetivo inicial restringir nossa pesquisa ao pensamento amorosiano, mas as mudanças e permanências apresentadas por ele, ao longo do período de estudo, fizeram com que caminhássemos rumo à discussão entre “direita e esquerda”, entre progressistas e integristas, fato que nos ajudou a compreender o entroncamento de seu posicionamento político.

A maior parte das querelas entre os intelectuais católicos girava, sobretudo, em torno de como acreditavam que devia ser a relação da Igreja com a sociedade, ou seja, com o mundo temporal e seus desdobramentos. Todos seus seguimentos concordavam no que dizia respeito ao tratamento que o Estado devia direcionar à cúpula católica: a Igreja precisava do amparo estatal, mas não queria perder sua autonomia; para o Estado, era interessante ter o apoio dos católicos. Podemos dizer, portanto, que ao mesmo tempo em que houve a “sacralização da política”, ocorreu a “secularização do discurso religioso” junto ao Estado, em suma, um regime de cooperação. É certo que a situação foi desestabilizada pelos desdobramentos da Segunda Guerra Mundial. Associada ao estudo do pensamento amorosiano, essa questão fez com que encontrássemos, no seio da própria Igreja, diferentes posicionamentos políticos, pois a crítica ao Estado e a participação em movimentos contrários ao mesmo eram reprimidos pela Hierarquia nacional.

Frente à complexidade do período histórico recortado, procuramos situar as relações e posicionamentos da Igreja em âmbito nacional e internacional, enfatizando suas variantes. Dessa maneira, observamos que ela se aproximou dos regimes autoritários de direita no entreguerras, vislumbrando, nas democracias liberais burguesas, a causa dos males contemporâneos, dentre os quais, o socialismo. Tal tendência foi praticamente geral entre os intelectuais católicos, os quais almejavam uma sociedade orgânica e harmônica, daí a identificação com os regimes autoritários, sobretudo o fascismo italiano. Porém, mais do que apoiar qualquer projeto social, os intelectuais católicos possuíam um projeto próprio.

Esta guinada à direita da intelectualidade católica, mesmo no início da década de 1930, não pode ser generalizada. Em nosso entender, neste período, “Dr. Alceu” já apresentava alguns posicionamentos que podem ser considerados de esquerda. Sua postura

distributista e sua crença de que era preciso suplantar o problema social para superar o socialismo são bons exemplos disso. Adentramos, então, em outro aspecto de nossa discussão, a diferenciação entre direita e esquerda na política e na Igreja Católica. Norteados pelos pressupostos de Norberto Bobbio, acreditamos que a busca pela igualdade é o que caracteriza a diferença entre a direita e a esquerda. Estendemos a questão no âmbito do catolicismo, chegando a dois extremos opostos: de um lado, o ultramontanismo e o integrista, do outro, o catolicismo social ou progressista. Apelando mais uma vez à trajetória amorosiana, percebemos que há aspectos que permeiam tanto a direita quanto a esquerda. Ambas podem ser conservadoras, reacionárias ou mesmo revolucionárias; é preciso ultrapassar os rótulos e caracterizar o que representa cada uma delas.

Alceu Amoroso Lima se manteve bastante conservador durante a primeira metade da década de 1930. Isso, contudo, não nos permite associar sua postura à dos integristas, muito menos dos ultramontanos, os quais eram totalmente avessos a qualquer mudança na doutrina da Igreja e até na sociedade. Defensores da hierarquia, da ordem e da autoridade, mesmo com o movimento histórico, caracterizado pelos rumos que tomaram os totalitarismos de direita e pelo renascer da democracia, mantiveram-se estáticos.

Por outro lado, até no que se convencionou chamar de fase autoritária de seu pensamento, “Dr. Alceu” defendia a “unidade na variedade”, o que representava uma crítica tanto ao capitalismo burguês quanto aos totalitarismos. Além disso, na década de 1930, mostrava-se partidário do Movimento Litúrgico e da maior “participação” dos leigos da ACB, travando significativo debate com Plínio Corrêa de Oliveira. Dessa forma, enquanto na fase autoritária apresentava certos aspectos progressistas, na fase progressista manteve algumas características do pensamento de direita. Grosso modo, não há como romper totalmente com o passado, da mesma forma que não é possível mudar totalmente.

Jacques Maritain geralmente é apontado como o vetor da transição de Tristão de Athayde. Sua relevância realmente é inegável, mas há certa generalização. Dizemos isso porque acreditamos que, nos primeiros anos após sua conversão, já havia entrado em contato com a obra dele, mas defenderia publicamente seu pensamento apenas em fins de 1930, deixando explícito o respeito à Hierarquia, principalmente, a Dom Leme. Outro indicativo da possibilidade de veracidade dessa hipótese reside no fato de que sempre foi avesso a polêmicas, seguindo, conseqüentemente, as determinações de seus superiores.

Comparado com os integristas e ultramontanos, Maritain parecia de esquerda; contudo, não o encaramos assim. Embora na contramão de muitos trabalhos relevantes,

pensamos que a democracia maritainiana é consideravelmente conservadora, idealizando uma forma de governo aristocrática, na qual os “nobres” agiriam em nome do bem comum. Maritain não almejava a soberania popular; para ele, pois, a ditadura da maioria é tão tirânica quanto a da minoria ou de uma única pessoa. Deveria continuar havendo dominantes e dominados, mas a condição social dos menos favorecidos deveria ser suavizada, era necessário um “Humanismo Integral”.

Noutra perspectiva, os integristas viam, no pensamento maritainiano, a adesão ao comunismo, à “política da mão estendida”. Há, nisso, mais uma contradição, uma vez que, desde o começo da década de 1930, “Dr. Alceu” afirmava que havia duas formas de socialismo: um representava uma concepção econômica, o outro era caracterizado por uma concepção geral de vida. Apenas o último seria condenável, pois os ideais de justiça do socialismo e do cristianismo eram semelhantes.

Ainda em relação a Maritain, é importante ressaltar que Alceu Amoroso Lima ultrapassaria seu posicionamento na década de 1950, intensificando o contato com E. Mounier e, sobretudo, Teilhard de Chardin, o que culminaria no rompimento total com Gustavo Corção, que permaneceu ligado a Jacques Maritain (mais um motivo para pensarmos no conservadorismo do mesmo).

Favorável a uma espécie de socialismo democrático, embora sem tomar partido, o que permeia toda a sua vida católica, “Dr. Alceu” manteve sua condenação ao socialismo soviético e à democracia burguesa; criticou também o fascismo e o nazismo.

Havia considerável variação de pensamento entre os intelectuais católicos; não existia, em geral, sincronia em relação às mudanças. Os periódicos que analisamos comprovam essa questão. Enquanto na década de 1930 a revista *Vozes de Petrópolis* possuía um posicionamento bastante progressista, na década de 1940 seria a porta-voz da corrente integrista. *A Ordem* e os membros do CDV fariam o percurso inverso. Por outro lado, o *Legionário* manteria sua posição quase ultramontana. Logo, tentar explicar a opção política amorosiana apenas a partir do processo histórico seria tão complicado quanto fazê-lo em relação à Hierarquia religiosa. Como ressaltamos no decorrer deste trabalho, há “várias Igrejas dentro do Vaticano”, ora imperando uma, ora outra. Além disso, exceto no que diz respeito aos ultramontanos, não acreditamos em “posições totais”.

Como outros autores, pensamos que Alceu Amoroso Lima sempre foi um homem com predisposição “à disponibilidade” e se disse “adeus” à mesma, em 1928, aderindo ao catolicismo, fê-lo por sentir certa obrigação em se manter fiel ao compromisso que havia

contraído. Não obstante recebesse ordens de Dom Leme, durante o período em que trabalharam juntos gozou de grande margem de atuação no meio católico brasileiro. Após a morte do Cardeal, foi distanciando-se gradualmente das estruturas católicas, ao que se somava sua visível incompatibilidade com Dom Jaime de Barros Câmara.

Mesmo estando em um momento mais à direita, noutra mais à esquerda, suas obras, artigos e correspondência apresentam um fio condutor. Provavelmente, durante o período estudado, mais do que ele, mudou-se a maneira como seus escritos foram olhados, resultado da divisão bastante clara entre integristas e progressistas no catolicismo brasileiro. Na época de sua conversão, isso não estava tão delimitado, visto que a grande maioria dos católicos militava para que a Igreja brasileira expandisse o número de fiéis, angariando, conseqüentemente, o apoio do Estado, em detrimento de outras religiões.

Não podemos nos esquecer de que Alceu Amoroso Lima não falava por si só, representava um segmento em meio à intelectualidade católica leiga e eclesiástica, como indicam os periódicos consultados, ou mesmo sua correspondência. Nisto reside a maior relevância de nosso trabalho: vislumbrar o “todo a partir de uma parte” – a figura de um único homem que “representou” vários papéis na história do pensamento católico brasileiro – sem sem perder de vista a pluralidade e a variedade de posicionamentos existentes nesse meio. Devemos isso a Alceu Amoroso Lima.

REFERÊNCIAS

I. FONTES CONSULTADAS

1) Cartas recebidas e enviadas por Alceu Amoroso Lima/Tristão de Athayde

ABADE, Dom Thomaz Keller. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, Março de 1946, **CAALL**.

ACKER, Leonardo Van. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 29/04/1931, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 04/03/1934, **CAALL**.

AGUIAR, Nelson José Miranda de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, 26/07/1937, **CAALL**.

AHOUAGI, Michel. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 19/11/1947, **CAALL**.

ALLEGRETTI, Aleides F. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Viadutos, 05/11/1935, **CAALL**.

ALMEIDA, Paulo Mendes. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. São Paulo, 20/02/1931, **CAALL**.

ALVES, Carlos Pinto. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 27/03/1947, **CAALL**.

ANDRADE, Lúcio. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 08/07/1943, **CAALL**.

ANÔNIMO. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/l, 1944, **CAALL**.

CARNEIRO, José Fernando. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 25/03/1947, **CAALL**.

CORÇÃO, Gustavo. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/d, s/local, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/l, 22/07/1945, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Sta. Maria Madalena, 22/07/1945, **CAALL**.

CRUZ, J. Oliveira E. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 10/07/1937, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 25/07/1937, **CAALL**.

DANTAS, San Tiago. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 07/12, s/ano, **CAALL**.

DEPARTAMENTO DE PROPAGANDA DO MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E NEGÓCIOS INTERIORES. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 1936, **CAALL**.

DOM LEOPOLDO. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 23/11/1934, **CAALL**.

FAUBANKS, João C. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 29/04/1935, **CAALL**.

INTEGRALISTAS. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, s/data, **CAALL**.

JESUS, Vicente F. de (cônego). Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/l, 14/12/1948. **CAALL**.

LACERDA, Carlos. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 29/04/1947, **CAALL**.

LEME, José da Silva. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Campinas, 18/12/1938, **CAALL**.

LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada a Getúlio Vargas, s/l, s/d, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Gustavo Corção, Petrópolis, s/d, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Leonardo Van Acker, s/l, 15/04/1946, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Plínio Corrêa de Oliveira, Rio de Janeiro, 04/08/1973, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Sobral Pinto. Rio de Janeiro, 15/01/ 1937, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Wilson Melo de José, Rio de Janeiro, 26/04/1948, **CAALL**.

_____. Carta enviada ao Pe. Dionísio Basso, Rio de Janeiro, 26/09/1936, **CAALL**.

LIMA, Alceu Amoroso. Carta enviada ao Pe. Messias Senna Batista, Rio de Janeiro, 29/09/1936, **CAALL**.

LIMA, Ferreira. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Ceará, 14/03/1938, **CAALL**.

LINS, Alcides. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro, 12/08/1948, **CAALL**.

MACHADO, Orlando Pe. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 1945, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Belo Horizonte, 1944, **CAALL**.

MARCIANO, Mario Pe. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 15/07/1949, **CAALL**.

MATOS, José Costa Pe. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Ipueiras/Ceará, 20/01/1950, **CAALL**.

MEIRA, Milton. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Diamantina (MG), 1/03/1935, **CAALL**.

MENDES, Murillo. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. s/local, 16/01/1935, **CAALL**.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo. 28/03/1932. **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 22/01/1935, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, s/local, s/data, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 24/12/1931, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 17/07/1943, **CAALL**.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima. São Paulo, 02/05/1942, **CAALL**.

S/autor. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Rio de Janeiro, 29/10/1942, **CAALL**.

S/autor. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Santos, 31/08/1936, **CAALL**.

SÁ, Julio. A Offensiva (jornal). Nossos inimigos intelectuais. 04/02/1936. Recorte de jornal encontrado na pasta de correspondências enviadas a Alceu Amoroso Lima por Júlio Sá. **CAALL**.

SALGADO, Plínio. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, S. Paulo, 10 de Janeiro de 1931, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Augusto Frederico Schmidt, S. Paulo, 18 de Fevereiro de 1931, **CAALL**.

SOMBRA, Severino. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 01/09/1931, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 05/03/1933, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 17/07/1934, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, Fortaleza, 26/06/1934, **CAALL**.

SOMBRA, Severino. Carta enviada ao Pe. Hélder Câmara, Fortaleza, 08/08/1934, **CAALL**.

SOUZA, José Pedro Galvão de. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo,

18/06/1935, **CAALL**.

_____. Carta enviada a Alceu Amoroso Lima, São Paulo, 10/10/1934, **CAALL**.

2) Livros de Alceu Amoroso Lima/Tristão de Athayde

ATHAYDE, Tristão de. **As repercussões do catholicismo**. Conferência pronunciada a 16 de junho de 1932 na solenne instalação do Centro Dom Vital de São João del-Rei. São João del-Rei: Centro Dom Vital, 1932.

_____. **Contra-Revolução Espiritual** (ensaios). Cataguases, MG: Spinola & Fusco, 1933.

_____. **Preparação à sociologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Getúlio Costa, 1942. (1.ed. 1931).

_____. **Problema da Burguesia**. Rio de Janeiro: Schmitd, 1932.

LIMA, Alceu Amoroso. **Adeus à disponibilidade e outros adeuses**. Rio de Janeiro: AGIR, 1969.

_____. **Estudos (Segunda Série)**. 3. ed. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2003. (1. ed. 1928).

_____. **Idade, Sexo e Tempo**. Rio de Janeiro: AGIR, 1962. (1. ed. 1938).

_____. **Indicações Políticas: da Revolução à Constituição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

_____. **Introdução à Economia Moderna**. Rio de Janeiro: AGIR, 1961. (1. ed. 1930).

_____. **Introdução ao Direito Moderno**. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1961. (1. ed. 1933).

_____. **Manhãs de São Lourenço**. Rio de Janeiro: AGIR, 1950.

_____. **Meditação sobre o Mundo Moderno**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1942.

_____. **Memorando dos 90**: entrevistas e depoimentos. Textos coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. **Memórias Improvisadas**: diálogos com Medeiros Lima. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000.

LIMA, Alceu Amoroso. **Mensagem de Roma**. Rio de Janeiro: AGIR, 1950.

_____. **Mitos do nosso tempo**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1943.

_____. **No Limiar da Idade Nova**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1935.

_____. **Notas para a história do Centro Dom Vital**. Introdução e comentários de Riolando Azzi. Rio de Janeiro: EDUCAM: Paulinas, 2001.

_____. **O Problema do Trabalho**. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1956. (1. ed. 1947).

_____. **Pela Cristianização da Idade Nova**. Rio de Janeiro: AGIR, 1946. Vol. 1 (Teoria)

_____. **Pela Cristianização da Idade Nova**. Rio de Janeiro: AGIR, 1946. Vol. 2 (Prática)

_____. **Pela união nacional**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1942.

_____. **Política**. 4. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1956. (1. ed. 1932).

_____. **Revolução suicida**. Rio de Janeiro: Brasília/Rio, 1977.

LIMA, Alceu Amoroso. **Voz de Minas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000. (1. ed. 1945).

3) Artigos de Alceu Amoroso Lima/Tristão de Athayde

ATAÍDE, Tristão. O estado e a religião no século XX. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.288-300, jan./jun.1935.

ATHAYDE, Tristão de. A Idade Nova e a Acção Catholica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.66, p. 103-113, ago.1935.

_____. A Igreja e o Momento Político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.65, p. 5-14, jul.1935.

_____. Catholicismo Burguez. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.62, p. 257-266, out.1935.

_____. Clero e Laicato. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.61, p. 154-160, mar.1935.

_____. Entrevista de Tristão de Athayde ao “Diário de Notícias”. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 184-190, jul./ago. 1947.

_____. Indicações. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.10, p. 189-198, dez.1930.

_____. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 91-115, fev. 1945.

_____. O escotismo na indústria. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 54-65, jan./feb. 1950.

_____. O Espírito do nosso voto. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.56, p. 231-238, out. 1934.

_____. O novo Garcia Moreno. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.54, p. 71-75, ago.1934.

_____. O sentido de nossa vitória. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.52, p. 417-423, jun.1934.

_____. Os catholicos e a Política. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.55, p. 159-167, set.1934.

_____. Os perigos de nossa victoria. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.53, p. 03-11, jul.1934.

ATHAYDE, Tristão de. Uma intervenção dos grupos sociaes, especialmente do Estado e da Igreja, na vida econômica. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 143-147 e 219-224, jan./jun.1933.

LIMA, Alceu Amoroso. A Igreja e a democracia. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 11-37, jan. 1947.

LIMA, Alceu Amoroso. O socialismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 62-79, jan. 1936.

4) Artigos da revista “A Ordem”

A CONCORDATA ENTRE A SANTA SÉ E A ALEMANHA. Vaticano, 1933. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n. 43-44, p. 942-953, nov./dez.1933.

ACCIOLY, Hidelbrando. Católicos e totalitários. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 187-192, ago./set. 1946.

CARNEIRO, J. Fernando. Os Católicos em face dos comunistas e dos integralistas. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 326-341, abr./maio 1944.

CARNEIRO, Orlando. Maritain e o Comunismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 558-569, maio/jun. 1946.

CORÇÃO, Gustavo. Respondendo a uma provocação. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 376-406, dez.1947.

DELGADO, Luiz. À margem da filosofia social de Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 541-546, maio/jun.1946.

GOMES, Perilo. Da mal-querença a Jacques Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 193-199, ago./set. 1946.

KOESTLER, Arthur. “Babbits” da esquerda. Tradução de Eduardo Borgerth. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 325-332, nov.1948.

OLIVEIRA, Admardo Serafim de. A influência de Jacques Maritain no pensamento de Alceu Amoroso Lima. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 78, n. 1-4, jan./dez. 1983.

REDAÇÃO. A defesa da defesa. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 97-102, fev. 1947.

_____. 1932-1933. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.45-46, p.799-810, nov./dez. 1933.

_____. Combate ao Comunismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 3-10, jan. 1947.

_____. Comunismo, reacionarismo, Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p.166-174, set.1945.

_____. Dever Político dos Católicos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.25, p. 161-166, mar. 1932.

REGISTROS E COMENTÁRIOS. O anticomunismo negativo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 104-107, ago. 1949.

RIBEIRO, Fabio Alves. O Integralismo e os católicos. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 462-478, nov. 1946.

_____. Observações sobre o “caso Maritain”. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 487-494, nov./dez. 1944.

_____. Resposta a “Reação Brasileira”. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 371-381, out./nov. 1945.

SÁ, Júlio. Christianismo e Integralismo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.69, p. 415-421, nov.1935.

SÁ, Paulo. Comunista, meu irmão!**A Ordem**, Rio de Janeiro, n.61, p. 177-180, mar. 1935.

SANTOS, Fr. João Batista Pereira. Atitude do cristão em face do materialismo comunista. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 190-198, mar. 1949.

SUCUPIRA, Luis. Imprensa Catholica. **A Ordem**, Rio de Janeiro, n.36, p. 110-119, fev.1933.

TRANSCRIÇÕES. Manifesto da Resistência Democrática aos brasileiros. **A Ordem**, Rio de Janeiro, s/n, p. 121-140, jul./ago.1945.

5) Artigos do jornal “Legionário”

CAMARGO, José Fernando de. Maritain e o “dogma” de sua infalibilidade. **Legionário**, São Paulo, n. 590, 28 nov. 1943.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.453, 18 maio1941.

_____. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.541, 20 dez.1942.

_____. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.670, 10 jun. 1945.

_____. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.675, 15 jul. 1945.

_____. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.747, 1 dez. 1946.

_____. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, n.761, 9 mar. 1947.

_____. 7 dias em revista. **Legionário**, São Paulo, s/n, 6 maio1945.

_____. A liberdade da Igreja no dia de amanhã. **Legionário**, São Paulo, n.549, 14 fev. 1943.

_____. À margem do conflito teuto-russo. **Legionário**, São Paulo, n. 458, 29 jun.1941.

_____. Ainda o comunismo. **Legionário**, São Paulo, n.670, 10 jun.1945.

_____. Apóstolo da intolerância. **Legionário**, São Paulo, n.474, 12 out.1941.

_____. Com singular complacência. **Legionário**, São Paulo, n.505, 17 maio1942.

_____. Comunismo. **Legionário**, São Paulo, n.551, 28 fev.1943.

_____. Juízo temerário II. **Legionário**, São Paulo, n.476, 26 out.1941.

_____. O discurso de Churchill. **Legionário**, São Paulo, n.617, 4 jun.1944.

_____. Pacifismo. **Legionário**, São Paulo, n.385, 28 jan.1940.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. Um importante artigo no “Obssevatore”. **Legionário**, São Paulo, n.708, 3 mar.1946.

6) Artigos da revista “Vozes de Petrópolis”

D’AZEVEDO, Soares. Carta ao generalíssimo Franco. **Vozes de Petrópolis**: Revista de Cultura Católica, Petrópolis, s/n, p. 266-272, Maio 1939.

HORTA, Moisés. Missão defensiva da polícia em face do comunismo. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 444-451, jul./ago. 1949.

MAURÍCIO, P. Domingos. A ilusão do cristianismo progressista. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura. Petrópolis, s/n, p. 416-432, jul./ago. 1950.

MONTREUIL, Thierry. Notas sobre o Integrismo. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.542-554, set./dez. 1949.

R. Fr. Comunismo parcial. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 1092-1095, out.1932.

SANTOS, J. de Azeredo. As origens religiosas do totalitarismo hodierno. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.134-158, mar./abr. 1950.

_____. O Rolo Compressor Totalitário e a responsabilidade dos católicos. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.473-501, set./dez. 1950.

_____. Socialismo e Planificação da Opinião Pública. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 406-425, jul./ago. 1949.

_____. Totalitarismo Revolucionário e Totalitarismo Evolucionista. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 513-532, set./dez.1949.

_____. Tradição e Revolução. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 323-331, maio/jun.1948.

SOARES, Marino. Sr. Tristão de Ataíde, o Partido Comunista e a Democracia. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p. 303-323, maio/jun.1948.

TORNAGHI, Ernesto. Pretensão liberalismo católico. **Vozes de Petrópolis**: Revista Católica de Cultura, Petrópolis, s/n, p.438-441, jul./dez. 1934.

7) Demais fontes consultadas

BECKER, Dom João. **A Religião e a Pátria em face das ideologias modernas**. Porto Alegre: Typographia do Centro, 1939.

CORÇÃO, Gustavo. **Três Alqueires e uma Vaca**. Rio de Janeiro: AGIR, 1946.

LEÃO XIII (PAPA). **Immortale Dei**: sobre a constituição dos Estados (1885). São Paulo: Paulinas, 1965.

LEÃO XIII (PAPA). **Rerum Novarum**: sobre a condição dos operários (1891). 13. ed. São Paulo: Paulinas, 2002.

LEME, D. Sebastião. **Carta Pastoral de Dom Leme**. Petrópolis,RJ: Vozes de Petrópolis, 1916.

MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: AGIR, 1945.

_____. **Humanismo integral**: uma visão nova da ordem cristã. Tradução de Afrânio Coutinho. 5 ed. São Paulo: Nacional, 1965.

_____. **O homem e o Estado**. Tradução de Alceu Amoroso Lima. 2. ed. Rio de Janeiro: AGIR, 1956.

MARITAIN, Jacques. **Princípios de uma Política Humanística**. Tradução de Nelson de Melo e Sousa. Rio de Janeiro: AGIR, 1946.

OLIVEIRA, Plínio Corrêa de. **Em defesa da Ação Católica**. 2. ed. São Paulo: Artpress Papéis e Artes Gráficas, 1983. (1. ed. data de 1943)

PIO IX (PAPA). **Quanta Cura e Syllabus (1864)**. Petrópolis,RJ: Vozes, 1947.

PIO XI (PAPA). **Divini Redemptoris**: sobre o comunismo ateu (1937). São Paulo: Paulinas, 1965.

PIO XI (PAPA). **Quadragesimo Anno**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

II – BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALVARES, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). **Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras**. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ALVES, Márcio Moreira. **A Igreja e a política no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANDRADE, Djalma Rodrigues de. Diálogo dos extremos. **A tensão História-Transcendência em Alceu Amoroso Lima**. 1989. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

ANTOINE, Pe. Charles. **O integrismo brasileiro**. Tradução de João Guilherme Linke. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

AZZI, Riolando. **O estado leigo e projeto ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **Os pioneiros do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EDUCAM, 2003.

BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964): anotações para uma história da Igreja no Brasil**. Rio de Janeiro: Vozes: EDUCAM, 2000.

BEIRED, J. L. B. **Sob o signo da Nova Ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945)**. São Paulo: Loyola: Programa de Pós-graduação em História Social-USP, 1999.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a redemocratização. In: FAUSTO, Boris. (org.) **História Geral da Civilização Brasileira: o Brasil Republicano**. Tomo III. São Paulo: Difel, 1984.

_____. **Cristãos na universidade e na política: história da JUC e da AP**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1984.

BERTONHA, João Fábio. “Entre a cruz e o fascio littorio: A Igreja Católica Brasileira, os missionários italianos e a questão do fascismo, 1922-1943”. **História & Perspectivas**, Uberlândia, n. 16/17, p. 29-45, 1997.

BOBBIO, Norberto. **As ideologias e o poder em crise**. 4. ed. Tradução de João Ferreira. Brasília: Universidade de Brasília, 1995.

_____. **Direita e esquerda: razões e significados de uma distinção política**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. **Liberalismo e democracia**. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. 2. ed. São Paulo:

Brasiliense, 1988.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder**. Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: UNESP, 1997.

BUSETTO, Áureo. **A Democracia Cristã no Brasil**: princípios e práticas. São Paulo: UNESP, 2002.

CAALL. Tristão de Athayde 90 anos. Material comemorativo divulgado pelo Centro Alceu Amoroso Lima para Liberdade, Rio de Janeiro, 1983.

CAES, André Luiz. A Igreja católica no Brasil: as estratégias da reestruturação (1890-1934). **Cadernos de História Social**, Campinas, n. 1, p. 21-34, jun. 1995.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **O influxo ultramontano no Brasil**: o pensamento de Plínio Corrêa de Oliveira. Juiz de Fora. 2005. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

CAPELATO, Maria Helena R. **Multidões em cena**: propaganda política no varguismo e no peronismo. Campinas, SP: Papyrus, 1998.

CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da Igreja**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

CASTRO, Marcos de. **Dom Hélder, O Bispo da Esperança**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CAUVILLA, Waldir. **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30**. 1992. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1992.

CHASIN, J. **O Integralismo de Plínio Salgado**: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

CHAUÍ, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. **Ideologia e mobilização popular**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: Centro de Estudos de Cultura Contemporânea, 1978.

CORNWELL, John. **O papa de Hitler** – a história secreta de Pio XII. Tradução de A.B. Pinheiro Lemos. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

CÔRTEZ, Norma. Católicos e autoritários. Breves considerações sobre a sociologia de Alceu Amoroso Lima. **Revista Eletrônica Intellectus**, n. 1. 2002.

COSTA, Marcelo Thimoteo da. **Caminhando rumo ao céu**. Viagens na vida e vida como viagem: peregrinações de Alceu Amoroso Lima. 1997. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1997.

_____. **Um itinerário no século**: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2006.

CRUZ, Natália dos Reis. **O integralismo e a questão racial**. A intolerância como princípio. 2004. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2004.

CUNHA, Célio da. **Educação e autoritarismo no Estado Novo**. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1981.

DELLA CAVA, Ralph. **Milagre em Joazeiro**. Tradução de Maria Yedda Linhares. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DICIONÁRIO HISTÓRICO-BIOGRÁFICO BRASILEIRO PÓS-1930. ABREU, Alzira Alves de. et al (coord.). Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 2001. Vol. 3.

EITERER, Luiz Henrique. **A noção de despersonalização em Alceu Amoroso Lima**. 2004. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião), Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2004.

ENGELS, Frederick. **A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de Rosa Camargo Artigas e Reginaldo Forti. São Paulo: Global, 1985.

FARIAS, Damião Duque de. **Em defesa da ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)**. São Paulo: Hucitec, 1998.

FAUSTO, Boris. **A Revolução de 1930. Historiografia e História**. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1975.

FERNANDES, José Antônio. **Social-Democracia e Doutrina Social da Igreja**. Incompatíveis ou convergentes. Lisboa: Dom Quixote, 1979.

GABAGLIA, Laurita Pessoa Raja (Irmã Maria Regina do Santo Rosário). **O Cardeal Leme**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1962.

GEIGER, Amir . A conversão contramoderna de Alceu Amoroso Lima. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 39-71, 2005.

GENTILE, E.; FELICE, Renzo de. **A Itália de Mussolini e a origem do fascismo**. São Paulo: Ícone, 1988.

GOMES, Ângela de Castro. **A invenção do trabalhismo**. São Paulo: Vértice: Revista dos

Tribunais; Rio de Janeiro: Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro, 1988.

GOMES, Ângela Maria de Castro; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta. **Estado Novo: Ideologia e Poder**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

GRAMSCI Antônio. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. 8. ed. Tradução de Luz Mario Gazzaneo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

HENZE, Hans Hebert M. **O Centro D. Vital: Igreja, sociedade civil e sociedade política no Brasil (1930-1945)**. 1995. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1995.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

IGLÉSIAS, Francisco. **História e Ideologia**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

ISAIA, Artur César. A defesa de uma democracia autoritária no pensamento político de D. João Becker. In: XII REUNIÃO DA SBPH. Anais... Porto Alegre: [s.n.], 1992. p. 223-226.

KRISCHKE, Paulo José. **A Igreja e as crises políticas no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979.

LEBRUN, Gérard. **Passeios ao léu**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LENHARO, Alcyr. **Sacralização da Política**. 2. ed. Campinas, SP : Papyrus, 1986.

LIMA, Danilo. **Educação, Igreja e ideologia: uma análise sociológica da elaboração da Lei de Diretrizes e Bases**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

LOWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Tradução de Vera Lúcia Mello Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

MAINWARING, Scott. 1989. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. São Paulo: Brasiliense. 1989.

MALATIAN, Teresa M. **Os cruzados do Império**. São Paulo: Contexto: CNPq; Brasília:

Contexto: CNPq, 1990.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. 3. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1976.

MANOEL, I. A. Donoso-Cortés e antidemocracia católica no século XIX. In: IX SEMANA DE HISTÓRIA - X ENCONTRO REGIONAL DA ANPUH, 1990, Franca. Resumos da IX Semana da História. Franca: FHDSS/UNESP/ANPUH, 1990. v. Único.

_____. A. D. Macedo Costa e a laicização do Estado: a Pastoral de 1890. **História**, São Paulo, vol. Esp., p. 179-192, 1989.

MANOEL, I. A. **O Ultramontanismo e a História: a teoria de história do Catolicismo Conservador (1800-1960)**. Assis, 1990. Pesquisa realizada com apoio do CNPq.

MARTINA, Giacomo. **História da Igreja de Lutero aos nossos dias**. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996. Vol. 3.

MATTEI, Roberto de. **O Cruzado do século XX** – Plínio Corrêa de Oliveira. Tradução de Leo Daniele. Porto: Civilização, 1997.

MEDEIROS, Jarbas. Introdução ao estudo do pensamento político autoritário brasileiro (1914-1945). **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, n. 4, out/dez. 1974. Vol. 17.

_____. Introdução ao estudo do pensamento político autoritário brasileiro (1914-1945). **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Varga, n. 4, mar. 1975. Vol. 18.

MICELI, Sergio. **Intelectuais à brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MONTEIRO, Norma Gouveia de Melo do Rego. **Alceu Amoroso Lima: idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil**. Rio Janeiro, 1991. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1991.

MORAIS, João Francisco Reis de. **História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde**. Campinas, SP: Papirus, 1985.

MOREIRA, Fernando Soares. **Identidade e evolução em Alceu Amoroso Lima**. Um estudo de Política comparado a escritos posteriores. 1980. Dissertação (Mestrado em Educação), Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1980.

MOTA, Lourenço Dantas. **Entrevista com Tristão de Athayde**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

MOURA, Odilão. **As idéias católicas no Brasil**: direções do pensamento católico no Brasil do século XX. São Paulo: Convívio, 1978.

NOGUEIRA, Hamilton. **Jackson de Figueiredo**. 2. ed. Rio de Janeiro: Hachette; São Paulo: Loyola, 1976.

DALE, Romeu. **Ação católica brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. et al. **Estado Novo**: Ideologia e poder. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

OLIVEIRA, Rodrigo Santos de. **Perante o Tribunal da História**: o anticomunismo da Ação Integralista Brasileira (1932-1937). 2004. Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, 2004.

PANDOLFI, Dulce (org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil**: entre o povo e a nação. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Ática, 1990.

PEREIRA, Mabel Salgado. **Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora**: projeto e limites (1890-1924). 2002. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

PIERUCCI, A. F. de O.; CAMARGO, C. P. F. de.; SOUZA, B. M. de. A Igreja Católica: 1945-1970. In: FAUSTO, Boris (Org.). **História Geral da Civilização Brasileira**: o Brasil Republicano. São Paulo: DIFEL, 1984, Vol. 3-4, p. 345-380.

PILLETI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Hélder Câmara**. Entre o poder e a profecia. São Paulo: Ática, 1997.

PORTELLI, Hugues. **Os socialismos no discurso social católico**. Tradução de Helena de Albuquerque M. Livramento. São Paulo: Paulinas, 1990.

REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste (orgs.). **O século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000. Vol. 2.

RICHARD, Pablo. **Morte da cristandade e nascimento da Igreja**. Tradução de Neroaldo Pontes de Azevedo. São Paulo: Paulinas, 1982.

RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho**: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1945-1964). 2. ed. Passo Fundo: UPF, 2003.

RODRIGUES, A. M. M. (org.). **A Igreja na República**. Brasília: Universidade de Brasília,

1981.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima**: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica 1928-1946. 2006. Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

_____. **Tradição, Autoridade, Democracia**: "A Ordem": uma revista de intelectuais católicos (1934-1945). 2002. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista, Assis, 2002.

RODRIGUES, Leôncio Martins. O PCB: os dirigentes e a organização. In: FAUSTO, Boris (org.). **História Geral da Civilização Brasileira**: o Brasil Republicano. Tomo III: sociedade e política (1930-1964). São Paulo: Bertrand Brasil, 1997. p. 361-443.

ROLLET, Henri. **O trabalho, os trabalhadores e a Igreja**. Tradução de Illidio Corrêa e J. Lamartine Corrêa. São Paulo: Fraboyant, 1963.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado**. Crítica ao populismo católico. São Paulo: KAIRÓS, 1979.

SADEK, Maria Tereza Aina. **Maquiavel, Machiavéis**: a tragédia octaviana. São Paulo: Símbolo, 1978.

SADER, Emir. **O anjo torto**: esquerda (e direita) no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1995.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. **Ordem burguesa e liberalismo político**. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria Ribeiro. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra: FGV, 2000.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira. **Catolicismo, poder e tradição**: um estudo sobre as ações do conservadorismo católico brasileiro durante o Bispado de D. Geraldo Sigaud em Jacarezinho (1947-1961). 2006. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexander Martins (orgs). **Dicionário Crítico do Pensamento da Direita**: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2000.

SILVA, Hélio. **O ciclo Vargas**. 1938: Terrorismo em Campo Verde. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. Vol. 10.

SILVA, José Luiz Werneck (org.). **O feixe e o prisma: uma revisão do Estado Novo**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1991.

SOUZA, Maria do Carmo Campello de. **Estado e partidos políticos no Brasil**. São Paulo: Alfa-Omega, 1983.

SYDOW, Evanize Martins. **Alceu Amoroso Lima e o regime militar 1964-1968**. 2007. Dissertação (Mestrado em História), FGV-CPDOC, Rio de Janeiro, 2007.

TORRES, João Camilo de Oliveira. **História das idéias religiosas no Brasil**. São Paulo: Grijalbo, 1968.

TOUCHARD, Jean. **História das Idéias Políticas: do liberalismo aos nossos dias**. Lisboa: Europa-América, 1991. Vol. 4.

TRINDADE, Hégio. Integralismo: teoria e práxis nos anos 30. In: FAUSTO, Boris. **História Geral da Civilização Brasileira: Brasil Republicano**. Tomo III. São Paulo: Difel, 1981.

VELLOSO, M. P. A Ordem; Uma Revista de Doutrina Política e Cultura Católica. **Revista de Ciência Política**. Rio de Janeiro, v. 21, p. 117-159, 1978.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: AGIR, 1985.

_____. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1975.

WINOCK, Michel. **O século dos intelectuais**. Tradução de Eloá Jacobina Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

III – NA INTERNET

INSTITUTO JACQUES MARITAIN DO BRASIL.

Disponível em: http://www.maritain.org.br/presidente_abr2001.htm

SITE DE PLÍNIO CORRÊA DE OLIVEIRA.

Disponível em: <http://www.pliniocorreadeoliveira.info/links.asp>

SITE DO CENTRO CULTURAL PERMANÊNCIA.

Disponível em: <http://www.permanencia.org.br/>