

GUILHERME RAMALHO ARDUINI

**EM BUSCA DA IDADE NOVA:
ALCEU AMOROSO LIMA E OS PROJETOS
CATÓLICOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL
(1928-1945)**

CAMPINAS/2009

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

Arduini, Guilherme Ramalho

Ar22e Em busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização social. (1928-1945) / Guilherme Ramalho Arduini . - - Campinas, SP : [s. n.], 2009.

Orientador: Jefferson Cano.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lima, Alceu Amoroso, 1893-1983 - Visão política e social. 2. Movimentos sociais – Aspectos religiosos - Séc. XX. 3. Centro Dom Vidal. 4. Vargas, Getulio, 1883-1954 - Política e governo. 5. Igreja e problemas sociais - Brasil - Igreja Católica.

I. Cano, Jefferson. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(crl\ifch)

Título em Inglês (title): Towards a New Age: Alceu Amoroso Lima and the Catholic plans for Brazilian Society (1928-1945).

Palavras chaves em inglês (keywords) :

Área de Concentração: História

Titulação: Mestre em História

Lima, Alceu Amoroso, 1893-1983
Social movements - Religious aspects
Christianity and politics - Corporativism
Vargas, Getulio, 1883-1954 - Politics and government.
Church and social problems - Brazil - Catholic Church.

Banca examinadora: Jefferson Cano,

Michael McDonald Hall,

Edilene Teresinha Toledo.

Data da defesa: 18-02-2009

Programa de Pós-Graduação: História

GUILHERME RAMALHO ARDUINI

**EM BUSCA DA IDADE NOVA:
ALCEU AMOROSO LIMA E OS PROJETOS
CATÓLICOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL
(1928-1945)**

Dissertação de Mestrado apresentada
junto ao Departamento de História do
Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de
Campinas sob a orientação do Prof. Dr.
Jefferson Cano.

Este exemplar corresponde à
redação final da tese defendida e
aprovada pela Comissão Julgadora
em 18/02/2009.

BANCA

Prof. Dr. Jefferson Cano

Prof. Dr. Michael McDonald Hall

Profa. Dra. Edilene Teresinha Toledo

Prof. Dr. Fernando Teixeira (suplente)

Profa. Dr. Endrica Toledo (suplente)

200905437

RESUMO

Este estudo trata de um intelectual brasileiro chamado Alceu Amoroso Lima, também conhecido como Tristão do Ataíde. Em 1928, ele assumiu publicamente a fé católica, tornando-se uma das vozes mais importantes da Igreja no Brasil durante as décadas seguintes. Em outras palavras, ele envolveu-se indiretamente em política, tornando-se o representante oficioso da Igreja para assuntos ligados à política e escreveu muitos livros e artigos. Entre as décadas de 1920 e 1940 ele demonstrava uma mentalidade reacionária, mas gradativamente tornou-se um defensor ardoroso da liberdade de imprensa e outros direitos civis, especialmente após a II Guerra Mundial. Nosso objetivo é compreender as causas desta mudança, assim como as conseqüências que isto trouxe para suas ações e escritos sobre o problema da organização das classes trabalhadoras de acordo a Doutrina Social da Igreja.

ABSTRACT

This study is about a Brazilian intellectual called Alceu Amoroso Lima, also known as “Tristão do Ataíde”. In 1928, he publicly adopted Catholicism, becoming one of the most important voices of the Church in Brazil throughout the following decades. In other words, he got indirectly involved in politics by becoming the semi-official delegate for political affairs and wrote several articles and books. In the late 1920s and 1930s he expressed a very conservative mindset; nevertheless especially after the II World War he gradually became a champion of freedom of speech and other civil rights. Our aim is to understand the causes of this change as well as the consequences it brought to his actions and writings on the problem of organizing the working classes according to the Catholic Social Doctrine.

*Para o Thiago,
pois nada seria possível sem ele.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao professor doutor Jefferson Cano, que em sua orientação apontou sempre com bom humor alguns caminhos que poderiam ser seguidos e os becos sem saída pelos quais a dissertação esteve prestes a entrar. Aos também professores doutores Michael Hall e Fernando Teixeira, por seus apontamentos e indicações de leitura ao longo de todo o mestrado, especialmente no momento da qualificação.

À FAPESP, que financiou dois dos três anos desta pesquisa através de sua bolsa de Mestrado.

Aos meus pais, Onivaldo Arduini e Eva Maria de Jesus Ramalho Arduini, pelo estímulo e o respeito aos momentos de “presença ausente”, pois sem a pesquisa silenciosa e solitária este texto jamais poderia ser concluído. Também agradeço a eles o enorme interesse que tiveram para que eu pudesse ter ao máximo possível meu tempo dedicado exclusivamente ao estudo. À Tércia e a todos os inumeráveis amigos que me transmitiram sua confiança na minha capacidade de levar a cabo este estudo, apesar de minhas inegáveis limitações.

Aos funcionários das bibliotecas e arquivos pesquisados, muitos dos quais se tornaram amigos. Em especial, aos funcionários do Centro Alceu Amoroso Lima de Petrópolis: Pedro, Luciano, Márcia e Abel.

Agradeço ainda de antemão aos professores já citados M. Hall e J. Cano, somados à professora doutora Edilene Toledo, pelos comentários durante a defesa desta dissertação.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO I: O CENTRO DOM VITAL E A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA.....	25
1.1 Intelectuais Católicos e a Questão Social.....	25
1.2 Da conversão à liderança do laicato.....	39
CAPÍTULO II: A <i>ORDEM</i> E A ORDEM POLÍTICA NACIONAL.....	57
CAPÍTULO III: OS PROJETOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E OPERÁRIA.....	89
CAPÍTULO IV: AS CONSTITUINTES DE 1934 E 1946.....	111
CONCLUSÃO.....	137
BIBLIOGRAFIA.....	149
1. ARQUIVOS E BIBLIOTECAS.....	149
2. FONTES.....	149

INTRODUÇÃO

Em dezembro de 1943, alguns universitários cariocas que faziam parte de uma agremiação católica intitulada Ação Universitária Católica se reuniram para celebrar o aniversário de 50 anos de seu fundador, Alceu Amoroso Lima, também conhecido pelo seu pseudônimo de Tristão de Ataíde. Em sua homenagem discursou um monge beneditino, dom Isnard, que fez a seguinte afirmação:

“Não houve nesses últimos anos obra social ou religiosa que não merecesse a sua atenção e o seu devotamento. Não tenho tempo para falar na Liga Eleitoral Católica, na sua atuação na Constituinte, onde o Sr. do lado de fora trabalhou talvez mais do que qualquer outro do lado de dentro. Os princípios católicos que ainda hoje temos na legislação são resultados ou conseqüências daqueles esforços. Os operários católicos, mesmo as equipes sociais, obra de periferia e aproximação, tiveram o seu apoio, mais do que isso, o seu impulso gerador.”¹

A partir dessa passagem, é possível perceber que boa parte do prestígio adquirido por Amoroso Lima se originava da sua atuação no meio político e operário. De fato, ele fora o presidente da Liga Eleitoral Católica (LEC), criada nas eleições para a Constituinte de 1933-4 com o intuito de colher assinaturas de compromissos dos candidatos com as reivindicações católicas. Também exercera o cargo de presidente de honra das Equipes Sociais, grupos de jovens criados para conscientizar os operários da necessidade de seguir a doutrina da Igreja no que diz respeito à ordem social. Em outros termos, tanto a Liga como as organizações operárias auxiliadas por Amoroso Lima representaram estratégias para retomar esferas da vida social -- a política e o trabalho, respectivamente -- através da mobilização de uma grande massa conduzida por uma pequena elite, conforme Heitor da Silva Costa, um correligionário de Amoroso Lima, defendeu: “São, geralmente, as minorias organizadas que governam. Veja-se o que se passou na Inglaterra onde o partido liberal, que era minoria, foi árbitro da situação, apoiando o partido trabalhista que, por sua vez, não constituía maioria”.² Fora Amoroso Lima quem organizara os católicos para exigir o cumprimento das promessas

¹ Dom Clemente Gouveia Isnard. “Sem título” *A Ordem* jan/fev 1944, pp. 12-3

² Retirado de: “Ata da sessão do Centro D. Vital, realizada na sua sede, no dia 18 de setembro de 1931”. EM: *Anais do Centro D. Vital* (dez/1931, ano I nº 4), p. 5.

de campanha que os deputados fizeram à LEC; foi também ele o responsável pela formação no seio do laicato de gente interessada pela a sorte dos operários.

Da mesma forma que Dom Isnard em 1943, atualmente diversos historiadores têm apontado para a importância deste intelectual na configuração da cena política nacional da primeira metade da década de 1930.³ No entanto, nenhum trabalho constitui como seu objetivo central a investigação das diversas atividades de Amoroso Lima na disciplinarização do operariado, conforme afirma Cândido Rodrigues: "(...) a historiografia que estudou as décadas de 1920 a 1940 ainda não deu conta de abordar com precisão o papel desempenhado, por exemplo, pelo sindicalismo católico ou pela 'proposta católica de organização da classe trabalhadora'".⁴ Por isso, sem negar a importância do que já foi escrito, o objetivo da presente dissertação é ajudar a preencher este silêncio. De início, este esforço se desdobra em uma biografia sumária de Alceu Amoroso Lima e sua presença no Centro Dom Vital. O Centro era uma associação de intelectuais católicos presidida a partir de 1928 por Amoroso Lima e que se estendia por diversas organizações, cujas atividades amparavam-se sempre nos escritos oficiais da Igreja e na interpretação a eles concedida por alguns europeus católicos. Por este motivo, é imprescindível compreender melhor a doutrina social que direcionou a liderança de Amoroso Lima. O primeiro capítulo se inicia com este estudo, para em seguida passar a uma análise mais minuciosa de como funcionou o Centro e qual o papel desempenhado nele por Amoroso Lima.

Tão relevante quanto entender o papel de Amoroso Lima no interior do mundo católico é compreender seu julgamento ambíguo com relação à nova estrutura política surgida a partir de 1930. De uma crítica inicial à quebra da ordem constituída, ou seja, do processo pelo qual os revolucionários se instalaram no poder, ele passaria a uma colaboração indireta na esfera federal, que se iniciou quando ele ingressou na Universidade do Distrito Federal, em 1935, e durou até o início da década de 1940. A partir deste momento, seus temas mais importantes seriam a falta de liberdade e democracia no Brasil. As três posturas,

³ Para citar apenas três: FARIAS, Damião Duque. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998. RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. [Tese de Doutorado]. Assis: UNESP, 2006. SOUZA, Jessie Jane Vieira de Souza. *Círculos operários: a Igreja e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

⁴ RODRIGUES, C. *Obra citada*, p. 159.

embora pareçam contraditórias entre si, são as respostas a um mesmo princípio: lutar pela adequação das leis e das relações de trabalho ao que ele considera “valores cristãos”, aplicados sobre a realidade brasileira. ~~que ele desenvolveu a partir dos parâmetros morais e políticos após 1928~~ Para responder a essas perguntas, optou-se por vasculhar a coleção completa d’*A Ordem*, uma revista editada pelo Centro, em busca de artigos seus que tivessem algo a acrescentar ao debate sobre qual deveria ser o ideal de organização social no Brasil. Tendo em vista sua ascendência dentro da revista, julgou-se interessante verificar também seu diálogo com outros colaboradores.

Em um período politicamente conturbado, é notório o emprego constante pela revista de um vocabulário ligado ao tema da revolução: “período revolucionário”, “governo revolucionário”, discussão sobre a necessidade de uma “anti-revolução” ou de uma “contra-revolução”, etc. A “Revolução de Outubro” ou, dois anos depois, a “Revolução Constitucionalista”, ou ainda, durante todo o período, o “risco de uma revolução comunista”, foram temas sobre os quais a revista discorria com frequência e que mereceram a atenção de um segundo capítulo. Será possível também perceber o diálogo de Amoroso Lima, editor-chefe da revista, com outros articulistas, uma vez que ela acolhia contribuições razoavelmente diversificadas, especialmente com Sobral Pinto, certamente um dos escritores políticos mais prolíficos da revista. Nestes artigos, as batalhas políticas em torno da consolidação do Estado chefiado por Vargas exigiram o posicionamento dos participantes d’*A Ordem*.

Ao mesmo tempo, eles sentiram também a necessidade de se posicionarem a respeito de outras propostas de transformação social, como o integralismo e o comunismo. Será interessante tentar entender como essas propostas se relacionaram entre si, pois embora comunistas e integralistas estivessem longe de constituir vozes majoritárias nas Câmaras Legislativas ou no bojo do Executivo, seria impossível entender o projeto católico sem conhecê-los. Por exemplo, é possível perceber uma preferência de Amoroso Lima pelo integralismo, durante a década de 1930, assim como um afastamento posterior dessa corrente. No início de 1935, ele declarou que a melhor opção (senão a única) para os jovens

católicos que desejassem uma incursão na vida política seria confiar-se ao integralismo⁵. Uma década depois, entretanto, o próprio Amoroso Lima iria dedicar-se ao ataque aos integralistas como uma reminiscência do Estado Novo, ambos os quais deveriam ser renegados dali em diante⁶.

Se o segundo capítulo tratou da relação entre temas como revolução, comunismo e integralismo, o seguinte será dedicado aos projetos de organização social e operária. Nesse quesito em especial, a ação de Amoroso Lima merece considerável relevo, o que permite compreender melhor sua importância para a ação política da Igreja Católica brasileira na esfera federal do Estado no período. Foi ele um dos que mais contribuíram para que a situação dos operários fosse enfrentada pela revista em seus artigos e através de uma Confederação Nacional dos Operários Católicos. A importância de se tentar entender a análise e a ação de Amoroso Lima em conjunto se explica porque a análise de qualquer grupo social era sempre feita em associação com a escolha por um projeto de sociedade e, ao mesmo tempo, um caminho para alcançá-lo. Um exemplo do que esta idéia significa é a crítica ao “espírito burguês”, presente em diversos artigos⁷ que definem a “burguesia” mais como uma atitude do que uma posição social ou função econômica. Esta atitude consistia na valorização dos bens materiais, em detrimento do espírito. Dessa maneira, grupos como a família, a Igreja ou a corporação, que deveriam servir como esteios da sociedade, eram substituídos pelo mercado. O espírito cristão deveria substituir o burguês, pois caso contrário seu materialismo se espalharia por toda a sociedade e as portas se abririam para a consolidação do comunismo, expressão mais perfeita do materialismo. Tornava-se imperativo agir de forma rápida para impedir tal desastre, e Amoroso Lima era o primeiro a cumprir tal ordem através de seus múltiplos campos de ação.

Entretanto, de nada adiantariam os planos de organização social se eles não fossem autorizados pelo Estado. Este, por sua vez, não era um bloco monolítico: entre os ocupantes do poder Executivo e os do Legislativo, existiam interesses distintos e por vezes

⁵ Ver abaixo, a interpretação ao artigo: Tristão de Ataíde. “Catolicismo e integralismo – Parte III” EM: *A Ordem*, fevereiro/35, p. 83. analisado na seção “Integralismo”. Conferir também a esse respeito: AMOROSO LIMA, Alceu. *Memorando dos 90*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

⁶ AMOROSO LIMA, Alceu. “Comunismo, reacionarismo, Integralismo” EM: *A Ordem* out/1945, pp. 168-173.

⁷ Um exemplo é o editorial “Suicídio da burguesia” EM: *A Ordem*, fevereiro de 1931, pp, 70ss

conflituosos, como ficou patente no caso da pluralidade sindical. Também é preciso levar em conta as diferenças que existiam no interior de cada um desses poderes, ocupados às vezes por grupos distintos. No caso do Executivo, os “revolucionários” disputavam espaço com os políticos. Em outras palavras, aqueles que haviam ascendido ao poder com a Revolução de 1930 e procuravam desempenhar algum papel de mudança social tinham que se bater com a ala “política” do governo, que procurava reacomodar a situação sem provocar grandes alterações. Veremos ao longo do texto que essa divisão se refletiu na maneira como Amoroso Lima enxergou as correntes revolucionárias em duas alas distintas: uma, pela continuidade, era vista como saudável, enquanto a outra era nociva ao Brasil. Também no Legislativo da época era possível perceber algumas dissonâncias entre aqueles que apoiaram (ainda que tacitamente) as emendas católicas e os que eram contrários às mesmas.

De fato, um dos principais momentos de diálogo entre os representantes da Igreja e os membros do Legislativo foram as Constituintes de 1934 e 1946, às quais dedicaremos atenção no quarto capítulo. Já se pode adiantar que em 1934 os membros mais atuantes neste sentido foram os eleitos pela Liga Eleitoral Católica do Ceará. Cerca de doze anos depois, muitos dos nomes reaparecerão para defender as reivindicações, junto à novidade de Hamilton Nogueira, eleito senador pelo Rio de Janeiro e um dos membros mais antigos do Centro dom Vital. A pesquisa se refere às duas Constituintes porque, embora a Liga (como as demais instituições criadas por Amoroso Lima) tenha sobrevivido ao final do Estado Novo, sua influência diminuía consideravelmente. Por exemplo, se a pluralidade sindical foi uma das vitórias que ela alcançou no Parlamento com certa facilidade em 1934, esse tema será totalmente descartado em 1946. Com isso, não se pretende dizer que essa Constituinte será analisada a partir do estigma da ausência; não se pretende apreciá-la apenas pelo que poderia ter sido e não foi. A pena de Ataíde reserva surpresas intrigantes para quem imagina que a alteração no seu modo de pensar retiraria dela toda a influência que teve nos meios conservadores em 1934, conforme veremos ao longo da dissertação.

Antes, porém, de passar ao primeiro capítulo, seria proveitoso lembrar alguns dados biográficos de Amoroso Lima. Nascido a 11 de dezembro de 1893 da união de Manuel José de Amoroso Lima e de Camila da Silva Amoroso Lima, sua família se dedicava à fabricação

e comércio de produtos têxteis⁸. Iniciou seus estudos em casa, sob orientação de João Kopke, um dos precursores da Escola Nova. Seu secundário foi feito no Ginásio Dom Pedro e concluído em 1908. Entre 1909 e 1911, Amoroso Lima frequentou a Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro. O último ano de sua formação acadêmica o encontrou trabalhando em um escritório de advocacia, mas não por muito tempo; desengano com a carreira jurídica, tentou conduzir os negócios de seu pai e chegou a ocupar cargos menores ligados à carreira diplomática.

Entretanto, nada parecia satisfazer tanto o jovem Alceu como sua ocupação predileta: escrever crônicas literárias. A princípio, Amoroso Lima assinava-as como “Tristão do Ataíde”. Ele o fazia em parte porque estava preocupado com a repercussão que uma atividade como essa poderia ter na sua carreira profissional e em parte pela insegurança sobre a qualidade de sua produção. Contudo, pouco tempo após começar a usar o pseudônimo, teve o desleixo de esquecer uma crônica assinada desta forma sobre seu gabinete de trabalho na fábrica de seu pai. Após ser desmascarado, passou a usar indiferentemente o nome e o pseudônimo, pois como ele viria a declarar em 1957, um e outro representavam a mesma personalidade na escrita⁹. Já no início da década de 1920 seu nome tinha fama nos meios literários, graças principalmente a dois méritos. O primeiro deles foi o de ter compreendido e incentivado o movimento modernista desde seu princípio; antes disso, já se tornara consagrada sua maneira renovadoramente impressionista de escrever resenhas das obras literárias.

O ano de 1924 registra duas mudanças importantes na sua vida: casa-se com uma mulher de formação católica e passa a trocar correspondências com Jackson de Figueiredo. A morte inesperada deste, em 1928, marcará profundamente a vida de Amoroso Lima. Recém-converso, ele decide continuar a obra de seu mentor intelectual e passa a assumir inúmeras atividades, entre as quais a direção do Centro D. Vital, sobre o qual se discorrerá logo

⁸ Estes e alguns outros dados foram retirados do verbete: “Alceu Amoroso Lima” de Israel Beloch e Alzira Alves de Abreu. *Dicionário histórico Biográfico Brasileiro*. (1930-1983, 3º VOL.) Rio de Janeiro: FINEP/FGV-CPDOC/Forense, 1984, pp. 189-191.

⁹ “[O pseudônimo] era uma parte profunda de mim mesmo. Nem mesmo era o outro eu, um eu diferente, o eu literário, como houve quem o dissesse. Era uma parte indissociável de mim mesmo. Teria de carregá-lo, bem ou mal, comigo, até a morte.” AMOROSO LIMA, Alceu. *Notas para a História do Centro Dom Vital*. (introd. e org por: Riolando Azzi) Rio de Janeiro: Educam/Paulinas, 2001, p. 57.

abaixo. Durante a década de 1930, presta dois concursos universitários mal-sucedidos antes de se tornar professor da Universidade do Brasil; foi também professor da Puc-Rio, cuja fundação em 1942 foi o resultado de uma década de esforços de Amoroso Lima. Publicou muitos livros, nos quais condensava seus escritos espalhados por diversos periódicos da imprensa carioca.¹⁰ Durante as décadas de 1950 e 1960, assumiu postos importantes no cenário internacional, trabalhando para o Departamento de Cultura da Organização dos Estados Americanos em Washington (1951-1953) e para o Vaticano (1967-1972). Até o fim de sua vida, em 14 de agosto de 1983, foi um aguerrido combatente dos desvios cometidos pela ditadura de 1964 na questão dos direitos humanos¹¹.

Seria impossível discorrer sobre Amoroso Lima sem lembrar a importância de Jackson de Figueiredo para este personagem. Os dois se conheceram dentro do círculo literário carioca e mantiveram intensa correspondência que fortaleceu a amizade, amparada por uma história de vida e interesses intelectuais muito semelhantes. Figueiredo nasceu em Salvador, onde cursou a faculdade de Direito, na qual vivenciou o agnosticismo e a defesa do positivismo e do liberalismo – uma característica comum aos cursos de Direito da época, como viria a afirmar Amoroso Lima. Após a obtenção do diploma, Figueiredo mudou-se para o Rio de Janeiro, onde teve influências de pensadores católicos como Farias Brito e se converteu ao catolicismo em 1917. Desde então colocou seu talento literário a serviço da Igreja através da colaboração com os principais representantes da Igreja no período, entre os quais o jesuíta Leovegildo Franca e Sebastião Leme, bispo do Rio de Janeiro. Estes dois novos amigos tornar-se-iam referência para Figueiredo.

De acordo com Margareth Todaro¹², que teve acesso a alguns escritos pessoais deste autor, sua conversão ao catolicismo se deu possivelmente por sua instabilidade psicológica,

¹⁰ *Esboço de uma introdução à economia moderna*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1930. *Preparação à sociologia*. Rio de Janeiro: Centro D. Vital, 1931. *Economia prépolítica*. Rio de Janeiro: Livraria Católica, 1932. *No Limiar da Idade Nova*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935. *Indicações políticas. Da revolução à constituição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. *O problema do trabalho: ensaio de filosofia econômica*. Rio de Janeiro: Agir, 1947.

¹¹ Uma boa síntese da biografia de Amoroso Lima está disponível na introdução da tese de doutorado de Cândido Moreira Rodrigues: *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946*. Assis: UNESP, 2006, pp. 11-15.

¹² TODARO, Margareth. “Chapter I: Jackson”. *Pastors, prophets and politicians: a study of the brazilian catholic church (1916-1945)*. Columbia University, PH. D., 1971, pp. 58-182.

perceptível nas cartas enviadas a seus amigos. Todaro postula a existência de uma desordem interior sublimada por Jackson na procura de verdades absolutas que pudessem organizar o mundo nas suas diferentes esferas. Este comprometimento com a “ordem” e a “harmonia” se expressou através da adoção do pensamento de um dos intelectuais católicos mais importantes do período, Charles Maurras. Ligado à fundação da *Action Française*, Maurras é marcado pela sua defesa da monarquia associada à Igreja como o único regime legítimo, pois seria onde a autoridade poderia se exercer em toda sua plenitude. Figueiredo é o introdutor das idéias de Maurras no Brasil, e Amoroso Lima um dos seus interlocutores, como é possível perceber no trecho de carta abaixo, escrita por este:

“É preciso atender a que seja um princípio de autoridade justo, para que se consiga uma certa difusão, um certo assentimento, condição indispensável de toda vida social normal. Penso que esse é o pensamento profundo do autoritarismo de Maurras, contra o qual apesar disto veio a Igreja lembrar a necessidade fundamental de sobrepor a moral à política. É o sentido do *legitimismo*. O legitimismo não é apenas o sentimentalismo banal por uma família, mas o reconhecimento de um fio tradicional, de uma aliança histórica, de uma fusão indissolúvel entre os *formadores de cima*, de uma nação, a família real, – e os *formadores de baixo*, o povo. E nisso está o princípio de justiça que converte o princípio de autoridade, de chicote em cetro.”¹³

É possível perceber neste trecho ao mesmo tempo a importância de Maurras no período e as diferentes interpretações que este autor recebe de Amoroso Lima e Figueiredo. Ao contrário da verve polêmica e radical de Figueiredo, Amoroso Lima prefere o diálogo da fé com a modernidade e alguma forma de conciliar o princípio da autoridade por vontade divina e por aclamação popular. Ao mesmo tempo em que travava uma luta intelectual para “reconverter”¹⁴ Amoroso Lima, Figueiredo desempenhava uma importante ação na esfera pública, em especial na fundação do *Centro Dom Vital*. Este grupo de pensadores católicos se pretendia a única alternativa válida entre um regime “liberal” moribundo e a “catástrofe” comunista.

¹³ Carta de Alceu Amoroso Lima a Jackson de Figueiredo, enviada em 24 de abril de 1927. AMOROSO LIMA, Alceu. & FIGUEIREDO, Jackson. *Correspondência : harmonia dos contrastes (1919-1928)* (organização geral de João Etienne Filho). Rio de Janeiro : Academia Bras. Letras, 1991-92, p. 107.

¹⁴ Amoroso Lima havia recebido a catequese durante sua infância, mas logo em seguida abandonado a fé por desinteresse.

Jackson de Figueiredo recusou todos os movimentos políticos e artísticos de seu tempo que não apostassem no catolicismo como uma tradição que precisava ser urgentemente resgatada. É por isso, por exemplo, que ele condenará o tenentismo e a maior parte dos artistas modernistas, com exceção de Menotti del Picchia e o verde-amarelismo. Em suma, a importância dada aos ensinamentos papais – e especialmente às encíclicas ultramontanas – ajudaram a constituir um pensamento capaz de satisfazer os anseios de parte significativa dos católicos brasileiros deste período, como afirma Todaro:

“Jackson acendeu um poderoso movimento católico baseado no conceito de regeneração moral nacional e na mobilização dos intelectuais católicos. Sua orientação européia coincidiu com a dos intelectuais católicos de classe alta, que não foram influenciadas pelos movimentos nativistas da época. As soluções que ele propôs para um Brasil sitiado não diminuíram – ao contrário, ampararam – a confortável relação com o governo, recentemente conquistada com dificuldade. Em poucas palavras, Jackson deu à elite da Igreja o que ela queria.”¹⁵

O perfil de parte desta “elite da Igreja” à qual Todaro se refere foi pesquisado por Sérgio Miceli¹⁶, que encontrou alguns traços biográficos em comum entre os principais bispos do período. Eram representantes das oligarquias que dominavam os estados, mas que não tinham direito ao mesmo quinhão de poder dos seus irmãos mais velhos ou parentes. Para Miceli, uma vez findado o regime do padroado se forma um novo pacto entre Igreja e Estado, fincado em uma circunscrição menor (o estado, como sinônimo de província) e na origem comum das elites – as exceções cabendo a membros de famílias ricas, mas decadentes, e seminaristas sem referências, mas apadrinhados por alguma autoridade eclesiástica. Este é o caso do principal representante da Igreja neste período, o cardeal Sebastião Leme.

Filho de mãe viúva em sérias dificuldades financeiras, Leme foi amparado na sua formação como seminarista por Dom Joaquim Arcoverde, então bispo de São Paulo, o que lhe possibilitou completar seus estudos em Roma. Ao voltar para o Brasil, trouxe novas propostas que contemplavam a criação de um núcleo de intelectuais. Para este fim, ele contava com a contribuição de Jackson e outros nomes, como Hamilton Nogueira, Jônatas

¹⁵ TODARO, M. *Op. Cit*, p. 63.

¹⁶ MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

Serrano, Perillo Gomes, Heráclito Sobral Pinto ou Everardo Backheuser. Todos eram nascidos na década de 1890 e tinham como formação básica o Direito, com exceção de Nogueira, que estudou Medicina. Eram católicos fervorosos e durante a década de 1920 haviam atingido certa notoriedade em campos distintos: Serrano, por exemplo, se tornara professor de História e posteriormente subdiretor do Instituto de Educação. Nogueira, por sua vez, iniciou uma carreira acadêmica que culminou com a defesa da livre docência em 1929. Além disso, tinham em comum a amizade de Jackson de Figueiredo e seu sonho de formar um grupo de intelectuais católicos. Também é possível ampliar os horizontes e comparar este grupo de intelectuais católicos com os representantes de outros países, por exemplo, Rafael Caldera na Venezuela e Eduardo Frei no Chile. Ambos atingiram a presidência de seus respectivos países, fato que levou Olivier Compagnon a analisar o que chama de “tentação do político”¹⁷. Ela significa a tendência de alguns católicos da América do Sul de recusar a noção de “*tiers parti*”, tal como formulada por Jacques Maritain, um filósofo francês convertido ao catolicismo.

Maritain defendia a articulação dos leigos fora do campo partidário para tratar exclusivamente dos assuntos de interesse da Igreja.¹⁸ Para os católicos sul-americanos, entretanto, o risco de ascensão do comunismo era tão grande que deveria permitir sua incursão na vida política. Compagnon acredita que este foi um fenômeno comum a toda uma geração que se tornara adulta entre a Primeira e a Segunda Guerra Mundial, vivera experiências semelhantes em seus respectivos países e adotara os mesmos ideais, definidos da seguinte maneira:

“(…) a preocupação de não fazer frutificar os grãos da fé apenas no campo restrito de sua experiência pessoal, mas ao contrário de irrigar o máximo possível a vida da cidade. Para além da dinâmica do *renacimiento* católico que aparece como um fator interno à História da Igreja, o contexto do entre-guerras não é indiferente à aparição desta vontade militante cuja emergência se percebe em todos aqueles que se poderia nomear de ‘maritainistas de primeira hora’”¹⁹

¹⁷ COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*. Paris : Sepentrion, 2003.

¹⁸ COMPAGNON, O. *Obra citada*.

¹⁹ Idem, p. 76.

No caso do Brasil, o projeto inicial de fundar um partido católico fora contido pela objeção de Dom Leme, capaz de frear os impulsos de Figueiredo neste sentido. O prelado queria evitar a todo custo a repetição de experiências como a da *Action Française*, na França, e do *Partito Popolare Italiano*, na Itália, que haviam entrado em conflito com o papa devido ao seu alto grau de autonomia *vis-à-vis* da autoridade pontifícia. Por este motivo, Dom Leme sugeriu a Figueiredo a criação de uma revista como a melhor estratégia para intervir na política. Foi, portanto, graças ao voluntarismo de Jackson de Figueiredo e à sua obediência à hierarquia eclesial que se fundou em 1921 a revista *A Ordem*. Por ser o primeiro caso de publicação católica de alcance nacional, em um momento conturbado da história nacional, a revista encontrou um terreno fértil para crescer e resolveu, desta maneira, os principais anseios da elite católica. No ano seguinte, fundar-se-ia o Centro Dom Vital, para mantê-la financeiramente a revista e supri-la de artigos.

O processo de criação do Centro é o cume de um processo histórico cujo início pode ser localizado na Questão Religiosa. Esta teve início em março de 1872, quando os bispos de Olinda e do Pará, respectivamente Dom Vital e Dom Macedo, afastaram membros da maçonaria das suas paróquias. A ação tinha conseqüências práticas consideráveis, dada a necessidade de todo súdito do Império estar inscrito a uma paróquia para gozar de seus direitos políticos. Ao fazerem-no, tomaram por base um comunicado pontifício que não havia recebido a chancela do Imperador brasileiro, um fato pouco usual. Deste modo, desafiaram a autoridade do Imperador, o que provocou sua ira e uma exigência de fidelidade dos bispos às suas ordens. Uma vez que ele próprio era maçom, proibia qualquer restrição à adoção da maçonaria pelos católicos brasileiros. O que poderia ter sido apenas um fato sem importância ganhou contornos dramáticos, como Norma Monteiro conseguiu resumir com acuidade:

“Nem o Estado tinha poderes civis para obrigar o bispo a um recuo em área religiosa, nem o capuchinho podia exercer sua autoridade religiosa isento dos riscos de represálias civis. (...) Os episódios da Questão Religiosa representam, assim, uma situação limite onde o sistema de união entre o Estado e a Igreja aparece em todo o seu esgotamento.”²⁰

²⁰ MONTEIRO, Norma Gouveia. *Alceu Amoroso Lima: idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil*. [dissertação de mestrado] Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1991, p. 25.

A conclusão de Monteiro é que dali em diante esta união havia se tornado impossível e se fazia necessário para a Igreja repensar seu projeto de sociedade brasileira e do papel que ela mesma deveria desempenhar neste projeto. O impasse atingiu as bases da prática social da Igreja no Brasil e tomou o meio século existente entre as décadas de 1870 e 1930 para ser resolvido. Amoroso Lima marca o final deste processo de recuperação da participação da Igreja na esfera pública. Para entender como se deu este retorno, é preciso compreender melhor quais eram as bases religiosas a partir das quais estava construído o pensamento dos intelectuais do Centro. Para tanto, será preciso compreender melhor a doutrina social da Igreja neste período, tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO I:

O CENTRO DOM VITAL E A DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

1.1 Intelectuais Católicos e a Questão Social

Nesta seção, será abordada tanto a doutrina social da Igreja, expressa através de documentos papais, como os escritos e ações de leigos que deram ensejo à escrita de tais documentos ou que se inspiraram neles. Como todo movimento cultural do final de século XIX e início do XX, havia uma considerável influência do Velho Continente sobre este lado do Atlântico, especialmente da produção intelectual francesa. Por outro lado, o mundo católico apresenta especificidades, e como nos lembra Conway²¹, é preciso levá-las em conta para não incorrer em rotulações prejudiciais para a compreensão destes fenômenos. Um exemplo: a aproximação dos movimentos católicos dos fascismos no pré-II Guerra Mundial não pode ser vista como uma experiência reacionária, assim como o crescimento da democracia cristã após o conflito não pode ser resumido a um “progressismo” vago e sem definição mais exata.

O início da preocupação da Igreja com os rumos que a sociedade tomava se deu graças às transformações advindas da Revolução Francesa, tais como o advento de um Estado laico; da organização do trabalho através de relações essencialmente impessoais e da idéia de que a sociedade deveria ser alicerçada no princípio de liberdade. Por este motivo, pode-se considerar Joseph de Maistre como o principal criador do pensamento católico conservador. De acordo com Candido Rodrigues²², a obra de Joseph de Maistre é essencial

²¹ CONWAY, Martin. “Introduction”. IN: CONWAY, Martin & BUCHANAN, Tom (orgs.) *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. Oxford: Oxford Press, 1996, pp. 1-33.

²² RODRIGUES, Candido. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*. São Paulo/Belo Horizonte: FAPESP/Autentica, 2005, p. 17.

para a compreensão de todo o pensamento contra-revolucionário francês do século XIX. Mais do que isso, influenciará as direitas do mundo todo até o fim da Segunda Guerra Mundial, graças à sua capacidade de argumentar em defesa de um modelo de sociedade rígido, marcado pela imposição de barreiras nítidas, de acordo com a posição social de seus integrantes.

De Maistre foi um nobre nascido em 1753 na província francesa da Savóia e formado em Direito em 1772, portanto ainda dentro de uma mentalidade ligada ao Antigo Regime. Em *Considérations sur la France*, de 1797, defende a idéia de que a Revolução foi um castigo divino pela perda dos franceses da noção de que a sociedade deve se organizar através do princípio da autoridade, representado em primeiro lugar pelo Papa, figura guardiã da ordem e da verdade. Em seguida viriam os monarcas, cuja autoridade só encontrava seu limite na vontade papal. Tanto a República como a soberania popular eram uma invenção absurda, diabólica. Em outras palavras, apenas aos reis caberia a liberdade absoluta, por vontade divina, enquanto aos súditos estaria reservado o grau de liberdade concedido pelo monarca.

Exilado de sua Savóia natal com a chegada das tropas revolucionárias, só voltou à França com o fim do Império Napoleônico, quando foi acolhido entre glórias. Desde então se tornou a principal voz da aristocracia que havia perdido o poder com a Revolução Francesa e que procurou recuperá-lo, encontrando em Joseph de Maistre sua expressão mais acabada. É nela que a Igreja se apoiará para defender o ultramontanismo, que constitui a tentativa da Igreja da segunda metade do século XIX de negar a modernidade e defender uma ordem social contrária a ela. Por antimoderno entenda-se a negação do direito à livre consciência, do direito de livre associação ou mesmo da expressão da vontade política da maioria. Ao chefe do Estado caberia determinar tudo, inclusive a religião a ser seguida por toda a sociedade, que naturalmente deveria ser a católica.

De Maistre formula uma teoria histórica para justificar a idéia de decadência na sociedade francesa. O caos social identificado com a Revolução só se justificaria pela influência nociva do protestantismo na história européia, destruindo a obediência à única e verdadeira religião, o catolicismo. Ao defender o princípio do livre-exame, Lutero teria plantado a semente do que seria a Revolução. Paradoxalmente, ela era vista como um flagelo enviado por Deus com o fito de regenerá-la, ou seja, de restaurar a França do Antigo

Regime. Embora não formulasse uma teoria corporativista, seus escritos seriam importantes por criar uma imagem positiva do Antigo Regime e consolidar a idéia de uma sociedade hierarquizada como a única capaz de garantir a paz social. Joseph de Maistre também foi importante por questionar o princípio básico da soberania popular, denunciando o que considerava ser seus limites e contradições.

Outro nobre que sistematizou suas críticas ao movimento de 1789 foi Roger de Bonald. Nascido em 1756, alcançou a notoriedade em 1796, ano de publicação de *Teoria do poder político e religioso*. Durante a Monarquia de Julho, atingiu o cargo de Ministro de Estado. Em sua principal obra, De Bonald formula a idéia de um corporativismo montado a partir de uma série de contrapesos ao poder do Estado que, embora importante para manter a unidade do comando, poderia se desvirtuar e se tornar um despotismo. Cândido Rodrigues resume o pensamento deste intelectual ao dizer:

“A questão que ele formula é a de como evitar o puro e simples despotismo. A resposta incide no que Roberto Romano considera como a ‘imaginária comunidade’, em que ‘os corpos intermediários, instituições locais, freariam o poder central, apesar deste continuar ‘único, indissolúvel, geral, independente e absoluto.’”²³

Um dos idealizadores de uma forma política que se mantivesse próxima do anseio de Bonald foi o marquês de La Tour du Pin. Nascido em 1834, portanto em meio à Restauração, foi um militar em carreira ascendente até a Guerra Franco-Prussiana, de 1871, quando caiu prisioneiro dos alemães junto a seu amigo Albert de Mun. Na prisão, eles travaram um conhecimento mais profundo da doutrina social católica do período. Em seguida, participaram do rechaço à Comuna de Paris, quando se convenceram da necessidade de organizar o operariado em instituições que garantissem um mínimo de satisfação, tirando assim o espaço de atuação de comunistas e anarquistas. Neste intuito, mantém intensa publicação de artigos, reunidos no livro *Vers un ordre social chrétien*²⁴ (“Rumo a uma ordem social Cristã”). Esta é a primeira obra que cita o termo “corporativismo” como o modo de organização social católico por excelência. Logo no começo de seu texto, La Tour du Pin faz

²³ Idem, p. 41.

²⁴ LA TOUR DU PIN, Marquis de la. *Vers un ordre social chrétien: jalons de route (1882-1907)*. Paris: Beauchesne, 1909. Neste como nos demais trechos, a tradução é sempre minha.

um balanço da condição da sociedade francesa no momento em que seus artigos foram escritos. O clima é de crítica ferrenha ao liberalismo, considerado a origem de todos os males da sociedade, como se percebe na passagem a seguir:

“A ruptura com o liberalismo em religião, em economia, em política, é seu fio condutor do primeiro ao último passo. Esse era o erro reinante no momento em que esses escritos começaram. Em religião, [o liberalismo] ofuscara o senso católico e a obrigara a fazer o concílio do Vaticano. – Em economia, produziu o capitalismo e abriu por reação a porta ao socialismo. – Em política, fizera fracassar na França a restauração monárquica, que teria sido sua salvação”²⁵

É interessante observar a idéia de que o Vaticano era a potência máxima e o último guardião da esperança para a restauração de um mundo seguro. O texto faz também referência ao Concílio Vaticano I (1869-70), momento agudo de rejeição da modernidade. Por outro lado, constrói a atuação do Papa Leão XIII como aquele que combateu o liberalismo no campo social. Neste sentido, ele se insere em uma tradição que remonta a De Maistre, em sua obra *Du Pape*. Nesta obra, ele se atira aos pés do Papa como seu mais obediente fiel ao mesmo tempo em que define uma imagem bastante precisa de como este deve ser a fim de merecer tal devoção. Imagem essa que está ligada a uma função política bastante específica, de combate ao liberalismo. Note-se também a aproximação do capitalismo com o comunismo e a condenação de ambos como sistemas impróprios para a fé cristã e o monarquismo como a única salvação possível para a França.

Após a crítica virulenta ao liberalismo, La Tour du Pin destina-se a comentar o individualismo. A crítica ao cerne do conceito de indivíduo como sujeito de sua própria história manteve-se ao longo de diversas correntes de pensamento católico, ajudando a explicar, por exemplo, a aproximação de Amoroso Lima com idéias progressistas ao fim da Segunda Guerra. No texto a seguir aparece a citação a outro pensador francês católico de direita, Roger de Bonald:

“De sorte que o individualismo, do qual eles [os liberais] são a lei, nos faz emboscada novamente sob suas duas encarnações: o capitalismo que é seu florescimento burguês e o socialismo, que é seu fruto popular. Ora, essas são duas plantas muito exóticas,

²⁵ LA TOUR DU PIN, *Op. Cit.*, p. VII-VIII.

importadas do estrangeiro para infestar o solo francês, e é por sua introdução, não à nossa tradição, que se pode, infelizmente, aplicar esse julgamento histórico e transformado em profecia do visconde de Bonald: ‘São as idéias do estrangeiro que nos entregou às armas do estrangeiro’²⁶

Ao comparar o liberalismo e o socialismo a plantas exóticas, La Tour du Pin demonstra um outro aspecto de suas idéias sociais: a aproximação do social com o natural, resultando na afirmação de uma ordem pré-determinada ao equilíbrio que deve ser seguida. Como seres inadaptáveis ao clima social francês, o liberalismo e o socialismo só poderiam fazer morrer a seiva católica da nação. Também para Lima existiria uma essência nacional católica, que no caso do Brasil, corresponderia ao passado colonial e à herança portuguesa. As idéias vindas da Europa ao longo do século XIX teriam feito os brasileiros esquecerem essa realidade, sob prejuízo da nação.²⁷

A partir dessa crítica ao liberalismo e ao individualismo, La Tour du Pin formula uma tese de divisão dos bens produzidos socialmente, levando em conta a idéia de reciprocidade, ou seja: de que devem imperar as relações baseadas nos direitos e nos deveres, ao contrário do liberalismo que deixa os indivíduos soltos e imersos em um sistema econômico impessoal. O patrão deveria se preocupar em formar uma caixa de pensão para garantir a velhice de seus funcionários e assegurar outras garantias econômicas para seus funcionários, pois isto justificaria a relação de desigualdade em seu favor, como testemunha a passagem seguinte:

“A medida de que o trabalhador e o empresário podem se reclamar reciprocamente esses bens é muito desigual: o trabalhador sem dúvida deve limitar suas exigências de salário ao valor real da mão-de-obra, ele deve até mesmo suportar as crises industriais com o patrão, ao invés de explorar tais crises, como acontece muito freqüentemente, contra o patrão; o empresário tem os mesmos deveres a respeito do trabalhador, mas em acréscimo o de lhe facilitar todos os meios de alcançar a posse do lar, a educação da família e a economia para os maus dias”²⁸

As primeiras frases já revelam o espírito deste texto, deixando o trabalhador de mãos atadas quanto à organização de um movimento operário autônomo. Seguindo a linha de raciocínio,

²⁶ Retirado de LA TOUR DU PIN, Op. cit., p. 7.

²⁷ Para confirmar essa idéia, ver no capítulo III desse texto a passagem em que Amoroso Lima cria uma teoria histórica de interpretação do Império e da Primeira República.

²⁸ LA TOUR DU PIN, p. 13.

não haveria espaço para greves ou manifestações autônomas. É nesse sentido que se deve entender a idéia de “harmonia”, compreendida como a obrigação do trabalhador de resignar-se. A noção de “preço justo” para o salário também aponta que ele deve contentar-se em ganhar o valor de sua mão-de-obra, sem se preocupar com o lucro que o empresário pode ter em cima de seu trabalho.

Para conseguir estabelecer tal regime de justiça é que se estabeleceria o corporativismo. Mais do que isso, ele deveria ser o resultado de uma ação de pulso forte do Estado, não no sentido de criar as corporações, mas de fortificá-las e garantir os privilégios necessários para sua existência. De um ponto de vista mais prático, o corporativismo se organizaria através de três idéias básicas: a crítica ao individualismo, o corporativismo como solução para evitar a atomização da sociedade e, conseqüentemente, uma estrutura estatal que comporte o corporativismo. Dentro desta estrutura, La Tour du Pin pensa em quatro grandes corpos profissionais. A primeira seria a do Corpo Público, reunindo todas as instituições que não tivessem fins lucrativos, como, por exemplo, corpos docentes, funcionários públicos em geral ou instituições de caridade. Nela, apenas os chefes de cada associação tomariam assento. A segunda seria reservada aos profissionais liberais e teria representantes eleitos por voto direto e igualitário de todos os membros da corporação. A terceira e a quarta seriam reservadas, respectivamente, à Indústria e à Agricultura, e seguiriam os mesmos esquemas de representatividade da primeira.

Quanto às suas funções, as corporações se encarregariam de administrar um fundo comum, em benefício de seus membros. Também seriam responsáveis por garantir a qualidade dos membros empregados e a igualdade de condições no aprendizado, independentemente da origem social. Desse modo, a formação da hierarquia teria base exclusivamente no mérito. Trata-se de uma diferença em relação à prática do fim do Antigo Regime, quando o sangue falava mais alto que a virtude. Por fim, a corporação seria um canal de reunião dos diversos sindicatos para a eleição de representantes frente ao Estado para a profissão referida, conforme se pode depreender da seguinte passagem:

“Nós chamamos associação profissional ou sindicato a sociedade formada com o objetivo de defender os interesses profissionais entre pessoas de mesmo status e condição, corporação, a sociedade que une os diversos elementos da mesma profissão, isto é, seus empregadores, os trabalhadores manuais e de colarinho branco, numa sociedade perfeita

do ponto de vista profissional; finalmente, *corps d'État*, o conjunto de todos os lugares onde a mesma profissão é praticada.”²⁹

O nobre francês não abordou em seus escritos um ponto importante, a saber, a administração dos conflitos de interesses que poderiam surgir a partir da associação de elementos de diversas posições na cadeia econômica em uma mesma associação. Para ele, haveria duas estruturas básicas e independentes na configuração do aparelho estatal. A primeira delas, formada pelas corporações, já foi vista alguns parágrafos acima. A segunda é a Câmara de Deputados, cujos representantes seriam eleitos por todos os chefes de família – em caso de ausência do pai, a viúva tomaria seu lugar. Acima da Câmara estaria o Príncipe e duas outras instituições para as quais ele apontaria os membros: o Conselho de Estado e o Senado. Além disso, o príncipe também teria direito a apontar alguns membros para a Câmara dos Deputados. No conjunto, eles formariam um equilíbrio de forças que impediria tanto o monarca de governar de forma absolutista quanto da Câmara de Deputados de obnubilar o poder real. Além de todas essas instituições existe ainda a Câmara dos Representantes, constituída por deputados eleitos através do voto profissional. Assim sendo, embora o príncipe fosse o poder reinante, ele deveria obter o consentimento da Câmara para aprovar impostos. Também na confecção do orçamento a Câmara teria direito à participação. Já o Conselho e o Senado teriam funções mais próximas, respectivamente, a um Executivo e a um Legislativo – mas sempre apenas como apoio ao rei, ou seja, com baixo grau de independência. A importância de ter um monarca no cume do Estado era que, pela garantia de sua estabilidade no poder, ele poderia colocar-se acima das disputas que invariavelmente marcam a vida política.

Para La Tour du Pin, o corporativismo não deveria se enfraquecer com os avanços na tecnologia, pois a mudança nos meios materiais não justifica a mudança nos fins aos quais ela se destina³⁰. Para exemplificar essa tese, La Tour du Pin cita dois exemplos: o primeiro é

²⁹ ELBOW, Mathew. *French Corporative Theory, 1789-1948*. New York: Columbia University Press, 1953, p. 70. Citando LA TOUR DU PIN, *Aphorismes de politique sociale*. Paris: Nouvelle Librerie Nationale, 1909. A tradução é minha.

³⁰ LA TOUR DU PIN, p. 19. “Venceu-se de fato, essa natureza, pela indústria dos transportes e das comunicações, que tende a fazer do mundo inteiro um mercado único dos produtos de todas as suas regiões, condição perante a qual aquela antiga organização do trabalho teve, diz-se, que desaparecer. Por que

que o desenvolvimento da tecnologia militar não fez com que os exércitos perdessem sua ordem e disciplina. O segundo exemplo é que, da mesma forma que o uso do vapor como base energética teria obrigado a aglomeração de trabalhadores nas fábricas, facilitando uma cultura de solidariedade entre eles, a eletricidade talvez venha a fazer exatamente o contrário, separando as pessoas. Seria possível que a moral social devesse depender das evoluções tecnológicas? Ao propor a questão dessa maneira, a resposta parece evidente e favorável aos católicos, pois estes defendem sempre uma moral imutável e independente das condições materiais de uma sociedade. La Tour du Pin estabelece um quadro rígido de relações sócio-econômicas nas quais, e só nas quais, uma sociedade católica seria possível. No âmbito do interior de uma fábrica, por exemplo, existe clareza de definição de como devem ser estas relações:

“Após ter exposto acima o que acreditamos ser o princípio do regime corporativo – o reconhecimento de um direito próprio tanto pelo indivíduo de cada uma das classes que concorrem à produção formada entre esses elementos desde as corporações até o Estado – convém agora examinar quais são as práticas fundamentais que dão um corpo a esses direitos (...)

A existência de um patrimônio corporativo que participe da prosperidade da indústria;
A constatação da capacidade profissional tanto do empresário como do operário;
A representação de cada elemento interessado no governo do conjunto.”³¹

Até aqui, vimos como o corporativismo, para La Tour du Pin, representa a única liberdade individual verdadeira e como ela só encontra sua total realização através da liberdade associativa – que, para o nobre, é algo diferente da associação liberal, que presume que as associações não possuam necessariamente nenhum vínculo com o Estado. Pelo contrário, este deve criar privilégios para as corporações. Existe a respeito das relações entre o Estado e as corporações, aliás, um interessante diálogo entre Montesquieu e as idéias de La Tour du Pin :

“Se esses princípios [de Montesquieu] são admitidos, é preciso reconhecer que eles só recebem sua justa aplicação se todos os elementos da associação participam de seu

desaparecer, em lugar de se transformar combinando seus princípios sociais eminentemente conservadores com as novas aplicações mais engenhosas?”

³¹ LA TOUR DU PIN, p. 26-7.

governo, não de acordo com o número de indivíduos, mas de acordo com a ordem das funções sociais.”³²

Ou seja, a representação política poderia ser reconstruída a partir do sistema pré-existente, desde que a idéia de representação mudasse do indivíduo para a classe social e, mais do que isso, respeitasse a hierarquia natural. Ainda a respeito da representação, La Tour du Pin afirma:

“A função social, e não o simples fato da existência, é o que funda o cidadão em direitos políticos ativos. Ora, o exercício de uma profissão é uma função social, do qual os corpos profissionais são não apenas corpos sociais, instituições sociais, mas ainda os colégios eleitorais naturais e históricos dos corpos políticos.”³³

Essa mesma idéia de representação deveria ser aplicada dentro da direção das empresas, que não deveriam ser administradas por um indivíduo exclusivamente, mas por um colégio formado pelos três elementos que constituem suas relações: o capital, ou seja, os acionistas; a direção, representada pela administração, e por fim os operários. Levando em conta esses três elementos, La Tour sugere que cada qual deve possuir um voto no conselho deliberativo da empresa. Essa idéia mostra o avanço da idéia de corporativismo dentro do pensamento de La Tour du Pin, que chega a esboçar um novo conceito de propriedade, a qual se mantém no âmbito do privado, porém não no individual. La Tour du Pin preocupou-se em delinear um mecanismo de participação política e econômica para esse grupo social sem que isso representasse um risco ao equilíbrio de forças então existente.³⁴ Ao estabelecer uma dinâmica de colaboração interclasses, o corporativismo teria o benefício de estancar o declínio da sociedade, como demonstra a passagem abaixo:

“As vantagens do regime corporativo, pelo qual lutamos em substituição ao regime atual dito da liberdade do trabalho, são, segundo nós, o fim da decadência econômica pela lealdade da concorrência e a prosperidade do emprego, -- o fim da decadência moral pela

³² LA TOUR DU PIN, p. 31.

³³ LA TOUR DU PIN, Op. cit., p. 125.

³⁴ Amoroso Lima se aproveitará bem desse tópico e abordará com constância o desenvolvimento do operariado em seus escritos, mas em especial n’*O Problema do trabalho*.

conservação dos lares e o retorno à vida de família; -- o fim da decadência política pelo restabelecimento de cada um da posse do Estado.”³⁵

Nesse último item, relacionado à posse do Estado, essa idéia se explica pela crítica que sai da voz de todos aqueles que são opositores ao liberalismo, de que o Estado estaria tomado por especuladores e parasitas, obstruindo por isso a produção econômica. O Estado que La Tour du Pin delinea é bem diferente e valoriza sobremaneira a moral e o trabalho, uma idéia que fica mais evidente, por exemplo, na defesa de leis que consagrem o direito ao repouso semanal e o trabalho de mulheres e crianças. Embora não coubesse a prelazia do Estado na formação da moral, ele poderia e deveria contribuir em colaboração com a Igreja, no sentido de restabelecer a ordem social:

“Ao contrário, apenas duas forças sociais estão ainda de pé: a Igreja e o Estado, uma para reanimar o espírito de caridade, o outro para restabelecer o feito da solidariedade. E é preciso recorrer a eles, isto é, ao padre e ao legislador: ao padre para nos ensinar o dever social, ao legislador para nos facilitar seu cumprimento.”³⁶

O pensamento social católico expandiu-se para além da França, como é o exemplo da União de Friburgo. Jessie Jane Souza³⁷ comenta que, entre 1884 e 1891, diversas entidades e pensadores católicos da Itália, França, Bélgica e Alemanha se reuniram nesta cidade para chegar a um entendimento sobre como deveria ser tratada a questão do modo de vida dos operários. Entre seus membros havia, por exemplo, o italiano Giuseppe Toniolo, que dirigia uma série de obras assistenciais no norte de seu país, além de formular o que ele mesmo intitulava de “sociologia católica”. Basicamente, esta proposta consistia em formular um conhecimento científico alinhado com os ditames morais da norma católica, rompendo as barreiras estabelecidas por cem anos de influência iluminista que diziam ser impossível conciliar ciência e fé.

³⁵ LA TOUR DU PIN, p. 32.

³⁶ LA TOUR DU PIN, p. 124.

³⁷ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários: a Igreja e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, pp. 45-98.

Esta proposta seria retomada por Amoroso Lima, que a desenvolveria em uma obra do início da década de 1930.³⁸ Ao comentar este aspecto da obra amorosiana, Norma Monteiro chama a atenção para sua ambigüidade.³⁹ *Preparação à sociologia* se pretende uma leitura científica da realidade, conforme os padrões de imparcialidade associados à ciência neste período. Ao mesmo tempo, prevê uma teoria da ação social com uma finalidade a atingir amparada em argumentos de natureza moral. Esta mesma duplicidade é enxergada por Eliane Dutra em seu estudo sobre o imaginário totalitário.⁴⁰ A partir de uma conferência de Amoroso Lima feita em Belo Horizonte em 1935 com o título “Educação e Comunismo”, Dutra refaz um raciocínio que constrói a imagem da sociedade como um corpo humano. A principal doença seria o comunismo, que deveria ser combatido através da doutrina social da Igreja, aproximado da medicina em termos de sua validade científica.

Jean-Marie Mayeur⁴¹ nota que nas reuniões da União de Friburgo nem sempre predominava a harmonia de opinião, visto que havia três posturas bastante distintas. A primeira era de uma minoria de “reacionários” que condenava a propriedade, o capitalismo e buscava uma ordem corporativa. Em vista do radicalismo desta postura política, este grupo acabou se aproximando dos socialistas. Outro grupo, ligado à escola de Le Play, substituía o Estado por iniciativas sociais de cunho paternalista como a melhor maneira de resolver o problema social, pois não acreditava em um Estado forte e interventor social como forma de resolver a questão social. Já outros intelectuais, notadamente Albert de Mun e Toniolo, sugeriam um meio-termo. Por causa dessa diversidade de opinião, considerada nociva por Leão XIII, desde muito antes de 1891 ele já havia se decidido a escrever um texto que findasse com as contendas. Isso não o impediu de se utilizar das idéias da União para escrever esse documento.

Devido à preocupação conciliadora que marca a Encíclica desde sua origem, ela possui um caráter de ambigüidade apontado por diversos especialistas, tais como Mayeur ou

³⁸ AMOROSO LIMA, Alceu. *Preparação à sociologia*. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1931.

³⁹ MONTEIRO, Norma Gouveia. *Alceu Amoroso Lima: idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil*. [dissertação de mestrado] Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1991 p. 131.

⁴⁰ DUTRA, Eliana. *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Ed. UFRJ/UFMG, 1997, P. 39.

⁴¹ MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, p. 53.

Vieira de Souza. Por exemplo, a *Rerum Novarum* deixou de enfrentar questões espinhosas, e, se por um lado se dispõe a dar mais atenção à sorte dos operários, por outro não permite a estes a atuação com vistas a solucioná-lo, reservando esse papel aos patrões. Essa Encíclica serviria de base para muitas experiências católicas futuras, e sua influência se fez sentir em uma visão de mundo marcada pelos conceitos de ordem e hierarquia. No interior do documento, a crítica ao capitalismo consistiu na idéia de uma ordem natural desrespeitada e na inexistência de hierarquias rígidas que limitassem a ganância de acumular riquezas excessivamente, ao mesmo tempo em que alguns dos elementos sociais ficariam a descoberto da proteção social. Como válvula controladora do sistema estaria a Autoridade, sinal de justiça e de harmonia, limitada na mão de alguns poucos e praticamente incontestável, cujo objetivo seria velar pelo bem comum. Este compreende, por sua vez, o combate ao socialismo através de duas medidas: a defesa da propriedade e o estímulo à sua disseminação por todas as classes. Simultaneamente à sua valorização, a propriedade passa por uma re- interpretação dentro dos moldes do neotomismo, conforme explica Vieira de Souza:

"(...) uma propriedade privada pública que pertence aos membros individuais ou comunitários da sociedade civil. O novo discurso, base do Estado moderno, articulou-se na conjugação de duas noções ético-jurídicas, o 'próprio' e o 'comum', e não mais na dicotomia entre o privado e o público, porque para o tomismo não há contradição entre a posse de algo como próprio, comum ou social. O importante é o uso que a comunidade faz da propriedade." ⁴²

Contudo, a intensificação dos fenômenos ligados à industrialização deixou clara que a difusão da propriedade só nasceria de uma organização social mais ativa, através da "reforma das estruturas e mudança nos costumes" ⁴³ com o intuito de promover a justiça social, conceito que se tornou central dentro do pensamento católico. Em torno de sua definição e das medidas necessárias para alcançá-la é que se formará a diversidade de movimentos

⁴² SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Obra citada*, p. 66.

⁴³ *Idem*, p. 67.

sociais do pré e do entre-guerras, todos eles amparando-se na *Rerum Novarum* para justificarem-se como válidos.⁴⁴

Quando a *Rerum Novarum* completou seus quarenta anos, o papa Pio XI decidiu fazer um balanço dessas experiências sociais católicas, assim como posicionar-se diante da crescente crise do capitalismo liberal iniciada em 1929. Outro elemento que o motivou a escrever o documento foram as reações conservadoras, que propuseram alternativas de fortalecimento do controle dos Estados nacionais sobre a sociedade civil para impedir a crescente corrente comunista de alcançar o poder. Entre tais experiências destaca-se o fascismo, que contou com amplo apoio da hierarquia católica durante sua ascensão. No mesmo ano de 1931, em que surge a *Quadragesimo Anno*, é criada a Ação Católica. Esta última foi a maneira encontrada pelo Papa Pio XI de canalizar a participação dos leigos na defesa dos interesses da Igreja e de afastá-los da propaganda comunista.

Ao comentar esta segunda declaração pontifícia, Jessie Jane Souza chama a atenção para a importância conferida pelo documento às organizações intermediadoras da relação entre o indivíduo e o Estado, assim como entre este e a Igreja. Tais associações teriam um caráter corporativista, ou seja, de planejamento da economia a partir de sua função social e não mais da busca do lucro. Elas seriam marcadas ainda por uma colaboração entre patrões e operários.⁴⁵ Essa idéia ganhou força em um período de crise do capitalismo liberal como uma alternativa ao socialismo. No caso do Brasil, a luta da Igreja para fundar sindicatos conformes a seus interesses trouxe em seu bojo a elevação das duas Encíclicas (*Rerum Novarum* e *Quadragesimo Anno*) a cartas-mestras de como deveria ser a sociedade brasileira e transformou o Centro Dom Vital em um defensor deste novo modelo de Igreja.

No Brasil, o primeiro intelectual católico a se debruçar sistematicamente sobre o tema foi o padre Júlio Maria, cuja obra principal data de 1900 e se intitula *A Igreja e a República*⁴⁶. Nela, Júlio Maria constrói uma história nacional alicerçada na visão do

⁴⁴ "(...) o conceito teológico de justiça abarca o todo social e cada pessoa em particular; e supõe a universalidade do bem comum, que, articulado à noção de lei natural, permite diferentes apropriações do passado." SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Obra citada*, p. 68.

⁴⁵ SOUZA, J. J. V. *Obra citada*, pp. 87-8.

⁴⁶ MARIA, Júlio. *A Igreja e a República: Memória sobre a Religião, Ordens Religiosas, Instituições Pias e Beneficentes no Brasil*. Brasília : Câmara dos Deputados, 1981.

catolicismo como o único elemento gerador de uma identidade brasileira. Deste modo, para que o povo brasileiro encontrasse seu destino de grandeza, seria necessário que ele se voltasse para sua tradição e compreendesse a importância da fé. Esta afirmação adquiria vários sentidos. No primeiro deles, Júlio Maria queria expressar sua preocupação com que o Estado reconhecesse a importância da Igreja Católica e a entronizasse no topo da sociedade civil brasileira. Para justificar-se, Maria chega a esboçar um histórico da Igreja no Brasil, desenhando um passado colonial idílico no qual sua importância teria sido reconhecida pelo Estado Português e a “Terra de Santa Cruz” teria se beneficiado de um longo período de paz e prosperidade. Muito distinta seria a situação vivida com o advento da República, que trouxe em seu bojo tanto a neutralidade religiosa como a desorganização social. Era preciso enfrentá-la ali onde ela se mostrara mais frágil: no combate à pobreza, que ainda assolava a maior parte do país. De acordo com Júlio Maria, este contingente de miseráveis seria a maior prova do caráter falacioso do liberalismo e da necessidade de se conhecer a doutrina social da Igreja, que sempre condenou a miséria como indigna do ser humano.

Dado o seu caráter inovador, Júlio Maria contou com um público muito restrito para acolher suas idéias, sendo impossível identificar discípulos de primeira hora. Seria preciso esperar Amoroso Lima, incansável leitor das reflexões feitas no Brasil e no exterior sobre a doutrina social da Igreja. Fortemente ligado à tradição católica, Amoroso Lima tem sido interpretado por diversos pesquisadores que se interessaram sobre sua obra como um inovador. Norma Monteiro, por exemplo, o considera como um “atualizador” das tradições tomistas.⁴⁷ Neste termo estão englobados dois fenômenos distintos. Em primeiro lugar, Amoroso Lima foi um atualizador porque foi ele quem conferiu pela primeira vez um sentido, uma trajetória lógica entre a Questão Religiosa do final do Império, as encíclicas sociais e as experiências de catolicismo social no Brasil e no exterior. Todos estes fatos, dispersos pelo último quarto do oitocentos e o primeiro do novecentos, foram cosidos em uma mesma linha do tempo por Amoroso Lima, que também indicou para onde esta linha aponta, ou seja, para a união da Igreja com o Estado no Brasil.

Neste sentido, Amoroso Lima também foi um atualizador porque reitera pretensões antigas da Igreja no Brasil dentro de um novo quadro social, formado a partir da ascensão de

⁴⁷ GOUVEIA, N. *Obra citada...*, p. 107.

Vargas ao poder. Finalmente a Igreja, especialmente na pessoa de seu representante máximo no Brasil, Dom Leme, encontrou alguém capaz de articular ideologicamente sua posição de modo a fazer que ela desse frutos no campo da política, como foi o caso da Liga Eleitoral Católica, que conseguiu fazer a maioria esmagadora no Legislativo sem com isso ter que se envolver em disputas partidárias. Por isso, na parte final deste capítulo se fará um estudo mais aprofundado de como ocorria a atuação de Amoroso Lima no papel de representante oficioso da Igreja.

1.2 Da conversão à liderança do laicato

“Optando pela Verdade eu bem sei que arranco de mim mesmo as últimas veleidades de influir sobre ‘a nossa geração e o nosso momento’, que só amam a ilusão. Sei que me coloco, ao menos na estrutura fundamental de minhas convicções, em oposição ao espírito do tempo.”⁴⁸

Estas frases fazem parte do primeiro texto que Amoroso Lima escreveu após abraçar publicamente a fé católica. Trata-se de uma carta ao seu amigo e também crítico literário, Sérgio Buarque de Holanda, que ficou conhecida pelo título de “Adeus à disponibilidade”. Sua previsão fracassou clamorosamente, pois foi graças à conversão que ele assumiu a condução dos interesses terrenos da Igreja Católica no Brasil, participando da vida pública no país com uma intensidade inédita. Para investigar essa atividade, é preciso compreender melhor a dinâmica da instituição dentro da qual Amoroso Lima se consolidou como presidente e um dos principais nomes. A criação do Centro Dom Vital esteve intimamente ligada à vontade de Dom Sebastião Leme, quando este assumiu o cargo de bispo auxiliar da Diocese do Rio de Janeiro, no início da década de 1920. Leme viria a tornar-se o cardeal-primaz do país, ou seja, o grau mais alto possível para um eclesiástico no Brasil, com exceção da nunciatura apostólica, tradicionalmente reservada a um italiano. A grande confiança que o Vaticano depositava em seu nome originava-se da conformidade de sua maneira de pensar com aquela ensinada pelo Papa Pio XI. Este, por sua vez, ficou conhecido como o “Papa da Ação Católica”, pois valorizava a atuação dos leigos na reconquista do prestígio social da Igreja, desde que eles se submetessem à obediência estrita à hierarquia.

⁴⁸ Alceu Amoroso Lima, “Adeus à disponibilidade”, *A Ordem*, dezembro/1928, p. 57.

No caso brasileiro, a inclusão dos leigos na vida eclesial possuía um significado especial, pois representava a coroação de um processo de reconstrução da influência católica no cenário político nacional iniciado com o fim do padroado em 1891.

O estatuto que regia o Centro também registra essa preocupação com o respeito à ordem hierárquica, na medida em que classificava seus sócios em três categorias, por grau de hierarquia: efetivos, assistentes e protetores⁴⁹. Aos efetivos cabia o encargo de arcar com eventuais prejuízos, além de serem obrigados a contribuir com dez mil réis mensalmente. Tinham ainda que comungar freqüentemente, aceitar sem exceções a doutrina católica e as recomendações da Santa Sé, além de abster-se de qualquer atividade política e social que fosse julgada em desacordo com a religião. Os efetivos não poderiam ir além dos vinte membros e apenas estes poderiam assegurar postos de direção. Os assistentes, por sua vez, eram ilimitados, e poderiam ser dispensados da contribuição mensal, de acordo com a vontade da diretoria. Eles poderiam ajudar a eleger a diretoria, mas não poderiam ser eleitos. Os protetores deveriam atender a uma dessas três condições: terem prestado um serviço extraordinário para o Centro; contribuir mensalmente com cinquenta mil réis; doarem ao Centro, pelo menos, um conto de réis.

O estatuto reza que as atividades do Centro deveriam incluir a promoção da cultura católica, com vistas à formação de uma Universidade confessional. Por isso, estabelece a formação das seguintes comissões temáticas para a realização de estudos: a) teologia e liturgia; b) sociologia e línguas; c) apologética e história; d) filosofia e ciência. Todas essas comissões deveriam realizar reuniões periódicas para o estudo de assuntos de interesse para a fé no interior de seu tema respectivo. Além disso, o Centro convidava palestrantes, especialmente o padre Leonel Franca, seu assistente eclesiástico e uma grande influência na conversão de Amoroso Lima. Alípio Casali⁵⁰ destaca a existência de duas correntes no interior do laicato nacional: a primeira, *integrista*, desejava a recusa completa de qualquer sinal de modernidade no interior da Igreja e de sua doutrina. Os *modernistas*, por sua vez, desejavam o contrário. Pe. Franca e Amoroso Lima, por sua vez, procuravam um meio-termo entre as correntes, o que ajuda a entender a linha doutrinária seguida pelo Centro ao longo da

⁴⁹ “Estatutos de Centro D. Vital do Rio de Janeiro”, *A Ordem*, janeiro/1931, p. 53.

⁵⁰ CASALI, Alípio Marcio Dias. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petropolis: Vozes, 1995, pp. 84-5.

década de 1930. Além das palestras, foi criado um Instituto de Estudos Superiores em maio de 1932.⁵¹ No final de 1934, este mesmo Instituto contava com cinco cursos: Teologia, Filosofia, Liturgia, Sociologia e Biologia, somando um total de cerca de 180 alunos⁵². Em resumo, o Instituto fazia parte de uma estratégia de expansão da rede de ensino superior católico, que tomava forma com a fundação de diversas faculdades confessionais em Porto Alegre (1931), São Paulo (1933) e no Rio de Janeiro⁵³. Nesta localidade se fundaria, no início da década de 1940, a primeira Universidade Católica, em parte como resultado da experiência anterior do Instituto.

Vários foram os pesquisadores que se perguntaram o que teria levado os membros do Centro a fazerem esta escolha. Um deles foi Margareth Todaro, que a este respeito escreveu:

“Durante os anos de sua influência mais significativa (1932-1945), o Centro Dom Vital rompeu com sucesso a noção de incompatibilidade entre o intelectual e o religioso no Brasil. Ele organizou e inseriu um punhado de intelectuais católicos dedicados na corrente dominante da vida política e intelectual. Por alguns poucos anos ser sócio do Centro Dom Vital consistiu simultaneamente em um símbolo de classe, prestígio, intelectualidade e espiritualidade.”⁵⁴

Isso tornaria o Centro vítima de sua própria condição, pois o mesmo texto chama a atenção para o testemunho de muitos jovens que teriam procurado o Centro mais pela fama que ele tinha do que pela curiosidade sobre sua produção intelectual. Da mesma forma, muitos saíram dele desiludidos pela repetição exaustiva de temas que julgavam não ter nenhuma relação com seu cotidiano fora da religião. Outros pesquisadores, entretanto, enxergaram motivações distintas nos associados ao Centro. Sérgio Miceli, por exemplo, acredita que a falta de opções para os postulantes a algum cargo burocrático que se apoiaram nas estruturas da Primeira República levou-os a se identificarem com a causa da Igreja. Uma vez que tais cargos eram preenchidos de acordo com critérios de relacionamento pessoal, após a Revolução de 1930 eles perderam momentaneamente as promessas de ascensão, e podiam

⁵¹ Editorial, “O dever cultural dos católicos”, *A Ordem*, abril/1932, p. 245.

⁵² Tristão de Ataíde, “C.C.B. 1934”, p. 327.

⁵³ Para ficar em apenas alguns exemplos, fornecidos por CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis, Vozes, 1995, pp. 87-8.

⁵⁴ TODARO, Margareth. *Obra citada*, p. 184. Tradução minha.

encontrar na Igreja um novo padrinho político⁵⁵. Esta idéia pode ser relacionada a alguns estudos específicos sobre a correspondência de Amoroso Lima, que identifica os pedidos de indicação para cargo como seu assunto principal⁵⁶. Tudo isso não impediu que o Centro tivesse muita influência na formação de uma intelectualidade católica, em um primeiro momento, e indiretamente na configuração dos mundos do trabalho e da educação a partir da visão dos católicos influenciados pela revista. Para compreender melhor o quão importante foi este processo para a Igreja, se faz necessário retornar ao momento de sua separação do Estado, em 1891.

Mais do que um processo de crise e de perda da influência, a Primeira República significou para a Igreja um momento de reconstrução. Damião Duque Farias e Sérgio Miceli⁵⁷ chamam a atenção para a organização de uma cadeia de alianças regionais que habilitaram o clero a renovar sua infra-estrutura física e humana, contando inclusive com a importação de muitos padres estrangeiros. É difícil precisar o início da constituição deste novo estatuto da Igreja, mas uma data importante foi o ano de 1916, quando o então recém-ordenado bispo de Olinda e Recife, dom Sebastião Leme, publica uma Carta Pastoral na qual conclama todos os católicos a colaborarem para o fim da contradição entre um povo católico e uma liderança política indiferente aos assuntos religiosos.

Este brado repercute de forma tonitruante no orbe católico e foi um dos textos que mais influenciaram Jackson de Figueiredo, até então apenas um crítico literário, a buscar o apoio de Sebastião Leme no intuito de fundar uma revista católica. Ele estava decidido a transformar sua diocese, a principal do país, em cabeça-de-ponte da realização de seus projetos. Portanto, não é mera coincidência que 1922, o ano de fundação do Centro, seja também o da realização de um Congresso Eucarístico, composto por numerosas passeatas, adorações e missas campais. Conforme demonstra o estudo de Romualdo Dias, elas tinham como objetivo demonstrar a força da Igreja na modelação das consciências e na reprodução

⁵⁵ MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, passim.

⁵⁶ SILVA, Valéria Jacó da. *Sociabilidade intelectual católica na correspondência de Alceu Amoroso Lima (1928-1945)*. [Dissertação de Mestrado] Assis: UNESP, 2004.

⁵⁷ FARIAS, Damião Duque. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998, pp. 91ss. MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica na Primeira República*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, pp. 153ss.

da ordem social⁵⁸. Romualdo Dias demonstra ainda como o poder simbólico destas ocasiões não pode ser negligenciado e complementa a formação doutrinária realizada pelos intelectuais católicos. Esta conclusão se coaduna com a análise de Rodrigo Patto sobre o discurso anti-comunista do Brasil durante as décadas de 1930 e 1940. Para este autor, o elemento religioso seria parte essencial deste discurso, e um grupo em especial contribuiria para sua difusão:

“Nos anos 1930, a campanha anticomunista inseriu-se numa estratégia maior da Igreja, que desde a década anterior vinha lutando para recuperar posições perdidas com a implantação da República. (...) Tal movimento convergiu com a organização da intelectualidade católica, sob a liderança de Jackson de Figueiredo e o grupo da revista *A Ordem*. No primeiro momento os inimigos principais eram o liberalismo, a maçonaria e o positivismo, mas logo os comunistas assumiram o lugar de adversário e concorrente mais perigoso.”⁵⁹

Figueiredo levou o Centro, já em sua primeira década de existência, a optar pela defesa intransigente do poder de repressão do Executivo, durante as agitações políticas e sociais que marcaram a década de 1920. Para este intelectual, a base da autoridade seria a vontade divina que permitiu que ela ocupasse essa função. Portanto, tudo que os católicos deveriam fazer seria obedecer a autoridade legítima, esperando que ela retribuísse o apoio governando com justiça. Ao se debruçar sobre o movimento leigo no Brasil, Berenice Brandão concluiu que tal postura diminuiu a influência dos católicos em geral e do Centro em particular no ocaso da Primeira República⁶⁰. Outros estudos, contudo, advogam que a figura mais importante da Igreja durante este período foi o Cardeal Leme, que teria demonstrado uma grande habilidade política na transição da República Velha para o Governo Provisório⁶¹. Vale lembrar que foi ele quem mediou uma solução de compromisso entre as forças

⁵⁸ DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996, pp. 107-132

⁵⁹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o "perigo vermelho": o anti-comunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002, pp. 25-6.

⁶⁰ BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *O movimento católico leigo no Brasil (as relações entre Igreja e Estado: 1930-1937)*. [Dissertação de Mestrado]. UFF: Niterói, 1975, pp. 41ss.

⁶¹ FARIAS, Damião. *Obra citada*, e um estudo pormenorizado de TODARO, Margareth. *Obra citada*.

revolucionárias e Washington Luís, permitindo que este saísse incólume do Palácio do Catete em troca de sua renúncia a tentar impor a vitória de seu candidato.

Antes mesmo deste fato, o Cardeal Leme já havia demonstrado suas habilidades quando Jackson de Figueiredo afogou-se nas águas da Baía da Guanabara no início de novembro de 1928. Para a espinhosa missão de encontrar um substituto para Figueiredo, Leme precisava de alguém que fosse capaz de entender a complexidade da situação brasileira e estabelecer estratégias para agir em seu interior, sem escapar do controle dos bispos e do Cardeal em particular. Por esse motivo, tanto a condução do Centro como a da organização operária que viria a se formar a partir do Centro foram atribuídas a Amoroso Lima. Apesar de todo o apoio que recebeu, seu desafio era considerável. Em primeiro lugar, pela situação de penúria da revista, pois seu fundador morrera sem dotá-la de uma fonte de receita constante, que tornasse possível sua continuação.⁶² Embora já desfrutasse de uma considerável reputação no ambiente católico brasileiro, foi apenas graças a Ataíde que ela pôde estruturar-se como uma publicação de periodicidade regular, com uma rede de contribuintes – em artigos e em dinheiro – que normalizasse a situação. Em segundo lugar, porque o Centro não possuía um exemplo a seguir, visto que não encontrava similares no cenário católico nacional. Seus membros possuíam um grau de participação bem maior que nas Sociedades Vicentinas e demais irmandades, podendo até mesmo proferir palestras e publicar artigos n'A *Ordem*.

Distintamente, na Europa a maioria das revistas estava nas mãos de religiosos e quando lideranças leigas surgiam, como foi o caso de Charles Maurras ou Emmanuel Mounier na França, isso ocorria por um motivo alheio à Igreja. Maurras e Mounier pavimentaram seus caminhos rumo à notoriedade no orbe católico durante um caso que dividiu a opinião francesa no final do século XIX, quando um oficial da Marinha deste país, chamado Dreyfus, foi injustamente condenado por traição à pátria e espionagem. Como ele tinha ascendência judia, o caso rapidamente tornou-se um julgamento sobre a suposta influência deletéria dos estrangeiros, especialmente os judeus, na França. Mesmo após comprovada a inocência do militar, a França permaneceu dividida em dois grupos: o primeiro, dos xenófobos anti-semitas, tinha como um dos líderes Charles Maurras e reunia a

⁶² "Editorial". A *Ordem*, ano I (nova série), dez/1928, p. 6

maior parte dos católicos. Já o segundo grupo, pluralista, era representado entre os católicos por Mounier. Em razão de sua intransigência em associar a religião com o monarquismo, Charles Maurras acabou sendo condenado em 1926 pela Santa Sé, juntamente com a organização que ele presidia. Seu lema "*politique d'abord*", o qual queria exprimir que o político era a principal expressão do catolicismo, não era bem visto por Roma, que temia que a religião se tornasse uma alavanca para o projeto político de Maurras. Pensadores de outras correntes, como o próprio Mounier, também estiveram à beira de uma condenação pela Santa Sé.⁶³

Outro campo de comparações interessante é com a Argentina, que também possuía sua revista intelectual católica, intitulada *Criterio*. Ela ~~também~~ seguia uma linha editorial conservadora, acentuada pelo fato de que os interesses econômicos franceses e britânicos eram vistos como contrários à colonização espanhola, à qual o país deveria fazer jus mantendo suas tradições. Portanto, o liberalismo era visto como uma planta exógena, que jamais poderia se adaptar ao solo ibero-americano. Além disso, *Criterio* tinha como principal inimiga a herança esquerdista da União Cívica Radical, que já havia governado o país durante as duas presidências do general Yrigoyen (1916-1922/1928-1930). No Rio de Janeiro, *A Ordem* precisava se impor ao pretense liberalismo da Primeira República e, ao mesmo tempo, à crescente influência dos comunistas.⁶⁴ É dentro deste contexto que Brasil e Argentina assistem ao surgimento de novas direitas influenciadas pelo catolicismo durante a década de 1920 e cujo objetivo seria a retomada da influência da Igreja na vida social.

Todos os exemplos aqui listados servem para demonstrar uma singularidade nacional: o Centro Dom Vital era um movimento de leigos, porém com o apoio do Cardeal Leme, o que lhe garantia uma posição oficiosa, mantida ao longo de todo o período em questão. Esta informação ajuda a compreender a importância de Ataíde como seu presidente e editor chefe, pois em última instância dependia dele a fidelidade às determinações oficiais de não apoiar

⁶³ Estas linhas foram baseadas na leitura de duas obras às quais remetemos para mais detalhes. Sobre Mounier: WINOCK, Michel. "3. Une personnalité: Emmanuel Mounier" e "4. Um milieu: les catholiques dans la cité". *Esprit: des intellectuels dans la cité (1930-1950)*. Paris: Éditions du Seuil, 1995 (1ª edição: 1975). Sobre Maurras: CHENAUX, Philippe. "Chapitre II: Au tour de Meudon". *Entre Maurras et Maritain : une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*. Paris : Les Éd. du Cerf, 1999.

⁶⁴ Conferir a esse respeito: BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Loyola, 1999.

abertamente nenhum grupo político. Em determinados momentos, sua foi essencial para manter a unidade do grupo e seu caráter essencialmente apartidário. Um bom exemplo da precaução de Amoroso Lima já é dada no primeiro número d'*A Ordem* editado sob seu nome:

“A *Ordem* perderá naturalmente o caráter político, que em tempo possuiu, e que só a genialidade do nosso fundador conseguia manter. (...) A *Ordem* passa agora a ser uma revista católica de cultura geral, visando mais a inteligência que os acontecimentos.”⁶⁵

Estas palavras ganham um novo relevo quando comparadas à linha editorial impressa à revista por Jackson de Figueiredo, inveterado amante das diatribes políticas. Não se tratava de dizer que a revista se esconderia dentro de uma torre de marfim, imune à realidade política. Ao contrário, esta desfilaria pelas páginas da revista através da análise constante de seus colaboradores em meio a uma vasta lista de temas cobertos pela revista. Vidas de santos⁶⁶ ladeavam extensos artigos sobre teologia ou filosofia⁶⁷; vez por outra, artigos queriam convencer o leitor da ameaça comunista⁶⁸ ou sobre a necessidade de unir esforços para transformar a ordem social e cultural do país⁶⁹. Da parte dos autores, era possível perceber uma certa especialização por temas, de acordo com a respectiva área de atuação. Por exemplo, Everardo Backheuser tratava de assuntos ligados à educação⁷⁰, enquanto Amoroso Lima fazia ensaios sobre pensadores católicos⁷¹. Além disso, havia seções contínuas, como a de variedades, assinada por Perillo Gomes e conhecida como “Registro”, ou das “Letras Católicas”, de autoria de Jônatas Serrano e publicada durante janeiro de 1932 e dezembro de 1934.

Além destas sessões fixas, outras contribuições (de clérigos e leigos) poderiam vir dos locais mais distintos: Aracaju ou Porto Alegre, cidades grandes como São Paulo ou menores, como Uberaba, dioceses tradicionais como São João d’El Rey ou recém-fundadas,

⁶⁵ Tristão de Ataíde, “Obedecendo”, *A Ordem*, dezembro/1928, p. 5.

⁶⁶ Lacerda de Almeida, “Santa Angela de Foligno”, *A Ordem*, agosto/1930, pp. 31-50.

⁶⁷ Jacques Maritain, “O Doutor Comum”, *A Ordem*, setembro/1929, pp. 6 – 23.

⁶⁸ Everardo Backheuser, “Os dois pólos da Terra”, *A Ordem*, maio/1930, pp. 278 – 282.

⁶⁹ Oscar Mendes, “O liberalismo no Brasil sob o ponto de vista católico”, *A Ordem*, janeiro/1932, pp. 31 – 45.

⁷⁰ Everardo Backheuser, “Escola Única”, julho-agosto/1933, pp. 527 – 539.

⁷¹ Alceu Amoroso Lima, “Apologética e Sociologia de Henri de Tourville – 2 partes”, fevereiro e junho/1930, pp. 22-34 e 227-240.

como é o exemplo de Juiz de Fora. Os clérigos que escreviam na revista pertenciam em geral a três congregações: jesuítas, beneditinos e dominicanos, já acostumadas a trabalhar na liturgia do Centro ou em outras atividades. Além disso, era comum transcrever discursos do Cardeal Leme ou outros membros da hierarquia, especialmente se eles dissessem respeito a assuntos de interesse do Centro. Quanto aos leigos, podiam ser membros do Centro Dom Vital (em sua matriz carioca ou de alguma filial) ou egressos da Ação Católica. Para abrigar tão extensa lista de seções regulares e contribuições avulsas a revista se manteve em um crescente no número de páginas e na periodicidade ao longo da década de 1930. De fato, ela oscilou entre um número mínimo de 64 e um máximo de cerca de 100 páginas por mês, sendo publicada trimestralmente até 1930, quando passou a ser bimestral. A partir de 1931, sua frequência aumentou para um número por mês, com a exceção de 1933, quando foi publicada a cada dois meses. Eventualmente, as edições de dois meses poderiam aparecer juntas, mas isso era pouco frequente. Não foi possível especular sobre o impacto da revista sobre seu público leitor, porém um recuo no tempo e uma comparação da situação da Igreja brasileira com a de seus pares em outros países pode ajudar a entender a função social que a revista desempenhava⁷².

De uma maneira geral, o início do século XX foi um período de hegemonia de um anti-clericalismo liberal, o que resultou em diversas derrotas para a Igreja, como o controle do conteúdo ensinado em seus colégios, a perda dos subsídios fornecidos pelos Estados ou até o confisco dos bens de algumas congregações, como foi o caso italiano. Este não foi o único caso de perseguição na Europa, embora seja o mais dramático, em parte devido a uma declaração papal que proibia os católicos de se envolverem formalmente com a República italiana⁷³. Na França, a lei de 1905 é o ápice de um processo iniciado na década anterior; em Portugal, a Proclamação da República de 1910 foi seguida por uma série de leis semelhantes às francesas; por fim, a Espanha constituiu um caso singular, porque a perseguição à Igreja, como a experiência republicana no geral, foi tardia e mais violenta. Mesmo em 1891, quando o papa Leão XIII pediu aos católicos franceses que aceitassem a República como um regime

⁷² Para esse trecho especificamente, foi muito útil a seguinte leitura: CONWAY, Martin & BUCHANAN, Tom (orgs.) *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. Oxford: Oxford Press, 1996.

⁷³ O *non expedit* só foi suspenso para as eleições gerais de 1905, graças ao enorme temor de uma vitória da coalizão dos socialistas com os comunistas. Cf: CONWAY, *Obra citada*, p. 76.

legítimo, o Estado italiano continuou sendo visto com maus olhos pelo papado. Por isso, a participação política dos leigos continuou dividida entre aqueles que procuravam alianças com partidos liberais de menor expressão, aceitando a democracia liberal como um *modus vivendi*, e os católicos intransigentes com o sistema republicano e o desenvolvimento industrial. Em toda a Europa havia uma burguesia urbana católica que estava associada a esse desenvolvimento e por isso procurava conciliar a fé com as novidades⁷⁴, enquanto os intransigentes eram compostos, sobretudo, de pequenos e médios proprietários agrícolas seduzidos pela defesa da propriedade presente no bojo da doutrina social católica.⁷⁵

Estes últimos evoluíram para uma primeira forma de “democracia cristã”, surgida no início do século XX. Caracterizada por um espírito de anti-capitalismo associado ao anti-semitismo, se manifestavam por uma prolífica literatura que reunia periódicos como *Sept* e *La vie catholique*. Esta imprensa européia seria citada pela *A Ordem* como exemplo de imprensa católica influente, que deveria ser copiado. Mais do que isso, as críticas à noção do lucro como o motor da economia moderna, a visão apocalíptica de mundo e um certo apego à Idade Média como modelo de organização social foram transmitidas à revista brasileira pelas suas irmãs francesas. Os desafios impostos pelas medidas liberais na passagem do século XIX para o XX em ambos os lados do Atlântico transformaram os católicos franceses intransigentes em ~~grande influência~~ modelo para os brasileiros. Outro problema em comum entre brasileiros e franceses era a legislação liberal sobre o trabalho existente nestes e em outros países, a qual permitiu que anarquistas, radicais e comunistas tomassem a liderança das organizações sindicais sem deixar espaço para associações católicas. A reação dos católicos só viria tardiamente, diante das primeiras manifestações do movimento grevista de 1917, ano que para Rodrigo Motta seria o marco inicial do anticomunismo no Brasil⁷⁶. Por estes motivos, durante a Primeira República começaria a surgir no laicato nacional a consciência de que a legislação sobre este tema precisaria ser modificada. A primeira tentativa de implementar algum tipo de lei favorável aos católicos se deu durante a revisão constitucional de 1926. Seu fracasso deixaria marcas no longo prazo, como mostraria um

⁷⁴ Conferir a esse respeito também: SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários: a Igreja e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002, pp. 45-98.

⁷⁵ John Pollard, “Italy”. CONWAY, M. & BUCHANAN, T. (orgs.) *Obra citada*, pp. 69 – 96.

⁷⁶ MOTTA, Alexandre. *Obra citada*, p. 1.

artigo escrito por Amoroso Lima ainda em 1934, quando afirmou que esta derrota era o fruto da falta da união da bancada católica, que não conseguira naquele momento arregimentar os dois terços necessários para modificar a lei.⁷⁷ Deste modo, 1926 serviu como anti-modelo para 1934, ou seja, no qual os católicos deveriam se espelhar para evitar os mesmos erros.

Diante deste quadro de recuperação do poder eclesial combinado com novas ameaças é que se dava a atuação do Centro Dom Vital. Entre os anos de 1931 e 1937, seu presidente tornava público um relatório sobre suas atividades. É possível acompanhar um processo de crescimento no número de membros e de organizações promovidas: se ao final de 1932 o Centro conta com cento e setenta membros⁷⁸, dois anos depois eles chegarão a quinhentos.⁷⁹ Diversas instituições nascem de seu interior e em quase todas elas Amoroso Lima recebe um cargo de chefia. A primeira delas funcionava como uma articuladora das demais associações e foi criada em 1932 com o nome de Coligação Católica Brasileira. Seu presidente era, não por acaso, o próprio Alceu Amoroso Lima. O conselho administrativo contava com H. Sobral Pinto, Barreto Campello e Rubens Porto⁸⁰. A presença de Sobral Pinto se explica pela amizade e pela proximidade de idéias com Amoroso Lima; o nome de Campello é um dado interessante, pois ele foi um nome citado pela *Ordem* como exemplo na defesa dos interesses na Constituinte de 1934.⁸¹ Porto, por sua vez, além de afilhado de Amoroso Lima, era um nome que viria a se ligar posteriormente com o Ministério do Trabalho na administração de Valdemar Falcão, outro egresso das fileiras do Centro.

Na parte cultural, a Coligação apoiava uma Biblioteca Católica, uma Confederação da Imprensa e um Instituto Católico de Estudos Superiores. Este último será a semente da Universidade Católica do Brasil desejada ao longo de toda a década de 1930 e finalmente alcançada em 1941. Amoroso Lima participou ativamente da constituição do Instituto, assegurando o curso de “Sociologia e Ação Católica”. A Biblioteca deveria ser um motivador de leituras católicas entre os membros do Centro, enquanto a Confederação se dispunha tanto a produzir material católico para a imprensa quanto a servir como uma

⁷⁷ Tristão de Ataíde. “O sentido de nossa vitória”. *A Ordem*, junho/1934, p. 419.

⁷⁸ Tristão de Ataíde, “Mais um ano de trabalho”, novembro/1932, p. 325.

⁷⁹ Tristão de Ataíde, “C.C.B.”, *A Ordem* novembro/1934, p. 324.

⁸⁰ *Boletim da C.C.B n°9*, janeiro/1936, p. 7

⁸¹ Tristão de Ataíde, “Primeiras vitórias”, *A Ordem*, maio/1934, p. 335.

comissão julgadora do conteúdo veiculado por este meio. O Centro passa a contribuir para “O Jornal” com uma coluna diária sobre cultura católica a partir de 1935. Mais importante do que todos estes, porém, foi a Ação Católica, transformada no Pentecostes de 1935 em Ação Universitária Católica. Embora não seja o objetivo deste texto aprofundar-se nesta instituição, vale ressaltar que ela foi uma importante fornecedora de quadros para o Centro e para o Instituto de Estudos Superiores. O estatuto de 1931 previa que membros da Ação Universitária Católica que se formassem poderiam ser diretamente aceitos pelo Centro, sem outras formalidades, o que demonstra a presença de uma idéia de continuidade entre uma instituição e outra.⁸²

O outro pólo de ação do Centro se dava no meio operário. Durante a década de 1920, outros católicos haviam feito algumas experiências neste meio: dá-se a fundação do jornal “A União”, em 1905; o III Congresso Católico de Belo Horizonte, de 1914, com participação de operários; alguns padres, como Ozamir, Costa Rego e Fernandes Rangel, procuraram montar círculos operários à luz da experiência européia de Albert de Mun. Tais grupos ganharam força entre 1917 e 1919, quando se tornaram uma alternativa aos movimentos grevistas, propondo a solução através da negociação ao invés do conflito. Palestras e cursos foram promovidos pela Corporação dos Trabalhadores Católicos do Rio, em 1919, com participação de figuras como o deputado Andrade Bezerra, o advogado Lacerda de Almeida, o ministro do Supremo Tribunal Viveiros de Castro e Jackson de Figueiredo. Em 1923, a Confederação de Trabalhadores Católicos mediou as negociações para pôr fim a uma greve; era comum a celebração de missas no 1º de Maio por D. Leme. Portanto não é de se espantar que desde o primeiro relatório produzido pelo Centro, Amoroso Lima procurasse chamar a atenção para a necessidade de se trabalhar com esta faixa social, como mostra a passagem abaixo:

“É **todo o homem brasileiro** que D. Vital e Jackson e com eles todos nós, queremos ver integrado em uma civilização guiada pelos princípios da razão natural, sobrenaturalizada pela revelação cristã, cuja verdadeira intérprete é a Igreja Católica. De modo que tanto criando um curso superior de cultura, como introduzindo o sindicalismo cristão entre nós (...) continua o vitalismo fiel ao seu patrono e ao seu fundador, e acima deles àquele de

⁸² “Estatutos de Centro D. Vital do Rio de Janeiro”, *A Ordem*, janeiro/1931, p. 54

Quem eles receberam a graça de O servir, através dessa Santa Igreja que é a única solução de nossas dores.”⁸³

Entretanto, até 1936 as atividades do Centro destinadas a este público são dependentes, em sua maioria, da boa-vontade de um ou mais membros, sem a forma sistemática que as instituições ligadas à produção de uma cultura católica receberam. A única exceção são as equipes sociais, fundadas pelo francês Robert Garric em sua visita ao Brasil. Garric era uma figura já conhecida nos meios intelectuais católicos por sua participação na revista *Esprit*, uma das várias revistas francesas que serviam de inspiração para *A Ordem*. Além das equipes, percebe-se um vínculo especial com a Corporação de Trabalhadores da Vila Isabel, visitados por membros do Centro toda última quarta-feira do mês ao longo de todo o ano de 1932. Amoroso Lima afirma ter feito também, neste mesmo ano, uma palestra no círculo operário da Gávea.⁸⁴ Havia os grandes momentos de conglomeração, como a *Páscoa dos Operários*, celebrada a partir de 1933, ou as “Semanas do Pobre”, que visavam reunir doações para os mais necessitados. Todas estas experiências pontuais não podem ser ignoradas no momento de fortalecimento da ação dos católicos no meio operário, algo que será visto no terceiro capítulo. Em tudo que os vitalistas participavam, ação social e valores religiosos estavam intimamente ligados, pois como escrevia o próprio presidente do Centro, a atividade deste deveria ser “sobrenaturalizadora” das relações sociais.⁸⁵ A cada novo relatório anual das atividades desenvolvidas, Amoroso Lima reforçava a importância destas para a recuperação da hegemonia da Igreja na vida social brasileira. Em alguns momentos esta preocupação assume um tom apaixonado, como após a sublevação militar de 1935, quando Amoroso Lima afirma que o risco da desordem levava as autoridades a perceberem a necessidade de se recuperar a herança católica no Brasil. Por este motivo, era necessário aproveitar a abertura para instaurar “a fecundidade dos princípios teológicos, filosóficos e sociais da Igreja de Cristo”.⁸⁶

⁸³ Editorial, “Um ano de trabalho”, *A Ordem*, novembro/1931, p. 265. Este relatório tem um interesse especial por ser o primeiro escrito após a morte de Jackson. Por este motivo, Amoroso Lima procurou explicitamente pautar-se pela continuidade com o fundador do Centro, trazendo sempre sua imagem para justificar seus atos.

⁸⁴ Tristão de Ataíde, “Mais um ano de trabalho”, *A Ordem*, novembro/1932, p. 332.

⁸⁵ Tristão de Ataíde, “C. C. B. 1935”, *A Ordem*, novembro/1935, pp. 375ss.

⁸⁶ Tristão de Ataíde, “1935”, *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, nº 9, junho/1936, p. 6.

A análise desta imersão do tema do sagrado na vida social cotidiana brasileira ocupou um grande espaço dentro da bibliografia que abordou o tema da Igreja brasileira durante as décadas de 1930 e 1940. Existe um relativo consenso de que a doutrina da Igreja foi essencial na fundamentação ideológica do discurso de Vargas; uma análise pioneira neste sentido foi a de Alcir Lenharo, sobre a aproximação do corpo social ao corpo místico de Cristo.⁸⁷ Desta forma, a obediência ao regime político tornava-se um dever religioso. O contra-exemplo dessa união seriam as associações operárias ligadas à esquerda, que ao mesmo tempo contestariam o regime e a autoridade da Igreja. Era deste grupo, sobretudo, que os católicos deveriam se afastar.

Damião Duque Farias⁸⁸ segue a mesma trilha ao afirmar que a Ação Católica seria uma solução típica de uma “sociedade de massas”, mas reduzida à escala da Igreja. Segundo ele, a diversidade de opiniões políticas seria suplantada pela obediência aos chefes: em primeiro lugar a Dom Leme, e em seguida a Amoroso Lima, presidente da Ação Católica. Estes, por sua vez, por meio de suas pregações, conduziram à acomodação com o regime, como se a luta na qual os católicos deveriam se embrenhar não fosse religiosa antes de ser política. Embora seja interessante por refletir sobre as conseqüências políticas do discurso da Ação Católica, a análise de Damião Farias traz um certo reducionismo ao igualar dom Leme a Amoroso Lima e estes a Vargas. De fato, em linhas gerais, o discurso entre eles era afinado, o que permitiu que em 1934 Amoroso Lima fosse convidado para fazer parte do Conselho Nacional do Trabalho.⁸⁹ Apesar disto, não se pode dizer que o líder dos leigos brasileiros estivesse sempre em consonância com o presidente da República: em Outubro de 1930, Amoroso Lima rejeita a maneira escolhida por Vargas para ocupar o poder. Outro momento de discordância foi 1932, quando Amoroso Lima (e a maioria dos membros do Centro) tomam o partido dos constitucionalistas. Por fim, o projeto de corporativismo desejado por cada um deles era distinto.

Também complexo é o papel desempenhado pelo Centro no interior do mundo católico. Vários pesquisadores, entre os quais Romualdo Dias e Berenice Brandão, chamam a

⁸⁷ LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Ed Papyrus, 1986.

⁸⁸ FARIAS, Damião. *Obra citada*.

⁸⁹ SOUZA, Jessie Jane Vieira de. *Obra citada*, p. 153.

atenção para seu duplo papel: selecionar e educar uma elite leiga capaz de atuar pelos interesses da Igreja onde fosse necessário defendê-los e arregimentar o apoio passivo da grande massa de católicos⁹⁰. Amparando-se na formação das organizações operárias no início da década de 1930, Brandão defende a periodização em décadas: na década de 1920, o Centro teria sido um formador da elite; na década seguinte, passaria a atuar no trabalho com as massas, especialmente na difusão do anticomunismo. Também Rodrigo Patto, em um estudo trinta anos mais recente, considera a década de 1930 como essencial na difusão desta doutrina.⁹¹ Outra hipótese interessante de Brandão é a condenação ao comunismo como forma de conquistar espaço dentro da estrutura burocrática do Estado pós-1930. Segundo ela, “tentar ampliar sua esfera de prestígio junto ao Governo significava para a Igreja diminuir a influência do comunismo. A presença de elementos comunistas, infiltrados no novo Estado, era responsável pelo laicismo de nossas instituições e conseqüente diminuição de seu domínio”.⁹² Como estratégia de combate ao comunismo, o corporativismo seria o sistema sócio-político capaz de garantir a paz social, uma vez que introduziria a co-gestão de empresas. Patrões e operários desfrutariam dos mesmos lucros (porém não em partes iguais, obviamente), o que garantiria a harmonia de interesses⁹³.

Outra pesquisadora que se interessou pelas relações entre Igreja e Estado foi Ângela de Castro Gomes, em um artigo em parte amparado por entrevistas com membros do Ministério do Trabalho durante a década de 1930.⁹⁴ Ela prefere respeitar o vocabulário dos próprios entrevistados, que descrevem a divisão em termos de “revolucionários” contra “políticos”. Os primeiros seriam aqueles que assumiram seus cargos pela força da “Revolução de 1930” enquanto os últimos seriam aqueles que já tinham algum peso antes da mudança política e que por isso conseguiram sobreviver a ela. Os “revolucionários” seriam mais sensíveis às reivindicações oriundas do movimento operário autônomo, algo que atemorizava os católicos. Eles contaram com a ajuda da outra corrente, a dos “políticos”,

⁹⁰ DIAS, Romualdo. *Obra citada*, p. 76. BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *Obra citada*, 1975.

⁹¹ MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Obra citada*. Este estudo será dissecado na discussão sobre o anticomunismo.

⁹² BRANDÃO, *Obra citada*, p. 72.

⁹³ *Idem*, pp. 73-4.

⁹⁴ CASTRO GOMES, Angela. “Silêncio e orações: as relações entre Estado, Igreja e Classe Trabalhadora no Pós-34”. *Revista História e Sociedade*, 1987 (14/2) pp. 88-111.

mais preocupados em destruir o movimento operário existente naquele momento. Foi o que aconteceu durante o tempo em que Agamenon Magalhães foi Ministro do Trabalho. No início de 1937, após Agamenon Magalhães concluir sua missão de implementar o controle total do Estado na estrutura sindical, foi nomeado para substituí-lo Waldemar Falcão. Este já havia sido membro da Ação Universitária Católica e parlamentar durante a Constituinte de 1934, afeito às necessidades católicas. Antes, ele havia integrado uma equipe de jovens juristas trazidos por Oliveira Vianna para o ministério, além de ser amigo pessoal de Amoroso Lima e o primeiro presidente nacional da Confederação Mariana. Graças a ele a estrutura dos sindicatos subservientes ao Estado foi consolidada, abrindo espaço para o atendimento de velhas demandas católicas sobre o controle do cotidiano do trabalho, definidas por Amoroso Lima alguns anos antes:

“(...) fazer uma cuidadosa seleção dos funcionários do ministério e particularmente das diretorias sindicais; fixar um conjunto de princípios do sindicalismo brasileiro baseado na cooperação entre as classes sociais; cumprir a legislação social existente; fundar a justiça do trabalho e realizar uma série de publicações destinadas a alimentar uma concepção cristã do trabalho.”⁹⁵

Este dado trazido por Ângela de Castro Gomes pode ser conjugado a evidências documentais de que a colaboração entre o Centro Dom Vital e o Ministério do Trabalho originou-se em um período anterior ao Estado Novo. Neste aspecto, o exemplo de Leopoldo Brentano é bastante elucidativo. Em 1937, ele foi içado de seu trabalho com os operários gaúchos para a presidência da organização nacional de operários fundada por Ataíde. Antes mesmo deste evento, os dois já trabalhavam em conjunto para facilitar a colaboração entre os funcionários do Ministério do Trabalho e os círculos operários. Em 21 de junho de 1935, por exemplo, Leopoldo Brentano ~~um jesuíta que viria a assumir a presidência da CNOC após Amoroso Lima~~, escreve a Amoroso Lima:

“Anteontem partiu, de volta ao Rio, o dr. Jaci Magalhães, irmão do Cap. Juracy Magalhães, primo do Ministro do Trabalho, o qual estive em P. Alegre desde Outubro como Inspetor do Trabalho interino, reorganizando os serviços e sujeitando a um inquérito o inspetor Guaraci Oliveira, anticlerical e hostilizador dos CCOO. (...) Elaborei um plano de colaboração entre a Inspetoria e os CCOO, cuja

⁹⁵ Carta de Amoroso Lima a Gustavo Capanema, citado conforme CASTRO GOMES, A. “Silêncio...”, p. 97.

cópia remeti ao ministro e vai inclusa para o amigo. Estamos já pondo em prática os itens, conforme surgem as ocasiões. Já foram designados encarregados de Inspeção na cidade de S. Leopoldo e da Vila de Boa dois elementos dos respectivos círculos OO.”⁹⁶

O fato de alguém como Leopoldo Brentano submeter uma prestação de contas de seus atos ao redator chefe d'*A Ordem* pode ser visto como uma evidência da sua importância na configuração da atuação política dos católicos nacionais. Este é o tema do próximo capítulo, o qual se debruçará em três temas que foram, certamente, os mais comentados no interior da revista. O primeiro deles é o da revolução, com dois exemplos históricos: 1930 e 1932. O segundo é o do integralismo, estruturado como movimento após a Revolução de 1932 e que conheceu uma ascensão meteórica graças à sua capacidade de seduzir os católicos. Por fim, muito se discutiu no interior da revista sobre o comunismo, por vezes como um perigo iminente, por vezes como um grupo passível de conversão. Esses três temas podem ser discutidos em conjuntos porque estão intrinsecamente conectados.

⁹⁶ Carta de Leopoldo Brentano a Amoroso Lima, 26 de janeiro de 1936. Citado conforme original, disponível para consulta no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, localizado em Petrópolis - RJ. CCOO era uma sigla comum para “Círculos Operários”.

CAPÍTULO II:

A ORDEM E A ORDEM POLÍTICA NACIONAL

O tema da revolução aparece *n’A Ordem* constantemente, sendo o termo empregado, na maioria das vezes, como referência a dois movimentos políticos: o de 1930, que levou a Aliança Liberal ao poder, e o de 1932, com a revolta dos paulistas. Em ambos os casos, o grupo é fiel ao pensamento político de Jackson de Figueiredo, que considerava que a resistência ao poder só poderia ocorrer no caso de uma afronta indefensável do Estado contra a Igreja. Esta idéia, por sua vez, remonta à obra de Joseph de Maistre, para o qual a experiência revolucionária levaria a pensar a monarquia como o regime mais indicado para a França, pois preservaria a autoridade da instabilidade típica das sociedades republicanas e democráticas.⁹⁷ De acordo com Jackson de Figueiredo, no caso brasileiro esta questão se transmutaria em uma defesa intransigente da autoridade diante da instabilidade possibilitada pelas alternâncias da vontade popular. Sua influência pode ser percebida, por exemplo, em um artigo que discute a herança jacksoniana para o Centro, no qual Hamilton Nogueira repele toda a possibilidade de justificar a resistência armada no Brasil:

“Um *ultimum remedium* não pode ser uma solução normal para os casos políticos, mormente no Brasil, onde, diga-se a verdade, não houve até hoje, graças a Deus, nenhuma situação desesperadora que exigisse de todos os cidadãos uma resistência ativa contra os poderes constituídos. Resulta pois que não é permitido a nenhum católico, e nisso Jackson de Figueiredo estava com a boa doutrina, insurgir-se contra a soberania legitimamente constituída.”⁹⁸

Por sua vez, Amoroso Lima chamou a “Revolução de 1930” de “sanguinária” e usurpadora da “Autoridade” legítima, com “A” maiúsculo no original.⁹⁹ No capítulo de sua

⁹⁷ Sobre Joseph de Maistre, ver também BUSCH, Andrew. “Conservatism” IN: DARTY, William et alli. *International Encyclopedia of the Social Sciences* (2ed – Vol. II). Macmillan Social Science Library, 2008, pp. 83-7.

⁹⁸ Hamilton Nogueira. “Jackson de Figueiredo e a Revolução”. *A Ordem*, dezembro/1929, p. 146.

⁹⁹ Tristão de Ataíde, “Palavra aos Companheiros”. *A Ordem*, outubro/1930, pp. 97ss. Nogueira expressaria uma idéia semelhante antes mesmo de outubro de 1930: “Em política a única mestra é a experiência”, dizia José de

tese dedicado ao Centro¹⁰⁰, Margareth Todaro cita depoimentos de seus veteranos para lembrar que a Revolução representou a primeira crise séria no grupo, provocando o confronto entre os radicalmente contrários, tais como Amoroso Lima e Nogueira, e aqueles que enxergavam na Revolução de 1930 a possibilidade de uma mudança saudável no país. Era esse o caso, por exemplo, de Sobral Pinto. A solução para o impasse foi a abstenção de um pronunciamento oficial e único do Centro sobre a atualidade política do país e a liberação dos membros para se pronunciarem da maneira como desejassem. Esta decisão marca um momento importante da passagem de Amoroso Lima como presidente do Centro, pois pela primeira vez ele havia sido obrigado a enfrentar uma dissensão. No entanto, na medida em que a Revolução vai se mostrando vitoriosa, a inexorabilidade da mudança política é aceita, fato demonstrado pela mudança de postura adotada pela revista. É quando ela passa a recomendar aos seus leitores que aceitem o governo provisório como um fato dado, mas que trabalhem para sua adoção dos valores católicos. Na passagem abaixo, Ataíde sugere uma justificativa para essa postura:

“A Igreja não é revolucionária nem contra-revolucionária: é extra-revolucionária. Sua obra é a de **sobrenaturalizadora** de todos os regimes, de todas as modalidades sociais. Temos o dever de encaminhar as águas da subversão política para o leito do cristianismo social. Temos o dever de trabalhar para que a apostasia republicana de quarenta anos, que é até hoje a maior culpada de tudo por que estamos passando, venha finalmente a terminar de modo a permitir que o Estado e os seus governantes voltem às verdadeiras raízes da nossa nacionalidade.”¹⁰¹

Ao culpar “a apostasia republicana”, o texto apresenta um tom relativamente conciliador, uma vez que não transfere a nenhum grupo social, especificamente, a responsabilidade de criar um regime inimigo da Igreja. Ao se julgar “suprapartidário”, Amoroso Lima repete o princípio que guiava a conduta da autoridade eclesiástica à qual a

Maistre, e nós no Brasil, dessa triste aventura em que há quarenta anos nos arriscamos, já estamos em tempo de corrigir os nossos erros, não certamente por meio de revoluções armadas, o que seria substituir o mau pelo pior, mas pela volta a um regime legal na sua verdadeira acepção, a um regime que consulte os interesses legítimos do povo brasileiro.” Cf. NOGUEIRA, Hamilton. “Problemas de política objetiva”. *A Ordem*, abril/1930, p. 117.

¹⁰⁰ TODARO, M. “Chapter II: The Centro Dom Vital, task force of the lord” IN: TODARO, Margareth. *Pastors, prophets and politicians: a study of the Brazilian catholic church (1916-1945)* Columbia University, PH. D., 1971, pp. 183 – 272.

¹⁰¹ Tristão de Ataíde, “Indicações”. *A Ordem*, dezembro/1930, p. 193.

revista estava submetida, o cardeal Sebastião Leme: reaproximar, de todas as formas possíveis, a Igreja do Estado brasileiro, independentemente de qual fosse seu chefe. Recusando-se a tomar partido na disputa política, o Centro se posicionava privilegiadamente para negociar sua contribuição à normalização política do país, em troca de um novo status para a Igreja. Para os membros do Centro, o único meio possível de melhorar a situação seria aceitar o domínio da religião sobre todos os outros segmentos da vida social. Este é um argumento bastante repetido em diversos artigos de autores distintos, inclusive nos pronunciamentos oficiais de Dom Leme, reproduzidos na revista:

“Mas é imperioso que, recuando do caminho das negações blasfemas e do agnosticismo hipócrita, a nossa época volte, com passo firme e decidido, para a fé cristã e suas reservas inesgotáveis de vida e reconstrução moral.”¹⁰²

Portanto, para atingir seus objetivos políticos, Tristão de Ataíde imprimiu como linha editorial da revista uma estratégia de aceitação tácita do regime estabelecido por Vargas, mesmo que a maneira como ele alcançara seu posto não fosse bem vista. Isso se explica também porque durante o Governo Provisório a falta de confiança em relação ao regime convivia com a crença de que, no momento da re-constitucionalização do país, alguns direitos católicos fossem novamente estabelecidos. Outro editorial da revista demonstrou essa convivência do descrédito com a esperança:

“Ninguém mais crê que a Revolução de 1930 e os seus homens improvisados como regeneradores da pátria estejam em condições de dar à vida pública brasileira um sentido novo e radicalmente diverso do anterior. (...) E para os católicos que ajuízam, como devem, dos regimes pelo enriquecimento ou não da vida religiosa, a fé na Revolução continua a alimentar-se pelo espetáculo, verdadeiramente impressionante, que o Norte nos está dando, de um verdadeiro renascimento católico.”¹⁰³

Na continuação do editorial “Norte-Sul” reforça-se a imagem de que é preciso que todos os católicos se unam e deixem de lado as diferenças de condição social, região ou temperamento, para construírem juntos uma situação jurídica que favoreça a Igreja Católica.

¹⁰² Cardeal Dom Leme: Editorial, “O Apelo do Cardeal D. Sebastião Leme”. *A Ordem* número 22, dezembro/1931, p. 330.

¹⁰³ Editorial, “Norte-sul”. *A Ordem* maio/1932, p. 323.

O canto em favor da unidade já havia sido entoado no editorial da revista de dezembro de 1930¹⁰⁴, quando Amoroso Lima alertava que essas diferenças regionais poderiam dilacerar o país, pois duas tendências revolucionárias muito distintas haviam se desenvolvido. A primeira, ligada ao norte e a Minas Gerais, teria como objetivo restabelecer na vida social do país a religião, enquanto a outra caberia aos tenentes e à “imprensa irresponsável, do libertarismo que dissemina o veneno da desordem”¹⁰⁵. Dois anos mais tarde, outro editorial volta a esse mesmo tema¹⁰⁶, associando o sul do país à propensão ao caos. É possível afirmar que Amoroso Lima fazia referência à Liga pró-Estado Leigo, cuja sede localizava-se no Rio Grande do Sul, e que já havia sido tema de diversos outros artigos da mesma revista¹⁰⁷. Caberia aos católicos, portanto, unir-se em torno da corrente religiosa revolucionária, pois ela representaria a verdadeira cultura do país, livre de estrangeirismos. Este esforço, não obstante o fato de ser especialmente perceptível no período da Constituinte, foi o foco da atuação dos católicos durante muito tempo, como veremos logo adiante ao tratar da visão d’A *Ordem* sobre a Revolução de 1932.

Seguindo esse raciocínio de defesa dos interesses da Igreja, é possível perceber em diversos artigos, como nos editoriais e nas “Crônicas Políticas” de Sobral Pinto, a crítica a alguns setores do novo regime que representavam sua corrente anti-religiosa, em especial os militares. Sobral Pinto, jurista e católico por formação, publicou regularmente entre março de 1931 e fevereiro de 1933 um comentário sobre o que considerava mais importante no cenário político nacional. Esse resumo aparecia com o nome de “Crônica Política” e, durante o período de sua existência, foi sem dúvida o principal meio de expressão da leitura da realidade política do país feita pela revista graças à sua constância e detalhamento. Os escritos de Sobral Pinto influenciaram enormemente a visão de outros católicos sobre a realidade política e provocaram transtornos nada desprezíveis para Vargas, a se julgar pelo seu pedido afeito a Dom Leme em 1934 para que a coluna fosse suprimida¹⁰⁸. Na ótica de

¹⁰⁴ Tristão de Ataíde, “Indicações”. “A *Ordem*” dezembro/1930, pp. 189-197. Dois anos depois um outro editorial com esse mesmo tema é publicado: Editorial, “Norte-sul”. A *Ordem* maio/1932.

¹⁰⁵ Idem, *ibidem*.

¹⁰⁶ Editorial “Norte-sul”. A *Ordem* nº 27 maio/1932.

¹⁰⁷ Redação, “Separatismo espiritual”, A *Ordem*, fevereiro/1932, pp. 81-8.

¹⁰⁸ Uma das pesquisadoras que explora este dado mais a fundo é Margareth Todaro, em sua tese já citada.

Sobral Pinto, os militares tentavam atirar o país em uma experiência artificial e irresponsável porque não levariam em consideração a verdadeira tradição católica do país. Por diversas vezes eles são criticados e considerados culpados pela agitação desnecessária ao país:

“O mal, entretanto, tem raízes mais profundas do que aquelas que foram apontadas pelo Sr. General Leite de Castro. Desde o dia em que o racionalismo, transpondo os limites do meio político, penetrou nas escolas militares (...) o Exército estava morto na sua finalidade específica: a defesa nacional, e no seu instrumento coordenador: a disciplina.”¹⁰⁹

Prosseguindo neste tema, a cobertura sobre a Revolta Constitucionalista de 1932 é bastante instrutiva. Desde o início, a crise da administração em São Paulo que lhe deu origem foi acompanhada pelas “Crônicas Políticas” e, mantendo a coerência com a análise de outros temas, serviu de base para a crítica aos tenentes. Em artigo sobre o diálogo entre o interventor federal para São Paulo (Pedro Toledo) e a frente única paulista, Sobral Pinto critica a postura do Clube 3 de Outubro, que havia desautorizado seu próprio vice-presidente, Góes Monteiro, a trabalhar pelo sucesso desse diálogo.¹¹⁰ A novidade desse artigo é que o próprio Chefe Provisório é criticado, por sua falta de visão sobre a realidade do país. Ao longo de vários números da revista em proximidade com a Revolta de 1932, Sobral Pinto traça um paralelo entre algumas obras de positivistas e as atitudes de Vargas, procurando mostrar como estas são consequência de uma interpretação dos princípios desta filosofia. Em junho de 1932, ele tenta demonstrar o equívoco desse raciocínio, afirmando em tom de ironia como os prejuízos trazidos pela instabilidade política do país poderiam ser interpretados como sinal de avanço sob o prisma positivista:

“Todos os malefícios, que, para os espíritos normais, ela parece ter trazido, no que se refere à rijeza de nosso caráter, à moralidade dos nossos homens públicos, à disciplina do nosso Exército, e ao prestígio das nossas forças morais, todos esses valores, enfim, que os próceres revolucionários têm procurado amesquinhar e humilhar a todo o transe, para a *filosofia positiva* do sr. Getúlio Vargas não têm nenhuma significação, porque, dentro das leis científicas que governam as sociedades, são outras tantas condições insubstituíveis do progresso e da cultura do nosso povo.”¹¹¹

¹⁰⁹ Heráclito Sobral Pinto, “Crônica Política”, *A Ordem*, maio/1931, p. 287.

¹¹⁰ Heráclito Sobral Pinto, “Crônica Política”, *A Ordem*, junho/1932, p. 453.

¹¹¹ *Idem*, pp. 457-8

Graças a esse raciocínio, o país estaria se afundando “na mais perigosa das anarquias”¹¹²: a descrença nas autoridades, ou a tentação de um povo inculto e despreparado de exercer o poder por conta própria, sem levar em consideração a hierarquia necessária. Essa foi a primeira vez, mesmo dentro das “Crônicas”, que o próprio chefe do país é criticado com tamanha virulência, quebrando o padrão da revista de imparcialidade política.

Outro tema que percorreu toda a cobertura dada aos enfrentamentos foi o temor de que se desencadeasse uma anarquia generalizada. Por isso, Amoroso Lima se apressa em lançar, junto a outras personalidades católicas e da sociedade em geral, um “Apelo ao Bom Senso”¹¹³, no qual pede o fim imediato das hostilidades e defende a necessidade de se chegar a um consenso, mesmo que à custa de concessões de ambos os lados. Na sua ótica, quanto mais violência fosse cometida, maior a chance de o país perder o respeito necessário à hierarquia, provocando o caos. O “Apelo” foi enviado a Getúlio Vargas e a representantes do governo em diversas partes do país: José Américo, representando o Nordeste, Pedro Toledo, por São Paulo, e Flores da Cunha, interventor federal no Rio Grande do Sul. Além desse pedido aos representantes políticos, a carta endereçava-se a todos os católicos no trecho abaixo:

“E como, nesses momentos de agitação e de desordem, como o que vivemos, à terminação da luta armada sucede sempre uma exacerbação de todas as demagogias esquerdistas, a nós católicos cumpre cada vez mais o dever de uma união sagrada em torno dos nossos chefes e de uma atuação mais decisiva, pelas nossas forças eleitorais e culturais, em todos os conselhos fundadores da Nação. Acima de quaisquer simpatias humanas ou ressentimentos regionais estão os grandes princípios cristãos que defendemos e de cuja intervenção na vida pública e particular depende o futuro da nossa pátria e de toda a nossa civilização.”¹¹⁴

Por obediência aos chefes o texto faz referência ao Cardeal Leme, que como chefe espiritual da nação teria uma legitimidade muito maior que Vargas. De fato, o Cardeal já havia negociado com sucesso um final pacífico para a República Velha, garantindo a segurança de Washington Luís após sua deposição e ao mesmo tempo aceitando, tacitamente, a legitimidade do governo revolucionário. A atuação de Dom Leme deveria

¹¹² Ibidem, p. 458.

¹¹³ Tristão de Ataíde. “Apelo ao Bom Senso”, *A Ordem*, setembro/1932, pp. 161-5.

¹¹⁴ Idem, p. 165.

servir de inspiração para os dois lados da guerra civil, que deveriam buscar uma saída negociada. Sobral Pinto faz coro a esse pedido de união em torno dos valores espirituais em agosto de 1932, como é possível perceber na seguinte passagem:

“Deixem-se todos: civis e militares, revolucionários e governistas, partidários da Constituição e defensores da ditadura, invadir das nobres aspirações que se desprendem, indomáveis e incoercíveis, dessas três virtudes evangélicas [justiça, misericórdia e fé], e essa atmosfera irrespirável de ódios sedentos e de ambições alucinantes, que ora nos oprime, se desanuviará como por encanto, forçando a se abaterem, num só relance, todas as armas homicidas, e todos os propósitos destruidores (...)”¹¹⁵

O tema da unidade nacional é retomado constantemente e contrasta diametralmente com o problema do individualismo dos políticos. Ou seja, se o primeiro período republicano, chamado de “República agnóstica de 40 anos”, pagara com a anarquia sua loucura de não conciliar política e religião, caberia à elite de católicos convictos convencer os atores políticos da necessidade de restaurar no novo regime o domínio do catolicismo sobre todos os aspectos da vida. Por esse motivo, durante toda a revolta, Sobral Pinto tomou a defesa da necessidade do retorno a uma ordem legal que pusesse fim aos desmandos de um chefe cuja visão política era turvada pelas idéias nas quais acreditava e pelo péssimo assessoramento que os militares lhe forneciam. Isso não implica, entretanto, uma visão mais condescendente com os paulistas, pois sob nenhum aspecto uma sublevação armada seria justificável do ponto de vista do bem comum:

“O que uns e outros almejam, neste transe doloroso da Nação, é tão somente empunhar o poder federal, cuja força e prestígio a todos fascina (...) não se preocuparam jamais com os princípios de justiça, nem com os postulados da verdade social.”¹¹⁶

As idéias de justiça e de verdade, por serem conceitos de natureza transcendental, remetem a uma realidade superior, que deveria guiar a conduta dos agentes políticos. Em editorial publicado nesse mesmo número, Amoroso Lima propõe a *espiritualização* da política como resposta à sede de poder desmedida, motivo de tanta turbulência que o país teria vivido naqueles últimos anos. Como era seu costume, Amoroso Lima vai além das

¹¹⁵ Heráclito Sobral Pinto, “Crônica política”, *A Ordem*, agosto/1932, p. 144.

¹¹⁶ Heráclito Sobral Pinto, “Crônica política”, *A Ordem*, outubro/1932, p. 274.

palavras e procura acionar através da sua correspondência seus contatos pessoais para efetivar um cessar-fogo. Em 11/09/1932, escreve para Severino Sombra com o objetivo de encorajá-lo a esforçar-se nesta direção e impedir que este tome partido no conflito:

“Fracassou aqui no Sul nossa intervenção pela Paz. Peço a Deus ardentemente que a sua tenha mais êxito no Norte. (...) Caso falhe a sua palavra pacificadora (...) fuja de toda aventura precipitada, volte-se de novo para a sua obra social, prepare-se para enfrentar de ânimo resoluto os dias dramáticos que ainda nos resta viver, mas não perca a serenidade e guarde-se para o futuro.”¹¹⁷

Amoroso Lima considerava Sombra como um importante aliado dos católicos no Nordeste porque ele havia criado a Legião Cearense do Trabalho, uma organização que pretendia organizar os operários em torno dos valores católicos expressos nas Encíclicas Sociais sobre o tema. No momento da eclosão da Revolta de 1932, este movimento possuía grande força no Ceará,¹¹⁸ pois não sofria a concorrência de outros grupos, como viria a acontecer mais tarde com a formação da Ação Integralista Brasileira e da Liga Eleitoral Católica, após o fim da Revolução. Além de Severino Sombra, uma das pessoas que mais escreveram para Amoroso Lima sobre a realidade política do país foi Plínio Correia de Oliveira, que em 14 de agosto de 1930¹¹⁹ defendeu a idéia de que os católicos deveriam apoiar Washington Luís. Segundo ele próprio, Oliveira teria em suas mãos documentos que comprovariam uma ordem dos soviéticos para que os comunistas locais espalhassem a desordem social, através da qual se tornaria mais fácil propagar suas idéias. A carta diz que tais documentos deveriam ser publicados com o prefácio de uma autoridade independente e católica, como é o caso de Amoroso Lima.

Este é um interessante ponto de partida para a discussão sobre a influência do anticomunismo católico nos escritos da revista. Ou, antes, seria mais preciso dizer

¹¹⁷ Carta de Amoroso Lima a Severino Sombra, de 11 de setembro de 1932.

¹¹⁸ A este respeito, conferir o interessante estudo de Sângela Souza sobre o sindicalismo no Ceará: SILVA, Maria Sângela de Sousa Santos. *A organização dos operários têxteis em Fortaleza nos anos 30*. Fortaleza, 2006.

¹¹⁹ Carta de P.C. Oliveira a A. Amoroso Lima, de 14 de agosto de 1930, depositada no arquivo pessoal do destinatário, localizado no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, em Petrópolis.

“anticomunismos”, no plural, pois, como bem lembra Damião Duque de Farias,¹²⁰ havia diferença entre a pregação voltada à massa de fiéis no seu conjunto e aquela destinada aos intelectuais. Nesse último caso, seria possível aceitar a validade de algumas das proposições. Outro anticomunismo, mais popular, seria construído nas consciências católicas através de palestras, pregações e livros de devoções que associassem o comunismo a uma imagem exclusivamente ruim, como um conjunto de crenças do qual nada poderia ser aproveitado. A Encíclica *Divinis Redemptoris* (1937) também desempenhava um papel fundamental nesse sentido. Ainda para Damião Farias, a polarização tão forte entre católicos e comunistas se devia à defesa da luta de classes, inaceitável do ponto de vista dos católicos.¹²¹

Tal pluralidade de anticomunismos parece ser confirmada por diversos artigos, escritos por Amoroso Lima ou por seus epígonos, a respeito do tema. Em meio ao oceano de idéias que se repetem na condenação ao comunismo, há os que chamam a atenção por retomarem um diálogo com os “vermelhos”. Para o autor de um artigo, por exemplo, comunismo e capitalismo são igualmente materialistas e contrários ao catolicismo. Dada a força dos dois sistemas, entretanto, os católicos deveriam lutar pela transformação deles em uma força católica. Mas qual teria mais chances? Embora admitindo que o capitalismo permitia a liberdade de expressão religiosa, algo impensável no regime de Stálin, Carneiro investe na tese de que o comunismo também apresenta uma grande possibilidade de redenção, pelas razões apresentadas abaixo:

“Porque a economia comunista se não o regime, é, na sua organização social, na distribuição da fortuna pública, na sua hierarquia de trabalho, a negação do materialismo, embora os seus filósofos se digam materialistas. Materialismo é o que aí está: esse liberalismo econômico e político, essa seleção natural. (...) O marxismo nunca foi – dentro do seu erro -- uma perfeita unidade lógica. Dar-lhe a consciência desse fenômeno de contradição é a aconselhar-lhe a continuar a destruir o capitalismo, e a trabalhar pelo advento da socialização dos meios de produção.”¹²²

¹²⁰ FARIAS, Damião Duque. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998.

¹²¹ FARIAS, Damião Duque. *Obra citada*, p. 76. Nas pp. 72 e seguintes o autor discute com mais intensidade a questão do anticomunismo.

¹²² Fernando Carneiro, “Catolicismo e comunismo”, *A Ordem* julho/agosto 1933, pp. 576-580.

Carneiro cita como exemplo a história de diversos líderes comunistas, como Trotski, oriundos de famílias burguesas e que, portanto, não teriam nada a ganhar com sua adesão ao comunismo. Estes homens foram movidos pelo ideal de justiça social, o mesmo que deveria alimentar os católicos. Eis aí a possibilidade de diálogo entre os dois grupos, que se confirmaria pelo interesse comum em socializar os bens. Em suma, católicos e comunistas teriam muito mais em comum do que capitalistas e católicos. Outro artigo que se sobressai por suas diferenças em relação à corrente principal dos católicos anticomunistas é a resenha que Afrânio Coutinho escreve para “*Humanisme intégral*”, livro então recém-lançado por Jacques Maritain¹²³. Nele o comunismo é visto de forma ambígua, como um sistema que apresentou contribuições para o progresso da humanidade, mas que precisava ser superado. É o que o seu autor afirma, por exemplo, na seguinte passagem:

“Não é possível abandonar a lição da revolução russa. O homem novo que nasce muito lhe deve. É preciso encará-la com espírito compreensivo e aprofundar-lhe o drama formidável. Ela teve uma influência decisiva e inegável na vida do mundo. (...) O nosso dever é ultrapassá-la. Pois como regime construtor o marxismo revelou-se fraco. É o imperialismo da desordem e da anarquia.”¹²⁴

Dada a sua fraqueza, o marxismo necessariamente seria, na visão de Coutinho, ultrapassado. O mesmo se daria com qualquer forma de “fascismo religioso”, de “cesaropapismo”, que só pode ser aceito como uma expressão de um catolicismo falso. Os autores destes artigos não estavam sozinhos em sua visão dos aspectos positivos do comunismo, pois o próprio decano da revista declararia, em 1935, a respeito do conceito marxista de mais-valia:

“Essa tese, a meu ver, é a mais forte e a mais fundamentada de todo socialismo. Há nela muito de verdade, e a correção de um regime econômico que permite uma usurpação parcial do lucro por uma, apenas, das partes em jogo, impõe-se. Daí a necessidade real de uma reforma social que atenda a uma distribuição mais justa dos valores e impeça, quanto possível, as usurpações indébitas.”¹²⁵

¹²³ Afrânio Coutinho, “Humanismo Integral Cristão”. *A Ordem*, novembro-dezembro/1936, pp. 436-441.

¹²⁴ Afrânio Coutinho, *Obra citada*, p. 439.

¹²⁵ Alceu Amoroso Lima, “O socialismo”, *A Ordem*, janeiro/1936, pp. 62-79.

O contexto desta declaração é relevante: trata-se de uma palestra proferida na Escola do Estado Maior do Exército, em outubro de 1935, portanto dentro do quadro que levou à sublevação dos quartéis de Rio de Janeiro e Natal. Ao assumir que uma tese marxista pudesse estar correta, dentro do clima de tensão que marcava o momento, Amoroso Lima demonstra consciência do fato de que o comunismo não poderia ser sumariamente ignorado ou perseguido. A análise de uma teoria social essencialmente contrária ao catolicismo era uma oportunidade para insistir em seus artigos na importância de se detectar as inconveniências, do ponto de vista da doutrina social católica, de todos os regimes existentes naquela época. Mais do que só apontar suas falhas, vislumbrava a derrocada de todos eles, o que lhe dava a esperança de que uma nova sociedade, em conformidade com os valores cristãos, pudesse aparecer.

A espera deveria, entretanto, conjugar-se com a ação. Por isso, durante este período, embora Amoroso Lima prezasse muito a neutralidade política das instituições que dirigia, considerava importante que os católicos participassem ativamente da política partidária, através de instituições oficialmente separadas porém obedientes à Igreja no que diz respeito à sua ideologia. Entre as opções abertas pelo cenário político nacional, não havia dúvidas de que o integralismo seria a mais indicada para os católicos, com a condição de que a opção política não se sobrepusesse à escolha religiosa.

Entre o final de 1934 e o início de 1935, Amoroso Lima escreve três artigos com relação ao tema.¹²⁶ No primeiro deles, repudia três atitudes possíveis dos católicos em relação ao integralismo, para sugerir uma quarta. A primeira dessas atitudes seria a de condenação, fruto de um apego ao liberalismo e resultado de uma associação anacrônica da Igreja com o regime capitalista decadente.¹²⁷ O mesmo teor de condenação não é empregado contra aqueles que vêem apenas algumas tendências preocupantes no integralismo, tais como o culto excessivo ao chefe ou a hipertrofia do papel do Estado na filosofia do principal ideólogo do integralismo, Miguel Reale. Especialmente no que diz respeito ao papel das lideranças integralistas, Amoroso Lima demonstra desde o início desconfiança com relação à

¹²⁶ Tristão do Ataíde. “Catolicismo e integralismo”. *A Ordem* nº 58, dezembro/1934.

¹²⁷ *Idem*, p. 407

capacidade de liderança de Plínio Salgado. Tais “exageros” seriam um aspecto importante, que deveriam ser levados em conta, mas que não invalidariam o ingresso no movimento.

Igualmente condenável seria a exaltação do movimento, pois os “padres-integralistas” seriam tão criticáveis como os padres liberais do século XIX. Da mesma forma que estes, os primeiros haviam confundido sua missão religiosa com a política e, assim como hoje os liberais deveriam ser condenados, o mesmo poderia acontecer em um futuro breve com os integralistas, caso eles não corrigissem seus excessos. Tanto o liberalismo à brasileira do Oitocentos quanto o integralismo conferiam à Igreja uma missão política que não era a sua, ameaçando-a em sua eternidade. Por fim, uma terceira postura seria a simples indiferença, que para Amoroso Lima representaria uma falta de compromisso com a fé, ou seja, de tomar partido frente ao fato de que integralismo e catolicismo seriam reações em favor da autoridade, da ordem, da hierarquia e do dever. Essa última idéia é utilizada para justificar o que se acredita ser um dever dos católicos de associarem-se ao integralismo, pela semelhança entre eles, como na seguinte passagem:

“Inimigos comuns, amigos comuns – basta isso para criar entre o Integralismo e os católicos uma situação tal que só pode ser interpretada por uma **compreensão** sincera, não de **tudo**, mas do que há de **justo** e de **necessário** nesse movimento de reação das direitas. (...) é possível ir além e passar da compreensão à **participação**.”¹²⁸

Para ser mais exato, Amoroso Lima aponta um grupo social específico que deveria atender ao chamado dos integralistas: o dos moços “sequiosos de ação imediata”. Em sendo este um grupo naturalmente “impaciente” para ações indiretas, a Liga Eleitoral Católica não poderia satisfazê-los. Por esse motivo eles deveriam ingressar no Integralismo, que seria o único capaz de corresponder ao ímpeto deste grupo.¹²⁹ A única reserva feita aos católicos que se interessassem por ingressar no integralismo é a de não tomarem postos de comando na Ação Católica. Evidentemente, escritos tão explícitos como esses repercutiam de modo distinto em cada parte do país.

No Ceará, especificamente, a força política católica encontrava-se bastante enfraquecida pelas disputas entre os líderes integralistas e os da LEC, transformada então em

¹²⁸ Ibidem, p. 411, grifo do autor.

¹²⁹ Tristão do Ataíde, “Catolicismo e integralismo – Parte III”, *A Ordem*, fevereiro/35, p. 83.

partido político. Os lecionistas apoiavam o interventor desejado por Vargas, ao contrário dos integralistas, que se postavam na oposição. Por esse motivo, uma declaração como essa era habilmente manipulada pelos integralistas cearenses como uma arma em seu favor. Em vista disso, era bastante comum que líderes do laicato católico deste estado escrevessem a Amoroso Lima na tentativa de convencê-lo a não fazer mais nenhuma declaração a favor do Integralismo. Bom exemplo disso é Luiz Sicupira, cearense eleito pela LEC para a Assembléia Constituinte de 1934, que adverte:

“A sua carta sobre o integralismo está sendo aqui explorada de maneira bárbara pelos partidários do Plínio Salgado. Dizem eles que o sr. mandou ordem para os católicos ingressarem no Integralismo. (...) O sr. diz que o Plínio é sincero, mas que é ambicioso e não merece confiança. Por outro lado aconselha os católicos a entrarem para o Integralismo, mas com o intuito de derrubarem o Plínio. Terá sido isso mesmo?”¹³⁰

Em seguida, Sicupira pede explicações, pois considera que não é possível aderir ao Integralismo sem obedecer cegamente a Plínio. Seria como imaginar o nazismo sem Hitler ou o fascismo sem Mussolini. Possivelmente por essa necessidade de equilibrar a simpatia com o Integralismo e o risco de ver a religião tomada por ele, Amoroso Lima escreve constantemente sobre a importância de o leigo manter a consciência católica acima da consciência política. Preocupa-se em rebater algumas das principais críticas que o integralismo faz à Igreja, como a sua “covardia” em não aceitar os meios violentos para a transformação social ou do seu não-partidarismo político, nos termos dos próprios integralistas.

Em todos os casos, sua idéia é a de que o integralismo não poderia se pretender um defensor que, de fato, substituísse a Igreja naquilo que ela possui de mais inestimável: sua independência, sua autonomia. Ainda segundo ele, devia-se ao liberalismo do século XIX essa tendência a equiparar a fé a uma opção política. Tratar-se-ia de um erro grave, cometido tanto por católicos com tendências socializantes como por aqueles que queriam aproximar a cruz do sigma. Isso poderia ser considerado uma forma de naturalismo porque equivaleria a ignorar a *natureza sobrenatural* da fé, que não poderia ser traduzida no campo das coisas materiais, como uma opinião política. Dessa maneira, o católico geraria um desdém por aquilo que sua fé possuiria de mais sublime, ignorando todos os ensinamentos que a Igreja

¹³⁰ Carta de Luiz Sicupira a Alceu, assinada de Recife, 22 de agosto de 1933.

solicitamente fornece a respeito de como organizar a vida em sociedade, como se pode ver na passagem abaixo:

“Troca o Corpo Místico do Cristo pelo Corpo Militar do Chefe. E o faz *convencido* de que vai defender aquele *melhor* do que os que nele ficam. (...) Desdém pela contemporização com o mal, desdém pela dubiedade de atitudes, desdém pela defesa da Liberdade e da Pessoa; desdém pela repulsa ao Estado Integral e Totalitário; desdém pelo corporativismo insuficiente e ‘liberal’; desdém pela recusa à violência no ataque ao poder; desdém pelas restrições que a Igreja faz ao autoritarismo exagerado, como há um século fazia ao liberalismo exaltado; etc. etc.”¹³¹

Entre tantos desdémns desses falsos católicos, acabaria se revelando o desdém pela própria fé. Essa preocupação com a sobreposição das ocupações mundanas às divinas é inspirada no trauma provocado nos autores católicos franceses pelo *politique d’abord*, de Charles Maurras, presidente da *Action Française*. Maurras era muito lido e citado pelos intelectuais da revista, e os problemas junto à hierarquia católica provocados por sua defesa intransigente da monarquia repercutiam nos ouvidos dos cariocas. Este foi um dos motivos que levou Amoroso Lima a se apressar em demonstrar que também na ação social o integralismo não seria insubstituível. Pelo contrário, caso o católico não tivesse uma vocação genuinamente política, seria preferível que ele militasse na Ação Católica que em um partido. Para as mulheres, por exemplo, Amoroso Lima afirma que seus trabalhos seriam muito mais necessários dentro das obras assistenciais do que nos comícios integralistas.

Essa preocupação em não confundir o integralismo com o catolicismo não era compartilhada por outras pessoas que escreviam para a revista. Júlio de Sá, contribuinte bissexto, publicou em novembro de 1935 um artigo intrigante pelas várias indagações que propõe.¹³² Por exemplo, advoga que revolução e cristianismo são dois termos que não apenas podem como devem conviver, pois seria necessária uma transformação radical no interior de cada indivíduo para que as reformas sociais conhecessem a luz do dia. Para Sá, apesar da confusão de definições possíveis, o “reacionarismo” seria a manutenção da visão materialista que predominaria na sociedade de seu tempo e a “revolução”, a volta ao primado da sobrenaturalidade. Após fazer essa distinção, afirma que não haveria nenhum choque entre o

¹³¹ Tristão do Ataíde. “Catolicismo e integralismo – Parte II”, *A Ordem*, janeiro/1935, p. 12.

¹³² Júlio Sá, “Catolicismo e integralismo”, *A Ordem*, novembro/1935, pp. 415 – 421.

Cristianismo e o fenômeno revolucionário, nem entre o Cristianismo e o nacionalismo.¹³³ Seria possível ao católico imiscuir-se na política, desde que ele seguisse os princípios da religião e estabelecesse o primado deles como a meta a ser atingida. Aliás, Sá afirma categoricamente: “Quanto mais perto está o homem de Deus, mais ele cresce em potencial revolucionário”¹³⁴. Potencial esse que só seria plenamente explorado a partir do Integralismo, pois este colocaria Deus e o cristianismo como seu princípio filosófico-moral, e a “revolução interior” como seu princípio básico. Estas duas características seriam os diferenciais entre o integralismo e o fascismo e o hitlerismo, ambos criticados por Sá:

“Fascismo e nazismo, porém, não são mais que isto – sintomas, prenúncios – longe ainda de uma completa realização. O Cristianismo do fascismo – e mais ainda o do nazismo – são precários. Hitler prega o orgulho da raça ariana, idéia absolutamente anticristã (e aliás anticientífica). (...) De outro lado, Mussolini, que está mais próximo de Nietzsche do que de Cristo, prega o orgulho, a vaidade, o imperialismo, a conquista, o direito do lobo sobre o cordeiro, mal disfarçando o seu paganismo cesáreo.”¹³⁵

O Integralismo, por sua vez, colocaria sua ênfase no desenvolvimento completo do cristianismo, e por isso deveria ser levado adiante por todos os católicos. Na sua conclusão, Júlio Sá é taxativo sobre esse “dever”:

“O Integralismo é, portanto, o tipo de revolução social cristã (naturalmente adaptada às nossas condições nacionais). Não se justifica que fora dele se encontrem, indiferentes, homens que acreditem verdadeiramente em Deus e compreendam o mundo segundo a hierarquia cristã.”¹³⁶

O contraste entre o texto de Júlio Sá e o de Amoroso Lima realça as diferentes reações, no interior do laicato, face a um movimento intimamente interligado ao catolicismo do período, como foi o caso do Integralismo. De acordo com Margareth Todaro¹³⁷, ele representou uma tentativa de atrair a grande parcela do eleitorado influenciável pela Igreja

¹³³ Idem, pp.416-7.

¹³⁴ Ibidem, p. 418.

¹³⁵ Ibidem, p. 420.

¹³⁶ Ibidem, p. 421

¹³⁷ TODARO, Margareth. “Chapter IV: Integralism and the catholic church, God on the right”, IN: *Pastors, prophets and politicians: a study of the brazilian catholic church (1916-1945)*. Columbia University, PH. D., 1971. pp. 346-424

católica sem precisar comprometer o clero. Esta autora procura demonstrar, através da semelhança na lista de escritores d’*A Ordem* e das revistas integralistas¹³⁸, a proximidade do ritual católico com o integralista, pois este também utilizava uma linguagem religiosa e que fazia alusão à necessidade de que o mundo material ascendesse a uma espécie de realidade superiora pela força da atividade dos seus fiéis. Em poucas palavras, o Integralismo era ao mesmo tempo um companheiro e um inimigo do catolicismo, fato do qual Amoroso Lima se mostrava ciente em seus escritos. Por isso, segundo Todaro, ele teria ficado dividido entre a vontade de se alistar ao movimento e o pedido de Dom Leme para que não se compromettesse oficialmente. Ao final, esta última opção foi a que prevaleceu. Não obstante, Plínio Salgado foi durante muito tempo sócio do Centro, pois os interesses políticos de ambos estavam muito próximos. Isso não passava despercebido pelos olhos da opinião pública, que muitas vezes confundiu o Centro com o integralismo.

Alguns meses após escrever esta série de artigos, Amoroso Lima apresentou uma visão sobre a situação global do período, que continuava a definir como o final do domínio da burguesia e de início de uma nova organização social, ainda a ser definida. O primeiro indício do final deste período da burguesia seria a I Guerra Mundial, que terminou com a ilusão de que as relações internacionais eram regidas pelo Direito e estabeleceu o predomínio da Força. Com a ascensão da Força como grande motor político, as mazelas do liberalismo econômico foram transformadas em motivos para a revolução, como foi o caso da Rússia de 1917. Outro momento de fraqueza do liberalismo foi a crise de 1929, a qual expôs o fim da era burguesa e a necessidade de resolver o problema da subsistência de massas enormes sem empregos nem amparo. De onde surgiu a reação nacionalista, último marco a separar a era burguesa da Idade Nova. Amoroso Lima também chama a atenção em seu artigo para o hedonismo, o qual levaria a maioria das pessoas a não se darem conta dos riscos que toda a humanidade correria, em virtude da indefinição de qual caminho ela deveria seguir. Nenhuma das três forças que haviam dominado até aquele momento – o liberalismo, o socialismo e o nacional-totalitarismo – conseguiriam persistir na Idade Nova. Apesar disso, todas elas tentavam deixar sua marca na civilização futura. Sobre as influências do liberalismo e do socialismo, assim escreve Amoroso Lima:

¹³⁸ “A Ofensiva” ou “A Enciclopédia do Integralismo”, para citar as mais importantes.

“O primeiro seria a permanência na estrutura atual de nossos regimes democráticos, com a moral, a economia, a cultura, a arte, a política, baseados na primazia da liberdade individual e o predomínio mantido da burguesia. (...) O caminho socialista (...) seria em matéria econômica a abolição da propriedade privada, em matéria política a hipertrofia do Estado, em matéria social o aniquilamento da grande burguesia, o amesquinamento dos pequenos burgueses e a ditadura do proletariado.”¹³⁹

Depois de expor os princípios básicos de cada uma destas forças, Amoroso Lima afirma acreditar que nenhuma delas teria condições para se apresentar como hegemônica. Não obstante, certas características comuns entre os três regimes poderiam ser destacadas, como a intervenção crescente do Estado na vida social e, conseqüentemente, a subordinação do econômico ao político. Isso significaria que, ao invés da “mão invisível” do mercado, certas instituições, como o próprio Estado, o Sindicato ou a Igreja, teriam uma participação cada vez mais ativa na definição das prioridades de enriquecimento para um país. Dessa forma, diminuiria a importância do lucro ilimitado, em favor da satisfação dos imperativos coletivos. Tudo isso levaria a uma organização corporativa da economia e do progresso da técnica no controle da Natureza. Em uma palavra, o ideal de justiça social assumiria uma relevância cada vez maior.

Todas essas características são vistas como positivas, mas haveria também os vícios que cada sistema econômico tenderia a transmitir. Uma dessas heranças seria a autonomia completa do indivíduo no liberalismo, sem levar em conta as necessidades da comunidade. Outro fator a considerar seria o materialismo dos socialistas, libertando as paixões do instinto e construindo como seu único freio possível a força de um Estado violento. Também o nacional-totalitarismo, com seu excesso de importância conferida à nação e à raça, consistiria em um péssimo referencial. Como evitar, portanto, todos esses males? A resposta estaria na Ação Católica, conforme Amoroso Lima afirma na passagem abaixo:

“A Ação Católica é, portanto, a estratégia e a técnica mais moderna da Igreja para partir à conquista da Idade Nova. É a organização das suas milícias (...) **por infiltração direta** em toda a linha, em vez do ataque em massa e em ligação com o Estado e a Política. (...) Descrê mesmo da possibilidade de uma cristianização integral dos Estados e organiza, por isso mesmo, as suas forças fora e acima da política, como que supondo, tacitamente, a

¹³⁹ Alceu Amoroso Lima, “A Idade Nova e a Ação Católica”. *A Ordem*, agosto/1935, p. 108.

persistência de um estado de coisas atual que não parece tender a modificar-se no futuro próximo: **a vida cristã em Estados não cristãos.**¹⁴⁰

O valor deste texto está na aceitação que ele comporta da impossibilidade de transformar todas as instituições estatais em instrumentos da Igreja, algo bastante diferente do que ocorria durante as campanhas eleitorais de 1933, quando o ímpeto advindo das vitórias da LEC levou Amoroso Lima a considerar que o Estado brasileiro estava em vias de ser cristianizado. Simultaneamente, Amoroso Lima escreveu constantemente sobre a importância de que a Igreja assuma um papel essencial na construção desta Idade Nova, pois “[a] condição terrena, a vida individual e social dos homens na terra é já o início da sua vida eterna.”¹⁴¹. Neste sentido, mesmo a ação social do Estado seria incompleta se buscasse apenas o Bem-Estar físico dos seus cidadãos. Seria necessário, na visão de Amoroso Lima, abrir o flanco para que o espírito cristão tomasse conta das instituições sociais, pois apenas a religião seria capaz de satisfazer o objetivo último da existência. Ao mesmo tempo, a Igreja teria plenos direitos a organizar os seus sindicatos para os operários, assim como as caixas de compensação ou de salário familiar, pois a satisfação das necessidades materiais deveria estar em consonância com a procura pelos bens últimos. É o que afirma a seguinte passagem:

“A Igreja organiza essas instituições, vela por sua eficiência prática e visa com elas contribuir para o reino da justiça social. Longe de julgar que o domínio das relações econômicas não é de suas atribuições, mostra a Igreja, praticamente, que o problema econômico está diretamente ligado ao destino e à vida de cada homem, de cada família, de cada povo, de modo que não lhe é estranho de modo algum.”¹⁴²

A formulação do conjunto de instituições que envolvesse sindicatos ou organismos de redistribuição de renda, tais como as cooperativas, revela algumas continuidades de pensamento entre o Amoroso Lima do início e aquele do final da década de 1930. Em ambos os momentos, a Igreja é vista como a instituição mediadora entre o trabalhador e o seu trabalho, como de resto ela o seria entre o estudante e o ensino ou entre o cidadão e a política. Este papel mediador é confirmado por sua análise referente aos nacionalismos, de

¹⁴⁰ Idem, p. 108.

¹⁴¹ Alceu Amoroso Lima, “A ação social católica”, *A Ordem*, janeiro/1937, p. 37.

¹⁴² Idem, p. 39.

outubro de 1938¹⁴³. O verdadeiro nacionalismo cristão seria aquele que convencesse cada pessoa a pensar sua Nação como uma grande família, para a qual ela teria obrigações de respeito e retribuição. A este conceito opõe-se o nacionalismo de Estado, que enxerga nas suas conquistas militares a justificativa para sua existência. O nacionalismo sadio, ao contrário, não criaria obstáculos ao universalismo cristão, ou em outros termos, à consciência de que somos todos irmãos e temos direitos iguais ao desenvolvimento e à satisfação de nossas necessidades. Novamente, argumentos de cunho religioso são utilizados para justificar a adoção de uma postura política; no caso, a adoção de um nacionalismo moderado e conjugado ao pacifismo.

O conceito de Nação como “a grande família” traz em seu bojo a concepção de que os indivíduos têm papéis hierarquicamente diferentes. Assim como em toda família existiriam os pais, com direitos naturais de autoridade sobre seus filhos, da mesma forma na sociedade alguns seriam predispostos ao comando da mesma para assegurar a justiça e a ordem sociais. É dessa forma que Amoroso Lima enxerga a formação social, em um discurso deveras ambíguo, pois ao mesmo tempo em que considera “a ascensão das massas” um fato inelutável, não enxerga nelas a capacidade para a atuação plena na arena política. É o que ele afirma neste artigo sobre o espírito aristocrático:

“Não são as massas que governam, como quer o espírito democrático. Só Deus é fonte de direitos. A coletividade pode ser um meio portador e transmissor desses direitos, mas nunca uma fonte deles, mormente em caráter meramente numérico. As fortes personalidades, fortes não pela força da violência, mas pela força da qualidade, é que dirigem as massas, sempre constituídas pela mediocridade que é a sorte do maior número.”¹⁴⁴

Esta nova aristocracia seria formada pelo mérito, de acordo com o conceito original da classe, deturpado por anos de vício no Antigo Regime. Desse modo, ela não seria contraditória à democracia, mas sua fiadora, temperando o instinto das massas com a sabedoria e o sentimento de dever e responsabilidade de uma elite disposta à renúncia dos

¹⁴³ Alceu Amoroso Lima, “O nacionalismo cristão”, *A Ordem*, outubro/1938, pp. 367 – 391.

¹⁴⁴ Alceu Amoroso Lima, “Meditação sobre o espírito aristocrático”, *A Ordem*, maio/1939, p. 453.

seus privilégios em benefício do bem comum.¹⁴⁵ É possível identificar aqui a influência dos intelectuais conservadores, especialmente em sua corrente iniciada por Edmund Burke (1729-1797).

Ao contrário dos franceses, Burke acreditava em uma democracia temperada por câmaras políticas em que o acesso fosse restrito à elite, independente do voto popular. Além de Burke, esta reflexão sobre o espírito aristocrático faz referência a Alexis de Tocqueville, um nobre francês que considerava a religião essencial na formação de uma consciência cívica da Nação¹⁴⁶. No artigo d'*A Ordem* em questão, refere-se ao “verdadeiro espírito aristocrático” como sendo essencialmente cristão, porque exalta a purificação do espírito na humildade.¹⁴⁷ Da mesma forma, o “verdadeiro espírito democrático” se inspiraria no espírito trinitário. Pois aqueles que valorizavam excessivamente a Igreja como guardião da ordem e da disciplina conduziram a sociedade ao clericalismo, totalmente rejeitável. A ignorância completa dos valores religiosos, por sua vez, redundaria na aceitação da vida moderna tal como ela se apresentava naquele momento, ou seja, o atalho mais curto para a decadência moral e social.

Se na década de 1930 os escritos de Amoroso Lima foram pontuados pelo conceito da ordem como a base do seu pensamento, a década seguinte traria mudanças importantes no seu modo de pensar. Uma das principais demonstrações da mudança no pensamento de Amoroso Lima foi sua valorização da democracia. Esta precisaria, para sobreviver, da existência de uma distribuição da propriedade que propiciasse a criação de um conjunto social harmônico em seus interesses. Dentro desse raciocínio é que se encaixava uma nova forma de cristianização das relações entre as classes, não apenas no campo político – como se deu durante a Constituinte de 1934 –, mas no controle da vida econômica do país. Um projeto de socialização da propriedade, impreciso nos detalhes, mas desde cedo bastante

¹⁴⁵ “O espírito democrático é uma forma elementar e empírica do espírito aristocrático, como este uma forma avançada e purificada daquele. (...) Aristocratizar a inteligência ou a política não é necessariamente desdemocratizá-las, mas elevá-las a um índice de perfeição maior.” Retirado de: Alceu Amoroso Lima, “Meditação”, p. 451.

¹⁴⁶ Cf. BUSCH, Andrew. *Op. cit.*, pp. 83-7.

¹⁴⁷ Alceu Amoroso Lima, “Meditação”, p. 457.

controvertido, se tornaria um tema comum nos artigos de Amoroso Lima e teria continuidade por outros artigos da revista, como Alves Ribeiro, que se expressava da seguinte maneira:

“No Brasil os católicos que seguem Maritain e Tristão de Ataíde desejam substituir o capitalismo, não pelo socialismo ou pelo corporativismo integralista (...) mas por um regime ‘societário’ da propriedade no qual, por exemplo, os operários participem, ao lado dos técnicos e dos portadores de capitais, tanto dos lucros quanto da gestão das empresas.”
148

A sociedade preconizada por Alves Ribeiro seria composta por diversas liberdades, como a civil, que seria assegurada pela difusão da propriedade, de opinião, de educação e finalmente de associação. O texto ataca diretamente a estrutura sindical oficial, acusando-a de ser “uma dádiva dos patrões ou do Estado”¹⁴⁹ e estar longe, portanto, de representar algo de autêntico na vida dos trabalhadores. Esta é uma passagem bastante interessante, pois ao mesmo tempo em que reflete uma mudança radical na maneira dos intelectuais do Centro de tratar o tema, demonstra uma tentativa de esquecer o passado recente, visto que os círculos operários cresceram basicamente à custa da contribuição dos patrões e do seu trabalho paralelo desenvolvido com o Estado Vargasista. Ainda sobre a década de 1940, vários estudos são consonantes à tese de que a influência de Jacques Maritain levou Amoroso Lima a mudar sua maneira de pensar¹⁵⁰.

Conforme Cândido Rodrigues demonstra em sua tese de doutorado, o contato pessoal entre o filósofo de Meudon e Amoroso Lima transformou a maneira deste interpretar a realidade brasileira. Embora Amoroso Lima tenha sido um leitor voraz de Maritain, pode-se afirmar que *Humanisme Intégral* (1936) tem um significado especial na trajetória do autor brasileiro. Durante a década de 1920, Maritain procura estabelecer a crítica do capitalismo a partir da recusa de todos os traços da modernidade; um de seus livros mais importantes traz justamente como título *Antimoderne* (1921). Entretanto, em *Humanisme* ele procura dialogar

¹⁴⁸ Fábio Alves Ribeiro, “Os Quatro Candidatos”. A *Ordem* janeiro/fevereiro 1946, p. 109.

¹⁴⁹ Idem, p. 109.

¹⁵⁰ Para citar apenas três obras: RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. [Tese de Doutorado]. Assis: UNESP, 2006. AZZI, Rioldo. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l’Amérique du Sud*. Paris : Sepentrion, 2003.

com a modernidade, aceitando-a como passível de ser adaptada aos princípios da doutrina social católica. Amoroso Lima demonstra assimilação dos novos valores propostos pelo filósofo de Meudon em um processo lento e contraditório mas que resultará na aceitação das mesmas.

Dois foram os fatores fundamentais para a mudança na postura de Maritain. O primeiro deles foi a condenação da *Action Française* em 1926 por Pio XI. O papa condena esta organização com base na idéia de que ela associava a religião católica com uma única postura política, a monarquista. Para Roma, naquele momento, todos os regimes poderiam ser convertidos à fé católica, com exceção dos comunistas. Ao contrário da maioria dos católicos franceses, Maritain opta por apoiar a condenação papal. Outro momento importante ocorre com a guerra civil espanhola, pois ela colocou frente a frente o nacionalismo católico espanhol, ao lado de Franco, contra as esquerdas anticlericais e as minorias regionais. De início, formou-se um consenso dos católicos em torno do general Franco como o “salvador” da Espanha, até aparecerem as primeiras notícias das atrocidades cometidas pelos franquistas contra o povo basco, tão católico quanto os franquistas.

A partir deste caso, alguns intelectuais do mundo católico, entre os quais Maritain, Mounier ou Bernanos – este tardiamente – passaram a sustentar a tese de que nenhum dos lados do conflito deveria receber aprovação, pois todos haviam cometido barbaridades. Os católicos deveriam ser contrários aos abusos cometidos em ambos os lados e aproximá-los de um acordo em que o direito de todos a ter sua própria opinião fosse respeitado. Em 1936, portanto, a partir das reflexões de ambas essas experiências, Maritain passa a preocupar-se mais profundamente com a questão das liberdades civis e a necessidade de tolerância às diferenças sociais. Por conseguinte, não se deveria acreditar na existência de um salvador dos católicos, algo como um ditador ou um rei que assegurasse o bem estar da Igreja em seu reinado.

Três anos antes já havia aparecido o opúsculo *Du régime temporel et de la liberté*, no qual Maritain se aplica à tentativa de conciliar filosoficamente a unidade espiritual e a pluralidade presente na vida social. Agora em *Humanisme* (1936), desenha-se a completa separação entre o temporal (cultura, política e sociedade) e o espiritual (a fé e a moral). Embora esta última fosse hierarquicamente superiora, havia perfeita autonomia entre as duas esferas. Em outros termos, a Igreja não poderia incorrer no erro de confundir-se com diversas

civilizações das quais ela participou ao longo de sua história. A Igreja não deveria tentar recuperar uma falsa Idade Média, “mas um regime que fosse apenas baseado nos princípios da cristandade medieval e comportasse uma ‘concepção profana cristã e não sacral do temporal’”.¹⁵¹

A principal diferença entre a Idade Média e a modernidade seria a aceitação da diversidade como parte integrante da vida social. *Os direitos do homem e a lei natural*, obra que Maritain publicou em 1942, traria a defesa do *personalismo*, entendido por Maritain como a idéia de que cada pessoa possui uma dignidade em si mesma, que não precisa ser conferida pela autoridade. Em outras palavras, o pluralismo deveria fazer parte da vida social cristã, pois seria indesejável que o Estado controlasse todas as manifestações culturais. Diante da crítica de que isso implicaria na aceitação de que todas as religiões são válidas, Maritain prefere dizer que existe sim a igualdade jurídica entre todas as religiões, mas não a igualdade de verdade, pois a católica continua sendo a única verdadeira.

Este é um aspecto especialmente importante na realidade brasileira, pois os católicos locais tradicionalmente se demonstraram contrários às manifestações das outras religiões e ardorosamente combateram a irreligião personificada no comunismo. Ataíde, em 1942, foi o primeiro a quebrar essa tradição, por influência de Maritain. Este, já nos seus escritos de 1936, igualava em condenação tanto o nazismo como o comunismo, assim como qualquer outra alternativa autoritária. Ao final da II Guerra Mundial, em vista da colaboração entre comunistas e católicos na resistência às forças do Eixo, Maritain e Amoroso Lima passaram a aceitar a idéia de que os comunistas também poderiam contribuir para a criação da nova sociedade desejada, desde que passassem por um processo de conversão. Após isso, eles poderiam fazer parte das novas elites que comandariam a sociedade, pois, como mostra Cândido Rodrigues, para Maritain elite e povo formavam um todo orgânico:

“Compostas por elites operárias e camponesas e mesmo por elementos da classe dirigente do regime outrora em vigor. Essas elites, segundo ele [Maritain], deveriam estar em comunhão com o próprio povo e ser provenientes das camadas profundas das nações, decididamente voltadas para o trabalho em favor do povo. Em conclusão, era das novas elites que o mundo necessitava desesperadamente.”¹⁵²

¹⁵¹ RODRIGUES, *Obra citada*, p. 70.

¹⁵² *Idem*, p. 77.

Tais elites se diferenciariam das anteriores pelo fato de terem ascendido graças ao seu mérito, e não pelo sangue ou pela riqueza. Um artigo publicado em 1939¹⁵³ é um exemplo interessante do que se pretende dizer. Depois de lembrar o quanto é difícil falar em “espírito aristocrático” sem ser rejeitado pelo público, Amoroso Lima tenta desligar a idéia de aristocracia de ociosidade e vício e assim desassociar o “espírito liberal” de atributos exclusivamente positivos. Tal visão pessimista da aristocracia se explica pela criação de falsas aristocracias amparadas no sangue, no dinheiro ou na força. Tudo isso leva à decadência do espírito aristocrático, que só poderia se manter quando amparado no mérito, na cultura superior daquele que a possui.

Outro ponto importante seria a ascensão das massas na história: o homem comum passa a se sentir como apenas mais um em meio à multidão, sem condições para escapar da vontade da maioria, dos movimentos que se contam aos milhões... Para escapar desse abismo existencial, seria preciso voltar a reconhecer que todo o poder advém de Deus e não de uma maioria formada exclusivamente pelo número. A coletividade pode trazer em si essa soberania, mas só é capaz de se exprimir a partir de alguns espíritos iluminados, que aceitam a renúncia e o sacrifício em benefício dos demais. Eles podem ser encontrados em qualquer grupo social, desde que devidamente selecionados por sua sabedoria e virtude. A nova elite que deveria reger a sociedade deveria, portanto, incluir os operários, arregimentados em torno de sua religião. Em outros termos, a defesa que a revista fez do direito de autonomia dos sindicatos visava, antes de tudo, ao fim do atrelamento entre estas organizações e o Estado, abrindo as portas para que os católicos assumissem o controle sobre eles.

Outro aspecto relevante para a transformação do pensamento de Amoroso Lima são os documentos oficiais da Igreja, especialmente aqueles que se referem ao valor da democracia como um regime perfeitamente cristão. Dentro desta categoria, pode-se inserir o Manifesto Episcopal de 1945, assinado por D. Jaime Câmara, o substituto de D. Sebastião Leme no cardinalato do Rio de Janeiro após a morte deste. Nesse documento, que se pretende a expressão da opinião de todos os bispos, ele saúda o advento do multipartidarismo como um benefício para a sociedade brasileira. A declaração papal no Natal de 1944 é

¹⁵³ Alceu Amoroso Lima, “Meditação sobre o espírito aristocrático”, *A Ordem*, maio/1939, pp. 441ss.

também citada, pois sinaliza a aceitação da democracia como um regime válido. Todos esses documentos funcionam como uma legitimação da visão da revista como perfeitamente válida. Além disso, as experiências históricas da Guerra Civil Espanhola e da II Guerra Mundial contribuíram para a erosão da credibilidade dos regimes ditatoriais.

A este respeito, Amoroso Lima afirma em um artigo de 1944¹⁵⁴ que a vitória de Franco na Guerra Civil não havia significado a vitória dos católicos, e que se pudesse voltar no tempo e escolher algum dos lados, ficaria do lado dos católicos bascos. Essa minoria étnica espanhola era a prova de que barbáries inaceitáveis haviam sido cometidas em ambos os lados da guerra. A afirmação ignora a mensagem do Papa Pio XI de felicitação a Franco por sua vitória, enviada em 1939. Em seguida, afirma que a pastoral dos bispos da Espanha não é suficiente para obrigá-lo a tomar a mesma atitude. Pelo contrário, Amoroso Lima faz um elogio da liberdade que ele acredita encontrar na Igreja, pois ela lhe permitiria pensar autonomamente em temas que não fossem definidos pela Santa Sé. Ao mesmo tempo, lamenta que a Guerra Civil Espanhola gerasse tanta discussão entre os católicos, mas entende que isso é resultado necessário da liberdade de cada um acreditar no que desejar.

Um fator adicional que ajuda a compreender as mudanças na maneira de Alceu Amoroso Lima pensar ~~seria~~ foi a II Guerra Mundial. A partir desta experiência, Amoroso Lima conclui que está fadada ao fracasso toda alternativa de organização social anteriormente experimentada, e que, portanto, um novo mundo haveria de nascer. Aos católicos, especialmente aqueles mais jovens entre eles, caberia o discernimento de saber escapar aos falsos dilemas, como entre os totalitarismos de esquerda e de direita, ou entre o capitalismo em que o Estado se omite e o comunismo onde ele controla tudo. Para encontrar uma nova resposta a velhos dilemas, seria preciso contar com o auxílio das novas gerações.

O fim da II Guerra Mundial coincidiu com a crise do Estado Novo no Brasil, chamando os católicos brasileiros a se posicionarem, novamente, frente à crescente necessidade de escolher entre o capitalismo e o socialismo, percebida como inevitável. Esta opção refletiria no regime político que deveria substituir o Estado Novo. Desde 1944, Amoroso Lima passa a dedicar-se ao tema, escrevendo sobre ele vários artigos. No texto “As bases da nova cristandade”, por exemplo, ele mantém sua visão sobre a importância da

¹⁵⁴ Alceu Amoroso Lima, “PS” *A Ordem*, novembro/dezembro 1944, pp. 517-523.

ordem, mas passa a enxergá-la como um meio e não mais como uma finalidade em si. Portanto, se a idéia de uma nova cristandade persiste, a concepção de quais sejam os seus valores passa a abranger diversos outros projetos que a princípio não se encaixariam no projeto católico ou até mesmo colidem com ele, conforme indica a seguinte passagem:

“É sob o signo da unidade que nos reunimos. Mas de uma unidade que entende respeitar e favorecer a pluralidade. Os domínios em que reina a interrogação estética, científica, filosófica ou teológica, são infinitos. Por esses podemos caminhar livremente. Naqueles em que a interrogação é uma falsa filosofia da vida, nossa atitude só pode ser a do respeito recíproco e a da atividade construtiva e nunca polêmica ou destruidora.”¹⁵⁵

Essa atitude fica mais explícita quando se observa a postura que Amoroso Lima indica para os católicos frente ao comunismo. No plano internacional, por exemplo, defende em um artigo de janeiro de 1945 que os católicos devem colaborar para a consolidação da Organização das Nações Unidas com a participação da União Soviética, na esperança de que o convívio com os outros países possa fazer dela um país mais próximo da democracia. No que diz respeito à realidade nacional, Amoroso Lima cita as palavras de Pio XI retiradas de um discurso aos bispos da França de dezembro de 1937 no qual este justifica o contato com os comunistas pela possibilidade de convertê-los. O exemplo de caridade dos cristãos poderia trazer os comunistas de boa vontade de volta para a fé do Cristo.¹⁵⁶ No caso do Brasil, Amoroso Lima defende que a atitude dos católicos frente aos comunistas brasileiros deveria ser de diálogo aberto, o que seria diferente de aceitar o comunismo como a melhor proposta social. Não incluir os “vermelhos” no debate social seria esquecer as lições trazidas pela II Guerra Mundial e voltar à proposta integralista, a qual deveria ser superada. Para justificar uma mudança de rumo tão radical, Amoroso Lima se ampara na doutrina da própria Igreja:

“Uma compreensão mais profunda da doutrina social católica; a sábia 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 (...) 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, expedíamos à cerca do integralismo. (...) *reputamos a volta do integralismo como um*

¹⁵⁵ Alceu Amoroso Lima, “As bases da nova cristandade”, *A Ordem*, janeiro/fevereiro 1944, p. 313.

¹⁵⁶ Alceu Amoroso Lima, “Comunismo, reacionarismo, Integralismo”, *A Ordem*, outubro/1945, p. 168.

*fator de retardamento da evolução democrática e como um incentivo à propagação do comunismo.”*¹⁵⁷

Em seguida, apresenta mais dois motivos para se opor ao Integralismo: a defesa da liberdade e da valorização do trabalhador e porque o integralismo, ao associar-se à doutrina social católica, dá a entender que ela seria a única resposta possível, como se o catolicismo dependesse do integralismo, e não o contrário. É possível verificar, nesse ponto, a herança das discussões ligadas à excomunhão da *Action Française* e a condenação do seu princípio do “*politique d’abord*”. Mesmo guardadas as diferenças históricas entre os dois momentos, ainda é a defesa da autonomia da esfera do espiritual que explica essa declaração de Amoroso Lima. Ao dissecar textos clássicos do Integralismo, como o “Manual do Integralista” e o “Manifesto de outubro de 1932”, ele chega à conclusão de que o espírito de militarização da juventude para empenhá-la na defesa do Sigma torna impossível a conciliação do integralismo com o espírito de abertura e desprendimento que deve caracterizar os militantes da Ação Católica. Também a idéia de uma sociedade democrática e multipartidária, em cuja defesa deveria se esmerar a atividade católica, ficaria comprometida.

As alterações na maneira de Ataíde enxergar a realidade tornam-se mais explícitas quando passamos a analisar seu julgamento do passado recente do país, o Estado Novo, em comparação com a visão da hierarquia católica. No mesmo “Manifesto de nosso Episcopado” que saúda os novos rumos democráticos como alvissareiros, o Estado Novo é lembrado apenas por sua legislação trabalhista, bastante elogiada. Depois de assumir que a guerra engendrou enormes sacrifícios para os operários dos dois lados do conflito, o documento afirma que a realidade brasileira foi diferente:

“No nosso Brasil, registramos com satisfação que a classe dos trabalhadores não foi esquecida nem descurada. A legislação enveredou decididamente pelo bom caminho; sua boa aplicação poderá dar resultados fecundos. Importa continuar na mesma orientação, porque nos acharemos, com a terminação da guerra, em face do mais difícil e do mais urgente dos problemas contemporâneos.”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Idem, pp. 171-2. Grifo de Amoroso Lima.

¹⁵⁸ Dom Jayme Câmara, “Manifesto do nosso Episcopado”, *A Ordem*, junho/1945, p. 521.

Ou seja, o problema da transformação da nação brasileira de massa em povo, portanto dentro do qual os direitos dos indivíduos fossem sempre respeitados e no qual cada cidadão tivesse plena consciência de seus deveres e seus direitos. Para que o povo brasileiro alcançasse esse elevado grau de aperfeiçoamento, o documento propunha algumas idéias corporativistas, como a participação dos funcionários no lucro das empresas e a representação política profissional – ambas sugestões retiradas da *Quadragesimo Anno*, de acordo com o documento. Também realçou a necessidade de conciliar “capital” e “trabalho”, fazendo referência a um discurso dos cardeais norte-americanos em que se afirmava que o deplorável estado físico e moral do trabalhador se devia aos seus salários, abaixo do que seria digno.

No que tange à organização social e política, o documento insistia na necessidade de imparcialidade política, pois a Igreja não poderia cometer o abuso de fazer algum tipo de aliança com algum partido. Pelo contrário, sua opção deveria ser pelo princípio do sistema pluripartidário. Segundo o documento, diversas experiências demonstravam que a existência de vários partidos no interior da vida política era a melhor forma de garantir a existência da democracia, a qual estaria em plena conformidade com a vida cristã. Ao mesmo tempo, o documento considerava a legislação trabalhista do Estado Novo positiva para o trabalhador, sem deixar de aceitar a necessidade da mudança. Tal visão conciliadora contrasta enormemente com a de Amoroso Lima, que havia expressado em editorial da revista sua total discordância com o regime constituído:

“É, portanto, como católicos, embora sem forçar em nada a consciência de qualquer dos nossos irmãos em Fé, que nos declaramos aqui formalmente contrários ao regime ditatorial iniciado em 1937 e partidários da volta imediata do Brasil a um regime democrático, de ampla manifestação das liberdades públicas. Estamos, além disso, convencidos de que a atual Ditadura não tem prestígio moral para realizar a transição delicadíssima entre o regime do Arbítrio e o regime da Lei. (...) Durante quinze anos não conseguiu criar, entre nós, um regime de liberdade, de respeito e de ordem legal, capaz de permitir o verdadeiro Apostolado da Palavra de Deus e a ação fecundante do fermento evangélico, por meio da Ação Católica (...)”¹⁵⁹

A principal acusação ao Estado Novo é o da falta das liberdades que permitissem a Amoroso Lima desenvolver as agremiações católicas da maneira como desejava. Embora ele

¹⁵⁹ Editorial “Definição”, *A Ordem*, abril/1945, pp. 276-7.

jamais tenha se demonstrado um partidário efusivo do regime instalado em 1937, o tom da crítica é muito mais sério do que o que vinha sendo feito, pois dava a entender que ele deveria acabar imediatamente, uma vez que nem mesmo a transição para a democracia poderia ser conduzida pelo ditador. O conflito entre a posição da Igreja e a de Amoroso Lima é sutilmente captado nos escritos de Alves Ribeiro, que procura desfazê-lo através de uma interpretação criativa do Manifesto Episcopal, exposta abaixo:

“No Brasil, diz o Manifesto, ‘a legislação enveredou pelo bom caminho; sua boa aplicação poderá dar resultados fecundos’. (Isso diz respeito, sobretudo, à legislação de 1934, cremos nós, conseguida em grande parte graças à atuação eficiente da Liga Eleitoral Católica. Destruindo a liberdade sindical, que é um postulado básico da doutrina social da Igreja, o regime de 1937 constitui em nossa opinião um retrocesso em relação ao regime legal de 1934).”¹⁶⁰

Alves Ribeiro faz questão de frisar que cabe aos cristãos, e não à Igreja, a decisão a respeito de qual tipo de regime econômico deve ser adotado. Na sua percepção, a única exigência que a Igreja fazia era a de que toda ação de um católico tivesse por finalidade contribuir para a modificação da sociedade. Mais precisamente, ela deveria fomentar a colaboração entre as classes, a promoção do justo salário que portaria em si o equilíbrio entre o capital e o trabalho e a elevação do proletariado através da difusão da propriedade privada para todos os grupos sociais. Sendo assim, o artigo passa a propor algumas idéias que poderiam auxiliar na construção desse novo mundo. Em geral, trata-se de utilizar o pensamento de Maritain para chegar ao que seria o meio termo entre o socialismo trabalhista, que aceita em certa medida a necessidade de socializar a posse de alguns bens indispensáveis para a qualidade de vida, e o capitalismo liberal, com algumas correções a fim de diminuir a distância entre ricos e pobres.

Alves Ribeiro identifica como cinco os princípios essenciais que devem guiar a nova sociedade: o pluralismo, a autonomia do temporal, a liberdade das pessoas, a unidade de raça social e a comunidade fraternal. Em um grande esforço para construir uma visão coerente e espiritualizada das relações sociais, o autor chega a imaginar os partidos políticos como fraternidades, baseadas não apenas na pura escolha cambiável de visão política, mas

¹⁶⁰ Fábio Alves Ribeiro, “Os católicos e o momento nacional”. *A Ordem*, outubro/1945, p.199.

em uma disciplina pessoal ao programa da agremiação. Dos partidos existentes no país naqueles tempos de final da ditadura do Estado Novo, havia dois que mais se aproximariam do desejado por Alves Ribeiro: o Partido Democrata Cristão e a Resistência Democrática. Amoroso Lima havia feito parte do nascimento do primeiro deles, o que de acordo com o autor seria um bom sinal. No entanto, como o próprio Lima já declarara na revista, ele havia deixado o partido para se dedicar exclusivamente à Liga. Além disso, o partido traía os seus princípios ao aceitar a colaboração com Gaspar Dutra.

Dessa forma, na visão de Ribeiro, apenas a Resistência Democrática poderia ser vista como um grupo em conformidade com os princípios católicos. Em seguida, Alves Ribeiro passa a discutir quais deveriam ser as reações dos católicos brasileiros frente ao Partido Comunista, que após um longo tempo saía da clandestinidade, e por isso suscitava o ataque dos reacionários. Também dentro da linha exposta por Amoroso Lima e Maritain, o princípio básico consistia em defender a idéia de que o integralismo era mais perigoso do que o comunismo, pois se este negava veementemente a Deus, aquele distorcia a “verdadeira imagem de Deus” em seu benefício. O defeito dos comunistas brasileiros, mais do que negar a Deus, era se aliarem às forças totalitárias, uma vez que apoiavam a volta de Getúlio Vargas pela via democrática. Ainda segundo Alves Ribeiro, a reação católica às ascensões do fascismo e do nazismo mostraria como a verdade estaria escondida em uma minoria altamente qualificada na sua entrega altruísta à busca pelo bem comum, personificada em nomes como Alceu Amoroso Lima, Sobral Pinto ou Murilo Mendes.¹⁶¹ O artigo termina lembrando a importância do tema da liberdade para o cristão, que assume dois sentidos. O primeiro deles é de que ao se ocupar das coisas políticas, o cristão não precisa prestar contas de tudo o que faz para a Igreja. Por isso, ele não precisaria se prender a uma única corrente política como expressão da sua religião.

Até aqui, discutiu-se nesta dissertação algumas das propostas de transformação da sociedade brasileira, tal como elas eram vistas por Amoroso Lima e outros membros do Centro Dom Vital. Essa etapa foi importante para se poder compreender, em seguida, qual era a análise que estes intelectuais faziam da realidade brasileira no período e, especialmente, da situação dos trabalhadores. É evidente que, em suas elucubrações, um e outro são faces

¹⁶¹ Fábio Alves Ribeiro, “Os católicos e o momento nacional”, *A Ordem*, outubro/1945, pp. 217-8.

diferentes da mesma moeda: não é possível entender qual era a apreciação de Amoroso Lima sobre o país sem entender de que forma ele pretendia agir sobre ele, e vice-versa. Portanto, o segundo capítulo que aqui finda e o terceiro, que logo começa, estão intimamente ligados.

CAPÍTULO III:

OS PROJETOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E OPERÁRIA

A mesma tentativa de defender o que se considerava como prerrogativas justas da Igreja face à realidade política nacional ocorria no que diz respeito ao mundo do trabalho. Ao comentar o decreto nº 19.770, de 19 de março de 1931 – também conhecido como “Lei de Sindicalização” – Sobral Pinto protestou contra o que ele considerava essencial, o direito dos católicos de cuidarem de sua messe:

“Do mesmo modo, o direito de associação, se foi incorporado à Legislação nacional, como emanção direta da faculdade, reconhecida a cada um, de concertarem os homens da mesma profissão no modo de defenderem, em conjunto, as prerrogativas da sua dignidade técnica, deixou de ser um instrumento adequado de mútuo aperfeiçoamento moral, que tira a sua base do caráter religioso das sociedades desse gênero. (...) Afastando sistematicamente, em nome dos interesses puramente materiais, qualquer intervenção da moral religiosa no domínio econômico, ele estendeu até essa esfera o funesto princípio racionalista.”¹⁶²

Portanto, a tarefa dos católicos nesse período deveria ser a de combater esse “princípio racionalista”, substituindo-o pelo princípio católico. E em que consistiria ele? Na submissão aos ditames da hierarquia eclesiástica, que definiria quais as conquistas necessárias para a Igreja. O momento em que essa forma de organização ficaria mais evidente seria antes e durante as eleições para a Constituinte, pois foi este o momento em que se tornou possível articular um corpo de políticos influenciáveis pelo Centro Dom Vital. Alguns deles já haviam demonstrado um apreço pelo apoio da Igreja muito antes de a Constituinte se tornar realidade, como foi o caso de Juarez Távora, um tenente do Ceará que auxiliou na formação da Legião Cearense do Trabalho. Sua atuação, como a de qualquer outro político que quisesse se aproveitar do voto católico para crescer politicamente, era constantemente vigiada e julgada pela revista. A “Crônica Política” de Janeiro de 1933 traz um comentário à discussão do “Congresso Revolucionário Brasileiro” a respeito da representação de classes. Durante um discurso, Juarez Távora defende a adoção de um

¹⁶² Heráclito Sobral Pinto, “Crônica Política”, *A Ordem*, maio/1931, p. 296.

socialismo em sintonia com as tendências nacionais. Por este motivo, ele é criticado por Sobral Pinto, que acredita ser impossível a um católico defender coerentemente qualquer proposta socialista. Na seqüência de seu discurso, Távora advoga a formação de um órgão legislativo composto por diferentes classes. Ora, para Sobral Pinto, essa proposta seria totalmente inoperante em um país como o Brasil, em que a “competência foi escorraçada dos conselhos do Governo, para que neles tivesse assento a inexperiência”¹⁶³. Citando Oliveira Vianna, Sobral Pinto defende a instalação de Conselhos Técnicos, para cujo ingresso fosse assegurado pelo mérito e não pelo interesse.

É interessante imaginar o que levou Sobral Pinto a pensar dessa maneira; possivelmente, ele acreditava que os sindicatos acabariam por ser dominados pelos comunistas. Isso poderia ser evitado se a participação desses grupos se desse através de conselhos, que poderiam ser controlados por instâncias exteriores (como a Igreja, por exemplo). Ou então que Juarez Távora tivesse em mente evitar uma estrutura de sindicatos controlada pelo Estado, em que eles servissem de base para a consolidação de um poder ilimitado ao governante. Essa hipótese ganha reforço quando pensamos nas implicações que o termo “nacional-socialismo”, utilizado por Juarez, poderia ter naquele contexto. Mesmo sem a experiência de Hitler no poder, ele já era associado ao fascismo¹⁶⁴ e, portanto, sofria severas críticas dos católicos quanto à sua vontade de controlar toda a vida social através do Estado.

Essa hipótese ganha força com o comentário da “Crônica Política” publicada três meses depois, ou seja, no número de abril/maio de 1933, portanto em pleno período de funcionamento da Liga Eleitoral. Se Amoroso Lima procurou reforçar em seus escritos do período os aspectos positivos da eleição para os católicos, Sobral Pinto preferiu dedicar-se à crítica da manipulação de inscrições de eleitores e candidatos. Para ele, as ações do Governo Provisório lembravam muito as práticas correntes durante a Primeira República, provocando o descrédito geral. Ao comentar a composição do eleitorado, Sobral Pinto reforça o aspecto do controle sobre a participação política dos operários:

¹⁶³ Heráclito Sobral Pinto, “Crônicas políticas”, *A Ordem*, janeiro 1933, p. 50

¹⁶⁴ A Crônica mesma nos informa que um congressista, José Oiticica, levantou essa interpretação em meio ao Congresso.

“Quando, assim, os dirigentes revolucionários sentiram bastante consolidada a sua situação, em face dos velhos quadros políticos da Nação, dissolvidos ou desarticulados, entraram, logo, a tratar da realização da Assembléia Constituinte. É que pensam, à sombra da impotência dos antigos partidos, poder ainda dominar, através da compressão material do governo discricionário, o novo corpo eleitoral, composto, no dizer insuspeito do Major Barata, ‘quase que exclusivamente de funcionários públicos, *operários sindicalizados*.’”¹⁶⁵

A expressão final desse trecho, “operários sindicalizados”, revela a crítica de Sobral Pinto em relação a esse controle, considerado excessivo, sobre a vida política do país. E que o receio expresso na crítica a Juarez Távora havia se tornado realidade. Eram atitudes como essa que o faziam interpretar o Governo Provisório como uma volta aos vícios da Primeira República. Note-se o contraste dessa passagem com, por exemplo, o editorial da revista de maio/junho do mesmo ano, intitulado “O Pleito de 3 de maio” e que comemora a maioria católica formada para a Assembléia Constituinte. O artigo faz questão de reforçar que tanto os representantes da União Cívica Nacional, formada por partidos pró-Vargas¹⁶⁶, como da Frente Única Paulista, o braço político da Revolução de 1932, aceitaram as principais reivindicações católicas. Enfim, era chegada a hora de “recuperar o Brasil para Cristo”, especialmente através de duas classes: o operariado, que deveria ser disciplinado dentro dos sindicatos católicos, e as classes intelectuais, cuja elevação moral deveria ser garantida através de uma ampla propaganda da doutrina católica.¹⁶⁷

Esta propaganda demonstra o quanto a organização dos operários era importante dentro dos planos dos autores da revista. Revela também a complementaridade entre o projeto educacional e o de organização das classes operárias. O início dessa organização se daria com a volta do pluralismo sindical, matéria sobre a qual já se havia publicado diversos escritos no momento da aprovação da Lei de Sindicalização de 1931, com retornos posteriores¹⁶⁸. O tipo de sindicato desejado era semelhante à regulação do trabalho tal como existia no Vaticano, inspirado numa visão do trabalhador para além de produtor de riquezas,

¹⁶⁵ Heráclito Sobral Pinto, “Crônica Política”, *A Ordem* março-abril/1933, p. 293. Grifo meu.

¹⁶⁶ Os mesmos que eram constantemente criticados por Sobral Pinto, em suas crônicas, por serem, acima de tudo, instrumentos do regime de Vargas para manter seu poder através das urnas.

¹⁶⁷ Heráclito Sobral Pinto, “Crônica política”, *A Ordem*, maio-junho/1933, p. 327.

¹⁶⁸ Perillo Gomes, “Registro”, *A Ordem*, dezembro/1931, p. 375. Editorial, “Laicismo ao Sul”, *A Ordem*, julho 1932, pp. 3-9.

ou seja, como alguém que desempenha um papel socialmente fundamental como mantenedor da família, estrutura básica da sociedade dentro da doutrina social católica:

“No Vaticano, o trabalho humano não é considerado como uma mercadoria ordinária, o homem não é um simples indivíduo que aluga os seus serviços por um tempo determinado, mas uma pessoa, um ser moral, cuja dignidade é respeitada e cujos direitos são devidamente salvaguardados. Além disso, é ele ainda considerado como um ‘chefe de família’, que deve assegurar, pelo seu trabalho, o com que sustentar honestamente mulher e filhos.”¹⁶⁹

Segundo a revista, este seria o único estatuto em todo o mundo inspirado nas Encíclicas, pois traria diversas “vantagens” para o empregado, como a possibilidade de morada gratuita extensível por 3 meses após sua demissão, ou, em caso de supressão de cargo, a manutenção do funcionário por 3 anos, com metade do salário, apenas para esperar se ele não seria necessário em outra área. A jornada de trabalho era de sete horas por dia e o plano de carreira previa faixas salariais diferenciadas conforme o tempo de serviço, algo digno de ser seguido por outras empresas e repartições públicas no Brasil. A escolha do período para publicação do texto, nas vésperas da Constituinte, torna evidente sua intenção política e demonstra uma das estratégias usadas para a aprovação das medidas de interesse do Centro: a persuasão pela difusão de novas idéias. Amoroso Lima exortava aos católicos que promovessem a transformação cultural, em primeiro lugar, porque esta desembocaria na mudança social tão desejada pelos membros.¹⁷⁰ No entanto, no calor das discussões da Assembléia, alguns deputados acusaram a LEC de servir a fins políticos pessoais em alguns estados, como o Rio Grande do Sul, São Paulo ou o Ceará, onde ela apresentou candidatos próprios à Constituinte.¹⁷¹

Em parte, a própria revista admitia a união por meios indiretos, por exemplo, quando narrava a comunhão freqüente do capitão Juracy Magalhães durante o Congresso Eucarístico de Salvador, o qual foi feito às vésperas da Constituinte e da qual *A Ordem*, em editorial,

¹⁶⁹ Alberto Le Roy, “Crônicas de transcrições: O que são os Estatutos dos Funcionários e Operários da cidade do Vaticano”, *A Ordem*, setembro-outubro/1933, p. 781.

¹⁷⁰ Redação, “O dever político dos católicos”, *A Ordem*, março/1932, p. 166.

¹⁷¹ Sobre esse assunto, também é possível ver: TODARO, Margareth. “Chapter III: The Catholic Electoral League, or much ado about nothing” IN: *Obra citada*, pp. 273- 345. Assim como a parte desse texto dedicada à Assembléia.

esperava repercussões.¹⁷² Dois anos antes, em carta aberta que serve como editorial d'*A Ordem* de dezembro de 1931, o Cardeal Leme já havia expressado sua preocupação de que os leigos atuassem tanto na formulação de leis que estivessem de acordo com a doutrina social como na autorização para que a Igreja pudesse trabalhar pelo “engrandecimento espiritual e temporal das classes trabalhadoras”.¹⁷³ O protesto de dom Leme dizia respeito à já citada “Lei de Sindicalização”, e a escolha do cardeal por jogar todo o seu peso político através de uma carta assinada mostra o grau de empenho na questão. Os membros do Centro dom Vital se atiravam à cena sindical com o objetivo claro de vencer e contavam com planos audaciosos de como deveria ser a economia uma vez que tivessem proeminência sobre os representantes políticos. Em carta destinada a Amoroso Lima, que decidiu publicá-la n'*A Ordem*, Herbert Fortes pugna pela criação de instituições que abrangessem muito mais do que o mundo das fábricas:

“(…) organização do trabalho agrícola, das entradas de imigrantes, das vias de comunicação, do ensino profissional, da defesa sanitária. Reconheço que o nosso operário é uma vítima de nossos processos miseráveis de trabalho fabril, mas nem por isso deixa de ser um problema restrito a uma pequena zona do país. (...) Estou a pensar na possibilidade de um cooperativismo moderado capaz de fazer do operário um consumidor do que produz e não um jornaleiro a trabalhar para uma espécie diferente de seres e necessariamente escravizado a ela.”¹⁷⁴

Ou seja, o sistema que os intelectuais do Centro Dom Vital imaginavam para o país deveria ser uma resposta diferente do capitalismo liberal que havia predominado no país durante a Primeira República até fins da década de 1920, quando a questão social fora deixada de lado, sem solução. As relações deveriam estar bem distantes da simples busca do lucro incessante, entendida como uma relação de escravidão. Fortes desenha um quadro bastante sombrio das condições de trabalho no período e considera imperativa uma mudança radical. Esta deveria partir do Estado, cujo trabalho ficaria facilitado pelo parco desenvolvimento do capitalismo, segundo sua interpretação. A função dos católicos seria,

¹⁷² “Ora, a reunião, neste momento no Brasil, de uma Assembléia Católica, como essa, em que os mais indiferentes se sentiram surpresos e comovidos, não pode deixar de influir no ânimo daqueles sobre quem pesa a responsabilidade do Brasil futuro.” Editorial, “Significação do Congresso Eucarístico”, *A Ordem*, setembro-outubro/1933, p. 647.

¹⁷³ Editorial, “O Apelo do Cardeal D. Sebastião Leme”, *A Ordem*, dezembro/1931, p. 328.

¹⁷⁴ Herbert Fortes, “Uma voz do Norte”, *A Ordem*, jun/1932, p. 434.

portanto, livrar o país da dependência crônica do capital estrangeiro e ao mesmo tempo desenvolver uma economia distante do modelo capitalista tradicional, em que os trabalhadores tivessem seu direito ao trabalho e à sobrevivência assegurados.

Poucos meses depois desse artigo, Amoroso Lima escreve um projeto sobre como deveria funcionar o que ele chama de Estado “Ético-Corporativo”¹⁷⁵, baseado na diretriz ética de manutenção da liberdade sugerida no parágrafo acima e, por isso, tendo como seus alicerces a família, a associação profissional, a escola e a Igreja. O Estado é “Ético-Corporativo” também porque ele deveria se opor ao individualismo do Estado liberal, que considera as várias esferas da vida social dissociadas entre si e rejeita a associação entre Igreja e Estado. Amoroso Lima, ao contrário, acreditava ser necessário formular mandamentos para as ordens política, econômica e moral em conjunto.

Suas primeiras recomendações dizem respeito à organização política do país. Ela se estabeleceria em quatro níveis: “a) – o Distrito; b) o Município; c) o Estado; d) a União”¹⁷⁶ e seus representantes seriam eleitos da seguinte forma: apenas os chefes de família teriam direito a escolher os representantes da Junta Distrital. Nas demais instâncias, a formação do colégio de deputados se daria de forma mista: metade seria eleita por sufrágio direto e os demais através do voto dos representantes públicos da instância inferior. Ou seja, os representantes da Junta Distrital escolheriam os da “Câmara Municipal”, que por sua vez elegeriam metade do “Conselho Estadual”. Em âmbito nacional, porém, as regras seriam diferentes: o sistema bicameral abrigaria uma “Câmara Corporativa”, de função consultiva obrigatória e formada por “(...) representantes dos grupos econômicos, administrativos, culturais e morais, fixados por lei especial.”¹⁷⁷

A outra Câmara, intitulada “Política”, teria caráter deliberativo obrigatório e seria metade eleita por sufrágio individual e metade pelo voto profissional. Como se pode depreender do que foi exposto, Amoroso Lima almejava formar um sistema que não fosse totalmente dependente do voto direto, em coerência com seus escritos que demonstram reserva quanto aos valores democráticos. Além disso, fazia parte de seus planos que a Igreja

¹⁷⁵ Tristão do Ataíde, “Tríplice decálogo”. *A Ordem*, novembro/1932, pp. 340 – 4.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 341.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 341.

moldasse ideologicamente os grupos de onde sairiam estes representantes, como foi o caso da Liga e os representantes da Constituinte. Seria também o caso da Ação Católica, que trabalhava a formação das elites já desde a universidade.

Outra definição importante é de quem poderia votar, ou seja, quem poderia participar da vida política. Recomendava-se que apenas os “chefes de família” pudessem gozar dos direitos políticos. Essa era uma regra pouco usual e não foi citada por nenhum outro intelectual que escrevesse na revista. Mesmo a formulação final da LEC foi diferente, pois incluiu o sufrágio para ambos os sexos, partindo do cálculo de que o voto feminino favoreceria muito os candidatos apoiados pela Igreja, como de fato aconteceu. Ao definir um voto por família, Amoroso Lima reforça o papel da família como base da sociedade e ignora categorias que outros pensadores consideravam importante, como a classe ou a raça do indivíduo. Tratava-se, portanto, de uma opção coerente com a importância conferida a essa instituição como a base da sociedade. Esta coerência se mantinha no peso conferido à Igreja e às corporações para a escolha dos assentos na Assembléia Nacional. A elite eclesiástica teria lugar assegurado na Câmara Corporativa, como se pode compreender pela rubrica “grupos morais”. Uma breve análise do léxico nos leva a essa dedução: a última parte do artigo chama-se “Ordem moral” e trata das relações entre Estado e Igreja. Logo, quando se utiliza o termo “moral”, o documento se refere à Igreja Católica, em especial.

A representação profissional seria a grande beneficiada pela fórmula criada por Amoroso Lima, já que essa também seria a forma de escolha de metade da Câmara Política. Ela seria, portanto, a fórmula encontrada por Amoroso Lima para resolver as discussões levantadas na revista, principalmente por Sobral Pinto, sobre a falta de gente *competente* para administrar o país. A escolha dos melhores indivíduos de cada grupo profissional que contribui para o progresso do país retira do jogo político a instabilidade crônica que é eleita a principal culpada pelo caos do país durante a Primeira República e o Governo Provisório. Para completar o ciclo, esses representantes sairiam de corporações estabelecidas sem intervenção do Estado e com liberdade religiosa, como mostra a seguinte frase: “A base da corporação é o Sindicato, que deve ser mantido livre na profissão organizada, assegurando-lhe o direito de se organizar com base religiosa.”¹⁷⁸ A opção de Amoroso Lima é por um

¹⁷⁸ Ibidem, p. 343.

modelo de organização política que leve em conta o sindicato como base da vida política. Se na organização política dos sindicatos o Estado se via enfraquecido, o mesmo não ocorreria com sua participação na vida econômica, dentro da qual a herança liberal seria varrida em benefício da harmonia entre as classes, como mostra a passagem a seguir:

“(...) é lícito ao Estado intervir na ordem econômica (...) não lhe sendo lícito, entretanto, substituir-se às atividades individuais ou absorver a propriedade particular. Essa intervenção do Estado visa à formação da economia nacional corporativa, para, impedindo a concorrência ilimitada, estabelecer estreita colaboração das classes entre si.”¹⁷⁹

Em seguida, aparece uma lista de leis ligadas à proteção ao trabalho que deveriam ser propostas pelo Estado, como a limitação (e, em alguns casos, extinção) do trabalho feminino e infantil, o apoio a famílias numerosas e o amparo à maternidade. Além disso, outras medidas de claro cunho corporativo são sugeridas, mostrando que na concepção de Amoroso Lima o Estado tem o papel de fiscalizador das condições de trabalho:

“(...) e) favoreçam as instituições de cooperação, mutualidade, previdência e solidariedade; f) regulem os contratos coletivos, entre empresas econômicas e corporações livres de trabalhadores; g) organizem a magistratura especial do trabalho para dirimir as questões entre o capital e o trabalho; h) regulem os salários de modo a alcançar o salário familiar e os preços para manter, quanto possível, o preço do mercado como equivalente ao preço justo.”¹⁸⁰

Seriam ainda suas responsabilidades a pesquisa sobre as condições de trabalho por todo o país, a regulamentação do trabalho manual e a investigação de casos de abuso. Em todos os casos, imagina-se um Estado neutro, soberanamente acima dos conflitos entre trabalhadores e patrões, e por isso mesmo capaz de trazer ao trabalho a dignidade que o documento acreditava ser ignorada pelo Estado liberal. É com base nessa idéia que se pode compreender qual seria a vantagem da cooperação da Igreja com o Estado varguista. Ao invés de ameaçar sua hegemonia no mundo do trabalho, a Igreja poderia ajudar Vargas a fortalecer-se, fornecendo-lhe justificativas ideológicas para seu funcionamento. Não é à toa

¹⁷⁹ Ibidem, p. 342.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 342.

que, no que tange à ordem moral do país, Amoroso Lima deixa claro qual deveria ser a relação entre o Estado e a religião católica:

“A religião católica, por ser verdadeira, deve informar toda a vida da nação e por ser tradicional deve ser reconhecida como religião nacional (...) Será mantida a distinção entre a Igreja e o Estado, não na base da dissociação e sim no da cooperação. Essa cooperação poderia ser regulada por uma Concordata em assuntos de família, de ensino e de moral pública (...)”¹⁸¹

A identidade nacional e a católica seriam uma só, fato este que deveria ser respeitado pelo Estado. Por isso, direitos como a subvenção à catequese dos indígenas ou a assistência religiosa às classes armadas são considerados essenciais. Além disso, um Estado “Ético-Corporativo” teria o direito de nacionalizar as fontes de energia do país e de exigir das empresas que empregassem dois terços de brasileiros, garantindo com isso a sobrevivência do trabalhador nacional. Este seria o projeto de sociedade que Amoroso Lima buscava colocar em prática durante a década de 1930 e que em seu bojo carregava uma organização operária. A gênese dela será investigada daqui em diante com a ajuda das atas das Sessões da Comissão de “Sociologia e Letras” do Centro Dom Vital, realizadas respectivamente em 12 e 19 de novembro de 1931. Foram estas que deram origem à “Confederação Nacional dos Operários Católicos” (CNOOC).

Em 12 de novembro de 1931, a Comissão de Sociologia e Letras do Centro Dom Vital reuniu-se para deliberar sobre a formação de uma Confederação Nacional dos Operários Católicos. A intervenção na questão operária é justificada como uma defesa contra as investidas socialistas e comunistas e sua propaganda de um sistema socioeconômico contrário às verdades da fé.¹⁸² Desde o primeiro esboço de organização, apresentado por Amoroso Lima, é possível perceber uma tentativa de conciliar a melhoria da condição do operário e a cooperação com outras classes:

“A CBOC [Confederação Brasileira dos Operários Católicos, nome provisório da instituição] tem por fim: (...) d) pugnar, por todos os meios justos, junto dos poderes

¹⁸¹ Ibidem, pp. 343-4.

¹⁸² “Ata da sessão da Comissão de ‘Sociologia e letras’, realizada na sede do Centro D. Vital, no dia 12 de novembro de 1931”. **Anais do Centro D. Vital**, março de 1932, Ano I n° 7.

constituídos pelo melhoramento moral e material da classe operária e por uma participação crescente da mesma na vida legislativa e administrativa da Nação; e) desenvolver a união entre as várias classes sociais, combatendo a oposição entre as mesmas e as doutrinas nesse sentido; f) estimular o espírito religioso católico entre as massas operárias.”¹⁸³

Em consequência deste “espírito religioso”, define-se que o sindicato deveria ser subordinado a uma autoridade eclesiástica com poder de veto sobre qualquer atividade em desacordo com a doutrina católica. Ou seja, já em seus estatutos ficava demonstrada a centralização das decisões e a impossibilidade de diálogo com as tradições operárias já existentes, marcadas pelo anti-clericalismo. Por isso, o texto inclui a intenção de criar os alicerces de um novo movimento, dividindo os sindicatos locais por ramos de atuação, abrangendo também as atividades agrícolas, de serviços ou extrativas da região. Estes sindicatos seriam reunidos em Federações Estaduais, responsáveis por criar uma Corporação Regional única para todos os trabalhadores do mesmo Estado, cuja sede deveria, sempre que possível, coincidir com a do Bispado. Cada Federação teria a autonomia necessária para criar seu próprio estatuto, desde que este não contrariasse os princípios básicos da Confederação. Este primeiro projeto de organização sindical passará por diversas modificações até sua aprovação final. As Federações Estaduais deixaram de ser únicas para ser em número de seis, de acordo com os ramos econômicos: “1) a indústria, 2) a agricultura, 3) o comércio, 4) os transportes, 5) os serviços bancários, e 6) as profissões liberais”.¹⁸⁴ Estas, por sua vez, se uniriam em uma União Estadual de Federações. Além disso, deixou-se de lado o caráter federativo, optando-se por conferir um maior poder ao órgão federal, como fica explícito na seguinte passagem:

“A Confederação Nacional de Operários Católicos, constituída em órgão superior de centralização e de direção, tem por fim a fixação de uma orientação geral e uniforme do movimento sindical e corporativo católico, a formação de dirigentes, organizadores e propagandistas instruídos e conscienciosos não só do ponto de vista da doutrina cristã como da conduta moral e política e a aplicação de princípios e regras comuns de modo a obter a unidade de espírito e a harmonia de ação dos agrupamentos profissionais e das seções regionais.”¹⁸⁵

¹⁸³ Idem, p. 9.

¹⁸⁴ Idem, p. 11.

¹⁸⁵ Ata da sessão da comissão de “Sociologia e letras”, realizada no dia 19 de novembro de 1931. **Anais do Centro D. Vital**, março de 1932, Ano I n° 7, p. 11.

Também é nesse sentido que se dá a preocupação de Amoroso Lima com a geração de lideranças e propagandistas “instruídos e conscienciosos”, capazes de guiar os sindicatos nos ditames estabelecidos pela Igreja. Da mesma forma como a LEC serviu de instrumentalização de uma base de apoio eleitoral para, em seguida, voltar-se ao costume de negociar diretamente com os altos escalões sua influência, Amoroso Lima contemplou na recém-criada instituição a possibilidade de congregar o maior número possível de operários, mas confiando sua condução a uma minoria escolhida.

E qual seria o atrativo para os trabalhadores participarem dos círculos? Certamente ele foi além da falta de opção provocada pelo combate intenso aos sindicatos comunistas e anarquistas que ocorreu durante o período. Era preciso produzir um consenso em torno dos benefícios de se associar ao círculo. No nível do discurso, havia um misto de re-apropriação de velhas bandeiras da esquerda e a atualização de alguns conceitos tradicionais do imaginário social católico. Apesar das mudanças formais de estrutura entre o primeiro e o segundo projeto, os objetivos permaneceram os mesmos, com ênfase na formação cultural dos operários para a colaboração entre as classes e a reivindicação por melhoria da qualidade de vida com base em uma visão extra-econômica do trabalho. Nesse sentido, chama a atenção que o primeiro ponto da legislação social proposta seja o “justo salário”, cuja definição está intimamente ligada à definição do trabalho masculino como o sustento do lar. No trecho abaixo essa questão torna-se bastante evidente:

“Compete à Federação Nacional de Operários Católicos: propugnar pela adoção de uma legislação social que assegure progressivamente: 1º justo salário correspondente não só ao esforço físico do trabalhador, mas às condições normais da vida, às suas obrigações familiares, à educação da prole, ao conforto do lar, ao rendimento do trabalho e às exigências da dignidade humana; (...) 3º proteção legal da maternidade e redução progressiva do trabalho salariado das mulheres casadas.”¹⁸⁶

Portanto, o controle da família e dos sindicatos deveria caber exclusivamente aos homens e o trabalho feminino deveria ser circunscrito às mulheres que não fossem casadas, porque elas não teriam a “obrigação” de criar filhos. Outra preocupação do texto é com o

¹⁸⁶ Idem, p.12.

trabalho infantil, que deveria ser abolido em benefício da integridade física e moral dos menores¹⁸⁷. Nesse e em outros trechos, o texto constrói uma visão pessimista das fábricas, como um lugar de contaminação dos corpos e das mentes dos operários. Daí a preocupação com a higiene no serviço e com o combate às “ideologias pestilentas” como o comunismo. No lugar da luta de classes, o texto insiste na colaboração entre elas, inclusive na fiscalização das leis trabalhistas. Cada empresa deveria ter um conselho paritário entre empregados e patrões para esse fim, como demonstra outra reivindicação dos católicos:

“7° fundação de conselhos de empresa compostos de delegados dos patrões e delegados eleitos pelas diversas categorias operárias; destinados a estabelecer contato permanente entre o pessoal da direção e pessoal da execução em cada empresa, controlar a aplicação da legislação protetora do trabalho e especialmente os princípios relativos à higiene, à saúde e à segurança do operário, favorecer o aperfeiçoamento da produção e maior rendimento do trabalho e conseguir a participação progressiva dos técnicos, empregados e operários não só na marcha e gestão da empresa como na parte dos lucros e benefícios.”
188

Não era à toa que os católicos insistiam na necessidade de plantar a semente de sua doutrina nos corações e mentes dos operários. A preocupação com sua forma de pensar e agir se justifica pela crença de que eles poderiam ser os principais atores da implantação do corporativismo tal como planejado pelos membros do Centro. Da mesma forma como havia conquistado boa parte da intelectualidade, Tristão de Ataíde acreditava que poderia estender seu rebanho entre os trabalhadores, numa sedutora proposta que combinaria um poder jamais obtido por eles e a necessidade de obediência à Igreja. Nunca, por exemplo, os operários haviam participado da formulação das suas condições de trabalho ou de sua remuneração. E mais do que isso: uma vez de posse (ainda que compartilhada) das engrenagens econômicas do país, os trabalhadores poderiam contribuir também na rotina política, recebendo cadeiras em órgãos jurídicos e executivos ligados ao trabalho, como mostra esse outro artigo da Confederação:

“8° representação política, administrativa e legislativa das diferentes profissões organizadas nos conselhos superiores nacionais de economia e de trabalho, tribunais de conciliação e arbitragem ou de jurisdição operária, tendo em vista a organização da

¹⁸⁷ Ibidem, p. 13.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 12.

produção e do trabalho sobre a base de solidariedade entre as classes e subordinação aos interesses gerais da coletividade e condenando todos os processos de auto-defesa e de ação direta, quer sob a forma de opressão patronal quer da violência material das classes operárias”¹⁸⁹

Portanto, o objetivo desses centros, que estariam dispostos a acolher inclusive operários de outras religiões, era o de incentivar o anticomunismo entre os operários. Outro ponto importante seria proporcionar um espaço de lazer e cultura, com assistência material e espiritual ao trabalhador e à sua família. O plano é ambicioso e incluiria piscinas, salas de play-ground para os filhos, ~~assim como~~ bibliotecas e salões de conferência para os adultos. No entanto, os únicos membros do Centro dispostos ao trabalho seriam os da AUC, que através de suas “equipes sociais” estariam cheios de vontade de fazer frutificar um plano social que aproximasse as classes em busca de uma harmonia mais completa. Seu plano, no entanto, tropeçava na falta de recursos financeiros e humanos para a obra, motivo pelo qual Amoroso Lima pediria através da revista mais apoio dos leitores à causa.

Embora criada em fins de 1931, só muito tempo depois a Confederação Nacional dos Operários Católicos conseguiu vencer os obstáculos da indiferença dos operários e dos próprios católicos. Como veremos adiante, por seguidas vezes seus próceres foram obrigados a utilizar a revista para lançar seu pedido de socorro. Além disso, era preciso burlar o desinteresse do Estado em auxiliar os católicos. Não estava dentro do interesse do Ministério do Trabalho, naquele momento, dar vez a qualquer tipo de organização operária católica, preferindo adotar a tática de substituir as lideranças rebeldes em sindicatos já consagrados por outras, mais de acordo com sua cartilha, para então oficializá-los. Ou então, especialmente em regiões que ainda não possuíam uma tradição operária muito forte, criar novos sindicatos em sintonia com seu interesse.

No início da década de 1930, a única possibilidade de reverter esse jogo era a volta do país à constitucionalidade e a inclusão em seu texto da liberdade e da pluralidade sindical. Na medida em que se tornava clara a impossibilidade de alcançar uma rede autônoma de sindicatos, a Igreja procuraria outros meios de atuação, como uma estrutura paralela à do Estado, reforçando sua atuação através da doutrinação ideológica. Ao optar por este

¹⁸⁹ Ibidem, p. 12.

caminho, passou a receber a ajuda financeira dos empresários e do Estado. Através disto, era possível financiar algumas conquistas para o operariado que tornasse interessante a filiação aos círculos e a desistência de uma organização autônoma. Em sua dissertação sobre os círculos católicos, Paulo Almeida resume bem essa idéia:

“(...) entendemos que a estratégia da Igreja Católica passou a ser instrumento importante nesse processo, uma vez que passa a suscitar melhorias para os trabalhadores. Estas, contudo, vinham acompanhadas de um programa de ação que visava o controle do movimento operário e a constituição da figura dócil e despolitizada do trabalhador, incluindo, entre outras formas, o assistencialismo com mecanismos dispostos a apagar os traços da luta de classes.”¹⁹⁰

Esse assistencialismo, porém, possuía ingredientes que o diferenciavam dos demais, aumentando sua eficácia. Tratava-se de um maior conhecimento das especificidades do ambiente onde o trabalhador estava. Em geral, o círculo se iniciava a partir de alguma obra de caridade – uma creche, um hospital ou uma “escola de madureza”, antigo nome para a alfabetização de adultos – para, em seguida, se tornar um círculo. Junto com a obra se faziam estudos sobre a realidade do local, as aspirações dos trabalhadores, etc. A ajuda ao operário era pensada no conjunto para toda sua família, ou seja, planejava-se atrações tanto para o operário em si como para sua mulher e seus filhos. A educação destes estaria garantida com as escolas técnicas patrocinadas pelos patrões e financiada pelos círculos, garantindo a reprodução da mão de obra e transmitindo uma noção de continuidade e estabilidade entre gerações. Além disso, a Igreja contava com um arsenal importante de símbolos que falavam diretamente à consciência do trabalhador. A imagem de São José, tido como um operário do seu tempo, ou a de Jesus Cristo, reforçada no seu aspecto de pobreza e ascetismo, era construída no sentido de ensinar a resignação e a adaptação aos malefícios da vida para os operários. Assim como José e Jesus sofreram na vida para alcançar a recompensa celeste, o mesmo deveria ser feito pelo operário. Dessa forma, seduzindo o trabalhador tanto materialmente como espiritualmente, os círculos, inspirados pela ideologia expressa pelo Centro D. Vital, entre outras instituições, completariam o ciclo de dominação do trabalhador, controlando sua vida fora das fábricas.

¹⁹⁰ ALMEIDA, Paulo. *Obra citada*, p. 48.

Por isso, muito antes que os deputados se reunissem para redigir a Carta Magna, “A Ordem” persistia no intuito de, através de seus artigos, discutir a organização ideal dos operários. Chegou até mesmo a submeter seu projeto da Confederação Nacional dos Operários Católico à consulta da Corporação dos Trabalhadores Católicos de Vila Isabel, em 1932¹⁹¹. Algumas raras vezes, uma greve ou uma movimentação de operários foi comentada pela revista como uma prova da necessidade de uma legislação mais eficiente na regulação das relações entre capital e trabalho. É o que aconteceu, por exemplo, em 1932, quando uma seção chamada “Registro” publicou a seguinte nota sobre uma greve no Rio de Janeiro:

“É na obediência a estes princípios de política de emergência que chamamos a atenção do governo para a necessidade dum carinho mais eficiente em tratar a legislação operária, regular as relações de capital e trabalho (...). É bem verdade que depende o fracasso ou a glória do governo inaugurado pelo movimento de Outubro, de como resolver o problema econômico antes que o político, e o único meio para uma obra realmente feliz é o apelo às forças espirituais da tradição brasileira e o recurso à prática social evangélica.”¹⁹²

Prática social que, no entanto, ainda era muito incipiente, ao menos no que diz respeito à participação do grupo no interior do movimento operário. Em artigo de novembro de 1934¹⁹³, Amoroso Lima confirma a existência de cerca de 40 membros da Ação Universitária Católica (AUC) que trabalhavam com aproximadamente 300 operários. Segundo o artigo, essa era uma atividade em expansão dentro do instituto. No entanto, um semestre depois, em outro editorial, ele reconhece a dificuldade pela qual passaria o centro para organizar efetivamente os operários:

“Devemos confessar, desde logo, que a nossa organização dos operários católicos ainda existe apenas ‘no papel’. (...) De nossas obras, é esta a que mais precisa do amparo e da simpatia de todos os homens de boa vontade que sabem da infiltração comunista nos meios proletários e da necessidade inadiável de preservar, nos que ainda não se deixaram contaminar, o espírito cristão de reforma social política.”¹⁹⁴

¹⁹¹ Tristão de Ataíde, “Mais um ano de trabalho”, *A Ordem*, novembro/1932, p. 328.

¹⁹² Perillo Gomes, “Registro”, *A Ordem*, junho/1932, p. 470.

¹⁹³ Tristão do Ataíde, “CCB”, *A Ordem*, novembro/1934, p. 326.

¹⁹⁴ Tristão do Ataíde, “Coligação católica brasileira – Esboço histórico e constituição”, *A Ordem* maio/1935, p. 350.

A se julgar pelos boletins da Coligação Católica Brasileira, tais esforços demoraram a apresentar algum resultado, pois, no editorial “C.C.B 1935”, o qual presta conta de todas as atividades ligadas ao Centro Dom Vital, se ressalta a carestia do movimento ligado aos operários. Apesar das dificuldades financeiras que este ramo do Centro atravessava, a Confederação Nacional dos Operários Católicos havia atingido algumas conquistas, como a criação de uma revista, *O Clamor*, específica para esse movimento, e o trabalho conjunto com o Pe. Brentano e os jesuítas do Rio Grande do Sul. Em todas essas tentativas, o objetivo era o mesmo: curar a enfermidade do comunismo, como mostra a passagem abaixo:

“Precisamos, pois, voltar para ele [o meio operário] nossas melhores atenções, tanto mais quanto o terreno é o mais difícil de quantos temos de pisar. De um lado porque os meios operários, na sua parte mais consciente, estão já, em grande parte, infiltrados pela propaganda comunista. Ou então se encaminham exclusivamente para os sindicatos oficiais, organizados em grande parte por pessoas que direta ou indiretamente se filiam a um pequenino grupo, mais ou menos secreto, que desde a Revolução de 30 vem dominando os meios oficiais do trabalho.”¹⁹⁵

Essa passagem é interessante pelo que ela revela da visão de Amoroso Lima sobre a organização sindical montada pelo regime varguista, tão prejudicial aos interesses católicos quanto o comunismo. Os dois se igualam na sua distância da Igreja, que passaria, na visão de Amoroso Lima, muito longe de ter qualquer tipo de influência tanto sobre os sindicatos controlados pelos comunistas como sobre aqueles controlados por Vargas. A se julgar por alguns artigos posteriores presentes na revista, lideranças de um e de outro até se confundiriam, pois muitos dos sindicatos oficiais seriam controlados por comunistas fiéis a uma estratégia de formar elites capazes de compensar a falta de apelo popular do comunismo com a hiperatividade das mesmas. É o que se afirma, por exemplo, na seguinte passagem:

“Com a precipitação e o conseqüente fracasso do golpe de Novembro [a “Intentona Comunista”], receberam os sindicatos (...) a ordem de **absoluta inação**. (...) De modo que qualquer tentativa só teria como conseqüência descobrir os majores Alcedos dos sindicatos oficiais e oficiosos, secretamente manejados pela oligarquia sindicalista revolucionária, que desde 1930 opera na sombra, dentro ou fora do Ministério do Trabalho.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ Tristão de Ataíde, “CCB”, *A Ordem* novembro/1935, p. 381.

¹⁹⁶ Alceu Amoroso Lima, “Em face do comunismo”, *A Ordem*, março/1936, p. 256.

Em seguida, Amoroso Lima traça uma ligação entre esses membros comunistas infiltrados nos sindicatos e alguns professores de Direito, como Joaquim Pimenta, que defenderiam teses comunistas sem serem incomodados pela polícia. Para Amoroso Lima, o comunismo estaria, sobretudo, infiltrado nesses meios intelectuais e militares, que desempenhariam um papel de vanguarda para compensar a falta de apelo popular do comunismo. Seus principais aliados, ironicamente, seriam os anticomunistas por interesse, que ao mesmo tempo em que atacariam os defensores do regime no momento, seriam seus primeiros aliados caso os últimos tomassem o poder.

A primeira referência a uma organização do Centro Dom Vital destinada aos operários e funcionando com regularidade é feita no “Boletim da Coligação Católica Brasileira nº 9”, de junho de 1936. Ele registra como membros da diretoria da Confederação Nacional dos Operários Católicos: Rubens Porto, presidente, R. Corrêa Sobrinho, secretário e Antônio de Jesus Queiroga, tesoureiro. Informa ainda sobre a publicação do jornal *O Clamor*, sob a direção de Luiz Soares Arruda e Antonio Queiroga. A respeito da participação dos operários, o boletim se regozija pela participação de dois deles na direção da Confederação.¹⁹⁷ A Confederação fizera apenas 16 reuniões durante o ano, das quais dez foram reservadas exclusivamente à diretoria. Dois círculos de estudos são citados e ambos apresentam dificuldades para continuar funcionando. O primeiro deles, constituído na Fábrica Aliança, funcionou entre Novembro de 1934 e Fevereiro de 1935, tendo sido comandado por Rubens Porto, o qual assume que seu círculo parou porque não tinha tempo para prosseguir na obra. Destino semelhante parecia aguardar o grupo do Patronato da Gávea, comandado por Rocha Moreira entre maio e novembro de 1935. O texto dá a entender que a existência do grupo se devia muito mais à abnegação de Rocha Moreira que a qualquer outra coisa, mas uma viagem sua para o exterior, já programada, poderia colocar tudo a perder. Além disso, outras dificuldades punham em xeque a obra, como, por exemplo, a escassez de recursos. A Confederação dependeria do empréstimo de uma sala da recém-

¹⁹⁷ “(...) Antonio de Jesus Queiroga e Fausto Gomes Romão, designados assistentes da diretoria, vieram com a experiência vivida no meio operário, meio de que se orgulham em pertencer, trazer justamente o que mais carecíamos, isto é, o contato direto com os homens do trabalho braçal.” Rubens Porto, “Confederação Nacional dos Operários Católicos”, *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, dezembro/1935, p. 18.

inaugurada sede da Coligação para poder receber os operários. Como se não fosse suficiente, o trabalho em conjunto com as equipes sociais havia sido suspenso por causa das diferenças de pensamento entre os dois grupos, porém o texto não se aprofunda muito a este respeito.

Apesar de tudo, a publicação do jornal *O Clamor* continuava aumentando, alcançando a tiragem de 28 mil exemplares – a maior entre os jornais católicos, segundo Rubens Porto. De fato, há diversos elementos para supor que a função da Confederação tenha sido basicamente suprir essa carência de escritos. Pois além da publicação do jornal, sua principal atividade foi provavelmente a correspondência com outros centros, do Brasil e do exterior. No primeiro caso, Rubens Porto destaca o fim da desunião que antes existia entre a Confederação e a Corporação dos Trabalhadores Católicos de Vila Izabel, entidade surgida no final da década de 1910. Além disso, alguns patronatos, como o da Gávea, foram visitados e os operários poderiam contar com a assistência jurídica de Moacyr Cardoso de Oliveira na procuradoria. Outro fato interessante para a pesquisa é a proposição de duas novas leis, conforme se descreve no trecho abaixo:

“Atendendo aos reais interesses da classe a que se destina, dois memoriais elaborou esta Associação e dirigiu à Câmara dos Deputados. O primeiro foi assinado pela “Casa da Empregada”, aparecendo o nosso presidente como consultor técnico, tendo tido ótima recepção na Comissão de Legislação Social, onde logrou fazer vingar as suas ponderações no tocante ao regulamento da locação das domésticas. O segundo memorial foi dirigido à Comissão do Reajustamento e sugeria a introdução do salário familiar no reajustamento do funcionalismo público federal. Com grande prazer para nós, cerca de dois meses depois, era apresentado à mesa da Câmara, firmado por diversos Senhores Deputados, um projeto em idênticas bases do nosso memorial.”¹⁹⁸

Essa passagem mostra como, apesar da penetração aparentemente fraca da Confederação no meio operário, ela possuía uma força considerável por suas ligações com os arquitetos do regime. Além dessas duas medidas, Rubens Porto destaca a inclusão do salário familiar como uma proposta do I Congresso dos Círculos Operários do Rio Grande do Sul, a pedido da Confederação. Como já foi comentado também durante a introdução deste texto, o intercâmbio entre Amoroso Lima e o Pe. Brentano se iniciou muito antes que ele assumisse a presidência da CNOG, em 1937.

¹⁹⁸ Idem, pp. 25-6.

No boletim seguinte¹⁹⁹ publica-se apenas uma página a respeito da Confederação, com ênfase nas atividades do jornal *O Clamor*, que recebera a contribuição de personalidades de peso do cenário político nacional da época, como o cardeal Leme, o Ministro do Trabalho e diversos outros intelectuais. Além disso, o presidente da confederação salienta o aumento na frequência de reuniões do grupo, que face à dificuldade em encontrar uma sede própria e no afã de procurar o operariado onde quer que ele esteja, estaria fazendo de cafés, botequins e palcos, lugares de conspiração para “a mais santa das conspirações: a solução das dificuldades do operariado”.²⁰⁰

Outro marco relevante nessa relação é a seção dedicada à CNOC no *Boletim* de dezembro de 1936²⁰¹, no qual já era possível perceber um trabalho em conjunto com o Estado. Uma representação teatral foi feita em homenagem ao Ministro do Trabalho; no Congresso dos Círculos Católicos, Rubens Porto, o presidente da CNOC, representou o ministro. Outras atividades da Confederação também se desenvolveram: um novo círculo foi fundado no Botafogo e a procuradoria jurídica se expandiu para além do auxílio jurídico aos operários, passando a contribuir n’*O Clamor* com artigos sobre “cooperativismo”. Ainda há que se destacar a publicação, com prefácio de Amoroso Lima, do livro “Os católicos e a questão social”, do jesuíta francês Robynot Marcy. Em uma seção à parte, noticia-se a iminente criação da Confederação Nacional dos Círculos Católicos, que pode ser vista como o auge das relações entre Igreja e Estado no sentido de uma colaboração mútua com vistas a controlar a classe operária. Essa nova instituição contaria com o mesmo periódico que sua antecessora e com o mesmo tipo de idéias a ser veiculada, como mostra a passagem abaixo:

“O CLAMOR vai continuando seu programa, defendendo em suas colunas os princípios mestres do catolicismo social, pugnando pelo salário familiar e mínimo, regulamentação do trabalho de menores, supressão possível e razoável para as circunstâncias atuais do trabalho das mulheres, em particular das mães de família, limitação das horas de trabalho, férias, descanso dominical, jocismo, circulismo, orientação bibliográfica na questão social, informações sobre movimento operário, divulgação da legislação trabalhista, combate ao capitalismo usurário, ao comunismo e também ao falso catolicismo, isto é, aos

¹⁹⁹ *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, junho/1936, p. 288.

²⁰⁰ *Idem*, p. 288.

²⁰¹ *Boletim da Coligação Católica Brasileira*, dezembro/1936, p. 508.

católicos que se aburguesaram no individualismo e que não podem ouvir falar de movimento operário sem dizer que é comunismo.”²⁰²

A lista de atividades e reivindicações revela uma visão do trabalho como reservado ao sexo masculino. Nesse sentido, o conceito de família pode ser visto como um dos pilares dessa visão e várias das propostas de limitação e valorização do trabalho se explicam pela tentativa de reforçar essa “vida familiar”, como a limitação do trabalho feminino e da jornada de trabalho, o descanso dominical ou as férias remuneradas. Vale lembrar que vários desses pontos já haviam sido objeto de leis, e a volta ao tema funciona como reconhecimento tácito da ineficiência da legislação existente. Outro aspecto que chama a atenção no texto é sua preocupação em apresentar-se como uma alternativa ao capitalismo e ao comunismo, fazendo também questão de frisar a necessidade de arregimentar os próprios católicos contrários a qualquer tipo de ação social. Todas essas idéias são possíveis indícios da resistência que os membros e simpatizantes da confederação sofriam mesmo dentro da Igreja Católica e contra a qual deveriam lutar a fim de obter, no seio da Igreja, o apoio necessário para a formação de uma estrutura corporativista, representada pela defesa do jocismo e do circulismo.

Após essas publicações, tudo que aparece durante o ano de 1937 são elogios rasgados à atuação de Vargas com relação à legislação. Na seção “Registro” d’A *Ordem* de março de 1937, por exemplo, comenta-se:

“É inegável que sob os auspícios do Sr. Getúlio Vargas se tem elaborado uma legislação destinada a amparar as classes trabalhadoras, assegurando-lhes o gozo de regalias que desconhecia, entre as quais a estabilidade no emprego, a ajuda nos casos de acidentes e a garantia do pão verificada a invalidez pela idade ou por moléstias”²⁰³

Este longo histórico de colaboração entre o Estado e a Igreja teria seu ápice em 1941, aniversário dos 50 anos da *Rerum Novarum* e dos 10 anos do *Quadragesimo Anno*. Nesta data, conforme descreve Damião Farias²⁰⁴, houve a criação de medalhas

²⁰² Idem, p. 508.

²⁰³ Perillo Gomes, “Registro”, A *Ordem*, março/1937, p. 279.

²⁰⁴ FARIA, Damião. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998, p. 182.

comemorativas aos 50 anos da *Rerum Novarum*. Nelas aparecia, de um lado, o Palácio do Catete e, do outro, a basílica de São Pedro. A cerimônia de entrega registra discursos de gente como Waldemar Falcão ou Luis Antonio do Rego Monteiro, ambos oriundos das fileiras da Ação Católica e transformados em funcionários do alto escalão do Ministério do Trabalho²⁰⁵; ou ainda do Cardeal Leme, primeiro agraciado com a medalha junto com o núncio apostólico. O simbolismo do evento é evidente ao mostrar a colaboração entre a Igreja e o Ministério. Com o mesmo intuito foi realizado em São Paulo, de 15 a 21 de maio de 1941, o I Congresso Brasileiro de Direito Social.²⁰⁶

O Congresso contou com a participação, na sua comissão de honra, do presidente Getúlio Vargas, do Cardeal Leme e do Ministro Waldemar Falcão, o qual ressaltou no seu discurso a relevância da *Rerum Novarum* para a reflexão sobre a Questão Social no país. De fato, o objetivo do encontro era reunir os técnicos do Ministério do Trabalho e os pensadores católicos mais renomados para junto determinarem alguns princípios básicos que estivessem presentes na Consolidação das Leis Trabalhistas (CLT), outorgada no ano seguinte. Sabe-se que Amoroso Lima participou deste Congresso como membro da Comissão Organizadora Central e nela proferiu a palestra de encerramento, cujo tema era a *Rerum Novarum* e o Direito Social.²⁰⁷ Resta ainda a determinar qual teria sido o peso de sua influência sobre as teses aprovadas pelo Congresso, assim resumidas por Magda Biavaschi:

“Sobre os princípios corporativos, pugnou pela substituição do Estado individualista pelo Estado solidarista, organizado em forma sindical corporativa, com câmaras de caráter consultivo; reconheceu o sindicato como base da organização corporativa; pleiteou haver representação política das regiões, mediante sufrágio universal e voto plural reconhecido às famílias legítimas; conceituou a base territorial para a constituição dos sindicatos em função de aspectos geográficos, econômicos e políticos; a Igreja, não sendo classe, não poderia participar das organizações corporativas.”²⁰⁸

²⁰⁵ Falcão, por exemplo, após ter sido um dos ardorosos defensores das causas católicas durante a Constituinte de 1933, tornou-se ministro do trabalho em 1941.

²⁰⁶ A respeito deste congresso, cf.: BIAVASCHI, Magda Barros. “2.4.2 O 1º Congresso Brasileiro de Direito Social”. EM: _____. *O Direito do Trabalho no Brasil – 1930/1942: A construção do sujeito de direitos trabalhistas*. [Tese de doutoramento] Campinas: UNICAMP, 2005, pp. 140-7.

²⁰⁷ Conforme cartas recebidas do Presidente da Comissão Executiva do Encontro, Cesarino Júnior, nos dias 4, 7 e 29 de abril de 1941, e disponíveis no arquivo pessoal de Amoroso Lima, guardado pelo CAALL – Petrópolis.

²⁰⁸ BIAVASCHI, M. *Obra citada*, p. 147.

Na maior parte da configuração política desenhada pelas conclusões do Congresso, é possível identificar semelhanças com o projeto descrito por Amoroso Lima no “Tríplice Decálogo”: a presença de um misto da representação política com base no voto familiar ou a formação de uma estrutura corporativa com base nos sindicatos e com a formação de câmaras corporativas de caráter consultativo. Entretanto, um golpe duro é desferido contra este projeto no seu aspecto central: a liberdade de ação dos católicos no seio do operariado. Apenas um estudo mais aprofundado sobre o Congresso poderia indicar de que maneira estava configurada a proibição de a Igreja participar da estrutura corporativa. Por exemplo: estariam apenas os clérigos proibidos ou isso valeria para qualquer movimento que demonstrasse alguma ligação com a Igreja? Também não foi possível identificar, nas páginas d’*A Ordem*, alguma reação dos católicos do Centro Dom Vital sobre este assunto.

Apesar da possível derrota sofrida no âmbito da organização política, é inegável a influência da produção dos intelectuais católicos brasileiros nos princípios adotados, a partir do Congresso, para a redação final das leis trabalhistas que regem o país. Para ficar em apenas um exemplo, Arnaldo Sussekind²⁰⁹ afirma que foi essencial a aprovação no Congresso de sua tese sobre a ilegalidade da demissão de um funcionário prestes a conquistar a estabilidade. Com efeito, ela inspirou o artigo 499, § 3º da CLT. A presença dos princípios católicos defendidos por Amoroso Lima e seu grupo na legislação trabalhista foi um dos principais objetivos alcançados por eles, através de um intenso diálogo com as instâncias legislativas daquele período. Este tema será visto com mais detalhe no capítulo seguinte da dissertação, através da análise da atuação católica no interior de duas constituintes: a de 1934 e 1946, especialmente no que diz respeito aos diferentes projetos para a regulamentação do mundo do trabalho.

²⁰⁹ SÜSSEKIND, Arnaldo. *Da fraude à lei no Direito do Trabalho*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1941, pp. 3-4 e 11-12. *apud*: BIAVASCHI, M. *Obra citada*.

CAPÍTULO IV:

AS CONSTITUINTES DE 1934 E 1946

A principal forma de atuação do grupo em torno d'A *Ordem* durante o processo da constituinte foi através de seus editoriais, nas quais formulava a estratégia que seria seguida pela Liga Eleitoral Católica. Em diversos deles se apresentou a mesma tese: de que a LEC não se pretendia uma força partidária nem um órgão de defesa de um grupo específico (o clero), mas a realização dos anseios da maioria dos brasileiros:

“(...) essas reivindicações não são da LEC e sim do próprio povo brasileiro, em sua esmagadora maioria, e nós exigimos apenas que se torne explícito o que está na consciência de todos. O bom senso, a tradição e a feição nacional que, em boa hora, se pretende dar à nova Constituição, é que justificam a aceitação desses pontos mínimos. (...) Por outro lado, não podia a Liga fugir à sua natureza, previamente conhecida e expressa em seus estatutos, que a isentavam naturalmente de toda aliança meramente política. Era impossível, pois, à Liga agir diferentemente.”²¹⁰

Na análise de Amoroso Lima, é esse apartidarismo que garante o sucesso da Liga, atribuindo a isso a votação massiva recebida no momento da decisão sobre a inclusão do nome de Deus no preâmbulo da Constituição, por exemplo.²¹¹ Essa reivindicação, embora não fizesse parte do programa básico da LEC, foi encampada por ela durante as discussões do plenário, e consta no texto final da Constituição. Amoroso Lima não desconhece o fato de que muitos dos deputados que haviam aceitado a defesa dos pontos católicos o faziam por interesse²¹² e por isso insiste na idéia de que a vitória na Assembléia consistiria em uma conquista do povo brasileiro, historicamente católico, pois este teria imposto sua vontade aos seus representantes.

Em outras palavras, isso significa que dentro de um regime democrático, no qual as grandes questões seriam resolvidas pela instável maioria numérica, era imprescindível que os

²¹⁰ Editorial, “1932-3” *A Ordem*, novembro-dezembro/1933, p. 306-7.

²¹¹ Tristão de Ataíde, “Primeiras vitórias”, *A Ordem*, maio/1934, pp. 340-1.

²¹² Tristão da Ataíde, “O espírito do nosso voto”, *A Ordem*, outubro/1934, pp. 231-8.

católicos se mantivessem sempre a postos para lutar por seus direitos. A preocupação com essa mobilização aparece a todo momento, antes e depois da Constituinte. Em outubro de 1932, portanto logo após o fim da Revolta Constitucionalista e a convocação para eleições, *A Ordem* publica um editorial no qual afirmava que era chegado o momento de “cristianizar a política” no Brasil, conforme afirma a passagem abaixo:

“Cristianizemos a nossa política, como já de há tempos tentamos fazer com a nossa intelectualidade, a fim de levarmos aos homens que têm a grave responsabilidade de nos guiar o apoio ou a repulsa de uma opinião católica esclarecida, dignificada e coesa em torno dos seus chefes espirituais. (...) o sentido de todas essas intervenções na vida prática dos homens é um e somente um: a maior glória de Deus, de Cristo e de sua Igreja.”²¹³

“Trabalhar pela glória de Deus” significaria garantir o atendimento das reivindicações da Igreja, numa pressão tímida de início, mas que depois se expandiu para diversos pontos não programados previamente. O primeiro e mais importante deles era a proclamação da Constituição em nome de Deus e o estabelecimento da cooperação entre a Igreja e o Estado. Este assunto foi discutido na Assembléia na sessão de 12 de maio de 1934, quando passou por aprovação final a emenda 1945 ao artigo 16, que versa sobre as relações entre Estado e Igreja²¹⁴. Dois oradores, Barreto Campelo e Edgard Sanches, destacaram-se na tribuna. O primeiro falou a favor dessa medida, enquanto o segundo considerou-a o fim do Estado Leigo. Embora não tratasse diretamente da questão operária, estas discussões foram importantes na medida em que balizaram o terreno dentro do qual se daria o tratamento desta questão.

Barreto Campelo defendia a idéia de que a Constituição de 1891 era originariamente neutra em relação aos assuntos religiosos, mas fora interpretada como uma autorização para hostilidades. Edgard Sanches, Zoroastro Gouveia e Guaraci Silveira contestavam essa interpretação histórica, lembrando que a República jamais foi hostil a qualquer religião: pelo contrário, manteve a liberdade de todas elas. Liberdade que, no entanto, Silveira acreditava estar ameaçada pela frase que constava no projeto da nova constituição e legislava que Igreja e Estado eram instituições separadas mas "sem prejuízo da cooperação no interesse comum".

²¹³ Editorial, “A lição do momento”, *A Ordem*, outubro/1932, p. 244.

²¹⁴ BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*. Volume XIX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936, pp. 435-445.

Para o orador, a união entre o Estado e a Igreja era sub-repticiamente reintroduzida na Constituição. Por isso, pede que esse último trecho seja votado à parte do artigo, sendo atendido. Tal fato não impede a vitória por 111 votos contra 63 da proposta inicial.

No artigo “Primeiras Vitórias”²¹⁵, Amoroso Lima rejubilava-se com a inclusão da proteção divina no preâmbulo da constituição e a aprovação de uma fórmula que permitiria a colaboração do Estado com a Igreja. O artigo indica ainda que a emenda havia sido interpretada de forma distinta pelos deputados contrários à Igreja, que se deram como satisfeitos por acreditar que, na sua fórmula final, a lei impedia a subvenção às suas obras. Para Amoroso Lima, no entanto, a Igreja lutava antes de tudo por uma colaboração “em princípio”, não em dinheiro. Dentro do artigo é possível perceber uma estratégia muito comum tanto em 1934 como 1946: os membros do Centro fazem questão de deixar claro quais foram os políticos que os apoiaram e os que fizeram o contrário.

No texto em questão, os inimigos da Igreja citados são Pereira Lyra, Cincinato Braga, Sampaio Corrêa, Edgard Sanches, Zoroastro Gouvêa, César Tinoco e Guaraci Silveira. O texto ainda cita alguns outros constituintes que, embora sem combater a Igreja, não concordaram com a inclusão do nome de Deus no preâmbulo: Carlos Maximiliano, Raul Fernandes, Odilon Braga e Levi Carneiro (este último, porém, teria defendido todas as outras proposições católicas). Já os nomes mais ligados à Igreja são os de Barreto Campelo e Plínio Corrêa de Oliveira. Sobre Campelo, vale lembrar que seu nome apareceria novamente nos boletins da Confederação Nacional dos Operários Católicos, o que mostra a continuidade de sua trajetória junto ao Centro. No que diz respeito a Oliveira, ele se tornaria mais conhecido algumas décadas depois como o fundador do TFP (tradição, família e propriedade), um grupo de católicos de extrema direita. Quando fundou este grupo, Plínio Oliveira já tinha uma longa trajetória no conservadorismo, expressa durante a década de 1930 através de sua preferência pelo Integralismo. A partir da análise de seu periódico, *O Legionário*, Oscar Lustosa sustenta que este autor era favorável a um Estado autoritário e em total aliança com a Igreja Católica.²¹⁶

²¹⁵ Tristão de Ataíde, “Primeiras vitórias”, *A Ordem*, maio/1934, pp. 333-339.

²¹⁶ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. “A Igreja e o Integralismo no Brasil - 1932-1939 (Notas e indicações)” *Revista de História* (Vol. LIV, nº. 108). São Paulo, out-dez/1976, p. 525.

As medidas patrocinadas pelos católicos foram aprovadas por uma maioria expressiva, sem grandes dificuldades. A preocupação do artigo em indicar com clareza quais foram os amigos e os inimigos da medida corroboram a tese que seria exposta dentro da Assembléia pelos deputados Lobo e Azevedo, de que a Liga exercia um controle direto sobre a atuação de cada um dos parlamentares na Assembléia, mesmo sobre aqueles que não haviam assinado nenhuma espécie de compromisso. A revista demonstrava pouca tolerância e disposição para o diálogo com os representantes que não defendiam, ainda que tacitamente, as reivindicações católicas, pois acreditava falar em nome de um povo que, segundo o artigo, creia naturalmente em Deus. Por isso, Amoroso Lima pede constantemente para que os católicos não se deixem enganar pela euforia da vitória momentânea e persistam em seu esforço de manter a coerência de suas escolhas políticas nas eleições que se seguiriam:

“O católico não pode, por exemplo, votar por um divorcista, simplesmente por ser seu correligionário político. Não pode, muito menos, como homem público, violar os princípios que respeita como homem particular. O mesmo se dá na ordem econômica, onde é tão freqüente o católico proceder sem a mínima preocupação de ordem moral, convicto de que moral e economia são duas coisas distintas.”²¹⁷

Portanto, as primeiras conquistas católicas na Constituição de 1934 eram, de acordo com Amoroso Lima, apenas o primeiro passo para algo maior: o predomínio da Igreja em todos os campos, inclusive o econômico. Em outras palavras, era preciso que os políticos agissem sempre conforme as premissas católicas, e que os eleitores cobrassem essa atitude. Essa afirmação de Amoroso Lima ganha relevância quando se considera que esta fusão do aspecto moral, econômico e político reapareceria na Constituinte por meio do discurso de deputados como Luiz Sicupira, assíduo contribuinte de artigos para *A Ordem*. Por exemplo, na sessão de 16 de maio de 1934, Sicupira profere um discurso que apresenta a liberdade sindical como a principal conquista a ser obtida, enquanto a unidade sindical seria obra “da internacional sindical vermelha”, em seus próprios dizeres. Sua proposta de texto para o assunto era a seguinte:

²¹⁷ Alceu Amoroso Lima, “Os católicos e a política”, *A Ordem*, setembro/1934, p. 164.

“A lei federal permitirá a pluralidade de sindicatos de cada profissão, assegurando-lhes a autonomia em relação aos governos e partidos, bem como a liberdade política dos seus associados.”²¹⁸

Seus argumentos para defender a pluralidade são vários: é impossível agregar as profissões mais numerosas em um único sindicato²¹⁹ e, caso houvesse unidade sindical, comunistas e católicos teriam que conviver na mesma organização, pois segundo seu raciocínio são estas as duas únicas forças consideráveis dentro do ambiente sindical. Sua argumentação pretendia levar à conclusão de que os comunistas, favoráveis à unidade sindical, deveriam ser justamente aqueles com mais interesse no pluralismo, pois do contrário correriam o risco de se verem vencidos no controle dos sindicatos pelos operários católicos. Quando o deputado Acir Medeiros respondeu que a Igreja não tinha autoridade para envolver-se em assuntos de sindicato, Sicupira lembrou que havia operários católicos que pensavam diferentemente. Estes católicos ajudariam a fundar um novo Estado, o qual seria uma terceira opção entre o fascismo e o comunismo:

“Quero, Sr. Presidente, o Estado corporativo. (...) Pugnando pelo Estado corporativo unitário e personalista, não sou comunista, nacionalista, nem fascista integral. O Estado corporativo é uma consequência da situação atual do mundo. Comunitário nele vigorará a comunidade sem desprezo pelo indivíduo, respeitando-se as duas grandes idéias humanas – o comunismo e o personalismo.”²²⁰

Esse novo Estado nasceria dos grupos naturais da sociedade: a família, a escola e o sindicato. Seria governado pela “aristocracia do trabalho”, ou seja, as personalidades que mais haviam se destacado em suas funções sociais. Vê-se nessa parte uma negação do conceito de governo pela maioria, uma vez que o discurso de Sicupira deixa evidente a necessidade de se reservar a função de autoridade a alguns poucos. Por outro lado, ao ser pluralista, este novo Estado está mais conforme à sociedade civil e barra o acirramento dos regionalismos. O discurso suscita freqüentes apartes. Há os que atacavam Sicupira pelo que chamam de incoerência, visto que Sicupira havia sido eleito democraticamente para o posto

²¹⁸ BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Assembléa Nacional Constituinte*. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936, p. 69.

²¹⁹ Idem, p. 70

²²⁰ Idem, p. 72.

que agora ocupava, mas que se utilizava dele para atacar a democracia. A estes o representante católico respondia com o argumento de que a democracia era o sistema político possível para o momento, mas isso não significava que ele deveria ser considerado sempre o melhor.

Outro aparte importante vem de Valdemar Reikdal, que havia discursado anteriormente à Sicupira sobre a derrota dos trabalhadores na Constituinte. Naquele momento, ele havia dito que a Carta Magna não registrava nenhum avanço na condição de vida do operário. Quando Sicupira sinalizou o que considerava avanços na lei, Reikdal rebateu o argumento afirmando que o capital permaneceria ainda como o poder máximo dessa sociedade, ao que Sicupira respondeu com a idéia de que no corporativismo para o qual se caminhava, a principal organização seria a Igreja. Por sua essência extra-temporal, ela não se deixaria corromper por nenhum dos grupos envolvidos, podendo funcionar como um árbitro justo entre os direitos e os deveres. Quando ele e Acir Medeiros dão seqüência e dizem que a Igreja “é uma organização de classe pertencente à burguesia e por isso só defende os interesses desta”²²¹, os representantes dos católicos não estendem o assunto.

A influência de Amoroso Lima sobre Sicupira pode ser percebida a partir da análise do tipo de Estado defendido por eles: uma terceira opção entre o liberalismo e o comunismo, sem o controle do Estado sobre as atividades de seus cidadãos, como pretendiam os integralistas. Basta lembrar que Amoroso Lima declarou apoio à *Quadragesimo Anno*, encíclica na qual o Papa Pio XI elogia o fascismo como o sistema que aparenta ser entre todos o mais próximo do que era desejável pela Igreja. Além disso, seu projeto de Estado colocava-o a serviço dos grupos que definia como “naturais” na sociedade, a saber: o sindicato e a família – ou seja, os mesmos que Sicupira elege em seu discurso. O uso do termo “personalista” também remete ao fundamento católico desta discussão, pois retoma o “personalismo cristão”, tal como formulado por Maritain e difundido no Brasil por Amoroso Lima. No livro *Indicações Políticas*, que reúne escritos diversos de Amoroso Lima durante a época da Constituinte, ele afirma:

²²¹ Ibidem.

“(...) não podemos hesitar um segundo em colaborar para que os católicos participem, pelo seu voto ao menos, o governo da Nação, nesta aurora da sociedade corporativa para a qual caminha a humanidade, e como membros da maior Corporação da história e da civilização: a Igreja Católica!”²²²

Outro tema diretamente influenciado por Amoroso Lima foi o da representação profissional. Na sessão de 4/4/1934, Pinheiro Lima faz um discurso cujo tema é a inviabilidade da representação profissional e no qual cita alguns autores a seu favor, como Felix Contreras Rodrigues. A escolha deste nome é interessante porque ele viria a ser tornar um assíduo contribuinte de artigos para *A Ordem*, filiado à corrente dos que imaginam harmonizar a Democracia com o sufrágio corporativo. Isso levaria, portanto, à combinação da representação política com a representação profissional. Pinheiro Lima utilizaria, portanto, os argumentos daqueles que são favoráveis à representação profissional para demonstrar sua inviabilidade no contexto daquela época. Por exemplo, de acordo com Pinheiro Lima, Rodrigues admitiria que seria preciso estabilizar as organizações classistas antes que a estrutura corporativa fosse posta em prática. Outro autor citado dentro desse mesmo raciocínio é Amoroso Lima:

“O eminente líder católico, Sr. Amoroso Lima, no livro *Política*, referindo-se à autoridade sindical e à sua hipertrofia típica no regime soviético, diz que entre nós a situação é exatamente a oposta ou quase. ‘Pois – declara – o movimento é muito recente e só agora é que está começando a organizar-se. Pode-se mesmo dizer que, em matéria associativa, ainda estamos na infância. Não há realmente em nosso temperamento nacional, grande tendência à associação. Somos, ao contrário, inclinados à dispersão, às atividades isoladas, ao individualismo, enfim.’ E depois de criticar a lei de sindicalização do sr. Lindolfo Collor, conclui que estamos servilmente no caminho de passar da mais completa atrofia à mais perigosa e tirânica hipertrofia. Ou nada, ou tudo, como é tão freqüente entre nós.”²²³

De onde se deveria concluir, segundo Pinheiro Lima, que a representação política das classes seria duplamente ruim. Em primeiro lugar, porque iria no sentido contrário da tradição nacional. A seguir, porque incorreria no risco de uma hipertrofia do Estado, uma vez que os sindicatos eleitores seriam controlados pelo Executivo, o qual teria, através destes sindicatos, facilidade para atingir a formação da maioria. Para evitar esta monstruosidade,

²²² AMOROSO LIMA, Alceu. *Indicações Políticas*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1936, p. 103.

²²³ BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*. Volume XIII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936, p. 208

Pinheiro Lima defende o direito dos católicos de organizarem seus próprios sindicatos, com a justificativa de que as minorias não podem ser proibidas de exercerem seus direitos. Apesar de deputados como Pinheiro Lima demonstrarem uma boa receptividade às reivindicações católicas, nem todos os constituintes estavam satisfeitos com o sucesso da LEC. Mesmo se Amoroso Lima escreveu, por diversas vezes, n'*A Ordem* para reafirmar seu caráter apartidário, dentro da Assembléia a visão seria diferente, como pode mostrar o depoimento de Tomaz Lobo:

“Combato, sim, a ação política da religião católica, a intromissão disfarçada da Igreja na vida civil e partidária do Brasil. Se quisermos fazer depender a carreira política de qualquer brasileiro de sua submissão incondicional às reivindicações da Liga Eleitoral Católica, teremos caído, praticamente, no domínio da escola teocrática.”²²⁴

Segundo ele, embora seu nome tivesse sido cortado de todas as listas que a LEC havia distribuído para os eleitores católicos, ele conquistara os votos de muitos católicos que, como ele, acreditavam que os interesses do Brasil eram diferentes e superiores aos da Igreja, quando se tratava de assuntos civis. Na seqüência de seu discurso, considera a LEC um partido político, visto que 6 deputados pelo Ceará se denominam por essa legenda e pela existência de uma Junta Nacional das Ligas Eleitorais Católicas. Segundo ele, o objetivo da LEC seria o controle sobre a situação política do país²²⁵. Os deputados católicos se defendem dizendo que Lobo se elegeu por um partido que aceitou as reivindicações e que, portanto, ainda que indiretamente, ele também precisou do apoio da Liga. Essa resposta mostra que a bancada católica não deixa de considerar como verdadeira a afirmação de Tomaz Lobo sobre a falta de imparcialidade, pois não a rebate de início, mas procura mostrar como o próprio Lobo também se utilizou da capacidade de ingerência da Igreja, quando ela lhe foi favorável.

Na seqüência, quando Luiz Sicupira mostra o caráter específico do Ceará, que não foi repetido por outros estados, Lobo retruca com o exemplo do Maranhão, onde a LEC tentou eleger constituintes sob sua própria legenda. A conclusão de Tomaz Lobo é de que, sempre

²²⁴ BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*. Volume XVI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936, p. 67.

²²⁵ "O SR. TOMAZ LOBO -- Senhores, toda a gente sente e vê que a Liga Eleitoral Católica é um partido político, que pretende orientar e dominar a vida política do país." Retirado de: BRASIL. Congresso Nacional. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte*. Volume XVI. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1936, p 74.

que possível, a LEC pressionou para eleger os seus representantes na Assembléia, mesmo que isso implicasse a quebra da neutralidade pretendida. A afirmação de Lobo é corroborada pelo exemplo de São Paulo, onde Plínio Corrêa de Oliveira aproveitou-se de seu cargo de secretário da Junta do Estado de São Paulo para tornar-se candidato²²⁶. Embora esse caso não fosse citado textualmente na discussão, a simples presença de Plínio na Casa já era um importante indício. Esse caso foi tanto mais grave porque estava explícito no estatuto da Liga que os membros de suas diretorias em quaisquer níveis não poderiam sair como candidatos a nenhum cargo nem manifestar apoio a algum dos partidos na disputa. Ainda a respeito da atuação da Liga, dessa vez no Rio Grande do Sul, Minuano de Moura, representante desse estado na Assembléia, critica em tom ácido o bispo de Porto Alegre, d. João Becker, e sua ingerência na cena política gaúcha:

“O eminente prelado que a dirige, interveio sem reboços no pleito constitucional, decidindo com a sua grande autoridade, e até a última hora, de seus resultados. Pessoalmente, e por meio de outros sacerdotes, veiculou pelas colônias do Rio Grande, em bom alemão, entre a inexperiência e credence de seus habitantes, as franquias e terrenas do eleitor do Governo, e a bem aventurança que a Igreja reservava aos votantes do Partido Liberal.”²²⁷

A citação do uso da língua alemã não foi fortuita, pois tratava-se de criticar veladamente a origem alemã de D. Becker, dando ensejo à crítica de que a Igreja serviria de ponta de lança para a dominação estrangeira no país, visto que os católicos eram obrigados por sua fé a prestarem maior obediência ao príncipe religioso que ao temporal. O problema dos padres estrangeiros no país, que já havia sido abordado na Constituinte de 1891 sem que a proibição da entrada dos mesmos no país tivesse sido aprovada, ganhará contornos mais dramáticos durante a II Guerra Mundial, quando os padres italianos e alemães serão acusados de participarem do jogo das potências inimigas do Brasil.

Voltando aos problemas relacionados à Liga, a bibliografia aponta para hipóteses interessantes para explicar este fenômeno. Segundo Todaro, por exemplo, não havia uma

²²⁶ Para uma visão mais profunda sobre esse tema, consultar: TODARO, Margareth. “Chapter III: The Catholic Electoral League, or much ado about nothing”, IN: *Pastors, prophets and politicians: a Study of the Brazilian Catholic Church, 1916-1945*. Columbia Univ. Press, PhD (mimeo), pp. 273- 345.

²²⁷ BRASIL. Congresso Nacional. *Anais...* Volume XXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937, p. 199

definição precisa de qual deveria ser o papel dos secretários paroquiais ou municipais da Liga. Assim sendo, era comum que eles fossem procurados com o intuito de simplesmente indicar aos eleitores em quem deveriam votar. Além disso, não havia critérios claros para a escolha de quais candidatos receberiam a chancela da Liga, abrindo espaço para arbitrariedades e escolhas baseadas em interesses pessoais. Outro problema foi que em muitos casos era o partido que assinava o compromisso de defesa da plataforma integral, com a liberação do candidato para a adoção das causas que lhe interessassem. Isso contrariava uma norma da Liga, que insistia na necessidade de que cada candidato assinasse pessoalmente o compromisso. Foi graças a estratégias como esta que candidatas como Bertha Lutz, uma reconhecida feminista, pôde contar com o apoio da LEC.

Ao analisar a argumentação de Tomaz Lobo, torna-se interessante notar que ela se dá "por dentro" do catolicismo, ou seja, sem querer negar a validade da religião como "disciplina moral", mas cioso da distinção entre religião e vida civil. O poder da bancada católica é visto por ele como opressor, fato aumentado pela constatação de que a ideologia que a movia estava longe de ser a oficial da Igreja. Cita-se a *Imortale Dei* de Leão XIII e as obras do Cardeal Mercier para justificar a idéia de que o regime desejado por Roma seria o da Igreja livre no Estado livre. Nascido em 1851 na Bélgica, onde se tornou bispo e cardeal, Désiré Mercier contribuiu para desenvolver uma nova filosofia na qual o tomismo era submetido a uma metodologia crítica com base na filosofia moderna. Este movimento ficou conhecido como neo-tomismo, e teve reflexos na redação de "Código Social Cristão", redigido por sociólogos supervisionados por ele e que se pretendia uma tradução da filosofia tomista para a organização social²²⁸. Amparado por este raciocínio, Lobo condena como um retrocesso a filosofia da *Action Française*, que, segundo ele, definiria o horizonte teórico da LEC. O que esta pretendia era mais grave do que o regime monárquico, pois se neste era o poder religioso sufocado pela ingerência do temporal, pugnava-se em 1934 por outro gênero de desequilíbrio:

²²⁸ A respeito da retomada do neotomismo, conferir: CHENAUX, Philippe. *Entre Maurras et Maritain : une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*. Paris : Les Éd. du Cerf, 1999. CHENAUX, Philippe. "La seconde vague thomiste" Em: COLIN, Pierre. *Intelectuels chrétiens et esprit des années 1920*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, pp. 139 - 168.

“Agora, o que se quer é uma religião de Estado sem nenhuma peia imposta pelo poder temporal. VV. EEx. querem colocar o poder temporal sob a tutela do poder espiritual. Com a mentalidade que têm, vêem em cada clérigo um Deus.”²²⁹

Apesar de sua contundência, o discurso de Tomaz Lobo não recebe continuidade da parte da bancada católica. Tampouco recebe ele o apoio de outros constituintes. Isso pode ser explicado por dois fatores em conjunto: o primeiro deles é a força da bancada, demonstrada pelo número de votos recebidos na aprovação da emenda pela pluralidade sindical, como se verá adiante. Por outro lado, Tomaz Lobo não fazia parte da bancada comunista, que sempre agia em conjunto para atacar a Igreja. Em suma, o que seu discurso mostra é a complexidade do tema da Igreja Católica tal como ele é tratado na Assembléia, localizado muito além da polarização entre comunistas e católicos. Há tanto os que, sem fazer diretamente parte da bancada católica, votam com ela nos temas mais importantes, quanto aqueles que, como Tomaz Lobo ou Gwyer Azevedo, sem ser comunistas, apresentam arestas difíceis de aparar na sua relação com os católicos.

As posições dos constituintes em relação à Igreja ficariam mais claras à medida em que se aproximava a votação da emenda favorável do pluralismo sindical. Na sessão de 24 de maio de 1934 foi votada uma emenda que garantia a pluralidade sindical. A votação foi encaminhada por Pinheiro Lima, que defende a emenda com base no argumento de que a unidade sindical estabelecida no art. 11 das "Disposições transitórias" era a unidade sindical disfarçada trazida pelo decreto n. 19.770 de 1931. Sua idéia básica era a de que os sindicatos, como tudo na comunidade de mercado, precisavam de concorrência, pois do contrário jamais seriam eficientes do ponto de vista dos operários. Bastaria ver o exemplo da Itália, em que os sindicatos teriam se tornado um instrumento de Mussolini para a dominação da sociedade.²³⁰

Em seguida, Pinheiro Lima faz uma comparação entre o sindicalismo fascista e os sindicalismos cristão, socialista ou liberal. No primeiro caso, o trabalhador e a sociedade existiam em função do Estado, enquanto nos outros acontecia o inverso. Além disso, o sindicato único corresponderia à ditadura da maioria sobre todos. Em resumo, de acordo com Pinheiro Lima, os únicos interessados na unidade sindical seriam os extremistas -- tanto à

²²⁹ BRASIL. Congresso Nacional. *Anais...* Volume XXII. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1937, p. 82.

²³⁰ Idem, p. 88.

direita como à esquerda, ou seja, fascistas e comunistas. Na seqüência, Abelardo Marinho pediu a palavra para rogar à Constituinte que não votasse nem pela unidade e nem pela pluralidade, deixando a decisão mais para frente, opinião na qual foi acompanhado por Prado Kelly. João Vitaca expôs a visão dos comunistas sobre o assunto e ponderou que tão importante quanto a autonomia dos sindicatos frente aos outros poderes, como os patrões e o Estado, seria sua unidade:

"(...) não podemos admitir a pluralidade sindical senão como simples propósito de dividir os trabalhadores para que o patronato possa mais livremente explorá-los e oprimi-los. A unidade sindical não só para a defesa dos interesses econômicos dos trabalhadores de uma determinada profissão ou ramo de indústria, mas ainda para o exercício dos direitos políticos de representação profissional que acabam de ser assegurados pela Assembléia Nacional Constituinte."²³¹

Antônio Covello, o próximo a discursar, segue uma linha de síntese de todas as opiniões anteriores. Como Prado Kelly, ele também acredita que essa matéria deveria ser reservada para análise posterior e fora da Constituinte; como Pinheiro Lima, naquele preciso momento ele seria mais inclinado a aceitar a pluralidade, embora como Vitaca admitisse que o essencial fosse a autonomia dos sindicatos. Após algumas discussões técnicas sobre se a emenda de Pinheiro Lima deveria ser votada naquele momento ou posteriormente, a medida é em fim aprovada, por 113 votos a favor e 83 contra. Isso provoca reações de contrariedade, e diversos representantes entregam sua declaração de voto por escrito: Martins Vera, Vasco de Toledo, Valdemar Reikdal, Antônio Rodrigues, Martins e Silva, Armando Laydner e Antônio Pennfort, cada qual apresentando a sua justificativa para não votar com a maioria.

Ao mesmo tempo em que se desenrolavam as discussões no interior da Assembléia, *A Ordem* publicava artigos a este respeito. Um exemplo disso é o texto de Paulo Sá, em um artigo de fevereiro de 1934 – portanto em plena efervescência constituinte:

“(...) ao católico não é permitido adotar ‘como cidadão’ um programa, um partido, uma opinião que lhe seja vedado aceitar ‘como católico’ (...) Porque a verdade dura e simples é que hoje não basta ser católico individualmente: quem não for socialmente católico, ou não se salva, ou só por milagre. É indispensável que cada católico tenha a consciência de

²³¹ Idem, p. 93.

sua função social, na qual, de um certo modo, tem deveres tão imperativos como os que lhe tocam no domínio propriamente religioso.”²³²

No mesmo artigo, Paulo Sá afirma que possuíam importância especial aqueles que, confessando-se publicamente católicos, assumissem algum cargo político. Estes colocariam em exposição, a cada atitude sua, o nome da Igreja, e por isso deveriam exercer suas funções não apenas movidos pela sua consciência, mas de acordo com os escrúpulos da hierarquia católica. Após uma leitura *d'A Ordem* ao longo de todo o período da Assembléia Constituinte, é possível perceber que tais escrúpulos eram lembrados a todo instante pela revista. O resultado, como vimos, foi a completa vitória do ponto de vista católico no interior da Constituinte. Seu reconhecimento aparece logo após a proclamação da Constituição de 1934, quando Tristão de Ataíde publica outro editorial, “Perigos de nossa vitória”, no qual afirma que é necessário que os católicos se mantenham unidos para pressionar sempre seus políticos:

“Esse providencialismo comodista é outro dos graves perigos que nos ameaçam **por dentro** (...) não se pensa mais em organizações coletivas ou em frentes unidas. Volta a imperar o individualismo, praga inextinguível do nosso catolicismo brasileiro, tão difícil de se arregimentar num esforço único e coletivo, a não ser nos momentos de grave perigo iminente.”²³³

Tal visão pessimista do catolicismo nacional pode ser atribuída à influência da carta pastoral de Dom Leme e da filosofia de Jackson de Figueiredo, que consideravam como missão histórica dos leigos de sua época a recuperação da influência dos católicos na vida social brasileira. Amoroso Lima não está sozinho quando chama a atenção, ao longo da década de 1930, para a necessidade dos católicos se organizarem. A respeito da sorte dos operários, Amoroso Lima considera que a Constituição todas as petições pelas quais lutou. Após citar “a liberdade dos sindicatos operários católicos [e] o descanso dominical” como conquistas que não faziam parte do plano inicial, conclui:

²³² Paulo Sá, “Posições católicas: I - O Dever político dos católicos”, *A Ordem*, fevereiro/1934, p. 93.

²³³ Alceu Amoroso Lima, “Perigos de nossa vitória”, *A Ordem*, julho de 1934, p. 5.

“Mas não foram apenas os pontos mínimos que triunfaram. Foi também o programa máximo da LEC, pois o seu programa social foi em grande parte também incorporado no capítulo da ‘ordem econômica e social’”.²³⁴

Em resumo, ao final da aventura da Constituinte de 1934, os membros do Centro Dom Vital viviam seu momento de maior glória, graças ao sucesso da Liga. Vale lembrar, entretanto, o relativismo deste sucesso, pois alguns dias antes da entrada em vigor desta nova Constituição, Getúlio Vargas assinou o decreto-lei nº 24.694, de 12 de Julho de 1934, estabelecendo várias barreiras práticas que dificultavam muito a criação de qualquer sindicato sem a chancela oficial. O decreto era uma mensagem clara de que ainda que os católicos conseguissem dominar o Legislativo, teriam que se bater contra o interesse pessoal do presidente em comandar a rede de sindicatos. É possível levantar a hipótese de que foi esta constatação, somada aos inúmeros ganhos obtidos pela Igreja em outros campos, que levou Amoroso Lima e o Centro que dirigia a lentamente abdicar de construir uma rede autônoma e adotar a estratégia de fazer dos círculos operários estruturas paralelas aos sindicatos oficiais, tal como já era feito por Leopoldo Brentano no Sul.

A Constituinte de 1946 apresenta algumas continuidades e uma grande diferença em relação àquela de 1934, no que se refere à representação católica. Entre as continuidades está a presença de nomes como o de Arruda Câmara ou Waldemar Falcão, que já haviam feito nome na bancada católica em 1934 e agora voltavam à tribuna legislativa para repetir o feito. Em um discurso na Assembléia em 15 de março de 1946, como presidente do recém-criado Partido Democrata Cristão, Arruda Câmara retoma diversos pontos presentes ao longo da trajetória intelectual de Amoroso Lima. Em primeiro lugar, apropriando-se de uma teorização sobre a História da Igreja no Brasil iniciada por Júlio Maria e retomada por Amoroso Lima, Câmara tenta justificar a adoção de diversas medidas que favorecessem a Igreja Católica sob a justificativa de que isto estaria de acordo com a identidade

²³⁴ Tristão de Ataíde, “O sentido de nossa vitória”, *A Ordem*, junho/1934, p. 421.

essencialmente católica do povo brasileiro. Ao mesmo tempo, procura adaptar-se aos novos tempos afirmando sua crença na democracia, sistema que ele havia combatido na Constituinte de 1934, como vimos pouco acima, em seu discurso de 16 de maio de 1934.

Por todos estes motivos, a primeira demanda do deputado é a inserção do nome de Deus no preâmbulo da Constituinte, tal como havia sido feito em 1934.²³⁵ Na continuação, aparecem outras demandas antigas dos católicos, como a manutenção do casamento indissolúvel e da função civil da cerimônia religiosa. Mais interessante, entretanto, é a detalhada descrição de um plano para a ordem econômica e social. O conceito de trabalho ocupa um papel central neste plano, associado à noção de conquista da dignidade, especialmente quando certos elementos são obedecidos:

“Salário justo, inclusive mínimo, familiar relativo, e em utilidades, participação dos empregados nos lucros das empresas, asseguradas a estas condições de solidez econômica e prosperidade, limitação de tempo e regulamentação de horário, descanso semanal e respeito aos domingos e dias santificados, férias e licenças remuneradas, lazers operários, indenizações por despedida injusta, aviso prévio, higiene e segurança do trabalho e contratos coletivos de trabalho; direito de greve, esgotados os recursos de conciliação e arbitragem; nacionalização do trabalho, sem prejuízo da imigração; a efetividade e fiscalização das leis sociais, diferenciadas conforme as zonas urbanas e rurais, agrícolas e industriais, litorâneas e sertanejas, de diferente índice de progresso; elevação do nível de vida do trabalhador agrícola.”²³⁶

De todas as proposições do trecho, chama a atenção a inclusão do direito à greve, alheia à tradição católica – por exemplo, tanto a *Rerum Novarum* quanto a *Quadragesimo Anno* condenam veementemente esta estratégia. Vários outros conceitos são mantidos, entre os quais a visão do trabalho como algo referente exclusivamente ao sexo masculino e que deveria gerar os proventos suficientes para a manutenção de todo o núcleo familiar. Conserva-se também as diversas estruturas de conciliação entre os diferentes atores do mundo do trabalho, como os contratos coletivos realizados por sindicatos. Estes, por sua vez, deveriam manter-se livres para se coligarem à Igreja, mas independentes do Estado. A este

²³⁵ BRASIL, Congresso Nacional. *Anais da Assembléia Nacional Constituinte de 1945*. Volume IV. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1947, p. 8ss. Para evitar confusões com os anais da Constituinte de 1934, as citações dessa constituinte serão feitas de acordo com o código AANC45/ (nº do volume), (nº do página). Nesse caso: AANC/45, Vol IV, p. 8ss.

²³⁶ AANC45/IV, 8ss.

caberia a função de “planejar, orientar e coordenar” as atividades econômicas dos particulares em vista de alcançar o “bem comum”. Neste sentido, a proposta era bastante semelhante à da década de 1930, sinal da permanência da importância do projeto do Centro Dom Vital nas discussões do momento.

Outro intérprete deste ideário católico no âmbito da Constituinte foi Daniel Faraco. Em discurso na sessão de 27 de março de 1946, ele cita por diversas vezes a *Rerum Novarum* para sustentar a importância que o Estado possuía, na sua visão, na manutenção do direito legítimo à propriedade privada, coadunada à organização da economia. Citando também a *Quadragesimo Anno*, Faraco lembra a condenação de Pio XI à livre concorrência *tout court*, sem os ajustes econômicos que se fazem necessários. É possível traçar um paralelo entre este percurso de idéias e o “Tríplice Decálogo” escrito por Amoroso Lima na década de 1930 e analisado acima. Pouco mais de um mês depois, em seis de junho, outro constituinte, Jurandir Pires²³⁷, insiste na importância de um poder econômico do Estado com autoridade para planejar economicamente o país, submetendo o fruto do seu trabalho ao crivo do Parlamento. A influência da doutrina social católica se exerce através de alguns conceitos que guiam a construção do discurso, como o “distributismo” e a noção de função social da propriedade privada. O primeiro conceito era pensado como o regime ideal para a organização da sociedade por meio de uma escala de valores que não elegeisse o lucro como o objetivo maior da sociedade. Também a idéia de que a riqueza individual deve servir à prosperidade coletiva foi um aspecto bastante explorado nos escritos de Amoroso Lima do período.

Outra continuidade foi o embate com a esquerda, desta vez concentrada no recém-legalizado Partido Comunista, cuja relação com os católicos do Centro Dom Vital já foi estudada acima. Agora trata-se de perceber os ecos dessa relação nas discussões da Assembléia. Por exemplo, em 10 de abril de 1946, Manuel Vitor faz um ataque a um discurso anterior de Luiz Carlos Prestes, no qual afirmava ter recebido o apoio de algumas mulheres católicas. Vitor mostra um telegrama de um círculo de operários de Limeira²³⁹ de repulsa às afirmações de Luiz Carlos Prestes. Outra manifestação a esse respeito foi feita por

²³⁷ AANC45/XI, 460ss.

²³⁹ AANC45/ VI, 281.

Pedro Vergara, que insiste na tese de uma nova forma de Estado, que seja capaz de anular as reivindicações comunistas, como mostra a passagem abaixo:

"Só há um meio de reduzir à sua expressão mais simples as forças destruidoras do comunismo. É formular idéias, princípios e decisões capazes de, na prática, resolverem o problema social de modo justo e fecundo. (...) o Estado moderno afirma, acima de tudo, a pessoa humana, e ligando a pessoa ao trabalho não tem a questão trabalhista como econômica, mas a coloca no plano moral; por isso, nega que o trabalho seja mercadoria e que a equidade seja uma simples relação mecânica; não julga os bens corpóreos e os direitos como fins em si, mas como *adjuvantia*, para o aperfeiçoamento; à luta de classes e à abolição das classes, para fins materiais, imediatos, contrapõe uma sociedade hierarquizada em categorias porque, 'a ordem é a unidade da massa bem articulada.'"²⁴⁰

Há duas idéias de Amoroso Lima a respeito do comunismo que reaparecem na fala de Manuel Vitor. A primeira delas é a de que a vitória sobre o comunismo deveria ocorrer pelo convencimento, ou seja, no embate de idéias e, especialmente, de ações do Estado remodelador da sociedade. Outra idéia é o personalismo, entendido como a preocupação em compreender cada ser humano em dimensões para além da pura vida econômica, mas como um ser moral cuja dignidade precisa ser ~~aprovada~~ respeitada pelo Estado. Em seguida, Vergara passa a listar aquilo que considera os direitos e os deveres dos operários. Entre os deveres, estaria aceitar a desigualdade social como um fato natural dentro da sociedade e que é preciso aceitar o direito à propriedade privada para outros, uma vez que o “Estado moderno” seria capaz de espalhar a posse da propriedade privada a todas as classes sociais, mesmo que em proporções distintas.

Quanto aos direitos do operário, eles consistiriam na liberdade sindical, resultado de outra mais essencial: a de praticar a sua religião e transmiti-la a seus filhos. Dessa forma, era justo que os operários pugnassem por melhores condições de vida, desde que o fizessem longe das hostes comunistas. Vergara admitiu que o regime de trabalho, tal como era constituído naquele período, era injusto. Por isso, afirmou que seria válido o ideal de criação de uma nova forma de remuneração e sugere a participação nos lucros. Da mesma forma como o trabalho, o capital também teria seus direitos e deveres. Entre estes estariam dois de fundamental importância no entender de Vergara: a sua democratização ou, como ele disse,

²⁴⁰ AANC45/VII, p. 187.

"permitir que o maior número possível de trabalhadores participe dos seus quantitativos"²⁴¹, assim como desempenhar sua função social. Vergara afirmou, ainda, que nada daquilo que disse era criação dele, mas sim o pensamento católico sobre o assunto. Para amparar-se, citou Leão XIII (*Sapientiae Christianae, Rerum Novarum e Graves de Communi*), Pio XI (*Quadragesimo Anno*), além de outros autores. Ao fim do seu discurso, cita Getúlio Vargas como o grande exemplo de estadista católico:

"(...) a solução cristã que o grande estadista Getúlio Vargas trouxe ao conflito do capital e do trabalho, entre nós, com a sua legislação social, quaisquer que sejam as restrições que se lhe façam ou sejam quais forem as etapas que lhe tenham faltado, como lhe faltavam, para seu definitivo *desideratum*, -- foi, não obstante, a maior e a mais fecunda tentativa realizada no Ocidente, para impor ao problema social os imperativos da justiça e da previdência." ²⁴²

Nesse quesito, o discurso de Vergara, tão próximo dos preceitos que Amoroso Lima fez predominar no Centro Dom Vital, afasta-se consideravelmente. Julgando-se a partir dessas frases, a visão estabelecida sobre o Estado Novo contrastava com os escritos d'A *Ordem* no período, que apoiavam a UDN do brigadeiro Eduardo Gomes, o representante da ruptura com a tradição getulista. Mas não era apenas o Estado Novo que estava sob julgamento em 1946. De acordo com os interesses no presente, também a Constituinte de 1934 poderia ser repudiada como uma experiência traumática ou, pelo contrário, levantada como um exemplo a ser copiado. No primeiro desses sentidos, Guaraci Silveira, velho conhecido dos católicos por sua luta ferrenha contra as emendas católicas em 1934, declarou em tom de ironia jocosa:

"Faz lembrar o jesuíta que, chegando a certa casa, solicitou um prego na sala de visitas para pendurar apenas o surrado chapéu e acabou dominando a casa. Em 1934... As três emendas religiosas, em termos gerais, declarou um nobre Deputado, era quanto desejavam, por enquanto, nesta Constituinte. Entretanto, com a boa vontade da Casa, já não é apenas o lugar para o chapéu que desejou. A colaboração recíproca das igrejas com o Estado, estabelecida no mesmo artigo e letra, é porta aberta às concessões, às concordatas, ao financiamento dos trabalhos espirituais e outros privilégios." ²⁴³

²⁴¹ AANC45/VII, p. 190.

²⁴² AANC45/VII, p. 192.

²⁴³ AANC45/XIV, p. 268.

De fato, a Constituinte de 1934 havia trazido vitórias muito maiores do que mesmo um católico como Alceu Amoroso Lima poderia esperar. Nesse aspecto, os dois estariam de pleno acordo. O que se altera é que a interpretação de Silveira era negativa com relação a esses efeitos. Ao contrário de outros discursos seus, que provocaram um intenso debate, essa declaração passou despercebida ou ignorada pela bancada católica. Apenas uma resposta tardia pôde ser verificada, quando Alves Palma pede que se transcreva nos “Anais da Assembléia” um artigo intitulado “A Igreja Católica e o projeto constitucional”, no qual se afirma:

“Cumpre, agora, salientar que as doutrinas da Igreja Católica, puras, são cristalinas, benéficas, se refletem, precisamente, em vários preceitos do Projeto da Nova Constituição, como se fizeram sentir em 1934. Os seus princípios morais passam, destarte, à realidade viva da lei *mater*, vinculando os homens a normas de felicidade e construindo a estabilidade da nação.”²⁴⁴

Em seguida, Alves Palma passa a enumerar as vantagens que a legislação social proposta pela Igreja teria trazido, como a idéia de cooperação entre as classes e de justiça social, corroborada pela assistência à maternidade, ao órfão e pela criação de um regime de “proteção” aos trabalhadores. Na sua visão, todas as medidas nasciam do próprio Evangelho, o que significava que antes mesmo que toda e qualquer autoridade temporal tivesse pensado em tais assuntos, a Igreja já havia proposto a solução. Em outras palavras, o caminho para um bom governo passava sempre pela via do uso do catolicismo como instrumento de intervenção na vida social.

Ao defender tais idéias, Alves Palma se fazia acompanhar pela bancada do Partido Democrata Cristão, cuja origem havia se dado em parte graças ao auxílio de Amoroso Lima. Durante a Constituinte, ela era a responsável pela apresentação de uma medida a respeito da socialização dos lucros entre empresários e empregados²⁴⁵, anuncia a aliança com o PSD de São Paulo e manifesta seu integral apoio ao então presidente Dutra. O PDC escolheu, portanto, desfazer-se do conselho de um de seus fundadores, Amoroso Lima, e prestar

²⁴⁴ AANC45/XV, p. 169.

²⁴⁵ Essa medida é assinada por Gaston Englert, Manoel Duarte, Celso Machado, Herophilo Azambuja, Theodomiro Fonseca, José Augusto, Alde Sampaio, Agostinho Monteiro, José Carlos Pereira Pinto, Durval Cruz e Daniel Carvalho.

obediência ao governante do momento, com a justificativa de que era necessário fortalecê-lo em benefício de uma ordem jurídica fragilizada.

Os exemplos do PDC e de Vergara mostram a situação delicada em que Amoroso Lima encontrava-se ao final da década de 1940, pois sua mudança de posição política, com o distanciamento dos centros de poder e a abertura para uma via política mais progressista não foi acompanhada pela maioria dos católicos. Desse modo, criou-se uma situação inusitada em que as idéias expostas por Amoroso Lima durante a década de 1930 se mantiveram presentes no discurso dos políticos influenciados pelo pensamento social católico, mas suas opções políticas foram desprezadas. É nesse ambiente que se colocará o preâmbulo da Constituição, com sua invocação ao nome de Deus, em votação. Eis o texto originalmente proposto:

"Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos, sob a proteção de Deus, em Assembléia Constituinte, para organizar um regime democrático, decretamos e promulgamos o seguinte (...)"²⁴⁶.

No momento em que a votação seria encaminhada, o deputado Café Filho pede a palavra para falar em nome de seu partido, o Republicano Progressista, em favor de uma emenda de sua autoria que pede a total supressão do preâmbulo. O principal motivo que ele apresenta é a inutilidade de se consagrar uma Carta Magna a Deus. Em primeiro lugar, porque isso estaria em desacordo com a opinião da parcela do povo brasileiro que fosse atéia, como é o caso dos comunistas. Em segundo, porque ela não representa nenhuma garantia de fortalecimento, haja vista que a Constituição de 1934, que incluía em seu preâmbulo uma invocação a Deus, não durou nem três anos, como mostra o seguinte diálogo:

"O SR. CAFÉ FILHO -- E vê V. Exa., Sr. Presidente, que uma Constituição outorgada como foi a de 37, tendo derrubado a promulgada em nome de Deus, viveu mais tempo que a outra, que tinha a benção ou a proteção de Deus.

O SR. ALIOMAR BALEIRO -- O mais grave, Sr. Deputado, é que essa Carta, fruto da traição de um Presidente da República, e que não tinha 'em nome de Deus', foi abençoada pelos padres e bispos que festejaram o Ditador. (Muito bem)

O SR. CAFÉ FILHO -- Obrigado a V. Exa. que nesse aparte faz uma censura severa, mas infelizmente verdadeira."²⁴⁷

²⁴⁶ AANC45/XXI, p. 36.

Outro ataque veemente à Igreja, desta feita diretamente à estratégia que deu origem à LEC, aparece na página seguinte:

"Que adianta receba este projeto de Constituição, da parte de ateus, de homens adversários da religião, o voto de consagração de Deus no preâmbulo, se eles não têm Deus no coração? Que adianta, se isto é apenas para que se percorram as paróquias eleitorais e se consigne dos vigários o apoio para eleições futuras?"²⁴⁸

Em seguida, Café Filho procura rebater a justificativa para aprovação da medida com base na idéia de que a maioria é católica e, portanto, acredita em Deus -- logo, a Constituição deve incluir seu nome. Entretanto, o Deus que se quer incluir é o Deus de todas as crenças, e a bancada afirma textualmente que não deseja transformar o catolicismo em religião de Estado, embora o catolicismo seja a religião da maioria. Para Café Filho, existe uma forte contradição no uso de um argumento para inserir o nome de Deus na Constituição, mas que os próprios católicos acreditam não poder funcionar para a aliança explícita entre Estado e Igreja. Mais interessante é a intervenção de Hamilton Nogueira, quando responde à ironia de Café Filho de que nenhum "exército religioso" saiu em defesa da Constituição de 1934 e que, portanto, os próprios católicos desprezaram a oportunidade que tiveram de inscrever o nome de Deus na Carta Magna:

"Não há exército católico. É verdade que houve um partido no Brasil, que ainda tenta rearticular-se, e que se chamou 'Integralismo', procurando sempre imiscuir-se no seio da Igreja católica. Esta nada tem a ver com o Integralismo, nem com outra manifestação política que se apresente com tais aspectos. A Igreja católica é isenta de qualquer partido político, pois o seu fim é a salvação das almas."²⁴⁹

Hamilton Nogueira apresenta, portanto, uma argumentação bastante próxima à de Amoroso Lima, na condenação ao movimento que ambos apoiaram na década anterior. No entanto, ele não está sozinho na defesa dos interesses católicos, pois conta com o auxílio de

²⁴⁷ AANC45/XXI, p. 37.

²⁴⁸ AANC45/XXI, p. 38.

²⁴⁹ AANC45/XXI, p. 39.

outros representantes, como é o caso de Munhoz da Rocha, que aproxima o debate do século XIX, ao citar uma importante figura do pensamento social católico desse século:

“A representação profissional seria o coroamento de uma organização cristã da sociedade. No Congresso de Democracia Cristã, de Lyon, o Marquês de la Tour du Pin la Charce lançou a idéia a que aderiu, logo depois, o Congresso de Monarquistas sociais, em Reims.”²⁵⁰

Em seguida, o discurso destaca algumas palavras de Leão XIII a respeito da condição operária em que este critica a desigualdade social e sugere a formação de instituições católicas. Munhoz da Rocha faz também um discurso de defesa do preâmbulo tal como ele é escrito, pois afirma que a invocação de Deus é uma medida democrática porque atende à vontade da maioria do povo brasileiro, sem que isso signifique desprezar os ateus, desde que eles saibam respeitar as regras do jogo democrático. Seu argumento principal é o que segue:

"Essa referência a um valor de ordem extra-social, colocado num plano bem acima de quaisquer particularismos de grupo ou de interesses, tem o mérito inconfundível de nos defender contra a tendência moderna de pretender encontrar um valor supremo e absoluto no que é relativo, como a nação, a classe ou a raça." ²⁵¹

O próximo a discursar é Caires de Brito, comunista, que engendra um interessante diálogo com Hamilton Nogueira, primeiramente, e em seguida com Ataliba Nogueira, Medeiros Neto, Ferreira de Sousa e Toledo Piza. O argumento é parecido com o de Café Filho: a invocação a Deus não acrescenta nenhum valor ao texto em si, nem tampouco é garantia de longevidade. Se a bancada católica desejava entregar a Constituição à vontade divina, poderia fazê-lo através de suas orações, sem precisar impor sua visão no texto constitucional. Depois dessa discussão acalorada, o presidente da Assembléia decide mudar de assunto, passando a discutir questões de ordem orçamentária, para em seguida voltar à votação do preâmbulo. Este é aprovado sem modificações, ao contrário do que desejava Campos Vergal e a bancada do PC, que votou em massa contra a inclusão do nome de Deus.

²⁵⁰ AANC45/XXI, p. 170.

²⁵¹ AANC45/171ss.

A confirmação das vitórias dos católicos não implica, entretanto, esquecer as vozes contrárias que se ergueram dentro da Assembléia e da ferocidade com que às vezes os representantes da LEC a enfrentavam. Um exemplo interessante ocorreu durante a discussão da assistência religiosa às Forças Armadas, pela qual Jurandir Pires manifestou-se contrariamente. Segundo Hamilton Nogueira, isso era um ato de traição, pois Pires teria contado com os votos trazidos pela Liga para se eleger e, portanto, agora teria que defender os interesses dela na Constituinte. O diálogo abaixo é bastante revelador nesse sentido:

"O SR. HAMILTON NOGUEIRA -- Permite que eu leia o compromisso assinado por V. Exa?

O SR. ARRUDA CÂMARA -- Seria interessante essa leitura.

O SR. JURANDIR PIRES -- Já o li nesta tribuna.

O SR. HAMILTON NOGUEIRA -- O que V. Exa. leu era diferente. Repito a pergunta: permite que leia o compromisso assinado por V. Exa?

O SR. JURANDIR PIRES -- Pode ler quantas vezes quiser.

(Trocam-se apartes)

O SR. PRESIDENTE -- (Fazendo soar os tímpanos) Atenção! O diálogo não pode prosseguir." ²⁵²

Pires termina seu discurso com a promessa de voltar à tribuna em seção posterior, para defender-se das acusações de Nogueira. É o que acontece em 27 de agosto de 1946, quando lê uma carta endereçada à LEC:

"Acho, entretanto, bizarro, senão deselegante, que responda a Liga Eleitoral à recepção festiva de seus candidatos com uma atuação bamboleante, como se apresenta ao grande público. (...) Ninguém com mais responsabilidade do que a Liga Eleitoral Católica para ter uma atitude clara e límpida, fora das flutuações políticas para a conquista de posições parlamentares, numa variedade de colorido, e através de um processo desagregador dos partidos que, tão abertamente, a receberam." ²⁵³

Em suma, Pires defende-se das acusações de Hamilton Nogueira através da tese de que seu compromisso era com o brigadeiro Eduardo Gomes e o seu partido, a UDN, e que apenas a eles deveria explicar-se. A Liga, com a postura que adotava, ao invés de ajudar os partidos que defendia, instaurava a discórdia em meio a eles e, principalmente, não se mantinha "fora e acima" da política, como ordenavam seus estatutos. Se é verdade que o

²⁵² AANC45/XXII, p. 432.

²⁵³ AANC45/ XXIII, p. 5-6.

mesmo problema ocorrido em 1934 apareceu novamente em 1946, é preciso levar em conta a distância entre a LEC de 1933, que lidava com associações partidárias que só alcançavam notoriedade dentro do seu estado e a de 1946, que trabalhou em um contexto político muito mais polarizado entre algumas poucas forças nacionais.

Desse modo, podia se tornar interessante para um deputado, como Pires, fiar-se apenas na UDN para justificar sua legitimidade, sem precisar buscar a plataforma católica de votos. Essa situação era impensável onze anos antes. A fragilidade da LEC ficaria mais exposta, entretanto, algumas sessões depois, quando o deputado Ferreira Souza fez votar sua emenda garantindo a pluralidade sindical. Sua proposta continha o seguinte texto:

"Ao art 164, § 27:

Diga-se: A associação sindical é livre e autônoma. A lei regulará a forma e os requisitos para a constituição, a representação nos contratos coletivos de trabalho, o exercício de funções delegadas pelo poder público e os casos e formas de intervenção excepcional na sua administração." ²⁵⁴

A justificativa para a emenda era a de que tanto o Brigadeiro Eduardo Gomes como o General Gaspar Dutra haviam se comprometido com a Liga a aceitar o princípio da liberdade sindical. No entanto, alguns constituintes perceberam a contradição existente entre a primeira parte, que indica que o sindicato deve ser "livre e autônomo" e a segunda, a qual pede ao Estado que determine uma série de aspectos importantes dos sindicatos, como sua forma e funções. Ferreira Souza tenta defender sua medida a partir de dois argumentos, eles mesmos contraditórios entre si. Em primeiro lugar, afirmou que a medida procurava atender tanto aqueles que eram pura e simplesmente pela pluralidade, quanto agradar os que compreendiam que era necessária alguma forma de controle sobre a ação dos sindicatos.

Para resolver esse aspecto, Ferreira Souza propôs a divisão da emenda em duas partes, respectivamente referentes à primeira e à segunda frase, para que fossem votadas em separado. Ele próprio chegou a sugerir a aprovação da primeira metade e a derrubada da outra, para que a contradição fosse resolvida. Arruda Câmara, na condição de presidente do PDC, manifestou-se favorável à medida. Entretanto, ele e Souza foram vozes derrotadas e a emenda (como um todo) foi derrubada, sem gerar maiores contrariedades no interior da

²⁵⁴ AANC45/ XXIII, p. 241.

Assembléia. Esse resultado marcou a derrota definitiva, no campo da organização sindical, das reivindicações da Liga.

Embora tal evento possa ser considerado ~~o marco final de uma “época de glória” do Centro Dom Vital e de seus componentes~~ uma data significativa no enfraquecimento do raio de ação do Centro na vida política do país, nunca é demais lembrar que a instituição continua existindo até hoje e que alguns de seus membros, isoladamente, continuaram sendo vozes que repercutiam no cenário nacional. Não é por mero acaso que existem hoje tantos trabalhos acadêmicos sobre o tema, pois ele ilumina aspectos importantes da realidade política da época. Deste modo, como conclusão deste trabalho, pretende-se desenvolver agora um balanço bibliográfico dos trabalhos acadêmicos mais importantes sobre este tema, procurando inserir as conclusões deste trabalho no interior destas discussões.

CONCLUSÃO

Ao tentar resumir sua opinião sobre a relevância do Centro Dom Vital no período estudado, Margareth Todaro afirmou:

“Apesar das condições ótimas com as quais trabalhou, a Igreja escolheu institucionalizar o elitismo e o tradicionalismo como seus princípios básicos de funcionamento. Precisamente durante aquela era em que as restrições tradicionais do sistema político e social começaram a se romper no Brasil, as elites da Igreja preferiram solidificar os contornos do tradicionalismo. Uma soma considerável de talento e esforço provocou este primeiro surto de dinamismo na Igreja do Brasil. Infelizmente, a energia gasta foi usada para manter o equilíbrio existente.”²⁵⁵

Este trabalho pretendeu investigar uma parte deste esforço ao contemplar a ação de um dos principais líderes deste “surto”: Alceu Amoroso Lima. Entretanto, ao contrário do que afirma Todaro, procurou-se mostrar que nem só de defesa do *status quo* foi construída sua ação. Sua prática social revela a existência de planos de transformação social a partir de um projeto costurado com fios tecidos de documentos oficiais da Igreja e da prática de diversos intelectuais europeus que procuraram enfrentar, em seus respectivos países, a questão operária a partir de uma perspectiva católica. Portanto, para entender a contribuição amorosiana a esta tradição de pensamento social, primeiramente procurou-se compreender melhor como estava configurada esta tradição intelectual, levando-se em conta suas singularidades. Em seu estudo sobre a formação da democracia cristã na França, Jean-Marie Mayeur afirma:

“Era [o catolicismo social] de esquerda ou de direita, conservador ou progressista, liberal ou antiliberal? A formulação destas questões demonstra por si mesma os limites de uma interpretação dualista, e mais do que isso, os descaminhos a que conduzem os modelos de explicação emprestados daquele que foram criados para a compreensão das lutas políticas e ideológicas da França contemporânea.”²⁵⁶

²⁵⁵ TODARO, M. *Pastors, prophets and politicians: a study of the brazilian catholic church (1916-1945)* Columbia University, Ph.D., 1971, p. 57.

²⁵⁶ MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986, p. 13.

Esta idéia está intimamente ligada à tese central de *Catholicisme social*, que procura estabelecer as ligações entre um pensamento católico reacionário, cuja gênese se encontra em De Maistre, desenvolvido durante o período da Restauração e que alcança o século XX com pleno vigor no Maritain de *Antimoderne*. Ele traz em seu bojo uma recusa integral da sociedade individualista e secularizada originada das Revoluções da Era Moderna. Com a morte em agosto de 1883 do conde Chambord, último pretendente da casa dos Bourbons ao trono francês, estes grupo de monarquistas passariam a se apoiar na idéia do povo como o último depositário da ordem católica ao mundo. Desse ponto de vista, aproximam-se da democracia social católica em oposição aos católicos liberais, que aceitavam o capitalismo pré-1929 não obstante as crises sociais provocadas por ele.

Esta idéia central do livro é construída a partir de uma temática bastante vasta, que se inicia no processo de redação da encíclica *Rerum Novarum* até atingir as experiências dos partidos ditos “católicos” ou “democrata-cristãos” no pós II Guerra Mundial. Segundo Mayeur, até o fim da II GM, defendia-se uma visão corporativista da sociedade. Depois de 1945 (ou 1960 na América Latina), os democratas-cristãos se constroem como alternativa tanto ao capitalismo como ao socialismo, adotando tendências inéditas de progresso econômico e desenvolvimento, marcadamente respostas à condição inferior desses países no cenário mundial. Após os anos 1960, a atividade dos católicos conhece sua fase mais radical, negando a herança doutrinária em favor de aproximações com a esquerda.

Todas essas tendências encontram sua fonte nos documentos da própria Igreja, pois dado seu intuito de conciliar correntes distintas e diminuir as divisões existentes, eles assumiriam de acordo com Mayeur um tipo de escrita aberta a múltiplas interpretações. Estas, por sua vez, são facilitadas pelo fato de que o texto nascido em Roma chega a realidades distintas e leva a interpretações diferenciadas, de acordo com a época e o local em que é lido. Para tomar conhecimento de algumas destas interpretações, o livro em questão pautou-se pelas obras de diversos pensadores católicos, especialmente os franceses, em comparação com a atividade política das agremiações políticas de fundo religioso tal como registradas em seus periódicos.

Embora Mayeur apresente uma interessante visão de conjunto em sua periodização, é discutível sua interpretação sobre o atraso da América Latina em relação à Europa, como se houvesse uma mudança radical de pensamento ao redor da década de 1960. Esta pesquisa

procurou mostrar que a evolução no pensamento de Amoroso Lima iniciou-se já a partir da década de 1940 e teve como resultado um movimento semelhante em certos aspectos ao processo descrito por Mayeur: de um reacionarismo insatisfeito com a modernidade para um ideal difuso de crítica ao capitalismo, especialmente na sua má distribuição de riqueza. A transformação em Amoroso Lima, ainda que não possa ser generalizado para todo o cenário intelectual católico, alcançou certa amplitude – conforme demonstram os temas tratados pela *Ordem* na primeira metade da década de 1940. Não obstante estas reservas, Mayeur e outros autores foram muito úteis a fim de propiciar uma base de compreensão dos principais conceitos discutidos neste período, além da possibilidade de mapear as leituras e as múltiplas influências que levaram à configuração do pensamento católico tal como ocorria na década de 1930.²⁵⁷ Este trabalho se pretende tributário desta forma de pesquisa, pois um dos nossos objetivos principais consistiu na verificação das diferentes leituras (diretas e indiretas) de Amoroso Lima e como elas aparecem em seus escritos.

Assim como o catolicismo francês encontrou em Mayeur um de seus grandes intérpretes, pode-se dizer o mesmo sobre os círculos operários no Brasil e Jessie Jane Vieira de Souza. Filiando-se ao raciocínio de Roberto Romano²⁵⁸, ela afirma que a Igreja possui uma lógica própria de pensamento e ação e por isso não pode ser vista como um órgão submetido ao Estado, sem vida própria. Por outro lado, é preciso levar em conta os diversos discursos gerados dentro dessa instituição, e a maneira como eles se relacionam com o mundo do trabalho, na tentativa de discipliná-lo e impor sua visão. Para Jessie Jane Souza, há um consenso entre empresários e Igreja em torno de conceitos como “harmonia social, ordem e progresso” que permite um trabalho em conjunto para a construção.

Ao trabalhar com este núcleo central de idéias, a autora pretende fugir a dois erros bastante comuns a outras obras: o primeiro seria a interpretação de toda a história da Igreja a partir do viés que ela teria adotado a partir de 1950, deixando de lado o período anterior, ou

²⁵⁷ Para ficar em apenas algumas das obras: COLIN, Pierre. *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1997. COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*. Paris : Septentrion, 2003. CONWAY, Martin & BUCHANAN, Tom (orgs.) *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. Oxford: Oxford Press, 1996. WINOCK, Michel. *Esprit: des intellectuels dans la cité (1930-1950)*. Paris: Éditions du Seuil, 1995 (1a edição: 1975).

²⁵⁸ ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado (uma crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós, 1979.

no máximo, procurando nele os traços que mais tarde resultariam na Igreja progressista. Em segundo lugar, nota-se às vezes uma visão calcada no curto prazo da aliança entre o Estado getulista e a Igreja, desconsiderando a coerência com a tradição que esta se impõe a si mesma. Por estes motivos, a autora faz um extenso estudo da tradição católica anterior a Amoroso Lima. Em seu trabalho de fôlego, entretanto, nota-se a ausência de um nome importante, insuficientemente trabalhada por esta e por outros autores: o Marquês de La Tour du Pin. Sua importância foi ressaltada por Mayeur, como é possível ver nesta afirmação:

“Comparando-se com Albert de Mun, La Tour du Pin aparece como um homem de doutrina de pensamento sistemático. Com Albert de Mun, ele recusa o liberalismo religioso, político, econômico, nascido da Revolução Francesa, mas tem uma visão bem mais precisa da reconstrução da ordem social cristã.”²⁶⁰

La Tour du Pin teve como principal discípulo Charles Maurras, que, como vimos, foi capital para o tipo de discurso instaurado no catolicismo brasileiro dos anos 1920 por Jackson de Figueiredo. Figueiredo, por sua vez, foi um dos grandes mentores da conversão de Amoroso Lima ao catolicismo. Esta relação estreita entre os dois intelectuais propiciou um segundo feixe de temas relevantes para esta pesquisa: a situação político-social do país entre as décadas de 1920 e 1930 e a interpretação que ela mereceu da pena de diversos autores, notadamente o trabalho de Margareth Todaro.²⁶¹ Entrevistando os principais personagens que construíram o Centro ao longo das décadas de 1920 e 1930, além de consultar os documentos pessoais de Jackson de Figueiredo, ela pôde descrever em detalhes as sociabilidades permitidas pelo Centro. Por outro lado, dado que o interesse principal daquela pesquisa era comprovar a ausência do elemento progressista identificado pela bibliografia do período, o trabalho é marcado por este estigma da ausência, ou seja, a busca pelo que o Centro não foi.

Por este motivo, torna-se interessante a perspectiva de outros trabalhos, que permitiram um desenho mais preciso do campo de discussões políticas, sociais e culturais do

²⁶⁰ MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social...*, p. 133.

²⁶¹ TODARO, Margareth. *Obra citada*.

período. Romualdo Dias e Damião Duque de Farias ²⁶² investigaram especificamente a atuação da Igreja, porém sob ângulos distintos. O primeiro deles dedicou-se aos grandes eventos promovidos em algumas datas especiais por esta instituição, com o propósito de demonstrar sua força. Por depender muito das fontes oficiais publicadas sobre o evento, este estudo apresentou dificuldades em captar os momentos em que este aparato ideológico encontrou seus limites. Ao explicar as intenções da Igreja ao patrocinar estes eventos, Dias afirma:

“A autoridade e a doutrina da ordem tiveram maior possibilidade de instalação no imaginário popular brasileiro por meio das imagens moldadas e divulgadas nesses movimentos que acabamos de descrever. O movimento de massa, em si, teria sua eficácia, não pela oportunidade da divulgação de uma doutrina e do reconhecimento de uma autoridade, mas seu valor maior estaria na possibilidade do fiel experimentar a sua pequenez, em contraposição à grandeza do evento. A massa se prestaria a uma expressão do sublime.” ²⁶³

Ao reconhecer que o movimento de massa não é capaz de provocar a adesão à doutrina, Dias levanta dúvidas sobre a validade destes eventos. Também o argumento de que estes eventos provocavam o efeito do sublime é de difícil comprovação, pois este conceito emprestado da estética está ligado ao desenvolvimento das sensibilidades, algo que não pode ser medido. Outra questão não-respondida é da quantidade de fiéis arrebanhados por estas grandes manifestações e de sua presença no dia-a-dia das organizações católicas. No que tange às organizações operárias, Damião Duque de Farias demonstra a dificuldade que elas enfrentaram no convencimento dos operários a participarem de suas atividades doutrinárias, como palestras e cursos de formação. ²⁶⁴ Segundo as atas de reunião do Círculo de Operários do Ipiranga, a maioria dos associados só comparecia nos momentos de festa ou quando precisavam se utilizar de algum serviço (educação ou assistência médica, basicamente).

Fato semelhante ao que ocorria no Ipiranga era rotina nos círculos operários promovidos pelo próprio Centro, conforme consulta aos documentos da Confederação

²⁶² DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996. FARIAS, Damião Duque. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998.

²⁶³ DIAS, Romualdo. *Obra citada*, p. 131.

²⁶⁴ FARIAS, D. “3. Os círculos operários em São Paulo” em: *Obra citada*, pp. 167 – 250.

Nacional dos Operários Católicos – o órgão do Centro dedicado a este tema. Como foi possível assumir a partir da documentação, até meados da década o Centro careceu de recursos humanos e financeiros para enfrentar a questão operária. Diante desta constatação, a pesquisa tomou outros rumos e passou a investigar as influências de Amoroso Lima sobre políticos e outros intelectuais que auxiliaram a formular as soluções dadas à questão operária. Para este fim é que se comparou, em um primeiro momento, os escritos de Amoroso Lima com o de outros contribuintes d'*A Ordem*, alguns dos quais viriam a ocupar cargos importantes no Ministério do Trabalho, como é o caso de Waldemar Falcão.

Outro passo nesta direção foi dado no quarto capítulo, ao rastrear citações de Amoroso Lima durante as discussões das Assembléias Constituintes de 1934 e 1946. Para este fim, foram também relevantes as leituras de Eliane Dutra e Rodrigo Motta.²⁶⁵ Os dois títulos têm em comum o uso da grande imprensa como fonte e a preocupação em abordar as representações como elemento essencial da realidade política da época, visto que “representações são construções embasadas na realidade, ainda que muitas vezes produzam versões caricaturais e mesmo deformadas do ‘real’”.²⁶⁶ Há, porém, diversidades de estratégias para alcançar este mesmo fim. A argumentação de Dutra incita a reflexão sobre a irracionalidade das opções políticas deste período, moldadas a partir do uso de arquétipos psicanalíticos retrabalhados pela imprensa.

Um exemplo concreto disto é a idéia do “corpo dilacerado”, emprestado de Lacan. Segundo este autor, durante uma fase do desenvolvimento da consciência o corpo não é capaz de se perceber como unidade, o que gera angústia. Para Dutra, esta angústia é retrabalhada pela imprensa, desta vez como uma projeção no social. É como se o comunismo fosse provocar a dilaceração do corpo social e este perigo só fosse resolvido pela alternativa totalitarista. Outra idéia relevante desta obra é a *moralização da política*, ou seja, a introjeção de noções de bem e mal dentro da prática política de todos os grupos envolvidos. A partir desta perspectiva é que a autora estabelece paralelos entre a ideologia anti-comunista e a

²⁶⁵ DUTRA, Eliana. *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Ed. UFRJ/UFGM, 1997. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o "perigo vermelho": o anti-comunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002.

²⁶⁶ MOTTA, Rodrigo. *Obra citada*, p. XXV.

propaganda comunista, incluindo em sua leitura publicações comunistas e do Ministério do Trabalho.

Motta também explora a irracionalidade das opções políticas, porém adotando como ponto de partida o paralelo entre religião e política. De fato, ele identifica o catolicismo como uma das principais bases de construção do anticomunismo, o grupo d'A *Ordem* como um dos seus principais mentores intelectuais e a formação dos círculos operários como a principal estratégia, conforme passagem abaixo:

“Tal movimento convergiu com a organização da intelectualidade católica, sob a liderança de Jackson de Figueiredo e o grupo da revista *A Ordem*. No primeiro momento os inimigos principais eram o liberalismo, a maçonaria e o positivismo, mas logo os comunistas assumiram o lugar de adversário e concorrente mais perigoso. (...) Neste contexto, deve-se ressaltar, é que se criou os Círculos Operários em âmbito nacional, bem como se organizou a segunda edição do Congresso Eucarístico. De maneira geral, envidaram-se esforços para aumentar a divulgação dos argumentos anticomunistas de base religiosa”²⁶⁷

Na seqüência, o autor observa que os dois períodos de auge do anticomunismo ocorreram entre 1935-7 e após o golpe de 1964. Sua análise se centra, portanto, nestes dois períodos, estabelecendo comparações entre eles. Um elemento comum consistiu na ênfase dada à sensibilidade religiosa como estratégia para desenvolver o anti-comunismo, especialmente nos meios de grande circulação. Em acréscimo à matriz religiosa, o anti-comunismo da década de 1930 apresenta um fundo conservador derivado do romantismo alemão da qual os católicos também comungam e que foi expresso através da opção pelo corporativismo.

Os dois trabalhos foram essenciais para a compreensão da importância que deveria ser conferida às representações como ferramentas interpretativas da ação política dos atores estudados. Adicionalmente, ajudaram a situar Amoroso Lima em seu contexto mais amplo, ou seja, dos termos a partir dos quais ocorria a discussão política no Brasil. Entretanto, espera-se que esta pesquisa também tenha sido capaz de demonstrar o alto grau de racionalidade e erudição sobre o qual este autor edificou seu pensamento. A amplitude de sua repercussão deve-se em grande medida a esta capacidade de aproximar sua linha de

²⁶⁷ MOTTA, R. *Obra citada*, Pp. 25-6 e 211.

raciocínio dos parâmetros exigidos pelo discurso científico. Um sinal da consciência que Amoroso Lima possuía de como isto era importante é o fato de ter dedicado dois artigos a Henri de Tourville, em fevereiro e junho de 1930.²⁶⁸ Este clérigo francês foi o criador do conceito de uma “sociologia cristã”, isto é da união do método científico com a análise moralista da sociedade, em consonância com a doutrina social católica.

Foi esta singularidade de Amoroso Lima um dos fatores que motivou o ~~grande~~ esforço depreendido na compreensão de sua atividade nas décadas de 1920 a 1940. Neste sentido, foram essenciais as teses de mestrado e doutorado de Cândido Rodrigues.²⁶⁹ As duas percorrem os caminhos da história intelectual; no mestrado, o interesse maior estava nas matrizes ideológicas que guiavam os escritos da revista, vistos em seu conjunto. No doutorado, o autor concentra-se em Amoroso Lima, ou melhor, em sua relação com seu principal mentor intelectual: Jacques Maritain. Uma questão bem trabalhada por este autor é a conversão de Amoroso Lima, vista a partir do ângulo da intensa correspondência entre ele e Figueiredo. A análise deste material leva Rodrigues à conclusão de que ela ocorreu por um desencanto de Amoroso Lima com sua vida, descrita em termos angustiados para Figueiredo:

"Tenho uma família que me cerca de tudo o que posso aspirar na vida. Tenho posição de fortuna... Fiz um pequeno nome literário. Tenho tudo, tudo, tudo o que um homem normal pode desejar da vida. *Sinto-me velho*. Juro-te que se Deus existisse em qualquer parte do Universo... só uma coisa lhe peço: a loucura ou a morte."²⁷⁰

Esta análise da conversão indica um aspecto muito importante quando se trata da análise da produção amorosiana: a importância de se aliar os aspectos sociais de Amoroso Lima, como o fato de ser originário de uma família de posses instalada na capital federal, com a singularidade do percurso intelectual deste autor. A cultura acumulada e recriada por ele torna densa a tarefa de analisar seus textos. Rodrigues preferiu centrar-se na produção

²⁶⁸ “Apologética e Sociologia de Henri de Tourville”, *A Ordem*, fevereiro/1930, pp. 22-41. “Apologética e Sociologia de Henri de Tourville – Parte II”, *A Ordem*, junho/1930, pp. 227-240.

²⁶⁹ RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. [Tese de Doutorado]. Assis: UNESP, 2006. Idem. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*. Belo Horizonte/São Paulo: Autêntica/FAPESP, 2006.

²⁷⁰ AMOROSO LIMA, Alceu & FIGUEIREDO, Jackson. *Correspondência: Harmonia dos Contrastes. (1919-1928)*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, p. 137.

intelectual de Amoroso Lima, deixando para exploração futuras as atividades desenvolvidas por este personagem no período. Por este motivo, um grande esforço da pesquisa foi compreender melhor estas ações, especialmente no que elas refletiam dentro das organizações operárias e da legislação trabalhista.

Neste aspecto, este trabalho guardará uma ausência a ser preenchida por trabalhos posteriores. Trata-se da comissão Santo Ivo, constituída no calor da Assembléia Constituinte de 1934 para representar os interesses do Centro junto aos constituintes. Tanto o arquivo pessoal de Amoroso Lima, como o arquivo do Centro Dom Vital ou do Palácio São Joaquim, sede do arcebispado do Rio de Janeiro, foram consultados, mas esta documentação não foi encontrada em nenhum destes espaços. A ausência deste material foi o que determinou o uso da estratégia de consultar os anais da Constituinte em busca de tal influência.

Uma das principais contribuições de Cândido Rodrigues para esta pesquisa foi seu estudo intenso das referências intelectuais a partir das quais se erigiu o pensamento de Amoroso Lima e do grupo ao seu redor. Se a leitura dos autores franceses permitiu conhecer melhor as questões que eram atuais no momento em que Amoroso Lima é içado ao posto de paladino da Igreja, as obras de Cândido Rodrigues permitiram um contato maior com as bases teóricas do pensamento conservador, levando em conta inclusive as diferenças existentes no seu interior. Esta foi a herança retirada para este trabalho a partir dos primeiros dois capítulos da dissertação de mestrado. Também foi possível, a partir do quinto capítulo da tese de doutorado de Rodrigues, conhecer mais detalhadamente o percurso intelectual que levou Amoroso Lima a acompanhar Maritain nas revisões de suas posições. Após a leitura destas duas obras, o interesse desta presente pesquisa voltou-se para perceber de que maneira esta revisão alterou sua ação no calor das disputas.

Outros trabalhos acadêmicos centraram-se em aspectos pontuais da atuação de Amoroso Lima. Berenice Brandão²⁷¹, por exemplo, contempla a ação deste autor no seio do movimento leigo, em sua relação com o Estado brasileiro. Ela desenha a periodização deste processo em quatro etapas.²⁷² Na primeira delas, entre 1922 e 1930, o movimento estava

²⁷¹ BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *O movimento católico leigo no Brasil (as relações entre Igreja e Estado: 1930-1937)*. [Dissertação de Mestrado]. UFF: Niterói, 1975.

²⁷² BRANDÃO, Berenice. *Obra citada*. pp. 144 e seguintes.

restrito à tentativa por uma elite leiga de ganhar crédito, pois a cúpula da hierarquia tenta negociar diretamente com a esfera federal de um novo status para a Igreja. Nos dois anos seguintes, existe uma etapa que Brandão qualifica como uma fase de amadurecimento da organização. É o início das mudanças, quando a Igreja deixa de apoiar as oligarquias para dedicar-se a Vargas e elege, como principal inimigo, os comunistas. Este movimento se expande pelos anos de 1933 e 1934, quando diversas organizações florescem, entre os quais se destaca a Liga Eleitoral Católica e os outros subgrupos do Centro. A partir de 1935 a aliança já se encontra bastante estável, com base no interesse comum de combater o comunismo. Sobre esta base a Igreja construiu toda sua atuação, que se revelou cheia de benefícios, entre os quais a manutenção das leis que favoreciam a Igreja na Constituição de 1937.

Esta periodização privilegia o combate ao comunismo como a principal característica determinante da atuação da Igreja neste período. No seu ápice, esta luta se institucionaliza a partir da criação de diversos grupos para combater o comunismo em meios específicos: para os operários, os círculos; para os universitários, a Ação Universitária Católica, e assim por diante. Sem esquecer a importância deste elemento, a presente pesquisa apostou em uma postura mais afirmativa por parte de Amoroso Lima que ajudou a fundar um modo de ser católico no interior da política, com um projeto de sociedade que englobasse também a sorte das classes laboriosas. Mesmo a importância deste caráter propositivo de sua atuação é contemplado por Brandão, como demonstra a seguinte afirmação:

"Depois da fundação do Centro D. Vital, a condição de católico não estaria mais restrita, unicamente, ao campo da religião. Num sentido mais amplo, passaria a moldar a forma de participação sociopolítica do cidadão-católico, em nosso processo de evolução. Sua razão de ser, porém, residia numa outra transmutação de significado não menos marcável: a impossibilidade da Hierarquia Católica agir isoladamente." ²⁷³

Nesta passagem, Brandão resume com maestria o paradoxo a partir do qual viria a se construir a atuação de Amoroso Lima: herdeiro de uma tradição de separação oficial entre Igreja e Estado, ele viria a colaborar para o realinhamento destas duas instituições, porém a partir de novas bases. A partir de um discurso pretensamente científico, ele reconstrói as

²⁷³ Idem, p. 144.

justificativas para a reinserção da religião na vida moderna. Ela seria justificável a partir da construção de uma imagem de crise do mundo moderno com todos os sistemas político-econômicos já tentados: o liberalismo, o comunismo e posteriormente as alternativas de extrema direita originadas na década de 1930. Ao mesmo tempo em que se inspira nas diversas tradições disponíveis durante o período, Amoroso Lima recria-as, propiciando uma visão singular sobre como deveria se organizar a sociedade em seus diversos componentes, entre os quais o trabalho. Ao fazê-lo, ajudou a alterar os rumos de um dos personagens de maior peso na sociedade brasileira, a Igreja Católica.

Esboçou na década de 1930 a formação de um projeto detalhado de organização político-econômica, entretanto suas numerosas ocupações daquele período não o permitiram ir a fundo neste projeto. Pensador moderado, evitou os dois extremos do espectro político, questionando as idéias pré-concebidas e as soluções aparentemente fáceis. Amoroso Lima viveu em um mundo onde os contrastes entre as opções eram mais definidos e deixa aos pesquisadores do presente a lição de que a verdadeira inteligência consiste em superá-los. Não obstante seus históricos desentendimentos, sendo o mais famoso deles com Gustavo Corção, demonstrou em seus escritos abertura para dialogar com opostos. Diante de um mundo e de uma Igreja Católica marcados pelo aumento da intolerância religiosa, esta não é uma mensagem sem valor.

BIBLIOGRAFIA

1. ARQUIVOS E BIBLIOTECAS

Arquivo Edgard Leuenroth (AEL) – UNICAMP – Campinas/SP

Bibliotecas da UNICAMP (Instituto de Filosofia e Ciências Humanas) – Campinas/SP.

Biblioteca da Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (Unidade Ipiranga) – São Paulo/SP

Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade – Petrópolis/RJ

Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil da Fundação Getúlio Vargas (CPDOC/FGV) – Rio de Janeiro/RJ

Biblioteca do Centro Dom Vital – Rio de Janeiro/RJ

2. FONTES

2.1. Artigos da revista *A Ordem*

2.1.1 Artigos de Alceu Amoroso Lima/Tristão do Ataíde

“Obedecendo”, *A Ordem*, dezembro/1928.

“Adeus à disponibilidade”, *A Ordem*, dezembro/1928.

“Apologética e Sociologia de Henri de Tourville”, fevereiro/1930.

“Apologética e Sociologia de Henri de Tourville – Parte II”, junho/1930.

“Palavra aos Companheiros”. *A Ordem*, outubro/1930

“Indicações”. *A Ordem*, dezembro/1930.

“Apelo ao Bom Senso”, *A Ordem*, setembro/1932.

“Tríplice decálogo”. *A Ordem*, novembro/1932.

“Mais um ano de trabalho”, *A Ordem*, novembro/1932.

“Primeiras vitórias”, *A Ordem*, maio/1934.

“O sentido de nossa vitória”, A Ordem, junho/1934.
“Perigos de nossa vitória”, A Ordem, julho de 1934.
“Os católicos e a política”, A Ordem, setembro/1934.
“O espírito do nosso voto”, A Ordem, outubro/1934.
“CCB”, A Ordem, novembro/1934.
“Catolicismo e integralismo”. A Ordem, dezembro/1934.
“Catolicismo e integralismo – Parte II”, A Ordem, janeiro/1935.
“Catolicismo e integralismo – Parte III” EM: A Ordem, fevereiro/1935.
“Coligação católica brasileira – Esboço histórico e constituição”, A Ordem, maio/1935.
“A Idade Nova e a Ação Católica”. A Ordem, agosto/1935.
“CCB”, A Ordem, novembro/1935.
“O socialismo”, A Ordem, janeiro/1936.
“Em face do comunismo”, A Ordem, março/1936.
“A ação social católica”, A Ordem, janeiro/1937.
“O nacionalismo cristão”, A Ordem, outubro/1938.
“Meditação sobre o espírito aristocrático”, A Ordem, maio/1939.
“As bases da nova cristandade”, A Ordem, janeiro/fevereiro 1944.
“PS” A Ordem, novembro/dezembro 1944.
“Comunismo, reacionarismo, Integralismo”, A Ordem, outubro/1945.

2.1.2 Editoriais

"Editorial". A Ordem, dez/1928.
“Suicídio da burguesia”, A Ordem, fevereiro de 1931.
Editorial, “Um ano de trabalho”, A Ordem, novembro/1931.
“O Apelo do Cardeal D. Sebastião Leme”, dezembro/1931.
“Separatismo espiritual”, A Ordem, fevereiro/1932.
“Norte-sul”. A Ordem maio/1932.
“Laicismo ao Sul”, A Ordem, julho 1932.

“A lição do momento”, *A Ordem*, outubro/1932.
“Significação do Congresso Eucarístico”, *A Ordem*, setembro-outubro/1933.
“1932-3” *A Ordem*, novembro-dezembro/1933.
“Definição”, *A Ordem*, abril/1945.

2.1.3 Artigos de Heráclito Sobral Pinto

“Crônica Política”, *A Ordem*, maio/1931.
“Crônica Política”, *A Ordem*, junho/1932.
“Crônica política”, *A Ordem*, agosto/1932.
“Crônica política”, *A Ordem*, outubro/1932.
“Crônicas políticas”, *A Ordem*, janeiro 1933.
“Crônica Política”, *A Ordem* março-abril/1933.
“Crônica política”, *A Ordem*, maio-junho/1933

2.1.4 Diversos

Autor Desconhecido. “Crônica de transcrições – Pastoral do Episcopado Argentino sobre a Ação Católica, retirada da revista argentina ‘Critério’”, *A Ordem*, julho de 1931, pp. 52ss.

ACKER, Leonardo von “Reflexões sobre um debate atual... que não existe!”, *A Ordem*, março/1934, pp. 177-185.

ALMEIDA, Lacerda de. “Santa Angela de Foligno”, *A Ordem*, agosto/1930, pp. 31-50.

BACKHEUSER, Everardo. “Os dois pólos da Terra”, *A Ordem*, maio/1930, pp. 278-282.

_____. “Escola Única”, julho-agosto/1933, pp. 527-539.

CÂMARA, Dom Jayme. “Manifesto do nosso Episcopado”, *A Ordem*, junho/1945, pp. 70-84.

CANNAVIEIRAS, Tenório de. “As nossas responsabilidades na hora que passa”, *A Ordem*, maio/1930, pp. 267-277.

CARNEIRO, Fernando. “Catolicismo e comunismo”, *A Ordem* julho/agosto 1933, pp. 576-580.

Centro Dom Vital. “Estatutos de Centro D. Vital do Rio de Janeiro”, *A Ordem*, janeiro/1931, pp. 53-8.

- COUTINHO, Afrânio. “Humanismo Integral Cristão”. *A Ordem*, novembro-dezembro/1936, pp.436-441.
- FORTES, Herbert. “Uma voz do Norte”, *A Ordem*, jun/1932, pp. 431-6.
- ISNARD, Dom Clemente Gouveia. “Sem título” *A Ordem* jan/fev 1944, pp. 9-13.
- LE ROY, Alberto. “Crônicas de transcrições: O que são os Estatutos dos Funcionários e Operários da cidade do Vaticano”. *A Ordem*, setembro-outubro/1933, pp. 781-8.
- MARITAIN, Jacques. “O Doutor Comum”, *A Ordem*, setembro/1929, pp. 6-23.
- MENDES, Oscar. “O liberalismo no Brasil sob o ponto de vista católico”, *A Ordem*, janeiro/1932, pp. 31-45.
- MORAES, José Mariz de. “Seção Universitária – O meu depoimento”, *A Ordem*, maio/1931, pp. 309-312.
- NOGUEIRA, Hamilton. “Jackson de Figueiredo e a Revolução”. *A Ordem*, dezembro/1929, pp. 140-9.
- _____. “Problemas de política objetiva”. *A Ordem*, abril/1930, pp. 114-124.
- RIBEIRO, Fábio Alves. “Os Quatro Candidatos”. *A Ordem*, janeiro/fevereiro 1946, pp. 108-110.
- _____. “Os católicos e o momento nacional”. *A Ordem*, outubro/1945, p.199ss.
- RODRIGUES, Fernando Contreras. “Socialização do trabalho”. *A Ordem*, setembro-outubro/1933, pp. 672-4.
- _____. “Apreciação histórica e sociológica do gaúcho e do caudilho”, *A Ordem*, agosto/1930, pp. 51-69.
- SÁ, Júlio. “Catolicismo e integralismo”, *A Ordem*, novembro/1935, pp. 415-421.
- SÁ, Paulo. “Posições católicas: I - O Dever político dos católicos”, *A Ordem*, fevereiro/1934, pp. 92-6.
- GOMES, Perillo. “Registro”, *A Ordem*, dezembro/1931, pp. 371-5.
- _____. “Registro”, *A Ordem*, junho/1932, pp. 465-470.
- _____. “Registro”, *A Ordem*, março/1937, pp. 276-281.

2.2 Atas do Centro Dom Vital

2.2.1 “ATA DA SESSÃO DO CENTRO DOM VITAL, REALIZADA NA SUA SEDE, NO DIA 18 DE SETEMBRO DE 1931”.EM: Anais do Centro D. Vital, dezembro de 1931, Ano I nº 4.

2.2.2 “ATA DA SESSÃO DA COMISSÃO DE ‘SOCIOLOGIA E LETRAS’, REALIZADA NA SEDE DO CENTRO D. VITAL, NO DIA 12 DE NOVEMBRO DE 1931”. Anais do Centro D. Vital, março de 1932, Ano I nº 7.

2.2.3 ATA DA SESSÃO DA COMISSÃO DE "SOCIOLOGIA E LETRAS", REALIZADA NO DIA 19 DE NOVEMBRO DE 1931. Anais do Centro D. Vital, março de 1932, Ano I nº 7.

2.3. Boletim da Coligação Católica Brasileira

Rubens Porto, “Confederação Nacional dos Operários Católicos”, Boletim da Coligação Católica Brasileira, dezembro/1935.

Anônimo, “CCB – Diretoria, Conselho Administrativo e Conselho Técnico”, Boletim da Coligação Católica Brasileira, janeiro/1936.

Anônimo, “Confederação Nacional dos Operários Católicos – Relatório das Atividades do Primeiro Semestre de 1936”, Boletim da Coligação Católica Brasileira, junho/1936.

Anônimo, “Relatório das principais atividades da Confederação Nacional dos Operários Católicos no segundo semestre de 1936”, Boletim da Coligação Católica Brasileira, dezembro/1936.

2.4. Cartas

Todas as cartas citadas abaixo foram consultadas a partir do arquivo pessoal de Alceu Amoroso Lima, disponível no Centro Alceu Amoroso Lima em Petrópolis-RJ.

Carta de P.C. Oliveira a A. Amoroso Lima, de 14 de agosto de 1930, depositada no arquivo pessoal do destinatário.

Carta de Amoroso Lima a Severino Sombra, de 11 de setembro de 1932, localizado no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, em Petrópolis.

Carta de Luiz Sicupira a Alceu, assinada de Recife, 22 de agosto de 1933.

Carta de Leopoldo Brentano a Amoroso Lima, 26 de janeiro de 1936.

Cartas recebidas do Presidente da Comissão Executiva do Encontro, Cesarino Júnior, nos dias 4, 7 e 29 de abril de 1941.

2.5 Anais das Assembléias Nacionais Constituintes.

BRASIL. Congresso Nacional. Anais da Assembléia Nacional Constituinte de 1933-4. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 22 vols. 1935 a 1937.

BRASIL. Congresso Nacional. Anais da Assembléia Nacional Constituinte de 1945, 26 vols. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1946 a 1947.

2.4 LIVROS, ARTIGOS, ETC.

ABREU, Martha. *O Império do Divino*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

AMOROSO LIMA, Alceu. *Memorando dos 90*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. *Notas para a História do Centro Dom Vital*. (introd. e org por: Riolando Azzi) Rio de Janeiro: Educam/Paulinas, 2001.

_____. & FIGUEIREDO, Jackson. *Correspondência: harmonia dos contrastes (1919-1928)*. (organização geral de João Etienne Filho). Rio de Janeiro : Academia Bras. Letras, 1991-92.

AZZI, Riolando. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: Educam, 2003.

BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Loyola, 1999.

BELOCH, Israel & ABREU, Alzira Alves de (orgs). *DICIONÁRIO HISTÓRICO BIOGRÁFICO BRASILEIRO. (1930-1983, 3º VOL.)* Rio de Janeiro: FINEP/FGV-CPDOC/Forense, 1984.

BIAVASCHI, Magda Barros. *O Direito do Trabalho no Brasil – 1930/1942: A construção do sujeito de direitos trabalhistas*. [Tese de doutoramento] Campinas: UNICAMP, 2005.

- BRANDÃO, Berenice Cavalcante. *O movimento católico leigo no Brasil (as relações entre Igreja e Estado: 1930-1937)*. [Dissertação de Mestrado]. UFF: Niterói, 1975.
- CASALI, Alipio Marcio Dias. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petropolis: Vozes, 1995.
- CASTRO GOMES, Angela. "Silêncio e orações: as relações entre Estado, Igreja e Classe Trabalhadora no Pós-34". *Revista História e Sociedade*, 1987 (14/2), pp. 88-111.
- CHENAUX, Philippe. *Entre Maurras et Maritain : une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*. Paris : Les Éd. du Cerf, 1999.
- COLIN, Pierre. *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*. Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.
- COMPAGNON, Olivier. *Jacques Maritain et l'Amérique du Sud*. Paris : Sepentrion, 2003.
- CONWAY, Martin & BUCHANAN, Tom (orgs.) *Political Catholicism in Europe (1918-1965)*. Oxford: Oxford Press, 1996.
- DARTY, William et alli. *International Encyclopedia of the Social Sciences* (2ed – Vol. II). Macmillan Social Science Library, 2008.
- DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.
- DUTRA, Eliana. *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Ed. UFRJ/UFMG, 1997.
- ELBOW, Mathew. *French Corporative Theory, 1789-1948*. New York: Columbia University Press, 1953.
- FARIAS, Damião Duque. *Em defesa da Ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: USP/Hucitec, 1998.
- LA TOUR DU PIN, Marquis de la. *Vers un ordre social chrétien: jalons de route (1882-1907)*. Paris: Beauchesne, 1909.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. Campinas: Ed Papyrus, 1986.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. "A Igreja e o Integralismo no Brasil - 1932-1939 (Notas e indicações)" *Revista de História* (Vol. LIV, nro. 108). São Paulo, out-dez/1976, pp. 205-272.
- MARIA, Júlio. *A Igreja e a República: Memória sobre a Religião, Ordens Religiosas, Instituições Pias e Beneficentes no Brasil*. Brasília : Câmara dos Deputados, 1981.
- MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne: principes romains, expériences françaises*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica na Primeira República*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

- _____. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MONTEIRO, Norma Gouveia. *Alceu Amoroso Lima: idéia, vontade, ação da intelectualidade católica no Brasil*. [dissertação de mestrado] Rio de Janeiro: PUC-RJ, 1991.
- MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o "perigo vermelho": o anti-comunismo no Brasil (1917-1964)*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002.
- RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica (1928-1946)*. [Tese de Doutorado]. Assis: UNESP, 2006.
- _____. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos*. São Paulo/Belo Horizonte: FAPESP/Autentica, 2005.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado (uma crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Kairós, 1979.
- SILVA, Maria Sângela de Sousa Santos. *A organização dos operários têxteis em Fortaleza nos anos 30*. Fortaleza, 2006.
- SILVA, Valéria Jacó da. *Sociabilidade intelectual católica na correspondência de Alceu Amoroso Lima (1928-1945)*. [Dissertação de Mestrado] Assis: UNESP, 2004.
- SOUZA, Jessie Jane Vieira de Souza. *Círculos operários: a Igreja e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.
- TODARO, Margareth. *Pastors, prophets and politicians: a study of the brazilian catholic church (1916-1945)*. Columbia University, Ph.D., 1971.
- WINOCK, Michel. *Esprit: des intellectuels dans la cité (1930-1950)*. Paris: Éditions du Seuil, 1995 (1ª edição: 1975).