

Imprensa católica no Brasil entre os anos 1928-1940: a revista *A Ordem*

Cândido Moreira Rodrigues*

Este artigo apresenta, em linhas gerais, o papel desempenhado pela imprensa católica no Brasil republicano, tendo como objeto específico a revista *A Ordem*, no período de 1928 a 1940, importante periódico de circulação nacional e expressão do ideário e da prática de uma elite de intelectuais vinculados à Igreja católica. A proposta do texto é chamar atenção para o papel desempenhado por este período face o cenário do entre guerras, junto ao meio intelectual e aos problemas da sociedade brasileira, com destaque para a atuação de *Jackson de Figueiredo* e *Alceu Amoroso Lima* e para sua matriz política conservadora.

Palavras-chave: Imprensa católica; revista *A Ordem*; intelectuais.

This article presents, in general, the role of the Catholic press in Brazil Republican, with the specific object magazine *The Order*, in the period from 1928 to 1940, an important journal with national circulation and expression of ideas and practice of elite intellectuals linked to the Catholic Church. The proposed text

Introdução

O texto aqui apresentado é reedição dos meus estudos já publicados e constitui-se, portanto, apenas uma tentativa de retomar o tema e demonstrar a originalidade e atualidade das teses defendidas outrora sobre parte da imprensa católica brasileira¹. Deste modo, o artigo estrutura-se: a) em torno do cenário brasileiro de início do século XX, com foco no rearranjo da Igreja Católica; b) aborda a criação do Centro D.Vital, revista *A Ordem* e a relação entre as suas principais lideranças; c) estuda brevemente as duas das matrizes políticas da revis-

* Doutor-UFMT/PPGHIS/Cuiabá. candidorodrigues2024@gmail.com

¹ Entre outros, consultar: RODRIGUES, Cândido M. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos* (1934-1945). Belo Horizonte: Autêntica/Fapesp, 2005.

is to draw attention to the role played by this period against the backdrop of interwar, with the intellectual environment and the problems of Brazilian society, with emphasis on the role

of Jackson de Figueiredo and Alceu Amoroso Lima and its policy matrix conservative.

Keywords: Catholic press; magazine *The Order*; intellectuals.

ta *A Ordem* (Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés), que dão sustentação ao seu ideário (pelo menos até por volta de 1940) e, por fim, d) aborda como *Alceu Amoroso Lima*, líder dos intelectuais católicos ligadas à revista *A Ordem*, se utilizada de suas páginas para tratar da temática do comunismo.

Criada em fins da década de 1920, a revista *A Ordem* constitui-se em locus privilegiado dos debates das questões consideradas centrais pelo laicato e pela hierarquia católicas no Brasil, especialmente àquelas cujo cerne residia em pensar ou repensar os “problemas” mundiais e brasileiros, com destaque para a “crise” pela qual o mundo passava à época, colocando em questão o papel do binômio liberalismo/democracia e a ascensão dos regimes extremistas.

Estudo recente, Guilherme Arduini, chama atenção para o papel desempenhado por Dom Sebastião Leme, *Jackson de Figueiredo* e *Alceu Amoroso Lima*, na idealização, criação e condução do Centro D. Vital e da revista *A Ordem*. Retomando a historiografia sobre o tema, o autor revela os meandros do meio intelectual católico a partir destes *locus* privilegiados do discursos, por meio dos quais o catolicismo institucional e laico se expressava face o cenário do entre guerras, com projeto bem definidos.

Tratava-se da objetivação de dois projetos de intervenção na cena intelectual brasileira do período. De um lado, havia o desejo da figura eclesiástica mais importante do período, o então arcebispo coadjutor Sebastião Leme, de arregimentar um batalhão de escritores para a defesa dos pontos de vista da Igreja católica no Brasil. De outro lado, Figueiredo desejava fazer da revista a trincheira de defesa de um nacionalismo que reafirmasse nossa tradição católica e pacífica e justificasse a condenação irrestrita de todas as revoltas sociais e do modernismo literário (...) A presença de Sebastião Leme foi sentida novamente na escolha do sucessor de Figueiredo: *Alceu Amoroso Lima*. Embora pudesse ser considerado um neófito por ter assumido a fé católica poucos meses antes, trazia consigo a consagração como crítico literário capaz de aumentar o prestígio de *A Ordem* e seu projeto de valorização dos aspectos religiosos da cultura nacional...²

² ARDUINI, Guilherme R. O Centro D. Vital: Estudo de caso de um grupo de intelectuais católicos

Brito Broca fala das transformações operadas na paisagem da vida literária brasileira, particularmente a partir de 1910. Diz ele, por exemplo, em relação à decadência da boêmia dos cafês e a ascensão dos salões como ambientes de sociabilidade:

Na verdade, à medida que decaía a boêmia dos cafês, surgia uma fauna inteiramente nova de requintados, de dândis e *raffinés*, com afetações de elegância, num círculo mundano, em que a literatura era cultivada como um luxo semelhante àqueles objetos complicados, aos pára-ventos japoneses do *art nouveau*. Em lugar dos paletós surrados, das cabeleiras casposas, os trajes pelos mais recentes figurinos de Paris e Londres, os gestos languês e displicentes dos *blasés*, que constituíam a chamada *jeunesse dorée*; em substituição às mesas de cafês, os clubes e salões chiques, onde imperava o esnobismo e se aconselhava o último livro de D'Annunzio à grande dama que não suportava Paul Bourget³.

Boris Fausto e Fernando Devoto abordam entre outras coisas, o papel ocupado pela Igreja Católica nas primeiras décadas da República. Esses autores demonstram que uma das áreas em que se pode encontrar as maiores semelhanças entre Brasil e Argentina é a da Igreja. A semelhança se dá, por entre outros fatores, devido à natureza do regime liberal em vigor nos dois países e ao fato de a organização eclesiástica ter seguido diretamente as determinações do Vaticano. O rompimento formal do Estado com a Igreja a partir de 1891, ao mesmo tempo em que impôs restrições ao poder desta, lhe obrigou a reorganizar-se a partir de uma reconstrução institucional que passou pelo reforço da hierarquia, a ampliação de dioceses, a vinda de padres estrangeiros e o conseqüente “influxo” de Roma no meio Institucional⁴.

Foi após um período de dificuldades que a Igreja Católica estreitou suas relações com a elite política brasileira, o que ocorreu também no caso da Argentina – guardadas algumas peculiaridades. No Brasil as autoridades governamentais “deram um tratamento quase oficial às efemérides da tradição católica” e, por outro lado, a Igreja formou associações operárias católicas – embora em menor

no Rio de Janeiro entre os anos 1920 e 1940. In: RODRIGUES, Cândido M; DE PAULA, Christiane J. *Intelectuais e militância católica no Brasil*. Cuiabá: EdUFMT, 2012. p. 41-70.

³ BROCA, Brito. *A vida literária no Brasil*. 1900. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio/ABL, 2004.p.55.

⁴ FAUSTO, Boris, DEVOTO, Fernando J. *Brasil e Argentina*. Um ensaio de história comparada (1850-2002). 2.ed. São Paulo: Editora 34, 2005.p.214-217.

proporção do que na Argentina – nos centros urbanos maiores, o que em grande medida ia ao encontro dos interesses governamentais. Já no “nível estadual e local” a Igreja teve papel central na mediação de conflitos entre “facções oligárquicas” e funções simbólicas no meio político. A Igreja enfrentou igualmente problemas com movimentos de caráter messiânico, como Canudos e Padre Cícero. Portanto, foi nesse contexto da Primeira República que “aumentou o número de intelectuais católicos que formulariam um consistente pensamento espiritualista-conservador, com observância das diretrizes do Vaticano”. De modo específico surgem, no Brasil, a revista *A Ordem* (1921) e o Centro Dom Vital (1922), sob a direção de *Jackson de Figueiredo* e depois com *Alceu Amoroso Lima*. Na Argentina surge a revista *Crítico* (1928)⁵.

É no cenário das primeiras décadas do século XX que nomes como *Alceu Amoroso Lima*, *Jackson de Figueiredo*, Leonel Franca, Dom Leme e muitos outros vão passar por sua formação e consolidação intelectual. No início dos anos 1920, *Alceu Amoroso Lima* estava em conflito direto com aqueles que formavam a liderança do movimento modernista. É nesse cenário que ele ganha notoriedade como crítico literário e a partir daí articula seu meio de sociabilidade, ampliado depois com sua conversão ao catolicismo.

No campo cultural, o período dos anos 1930 e 1940, foi fecundo em relação aos estudos históricos e sociais, com o surgimento de revistas e suplementos literários. Mencionemos aí autores de destaque que olharam com intensidade a realidade social, entre os quais Gilberto Freyre, Artur Ramos, Sérgio Buarque de Holanda, Fernando de Azevedo e Caio Prado Júnior. Foi nesse momento que as *Faculdades de Filosofia* exerceram papel importante na formação dos quadros da intelectualidade brasileira. Foi igualmente o período no qual o movimento editorial se firmou e caminhou para sua independência das empresas estrangeiras. Como ponto de expressão de uma nova fase, surgiram diversos suplementos e revistas (algumas já existentes marginalmente), das quais se enumera: a “Revista Nova”, *A Ordem*, “Boletim de Ariel”, “Lanterna Verde”, “Revista do Brasil”, o jornal literário “Dom Casmurro” e “Diretrizes”. Antônio Cândido chama atenção para a importância desempenhada pelos suplementos literários publicados nos grandes jornais, nos quais “se manifestavam críticos literários de elevado teor como Tristão de Athayde (*Alceu Amoroso Lima*), Mário de Andrade, Sérgio

⁵ *Idem, ibidem*, p.218-219.

Buarque de Holanda, Afonso Arinos de Melo Franco, Augusto Meyer, Barreto Filho, Olívio Montenegro, Astrogildo Pereira, Lúcia Miguel-Pereira, Álvaro Lins, Moisés Velinho etc”⁶.

No período que vai de 1900-1920 há também no cenário brasileiro um retorno à filosofia do espírito, do anti-materialismo, uma tentativa de recuperação do prestígio da Igreja Católica a partir do Neotomismo. É também nesse momento que o movimento católico militante – com *Jackson de Figueirido*, o grupo da revista “*A Ordem*” e do Centro D.Vital e depois com *Alceu Amoroso Lima* -, consegue se firmar, o que ocorre em função também de sua vinculação às tradições nacionais. O estudo clássico de Francisco Iglesias é categórico a esse respeito.

Jackson de Figueirido acredita, como Joseph de Maistre, nos ‘dogmas nacionais’, fruto de uma realidade, uma consciência nacional. Sem chegar ao extremo do nacionalismo integral de Maurras, ou ao culto estetizante da nação, à maneira de Barrès, acredita na idéia de nação, na medida em que ela tem um passado comum, tradições, crenças, valores e mitos, figuras e fatos que venera. Trata-se de algo comum entre os ideólogos da direita, com se vê sobretudo na França. *Jackson de Figueirido* identifica o nacionalismo, no Brasil, com o passado católico, tradição que vê ameaçada pelo protestantismo, pelo ianque, ou pelo que chama de metequismo, de invasão da maçonaria e do judaísmo do capital externo⁷.

Sérgio Miceli demonstra, de forma pormenorizada, que foi no contexto de início dos anos 1920, que a Igreja Católica intensificou a sua política de ampliação de influência na sociedade, particularmente através da “criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos”. Segundo esse autor,

a amplitude desse projeto resultava não apenas das diretrizes do Vaticano, então preocupado em sustar o florescimento dos movimentos operários de esquerda na Europa, mas também da tomada de consciência por parte do episcopado brasileiro da crise com que se defrontavam os grupos dirigentes oligárquicos⁸.

⁶ CÂNDIDO, Antônio, CASTELLO, J. Aderaldo. *Presença da literatura brasileira*. História e Antologia. Modernismo. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. Tomo III.. p. 29-30.

⁷ IGLESIAS, Francisco. Estudo sobre o pensamento reacionário: *Jackson de Figueirido*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. 2 (II), jul. 1977.P.148.

⁸ MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p.127.

Miceli trata também das relações entre a Igreja e o meio intelectual. Estuda como essas relações são levadas à frente por meio de um aparato institucional considerável, exemplificado na ação da revista “*A Ordem*”, do Centro Dom Vital, da revista “Festa”, do Instituto Católico de Estudos Superiores, da Editora Agir. Quadros estes que se somariam mais tarde (por volta de 1935) ao movimento da Ação Católica. A esse “circuito de instituições” a Igreja agregou a “Revista Brasileira de Pedagogia”, com o objetivo maior de se utilizar dela para combater a influência dos métodos pedagógicos norte-americanos no Brasil. Num plano maior, na visão de Miceli, esse aparato constituía “uma prolixa literatura de proselitismo subsidiada pela Igreja”⁹.

Foi frente a este amplo espectro de mudanças sociais, políticas, religiosas e culturais, ocorridas nos primeiras décadas do Brasil do século XX, que a revista *A Ordem* serviu de canal de expressão do ideário de grande parte dos católicos laicos e também da hierarquia.

Elite intelectual católica e a revista A Ordem: Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima

A investida da Igreja Católica logo no início do século XX para tentar retomar o seu posto na sociedade brasileira se fortalece, também, por meio das ações de uma elite intelectual católica, tendo à sua frente, nos anos 1920, *Jackson de Figueiredo* e, mais tarde *Alceu Amoroso Lima*, ambos responsáveis pela condução das atividades “laicas” de interesse da Igreja. Ambos estiveram à frente do *Centro Dom Vital* e da Revista *A Ordem* e, mais tarde, *Alceu Amoroso Lima* organizou a *Ação Católica*, a *Liga Eleitoral Católica*, o *Instituto Católico de Estudos Superiores* e outras agremiações. A relação entre estes dois intelectuais, suas aproximações e distanciamentos, e destes com o Cardeal Dom Leme constituem capítulo importante para uma melhor compreensão do movimento intelectual católico laico no Brasil das primeiras décadas da República e do conseqüente empenho da Igreja em fortalecer suas bases, partindo de uma *reação* intelectual.

⁹ *Idem, ibidem*, p.129.

A compreensão da relação entre a Igreja Católica e a sociedade brasileira ganha maior solidez à medida que levamos em consideração os estudos de Sérgio Miceli em *A Elite Eclesiástica Brasileira*, livro de 1988, crucial para a compreensão do novo *status* que a Igreja ocupou no Regime Republicano. No processo que levou à instalação da República no Brasil, a Igreja passou por mudanças que contribuíram para sua “construção institucional” atendendo, por um lado, às diretrizes da Santa Sé ainda pertencentes aos embates do século XIX e, por outro, “aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira”¹⁰.

Processo condicionado pela dependência à postura da Santa Sé, a qual ainda tinha um olhar na condenação do que definia como os erros da modernidade, entre os quais o racionalismo, a liberdade de imprensa, liberdade de religião, a maçonaria, o comunismo e a separação entre Igreja e Estado. Mas esta mesma Santa Sé já vislumbrava às novas demandas do século XX e por isso se voltava a uma tentativa de reaproximação com o Estado contando, para isso, com um seguimento considerado crucial, os intelectuais. Foi neste cenário que tanto *Jackson de Figueiredo* como *Alceu Amoroso Lima* desempenharam papel central como arregimentadores de quadros intelectuais sob a defesa dos princípios católicos.

A esse movimento de crítica ao mundo moderno, de fortalecimento da política ultramontana, onde se reivindicou como ponto central o reforço do poder de Roma, do poder papal, aliam-se diversas iniciativas com o objetivo de fortalecer a organização da Igreja em âmbito mundial. Há o remanejamento das antigas ordens religiosas, um empenho maior nos trabalhos missionários, o direcionamento à nacionalização do clero, a reformulação do apostolado e investimentos na área da educação etc. Ao passo que ocorriam essas investidas à ampliação e consolidação de sua presença no mundo, a política da Igreja Católica no Brasil direcionou-se no sentido de “firmar uma sólida aliança político-doutrinária com os setores dos grupos dirigentes favoráveis às pretensões católicas e cientes da colaboração ideológica eficaz que a Igreja estava em condições de prestar à consolidação da nova ordem social e política”¹¹. Entretanto, como bem observou Miceli, esse novo direcionamento da Igreja no Brasil não se deu sem enfrentamentos, inclusive com movimentos religiosos, como no caso de Canudos, Juazeiro e Contestado.

¹⁰ MICELI, Sérgio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, p.11.

¹¹ *Idem, ibidem*, p.12-15.

Após a instalação da República a Igreja se viu sob urgência em definir uma “moldura organizacional própria”, dadas as necessidades de reunir condições para fomentar-se tanto do ponto de vista material e financeiro, como doutrinário. Isso significou desenvolver atividades para conseguir recursos financeiros e recuperar suas propriedades, igrejas, residências, conventos etc. Dentro desse movimento as lideranças da hierarquia estreitaram suas relações com representantes do *laicato católico*, com o objetivo de, por meio deles, “barganhar em melhores condições a concessão de subsídios de toda ordem por parte das autoridades públicas do novo regime”. Com o apoio leigo, a Igreja conseguiu fazer valer seus interesses políticos dentro do regime republicano recém-instalado, notadamente na prestação dos serviços educacionais às elites, com maior expressão no ensino secundário, especialmente na década de 1930¹².

O fato de a Igreja estar desvinculada institucionalmente do Estado, a partir da instalação da República liberal, não se constitui em fator que a coloque na obscuridade, à margem do poder político e alheia ao meio social. Muito pelo contrário. Sérgio Miceli demonstra que o “desligamento” do Estado ocorrido em 1889 impôs à Igreja a necessidade de reorganizar-se institucionalmente e autonomamente. Mais tarde, por volta dos anos 1920, a Igreja contou, para isso, com o apoio decisivo de setores laicos da sociedade junto ao campo político, tendo como exemplos notórios os intelectuais relacionados com *Jackson de Figueiredo* e *Alceu Amoroso Lima*, sob orientação de Dom Leme. Isso coloca por terra a historiografia que atribuiu à Igreja Católica uma “precária visibilidade política” e institucional nas primeiras décadas da República¹³.

As relações entre *Jackson de Figueiredo* e *Alceu Amoroso Lima* se deram junto a diversos intelectuais laicos, inicialmente próximas daqueles a que se chamou de “os pioneiros do Centro Dom Vital”, nomeadamente Perilo Gomes, Jônatas Serrano, Tasso da Silveira, Hamilton Nogueira, Heráclito Sobral Pinto, Everardo Backheuser, Gustavo Corção, Wagner Antunes Dutra e, mais tarde, Fábio Alves Ribeiro, Murilo Mendes e muitos outros. A ação das agremiações mencionadas anteriormente e dos respectivos intelectuais se deu em grande parte do século XX, sendo a década de 1930 o ponto decisivo de onde partiu as

¹² *Idem, ibidem*, p.19-23.

¹³ *Idem, ibidem*, p.153.

diretrizes da hierarquia católica, com o objetivo de organizar a ação do laicato. Organização rumo a uma contribuição efetiva na reaproximação da Igreja com o poder político e de sua ação mais intensa nos diversos setores da sociedade brasileira. O que se deu embora grande parte dos bispos tivesse como intenção que o apoio dos intelectuais laicos se restringisse à concretização do princípio cristão na orientação da ação do Estado¹⁴.

Pode-se afirmar que *Jackson de Figueiredo* foi, no Brasil das duas primeiras décadas do século XX, a principal expressão dos autores tidos como pais do pensamento conservador de fundo tradicionalista ou contra-revolucionário europeu. Suas principais expressões são Edmund Burke, De Bonald, Donoso Cortés e, particularmente, Joseph De Maistre. Há que se ressaltar as diferentes personalidades de Jackson e *Alceu Amoroso Lima* e mesmo a diferença na orientação do *Centro D. Vital* e da revista *A Ordem*, quando sob a direção de um e depois do outro, embora isso não reduza em nada a forte presença de Jackson como um dos maiores mestres de Alceu.

Contra o “comunismo marxista [e] o liberalismo burguês”, considerados como ideologias destruidoras ou falsificadoras, *Jackson de Figueiredo* propôs uma revolução espiritual, uma *reação cristã* e, para isso, contou com o apoio de uma elite intelectual católica, considerada responsável pela divulgação da *mensagem evangelizadora*. Atuando decisivamente no campo político, *Jackson de Figueiredo* viu a sociedade não no sentido estático, mas também não aceitou a sua evolução ou ruptura através de uma *revolução*. Daí a sua grande crítica, já feita anteriormente pelos contra-revolucionários do século XIX, em relação à Revolução Francesa, à idéia de revolução¹⁵.

A pregação de *Jackson de Figueiredo* esteve diretamente voltada para o combate ao liberalismo, ao socialismo, mas, acima de tudo, à idéia de *Revolução*. Francisco Iglesias lembra que esse posicionamento foi a primeira manifestação do reacionarismo no país, considerando o fato de que, na Europa, era o momento de ascensão de ideologias de direita, como o fascismo. A obra de Jackson se tornou no Brasil de então uma expressão clara do pensamento conservador, tradicionalista e mesmo *reacionário*. Este intelectual promoveu uma pregação

¹⁴ AZZI, Riolando. *Os pioneiros do Centro Dom Vital*. Rio de Janeiro: EducaM/CAAL, 2003, p.10.

¹⁵ RODRIGUES, Cândido M. *A Ordem: uma revista de intelectuais católicos – 1934-1945*. São Paulo: Fapesp/Autêntica, 2005.

considerada anti-revolucionária, de direita, fascista, lançando mão da divulgação de idéias formuladas por teóricos da contra-revolução francesa, entre os quais Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre¹⁶ e Juan Donoso Cortés. Vale lembrar que dado o caráter autoritário de sua pregação, Jackson também exercerá influência nos meios não católicos.

Para complementar os escritos de Iglesias cabe lembrar que o mais correto seria dizer que De Maistre foi um conservador contra-revolucionário¹⁷, porque pretendeu a conservação de uma *Ordem* passada através de uma contra-revolução, de uma reação, e não simplesmente a partir da evocação da tradição, como era o caso de Edmund Burke.

As principais temáticas tratadas por *Jackson de Figueiredo* em suas obras são: o *catolicismo* (segundo ele a moral, a arte, a política, a sociedade, e o pensamento devem estar conformados aos valores do catolicismo); a *contra-revolução* (a concepção segundo a qual uma série de fatores teriam contribuído para uma ruptura no seio do catolicismo auxilia no entendimento dos mesmos como fatores que conduziram a uma Revolução, a uma mudança abrupta na relação da Igreja com a sociedade); a *Reforma*, o racionalismo de Descartes, as idéias da Enciclopédia, conseqüentemente a Revolução Francesa e, por fim, o corromper da autoridade sob o primado da liberdade e da igualdade entre os homens, logo a desordem total. Um Estado leigo, indiferente à religião, proporcionaria a chegada ao liberalismo, em seguida ao socialismo e, por fim, ao comunismo. Este era o medo exato de Jackson: o fantasma, muito próximo, do comunismo.

Temáticas também, presentes no ideário de *Jackson de Figueiredo* são: a *ordem* – onde a não observância dos princípios cristãos conduziria ao desrespeito à ordem em todos os campos e isso levaria a sociedade a um estado de confusão em suas relações, o que certamente resultaria numa “falsa noção de igualdade”. A questão da *autoridade* é bem presente em Jackson, pois vê no seu enfraquecimento o princípio da condução a um estado caótico, anárquico, o qual seria sanado somente com o restabelecimento da ordem a partir da ação de uma mão forte,

¹⁶ Segundo Iglesias, será em Joseph De Maistre que Jackson “verá a grande matriz do reacionarismo. O tradicionalista francês é dos autores que o brasileiro mais leu e assimilou: cita-o com frequência, apela a cada passo para suas lições”. IGLESIAS, Francisco. *Op. cit.*, p.120-121. Posição essa de Iglesias que deve ser relativizada especificamente quanto à definição de De Maistre como tradicionalista.

¹⁷ Ao cenário proveniente da Revolução Francesa de 1789, seria necessário opor uma reação, ou melhor, *uma revolução ao contrário*, para falarmos nos termos de Joseph De Maistre.

autoritária. Cabe lembrar também que Jackson condiciona a “ordem intelectual, como a social e a política”, à moral cristã católica; daí sua condenação ao que considerava a imoralidade reinante na sociedade brasileira do período das duas primeiras décadas do século XX¹⁸.

Assim, foi através do contato com *Jackson de Figueiredo* que Alceu se converteu ao catolicismo e, com isso, fez aflorar em seu próprio pensamento conceitos de ordem conservadora (autoridade, ordem, hierarquia), amplamente discutidos com Jackson durante o percurso da sua conversão, e adquiridos a partir igualmente de leituras sugeridas pelo amigo.

Ao estudarmos o pensamento de *Jackson de Figueiredo*, observamos que sua ação foi crucial na constituição e consolidação de propostas em torno de um *laicato católico* diretamente presente na cena política dos anos 1920 e décadas posteriores. Sua importância foi central no processo que culminou com a conversão de *Alceu Amoroso Lima* ao catolicismo, em 1928. Grande parte do seu ideário (principalmente as noções de tradição, autoridade, crítica da Revolução Francesa, hierarquia, ordem) foi devedor de pensadores como Joseph De Maistre. Foi por meio de Jackson que esse ideário chegou a *Alceu Amoroso Lima* e, conseqüentemente, a toda uma *elite* intelectual católica brasileira.

Após um bom tempo de relacionamento, de troca de correspondências e de discussões, Alceu chegou à conversão ao catolicismo e foi durante esse processo que ele manteve contato com os escritos dos autores conservadores, por indicação de Jackson. Esse, por sua vez, utilizou em sua argumentação para o convencimento de Alceu, um discurso constituído de elementos provenientes do ideário contra-revolucionário e, muitas vezes, indicou a leitura de como foi o caso particular daquelas de De Maistre¹⁹.

É importante ter claro que nessa conversão de *Alceu Amoroso Lima* ao catolicismo há um processo de *convencimento* e de *discussão* entre ele e Jackson. As discussões entre ambos ocorrem no período que vai de 1919 a fins de 1928, por meio de uma correspondência que se constitui por 123 cartas enviadas por

¹⁸ IGLESIAS, Francisco. *Op. cit.*, p.146-148.

¹⁹ Especialmente: DE MAISTRE, Joseph. *Du Pape*. Paris: Charpentier Librairie-Éditeur, 1860. DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. In: _____. *Oeuvres Complètes*. Tome I, Genève: Slatkine Reprints, 1979.

Jackson a Alceu e 121 de resposta, dadas por esse ao amigo pernambucano. Ao final desse processo, depois de muitas discussões de fundo até mesmo teológico, de conflitos internos e de novas leituras, Alceu se converteu ao catolicismo tornando-se, a partir de então (dezoito de agosto de 1928), o líder intelectual laico mais importante para a Igreja Católica, pelo menos durante os quatro decênios seguintes do século XX. O processo que levou Alceu à conversão ao catolicismo foi, portanto, *uma mudança interior de valores e se constituiu por meio das discussões pessoais e aquelas travadas também na correspondência entre ele e Jackson de Figueiredo*. Considerar o processo de conversão religiosa algo como uma simulação, sem mesmo conhecer o teor exato das questões inerentes a tal mudança ou mesmo conhecendo é também, sem sombra de dúvida, uma opção teórica, embora problemática. A meu ver, a relação dos indivíduos com o fenômeno religioso ultrapassa os limites do puro e simples *jogo de estratégias*, embora reconheça que tal ocorra com grande frequência.

Por outro lado, para compreender melhor o quadro político brasileiro e institucional da Igreja Católica nas primeiras décadas do século XX e as relações entre os dois grandes responsáveis pela organização dos intelectuais católicos, inclusive os seus processos de conversão religiosa, é necessário tem em mente que o ideário político religioso que os referencia, igualmente ao conjunto da revista *A Ordem*, têm base multifacetada nos expoentes europeus do conservadorismo, entre os quais Edmund Burke, Louis-Ambroise De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés. Para os propósitos deste texto, nos determos em De Maistre e Cortés.

Matrizes políticas da Revista A Ordem: imprensa institucional dos intelectuais católicos

De Joseph De Maistre a Juan Donoso-Cortés

O filósofo Émile M. Cioran, no artigo “Joseph De Maistre: ensaio sobre o pensamento reacionário”, originalmente publicado em 1957, fornece elementos importantes para pensarmos o ideário conservador de fundo tradicionalista ou contrarrevolucionário (também chamado de reacionário). Dá atenção especial a Joseph De Maistre.

Cioran estabeleceu uma interessante distinção entre o pensamento reacionário e o pensamento revolucionário, atribuindo ao primeiro um caráter muitas vezes interesseiro, explorador das verdades metafísicas e do íntimo do ser humano, com o fim de “revelar o seu terror”. Ao segundo tipo de pensamento, o revolucionário Cioran reservou a caracterização de “mais generoso, porque mais ingênuo”, distinguindo-se por um princípio de “ruptura da identidade e da monotonia”. Em certo sentido, esse mesmo pensamento *revolucionário*, segundo Cioran, “só idolatra o devir até a instauração da ordem pela qual se debatera”, pois somente o momento pré-revolucionário goza de um estado realmente revolucionário, já que é nele que os partícipes da elaboração da ação revolucionária têm em mente tanto o culto do futuro como o da destruição; projetam, assim, possibilidades que transcendem a história e ultrapassam o seu espaço. Mas esse pensamento revolucionário, no exato instante em que se instaura, “retorna e se confirma a ele e, prolongando o passado, segue sua rotina”. Sem dúvida, isso se deu, de acordo com esse filósofo, de forma mais visível, na medida em que o pensamento revolucionário se utilizou dos mesmos meios adotados pela *reação* que, por sinal, haviam sido alvos de sua condenação anterior. Assim, esse pensador dá um exemplo desse comportamento dizendo que não havia um só anarquista que não escondia, “no mais fundo de suas revoltas, um reacionário” esperando o momento do caos revolucionário para transformar o ímpeto em autoridade e deixar de resolver os problemas até o momento questionados.²⁰

Por outro lado, ainda para Cioran, o pensamento *reacionário e teocrático*, obviamente diverso do revolucionário, tem sua fundamentação tanto no desprezo como no temor ao homem. Isso ganha substância, segundo ele, sobretudo na ideia de que o homem havia se corrompido demais para “merecer a liberdade” e que, por isso, utilizava-se dela “contra si mesmo”. Ele diz que, para “remediar a sua desgraça”, esse homem reacionário acreditava que era necessário fazer “as leis e as instituições” repousarem “sobre um princípio transcendente, de preferência sobre a autoridade do antigo ‘deus terrível’, sempre pronto para intimidar e desencorajar as revoluções”²¹.

Nesses termos, para Cioran, um dos principais representantes desse pensamento foi Joseph De Maistre, o qual se demonstrou muito mais interessado nos

²⁰ CIORAN, Emile M. *Exercícios de admiração*: ensaios e perfis. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 18-31.

²¹ *Idem, ibidem*, p.23.

problemas da religião do que nas questões relativas à fé. De Maistre está voltado a pensar a relação entre os homens e Deus a partir de um prisma mais jurídico do que religioso, ou afetivo e confidencial. Por essa razão, De Maistre havia dado maior destaque às leis, de modo a fazer com que a religião em si se transformasse numa “mera argamassa do edifício político”. É dentro dessa lógica que Cioran avalia que De Maistre preferiu atribuir o poder ao papa e não a Jesus Cristo ou a Deus; prova disso foi a surpresa do próprio papa à sua obra apologética *Du Pape*. Por outro lado, Cioran demonstra que na correspondência De Maistre exprimiu “seus projetos, suas fraquezas e seus fracassos”, procedendo à atenuação dos “exageros de seus livros” e descansou dos seus “excessos”. Importante destacar que a análise de sua correspondência revelou que ele “era um moderado” e isso fez com que muitos se apressassem em classificá-lo no rol dos liberais, coisa que não tinha a menor razão de ser.²²

Joseph De Maistre defendeu o poder papal nos seguintes termos:

Além do mais, o direito de oposição repousando numa cabeça conhecida e única, poderia estar submisso às regras, e exercido com toda prudência; ao contrário, a resistência interior, ele só pode exercer pelas sugestões, pela multidão, pelo povo, em uma única palavra e, conseqüentemente, pela via única da insurreição. (...) Isso não é tudo: o veto do papa poderia ser exercido contra todos os soberanos e se adaptaria a todas as constituições e a todos os caracteres nacionais.²³

O que se verifica em sua obra *Du Pape* é a busca em demonstrar na organização hierárquica da Igreja Católica, na função dada ao papa como árbitro do poder temporal, os caminhos para a “reorganização” da sociedade, segundo o “significado” da sociedade medieval e a estrutura do regime monárquico. Dizia De Maistre, novamente, a esse respeito:

A autoridade dos papas foi o poder escolhido e constituído na Idade Média para equilibrar a soberania temporal e torná-la suportável aos homens. (...) E esta só é apenas uma dessas leis gerais do mundo que não queremos observar, e que são, entretanto, de uma evidência incontestável. Todas as nações do universo estão de acordo mais ou menos com a influência do sacerdócio nos negócios políticos.²⁴

²² *Idem, ibidem*, p. 3-24.

²³ DE MAISTRE, Joseph. *Du Pape*. ..., *op. cit.*, .144.

²⁴ *Idem, ibidem*, p.198.

A questão do “divino” é também relevante para a compreensão do pensamento contrarrevolucionário, com especial atenção em Joseph De Maistre. Para este, a constituição, a soberania, a monarquia hereditária, o papado e a autoridade consolidada são frutos de uma obra divina.²⁵ As demais questões são expressões da obra humana; portanto, desprezíveis e meros sinais de miserabilidade. A seu ver, a guerra – identificada por ele com a Revolução Francesa – tinha um certo caráter divino, na medida em que representava a expiação, a redenção dos pecados.

Já para o espanhol Juan Donoso-Cortés – considerado por Cioran como um “espírito de segunda categoria” – a guerra tinha também um caráter essencialmente divino, mas no sentido de que sendo obra de Deus, da Providência, só poderia trazer bons frutos, evidentemente desde que não estivesse sob o domínio do homem²⁶.

A unidade e a idolatria dos inícios e das origens são temáticas centrais para o pensamento conservador de fundo contrarrevolucionário. Nessa visão, a história é produto de uma “identidade desfeita, de uma ruptura inicial, fonte do múltiplo, fonte do mal”; somente pelo desvio do mal e do pecado é que se retornaria à unidade perfeita da era paradisíaca. Em De Maistre, a obsessão pela Unidade²⁷ é questão central e se apresenta, em primeiro lugar, sob o aspecto metafísico – uma espécie de triunfo sobre a divisão, o pecado e o mal. Em segundo lugar, apresenta-se sob o prisma histórico – primando pela instauração efetiva do catolicismo sobre “as tentações e os erros modernos”, o que significa dizer “unidade ao nível da eternidade; e unidade ao nível do tempo”. Essa forma de compreensão não abre espaço para o rompimento da ordem estabelecida ou mesmo para inovações, e com isso não percebe, nos dizeres de Cioran, que a “heresia representa a única possibilidade de revigorar as consciências, que ao sacudi-las ela as preserva da

²⁵ As questões da autoridade e da tradição vão ser apropriadas por *Jackson de Figueiredo* e, depois, por *Alceu Amoroso Lima*. As discussões entre esses dois pensadores a respeito desse assunto se dão, sobretudo, por meio de cartas.

²⁶ CIORAN, Emile M. *Op. cit.* p. 9-10.

²⁷ No século XX, a direita, principalmente aquela em torno da *Action Française* de Charles Maurras, vai se utilizar dessa questão da “unidade” para fundamentar sua defesa do nacionalismo. Isso aconteceu, sobremaneira, onde o autoritarismo e o totalitarismo floresceram. Na década de 1930, Jacques Maritain utiliza essa mesma temática, mas associada ao conceito de pluralidade, agora sob uma forma democrática. *Alceu Amoroso Lima* também tomou a questão da unidade por um tempo considerável, sobretudo no que concerne à unidade nacional e, nesse sentido, ele esteve em sintonia com o discurso nacionalista do governo Vargas.

letargia em que o conformismo as mergulha e que, se de um lado enfraquece a Igreja, de outro fortalece a religião”. Isso ocorre, na visão de Cioran, pois “só se reza com fervor nas seitas, entre as minorias perseguidas, na obscuridade e no medo, condições indispensáveis para o bom exercício da piedade”. Interessante notar que a filosofia da Restauração exercerá influência sobre pensadores dos mais diversos matizes: De Bonald sobre Balzac, De Maistre sobre Baudelaire, Donoso-Cortés sobre o jurista alemão-nazista Carl Schmitt²⁸.

Para Roberto Romano, os pensadores Louis De Bonald e Joseph De Maistre constituem as raízes de onde derivariam as futuras concepções da política romântica autoritária; seus discursos serviriam de esteio a teóricos que teriam seus pensamentos utilizados com consequências práticas por regimes autoritários e totalitários, no século XX, como foi o caso do jurista alemão Carl Schmitt,²⁹ ligado ao nazismo. Romano vai interpretar a gênese da noção de *comunidade*, difundida no século XIX, demonstrando que ela frutificou nas consequências autoritárias do século XX como, por exemplo, em Hitler, Salazar e Mussolini. Segundo ele, o ideário relativo à noção de comunidade surge como uma alternativa contra a sociedade civil burguesa. A prática dessa noção relaciona-se diretamente com as formas de poder pessoal, anteriormente mencionadas, “destruindo até as garantias básicas de sobrevivência livre simbolizadas na Declaração dos Direitos Humanos”. Romano considera que a “relativização absoluta do indivíduo”, a partir de “sua inserção numa comunhão coletiva, assegurada pela propaganda e pelo trabalho dos intelectuais orgânicos” deixava bem evidente os limites “das experiências comunitárias realizadas em larga escala no plano político”, terminando sempre por apagar as diferenças no interior da vida pública “à força do silêncio ou da repressão física direta sobre os oponentes”³⁰.

Cabe ainda notar que De Maistre e De Bonald foram também alvos da crítica de Émile Cioran, segundo o qual ambos eram guiados por uma *ilusão*. Ficaram decepcionados ao constatarem que a Restauração não havia conseguido colocar por terra as marcas da Revolução Francesa, o que demonstrava a eles os erros de seus projetos e “equivocos de seus sistemas”. Cioran chama atenção

²⁸ CIORAN, Emile M. *Op. cit.*, p.15-36;45.

²⁹ A este respeito consultar, entre outras: RODRIGUES, Cândido M. *Op. cit.*

³⁰ ROMANO, Roberto. *Conservadorismo Romântico: origem do totalitarismo*. 2.ed. São Paulo: Unesp, 1997. P.21.

para o fato de que o apego a um passado sem vitalidade, a “formas de vida antiquadas, a causas perdidas ou más” acabou por tornar patéticos os anátemas de um De Maistre e um De Bonald. Em resumo, De Maistre, por exemplo, enquanto esteve ligado à franco-maçonaria, ainda guardou certa abertura para o liberalismo, ao passo que ao se entregar totalmente à Igreja, em oposição à Revolução, “descambou para a intolerância”³¹.

No caso de Juan Donoso-Cortés,³² as temáticas dos contrarrevolucionários serão retomadas diante do cenário da Espanha, da primeira metade do século XIX.

No final da primeira metade do século XIX, na Espanha, frente ao quadro de perda de prestígio da Igreja Católica, do refluxo da Restauração e dos movimentos políticos antirreligiosos e proletários, os temas da ideologia contrarrevolucionária seriam retomados, em grande medida, pelo político católico Juan Donoso-Cortés. Ele, descontente com os desdobramentos do regime republicano espanhol, defenderia o reinado do cristianismo (entenda-se catolicismo) como o “remédio” contra a revolução, a depravação e a desordem humanas. A seu ver, os homens deveriam ser *recivilizados* a partir do *espírito cristão medieval*³³ já que considerava a Idade Média como o período em que a verdade e a ordem pairavam na sociedade, sob o domínio da Igreja Católica. Mas, se para o estabelecimento da ordem e da segurança na sociedade fosse necessário escolher entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do governo, Donoso-Cortés não hesitaria em optar pela segunda, por considerá-la “menos pesada”.

Juan Donoso-Cortés teve como propósito, na Espanha, demonstrar que a Igreja Católica era o polo de uma síntese entre a monarquia, a aristocracia e a democracia. Não só para ele, mas também para muitos representantes do pensamento conserva-

³¹ CIORAN, Emile M. *Op. cit.* p.. 28-35.

³² Nasceu em Badajoz (Espanha) em 1808. Em 1820 vai estudar na Universidade de Salamanca e, mais tarde, aprofunda seus conhecimentos de ética, lógica e metafísica. É eleito deputado em 1837, mudando sua orientação ideológica: de liberal para a conservadora. Em 1848 é nomeado membro do Conselho Real. Seus escritos mais polêmicos foram: *Discurso sobre la dictadura* (1849) e *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851). Adversário veemente da Revolução Francesa e de qualquer tipo de revolução, torna-se referência para os teóricos da ditadura. Morreu em 1853.

³³ Mais tarde essa questão da inspiração no período medieval vai ser utilizada por Jacques Maritain, mas somente no sentido de tomar o que ele chamava de espírito cristão da Idade Média, não sua estrutura organizacional.

dor, a Igreja Católica foi adotada como o “modelo comunitário para o controle da sociedade civil”. De fato, levando-se em consideração o panorama geral da Restauração, ele simpatizava com o absolutismo monárquico na Espanha e deduzia que este era o resultado “de la combinación y la alianza del principio democrático y del principio religioso personificados en el rey, en el sacerdote y en el pueblo, que constituyen una sola institución, compuesta de três personajes sociales”³⁴.

Outro fato de extrema importância enfrentado pelos contrarrevolucionários diz respeito à questão da vontade individual do soberano e da vontade geral da coletividade. A harmonia social e uma comunidade igualitária poderiam manter-se com a condição de que as “últimas classes” não oferecessem perigo à ordem política, com suas reivindicações de liberdade.³⁵ Portanto, dizia ele:

Quando soa para os povos a hora fatal das revoluções sociais e políticas; quando os que obedecem se insurgem contra os que mandam; quando este mar furioso a quem chamam multidão... rompe seus diques, açoita as bases dos tronos vacilantes..., quando o poder constituído e limitado desaparece da sociedade... quando soberano e súdito confundem-se num naufrágio comum; quando neste naufrágio perdem-se ou nivelam-se todas as hierarquias não será necessário a onipotência para que se salve a sociedade inteira, abalada até seus alicerces?³⁶

Adotando como justificativa o quadro conturbado em que se encontrava não só a Espanha, mas também a Europa em geral, Donoso-Cortés admite que a ditadura, “em certas circunstâncias”, era um governo perfeitamente legítimo. Considera-o racional, tanto em teoria como na prática, de modo que, se observássemos a sociedade, argumentava ele, encontraríamos nela “fuerzas invasoras” e “fuerzas resistentes”. Se as primeiras estivessem espalhadas pela sociedade, as segundas também o estariam e, de forma prática, concentradas no governo pelas autoridades e pelos tribunais. Para reprimir os invasores ou revolucionários, Donoso-Cortés justifica o uso da força, inclusive com a instalação de um governo ditatorial.

Quando las fuerzas invasoras se reconcentran en asociaciones políticas, entonces necesariamente, sin que nadie lo pueda impedir, sin que nadie tenga derecho a impedirlo, las fuerzas resistentes por si mismas se reconcentran en una mano. Esta es la teoría clara, luminosa, indestructible, de la dictadura.³⁷

³⁴ DONOSO-CORTÉS, Juan. *Obras completas*. Madrid: BAC, 1970. t. I e II. p. 547.

³⁵ A condenação da liberdade feita por Burke, De Bonald, De Maistre e Donoso-Cortés vai ser o pilar do ideário de *Jackson de Figueiredo* e, depois, com *Alceu Amoroso Lima* até fins dos anos 1930.

³⁶ DONOSO-CORTÉS, Juan. *Op. cit.*, t. I e II. P. 389.

³⁷ *Idem, ibidem*, p. 307-308.

Há que se ressaltar, evidentemente, que para Donoso-Cortés não se tratava de optar por entre a liberdade e a ditadura, pois “se estivesse entre a liberdade e a ditadura”, dizia ele, “eu optaria pela liberdade”. Tratava-se, sim, de optar por entre a ditadura da insurreição (do povo) e a do governo. Nesse caso ele opta pela ditadura do governo, “como menos cruel e menos afrontosa”³⁸.

Por acreditar que a Igreja Católica estava incumbida do princípio de supremacia e ordenamento sociopolítico – sob comando da Providência Divina –, Donoso-Cortés condenava o liberalismo pelo fato de considerar que ele atribuía maior importância às questões econômico-políticas, em detrimento das de ordem religiosa e social:

El error fundamental del liberalismo consiste en no dar importancia sino a las cuestiones de gobierno, que, comparadas con las de orden religioso y social, no tienen importancia ninguna. (...) No hay palabras en ninguno idioma con que encarecer la profundísima incapacidad y la radical impotencia de esta escuela.³⁹

Diante dos fatos, Cortés afirmava também que o socialismo visava nada mais que a destruição das instituições políticas e religiosas e sociais: “el fin del socialismo es crear una nueva atmosfera social, en que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen”.⁴⁰

Em resumo, é tendo por base este ideário conservador, tradicionalista ou contrarrevolucionário, que a revista *A Ordem* e o conjunto de intelectuais que a compõem, formulam suas linhas político-religiosas de ação face a sociedade brasileira.

Os escritos de *Alceu Amoroso Lima*, seu editor chefe após a morte de *Jackson de Figueiredo*, expressam esse ideário conservador em boa parte dos anos 1930, com a defesa da autoridade contra a liberdade, a crítica à revolução, o primado da hierarquia e um forte crítica ao comunismo e aos ideais de igualdade social. Posições estas que mudam, juntamente com a linha editorial da revista, ao iniciar os anos 1940.

³⁸ *Idem, ibidem*, p. 322-323.

³⁹ DONOSO-CORTÉS, Juan. *Op. cit.*, t. I e II. p. 599.

⁴⁰ *Idem, ibidem*, p. 612.

Vejam, então, nesta parte final, como um dos seus articulistas da revista *A Ordem*, desenvolve a temática do comunismo ou anticomunismo, por meio deste periódico de ampla circulação nacional e de expressão do ideário católico.

A Ordem, o líder católico Alceu Amoroso Lima e o anticomunismo

No artigo “A Igreja e o momento político”, *Alceu Amoroso Lima* expõe seu posicionamento a respeito do que eram, a seu ver, as “forças políticas” frente às quais a Igreja se encontrava, em meados de 1935, classificando-as como: o governo constituído; a oposição política a esse governo; o integralismo; a Ação Imperial Patrianovista e a Aliança Nacional Libertadora⁴¹.

Nesse momento, *Alceu Amoroso Lima* compreende a constituição do governo Vargas como fruto do retorno do país à “ordem jurídica”, como um regime democrático que tinha por objetivo, acima de tudo, “consolidar *A Ordem* constitucional e reagir contra as tendências revolucionárias.” Para *Amoroso Lima*, o governo em questão dispunha de uma “tendência” para “defender a ordem [...] pública e a acertar a ordem administrativa.” Por outro lado, em relação às demais forças políticas que se apresentavam na vida pública brasileira, *Amoroso Lima* concordava com a posição do governo de condená-las, tanto as de esquerda quanto as de direita. Ele classificava a relação do governo Vargas com a Igreja e o catolicismo como sendo a do “mais rigoroso respeito às aspirações do povo e aos direitos da consciência religiosa e da tradição nacional”, o que podia, segundo ele, ser observado através da aprovação do programa da Liga Eleitoral Católica nas eleições de 1934. Por essa razão, em sua ótica, se processou o restabelecimento das relações jurídicas entre Estado e Igreja, em suas palavras, “passando do regime de separação ao da cooperação [...]”⁴².

Na avaliação de *Amoroso Lima*, a oposição a Vargas no momento de 1935 era também representada, de um lado, por elementos políticos oriundos da Revolução de 1930 que haviam se separado do governo e, de outro, por “elementos

⁴¹ ATHAYDE, Tristão de. A igreja e o momento político. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 65, p. 5-14, jul. 1935.

⁴² Idem, *ibidem*, p.5-6.

da primeira República [...] novamente ressurgidos.” Elementos estes que não se opunham à Igreja por reconhecerem-na como “força moral e social”. Em relação ao Integralismo, por exemplo, no momento de 1935, *Amoroso Lima* tinha uma posição de simpatia, coisa que posteriormente se modificou e passou a definir a Ação Integralista como: um grupo de “extrema direita” proveniente da Revolução de 1930 e se referia ao seu programa como fruto do espírito que havia levado, por exemplo, o fascismo a consolidar-se na Itália e o hitlerismo na Alemanha, e também o Estado Novo em Portugal. Alceu atribuía ao movimento integralista um caráter de “renovação na política brasileira”, com bases fundadas no espírito do século XIX com um sentido nacional anti-regionalista e oposto ao marxismo. Enfim, para *Amoroso Lima*, o Integralismo era constituído por grupos revolucionários provenientes também da Revolução de 1930, composto por muitos católicos que, a seu ver, aceitavam-no como estando próximo da doutrina social católica e da defesa de muitos dos seus princípios⁴³.

No ambiente político de 1935, *Amoroso Lima* definiu sua posição frente a outro movimento que desejava o restabelecimento do regime monárquico no Brasil, sobretudo amparado na ideia de tradição e num corporativismo de cunho católico. Sob a análise de Lima, a Ação Imperial Patrianovista, era um movimento formado por pequenos grupos de intelectuais em São Paulo, Rio de Janeiro e Recife, mas sem inserção junto às massas e mesmo às classes médias, de maneira que não poderia, a seu ver, ter forças para compor quadros políticos expressivos. Já em relação à Aliança Nacional Libertadora, Lima teve uma posição de maior cautela, pois enxergou nela grande ameaça aos interesses católicos. Para ele, o perigo maior desse movimento residia no fato de constituir-se em uma frente única de partidos e grupos de esquerda, de orientação marxista⁴⁴.

Amoroso Lima enxergava o que considerava ser uma incoerência do Partido Comunista. Em sua avaliação, enquanto havia perdurado a “ilusão de Lênin e sobretudo de Trotsky, de que a Revolução se alastraria pelo mundo”, o Partido Comunista havia desenvolvido a política de repelir “toda e qualquer aliança com elementos da esquerda moderada”. Mas contraditoriamente, essa tática havia mudado no Brasil, sob nova orientação dos “agentes soviéticos” na medida em que se faziam agora alianças. Isso, para Lima, caracterizava-se como a rendição

⁴³ *Idem, ibidem*, p.7-8.

⁴⁴ ATHAYDE, Tristão de. A igreja e o momento político. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 65, p. 09, jul.1935.

dos dirigentes da IIIa Internacional às “razões do Sr. Luis Carlos Prestes”. Essas razões, por sua vez, eram norteadas, segundo este mesmo autor, pela ideia de manter no interior do partido as chamadas “células de ‘puros’” e caminhar no sentido da realização de alianças com outros grupos de esquerda, identificados por Lima entre os “mais românticos e demagogos, como o Sr. Nicanor do Nascimento ou Maurício de Lacerda” e mesmo “marxistas mais evidentes como o Sr. Agildo Barata Ribeiro ou o Sr. Francisco Mangabeira”⁴⁵.

Assim, no que diz respeito à participação política da Igreja Católica no cenário brasileiro do momento, *Amoroso Lima* a classificou dentro da lógica de ação relativa aos princípios da Ação Católica, no momento específico com exclusão da política partidária. A seu ver, sua intervenção deveria ocorrer pela aplicação dos princípios católicos à vida política “formando a consciência cívica dos católicos, de modo a participarem individualmente dos partidos ou da vida pública do país”. Entretanto, isso não deveria constituir-se em fato para a formação de um partido ou de uma organização de caráter restrita. Assim, ao considerar o papel da Igreja na sociedade como devendo ser constituído de uma orientação moral e religiosa, Lima acreditou que tudo o que fosse de seu interesse deveria ser buscado através da Liga Eleitoral Católica e da Ação Católica.

Para *Amoroso Lima*, era aceitável que a Igreja cooperasse com qualquer movimento com o fim de introduzir os princípios católicos na sociedade brasileira, exceto com a Aliança Nacional Libertadora, movimento identificado como o principal opositor da Igreja e dos interesses nacionais. Nesse mesmo momento de 1935, *Amoroso Lima* via o Integralismo como o movimento mais próximo dos católicos, mas já advertia que se fosse necessário optar entre aquele e o Governo, ficaria ao lado de Vargas em razão de ser o poder constituído⁴⁶.

Em síntese, no quadro conturbado de 1935, *Amoroso Lima* defendeu a posição segundo a qual o melhor remédio contra o comunismo e as agremiações de esquerda, era a atuação oficial da Ação Católica no campo social, voltada a auxiliar o governo na construção de um novo período para a civilização, que o denominou de Idade Nova.

Portanto, a aproximação de *Alceu Amoroso Lima* com o Governo Vargas foi tão significativa que proferiu uma conferência na Escola do Estado Maior

⁴⁵ *Idem, ibidem*, p.10.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p.10-13.

do Exército, no dia 12 de outubro de 1935, sob o título de “O Socialismo”, publicada em *A Ordem* de janeiro de 1936. O socialismo foi definido por *Amoroso Lima*, inicialmente, como um “conjunto de sistemas econômico-filosóficos que atribuem à comunidade, com exclusão dos particulares, a propriedade dos bens materiais e particularmente dos bens de produção”⁴⁷.

Nessa mesma conferência, observa-se que, para *Alceu Amoroso Lima*, havia várias espécies de socialismo, passando pelo utópico e o anárquico, os quais considerava-os terem insurgido contra o princípio da autoridade. Sua expressão maior era Bakunin. Essas “espécies” foram vistas por *Amoroso Lima* como produtos do individualismo e do terrorismo. Havia ainda aquele socialismo propriamente dito, que o classificou como sindicalismo/comunismo. De uma forma mais pormenorizada, ele definia um ponto em comum entre o que chamava de escolas socialistas: “a acentuação ao elemento massa ou coletividade, contra o indivíduo ou a pessoa”⁴⁸.

Nesse momento de 1936, *Amoroso Lima* acreditava que o socialismo havia surgido contra o individualismo proveniente da Revolução Francesa⁴⁵, o qual havia desejado sistematizar-se nos campos político, econômico e social, contra a Tradição, a Igreja e o Estado. Em suma, o que estava em questão para *Amoroso Lima* era a coletividade do comunismo contra o individualismo do número, “expressão abstrata da coletividade popular exaltada pela democracia liberal”⁴⁹.

Aqui se observa novamente o elemento de caráter conservador em seu discurso⁵⁰. De modo geral, *Amoroso Lima* acreditava, em 1936, que o socialismo resumia-se à hipertrofia da coletividade a partir da elaboração de teses que tinham expressão no antiespiritualismo, no antinacionalismo e no antifamiliarismo. Em sua visão, o socialismo tinha como metas os seguintes pontos:

⁴⁷ LIMA, Alceu Amoroso. O socialismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 71, p. 63, jan. 1936a.

⁴⁸ *Idem, ibidem*, p. 63-66.

⁴⁹ *Idem, ibidem*, p.63.66.

⁵⁰ Aqui se evidencia a proximidade de *Amoroso Lima*, nesse momento de 1936, com os conceitos e posições dos autores conservadores, de crítica aos valores postulados a partir da Revolução Francesa. A semelhança aqui é com Juan Donoso Cortés, notadamente em sua crítica ao socialismo. Vejamos o que este dizia: □El fin del socialismo es crear una nueva atmosfera social, en que las pasiones se muevan libremente, comenzando por destruir las instituciones políticas, religiosas y sociales que las oprimen. □ (DONOSO-CORTÉS, Juan. *Op. cit.*, p. 612).

O combate a toda filosofia do Espírito, a negação direta ou indireta da alma humana imortal, (incompatível com aquela supremacia da massa sobre o homem) e toda ordem sobrenatural dos valores. [...] O combate à idéia e ao amor da Pátria, substituída pela Humanidade. E, finalmente, a supressão da Família, meio de afirmação da liberdade do ser humano contra a tirania da massa ou do Estado, e sua substituição pela ideologia de Classe⁵¹.

Assim, por meio dessa interpretação peculiar do socialismo, *Amoroso Lima* desenvolveu uma crítica ao que entendeu serem as teses do materialismo histórico e da luta de classes lançadas por “Karl Marx e seu amigo Engels”. Avaliou que as teses materialistas eram frutos de paixões inferiores e de uma tática comunista formulada a partir de uma “observação insuficiente de fenômenos parciais da sociedade”. Em sua ótica, a partir dessa observação, os comunistas acreditavam que, com a supressão da pluralidade de classes, se estabeleceria uma sociedade mais igualitária. Em outros termos, *Amoroso Lima* enxergou nos anseios socialistas daquele momento, aquilo que avaliou serem as mesmas esperanças e “ilusões” dos liberais do século XIX, portanto ameaças merecedoras de condenação absoluta:

Não podemos aceitar o socialismo e muito menos o socialismo integral. [...] O erro do materialismo histórico e da luta de classes, os exageros de outras teses secundárias, fazem desse conjunto de doutrinas um corpo perigoso de se lidar e que exige um exame muito cuidadoso das teorias e [...] das doutrinas destruidoras da Pátria⁵².

Mas a postura de *Amoroso Lima* em relação ao socialismo/comunismo não se esgota aí. Para que compreendamos a mudança em suas posições a esse respeito, é relevante acompanhar, por mais algumas páginas, seus escritos. Um momento importante para isso foi justamente aquele imediatamente posterior ao sufocamento da tentativa de tomada do poder pelos comunistas em 1935.

Foi no artigo “Educação e Comunismo”, do mês de maio de 1936, que *Amoroso Lima* falou, por exemplo, a respeito da “revolução de Novembro” e também sobre a questão educacional. Ali a referência ao pensamento conservador foi explícita. Para ele, como “dizia Bonald [...] durante as revoluções, o difícil não era tanto cumprir o dever como saber onde ele” estava⁵³.

⁵¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Op. cit.*

⁵² *Idem, ibidem*, p.77-78.

⁵³ LIMA, Alceu Amoroso. Educação e comunismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, p. 318- 334, abr./

Também nos momentos históricos de transição como o que a sociedade brasileira atravessava “não era tão difícil... combater os inimigos como desvendá-los”. *Amoroso Lima* avaliava que o grande mérito da Revolução de Novembro de 1935 era ter revelado ao país, um dos grandes inimigos a ser combatido: o comunismo. Inimigo perigoso, no momento, em razão de defender uma “pedagogia soviética” em cujo interior havia a ideia de construção de “paladinos do socialismo” a serviço do comunismo. Para *Amoroso Lima*, nesses termos, a Pedagogia não tinha autonomia como ciência e trabalhava a serviço de um “Estado Totalitário Comunista”, com base na “proclamação do ódio e da perseguição” e na “destruição do cristianismo e de toda atitude religiosa como condição do progresso social”. Em razão disso, *Amoroso Lima* defendeu a posição de que o problema da Educação no Brasil devia estar “intimamente ligado [...] ao seu passado [...] às suas crenças”; de modo que o Plano Nacional de Educação do governo Vargas devia levar em consideração o homem como um todo, privilegiando sobretudo a sua inteligência, da forma como Jacques Maritain havia dito⁵⁴.

Embora *Alceu Amoroso Lima* tivesse feito referências, no documento “Educação e Comunismo”, ao filósofo Jacques Maritain, em 1936, isso não expressava sua mudança de posição para o campo dos valores progressistas/democráticos. Pelo contrário, expressava o seu contato e filiação às ideias de Jacques Maritain, e também a solidez do pensamento conservador dentro de si, os seus compromissos com a Igreja, os reveses, as relutâncias de sua parte em aceitar as posições mais progressistas de Maritain. O peso das ideias conservadoras e autoritárias em *Alceu Amoroso Lima* no momento de 1936 ainda era muito forte.

Como se observou anteriormente, *Alceu Amoroso Lima* fez referência a De Bonald – o que evidencia o elemento conservador - e também a Jacques Maritain, embora neste caso ainda não se possa dizer que ele estivesse afeito a uma mudança democrática/progressista em suas posições.

Como se observou até esse momento, a posição de *Alceu Amoroso Lima* foi pautada pela ideia segundo a qual, a atitude dos católicos em relação ao comunismo devia constituir-se por uma repulsa por convicção. Ainda alertava para o fato de que havia alguns católicos mal informados que acreditavam ingenuamente poder estabelecer uma boa relação entre o socialismo integral e o cristianismo integral, a partir do conceito de justiça social presente no comunismo.

maio1936b.

⁵⁴ *Idem, ibidem*, p.318-334.

Amoroso Lima acreditava, pelo contrário, que o repúdio ao comunismo devia ser a atitude dos católicos por excelência. Por isso todos precisavam ter conhecimento profundo do sistema, para não incorrerem numa crítica que fosse muito mais caracterizada por um ataque ao liberalismo, ou mesmo uma tentativa de reduzir o comunismo a uma “expressão do Anti-Cristo” ou a uma “campanha judaico-maçônica contra a Igreja”. Ao compreendê-lo como uma forma de negação de Deus e do Espírito, *Amoroso Lima* também acreditava que o comunismo era igualmente o resultado da “contaminação materialista do mundo”. Por isso o seu perigo era mais profundo, já que ele se revestia da “aparência de justiça, do êxito e do progresso” para colocar em prática sua ideologia revolucionária⁵⁵.

No artigo “O nacionalismo cristão”, de outubro de 1938, *Alceu Amoroso Lima* concentrou sua crítica ao nacionalismo nazista e a partir daí propôs um ideal de mundo pautado nos valores do cristianismo, segundo ele, postulados por São Tomás de Aquino e pelo filósofo católico Jacques Maritain.

Alceu Amoroso Lima avaliou, naquele momento de 1938, o nacionalismo alemão como o ponto mais alto de uma expressão racista de “superioridade germânica” preconizada pelo nacional-socialismo. Além disso, o nacionalismo alemão constituía-se ainda, para ele, por um “materialismo racial” que tinha base nas teorias científicas do século XIX, em pensadores como “Gobineau, Chamberlain, Vacher, Lapouge”⁵⁶.

Observa-se nessa argumentação de *Amoroso Lima* - mesmo em 1938 - o repúdio da teoria racista alemã e do próprio nazismo como um todo, o que revela o processo de mudança em suas posições, embora permanecesse conservador em muitas questões.

Essa crítica ao nazismo é salientada pelo próprio *Amoroso Lima* ao condenar a ideia segundo a qual uma raça pretensa mente pura poderia ser “erigida como dogma” acima do Estado e mesmo ser exaltada em linguagem religiosa. Isso seria, a seu ver, uma espécie de “materialismo de sangue”. Ainda a esse respeito afirmou:

Esse racismo só poderia ser alcançado pela renovação violenta do pangermanismo e pela instauração de um movimento de ‘nacionalização das massas’

⁵⁵ LIMA, Alceu Amoroso. Em face do comunismo. *A Ordem*. Rio de Janeiro, p. 346- 356, abr./ maio 1936c.

⁵⁶ LIMA, Alceu Amoroso. O nacionalismo cristão. *A Ordem*, Rio de Janeiro, p. 378, out. 1938.

[...] por golpes de ‘fanatismo’ e de ‘histeria’, que são erigidos por Hitler em virtudes cívicas⁵⁷.

Para *Amoroso Lima*, na linha de frente do extremismo nacionalista estavam ninguém menos do que Hitler e o filósofo do nacional-socialismo, Alfred Rosenberg, ambos preconizando o que acreditavam ser o retorno do germanismo ao seu sentido “original” de civilização “perfeita”. Veja-se abaixo o que Lima pensava sobre essa questão, em outubro de 1938:

O nacionalismo assume em Rosenberg a sua feição mais brutal. O Estado deixa de ser fruto da família, através da Nação, para ser resultado de uma simples união militar. O cristianismo passa a ser, nessa monstruosa filosofia da história, o desorganizador da unidade germânica, a Nação Alemã assume o caráter de guia da humanidade, no século XX. O Estado é posto a serviço da Nação⁵⁸.

Esses pontos representavam para *Amoroso Lima* uma espécie de retomada do paganismo dentro de uma “lógica satânica” de desconhecimento de Deus e de “divinização da nação”, além de representarem um conseqüente desaparecimento do homem na massa. O fato de Hitler acreditar que as nações sul-americanas eram produtos de uma mistura de raças inferiores, física e mentalmente, e que isso as fazia menores que os povos de origem germânica, levou *Amoroso Lima* a defender a necessidade de que todo o mundo cristão e o Brasil, em especial, deveriam condenar o nazismo. Isso é o que se observa em outubro de 1938. Ele propôs então, em contrapartida naquele momento, o que chamou de “verdadeiro nacionalismo”, tido por ele como preconizado por Santo Tomás, onde o patriotismo, o amor e a justiça seriam virtudes decisivas. Mas deveria ser um nacionalismo que aparecesse como fruto da “fusão harmônica entre nação e Estado” e produzisse um sadio “internacionalismo”. Em suma, um “nacionalismo cristão” à la Maritain⁵⁹.

Entretanto, algumas posições conservadoras de *Amoroso Lima* aparecem ainda em 1939. Isso pode ser observado no texto de junho daquele ano, inicialmente publicado nos Diários Associados, e republicado em 1944, na revista *Estudos sobre Jacques Maritain*, sob o título de “Maritain e a civilização em perigo”⁶⁰.

⁵⁷ *Idem, ibidem*, p. 378.

⁵⁸ *Idem, ibidem*, p.379.

⁵⁹ LIMA, Alceu Amoroso. O nacionalismo ..., *op. cit.*, p. 377-387.

⁶⁰ ATHAYDE, Tristão. *Tristão de Maritain e a civilização em perigo*. Estudos sobre Jacques Maritain. Recife: Tradição, 1944.p.60-62.

Esse texto constitui-se por uma análise crítica da obra “Le Crepuscule de la Civilization”, de Jacques Maritain. No artigo pode-se identificar que o pensamento de *Amoroso Lima* estava em mudança ainda em 1939, já com maior clareza em relação ao comunismo, mas com visão sobre a liberdade, a autoridade e a ditadura, ainda distante dos princípios democráticos/progressistas. Isso revela também os reveses, as dificuldades de *Amoroso Lima* em adotar prontamente as posições do seu mestre Jacques Maritain. Não se tratava ali de um atraso de suas leituras sobre Maritain, mas sim, dos reveses inerentes a um processo de mudança interior e exterior.

Inicialmente, nota-se que *Amoroso Lima* atribuía a Maritain o mérito de ter dissociado a causa da Cristandade da causa daqueles que eram os seus defensores no momento, entenda-se com isso os “totalitários”. O mérito maior de Maritain, na avaliação de *Amoroso Lima*, era o de ter demonstrado para aqueles que estavam iludidos com as realizações materiais das “ditaduras fascistas e nazistas”, que as reações contra o “Socialismo ateu” guardavam consigo aspectos tão condenáveis quanto os princípios do próprio socialismo. Compreende-se que, para *Amoroso Lima* era Maritain quem demonstrava a maior complexidade da questão, pois não se resumia em acreditar que sendo ateu o comunismo, logo os regimes fascista, hitlerista, franquista, seriam somente constituídos pelo “elemento anti-comunista” e portanto, benéficos⁶¹.

Observa-se o espírito nada democrático de *Amoroso Lima* neste momento de 1939 quando ele faz objeção a Maritain imputando-lhe o “erro” de ter julgado as ditaduras em bloco. *Amoroso Lima* advertia, logo de início, que sua vocação própria não era ser ditador e que o espírito totalitário era “detestável” e “desumanizador”.

Entretanto, a distinção que ele elaborava entre o que ele chamava de ditaduras, revela elementos de caráter autoritário e conservador em sua postura. Essa constatação pode ser feita a partir da sua análise da distinção entre Salazar e Vargas, Franco e Mussolini. Distinção que caracteriza cada um dos regimes dirigidos a partir do tratamento dado à Igreja.

Por exemplo, se no “franquismo ou no salazarismo” havia “elementos totalitários”, no dizer de *Amoroso Lima* também era verdade que ambos representavam “reações históricas” que iam muito ao encontro do “novo humanismo cristão”,

⁶¹ *Idem, ibidem*, p.60.

segundo ele proposto por Jacques Maritain. Outro exemplo encontra-se no fato de o próprio Lima mencionar o apoio recebido pela Igreja do governo ditatorial português, onde o Cardeal Cerejeira estava à frente na participação do movimento de “renascimento espiritual” dos católicos. Outro elemento que evidencia essa posição de Lima é sua atitude ao questionar se, em havendo uma “democracia cristã”, não se poderia existir da mesma forma “ditaduras pagãs e ‘ditaduras cristãs’”?⁶².

Na resposta que *Amoroso Lima* deu⁶³ a essa questão ele resumiu-se em considerar que, sendo a “ditadura em si... tão indiferente, filosoficamente, quanto a democracia”, cabia entender que o grande segredo da questão estava no “modo de pregar”. Embora *Amoroso Lima* tivesse feito a ressalva de que o “perigo da ditadura” era maior do que o da democracia, pois esta por si mesma era “mais fraca e portanto mais efêmera”, ele demonstrou simpatia pela ditadura. Assim, por mais absurdo que pareça, ele defendia a ideia de que se alguma “deturpação” da democracia não desumanizava o que havia de mais sadio em seu conceito real, da mesma forma os erros do totalitarismo e das ditaduras não levariam os homens a se esquecerem que ambos eram igualmente “deturpações” do “mais racional e cristão dos conceitos sociais – o de Autoridade”⁶⁴.

Essa definição provinha de sua crença na ideia de que os conceitos de liberdade e autoridade eram complementares, portanto, irredutíveis, e somente completados pela “Justiça e pela Caridade” pertencentes à Igreja Católica. Para concluir, *Amoroso Lima* acreditava, nesse contexto de 1939, que a esperança de Maritain na democracia norte-americana era prematura, pois, a seu ver os Estados Unidos comportavam negativamente uma “religiosidade eminentemente laica [...] esvaziada de todo conteúdo tradicional e positivo”.

Isso, sob sua ótica, era por demais prejudicial. Então, se fazia necessária uma ação da Igreja Católica, no sentido de cristianizar aquela democracia ainda incipiente. Portanto, para *Amoroso Lima*, isso podia ser observado a partir de uma mera comparação, do ponto de vista intelectual, ao se evidenciar que

⁶² *Idem, ibidem*, p.61.

⁶³ Diga-se, de passagem, uma interpretação equivocada dos escritos de Maritain. Consultar: RODRIGUES, Cândido M. Da Ação Francesa ao humanismo integral: o filósofo Jacques Maritain na França das décadas de 1920 a 1940. *Contemporâneos*. Revista de Artes e Humanidades. [online] N.4, mai/out./2009a. P.01- 18.

⁶⁴ ATHAYDE, Tristão de. Maritain..., *op. cit.*, p.61.

americanos como Dewey eram tão materialistas quanto o marxismo dos “rus-
sos, o neo-hegelianismo gentiliano dos fascistas ou a mitologia neopagã de Ro-
semberg”. A seu ver, tudo se resumia numa heresia contemporânea operada por
uma cisão entre uma *Ordem* natural e uma sobrenatural e na “negação desta por
aquela”; isso fazia *Amoroso Lima* se expressar nos seguintes termos: “Nesse
erro fatal, direita e esquerda, totalitários e pluralitários, comunismos, fascismos
e democracias se encontram e se equivalem analogicamente”⁶⁵.

Somente se é possível analisar essa posição antidemocrática de *Amoroso
Lima* dentro da lógica de compreensão dos elementos conservadores e antidemo-
cráticos em seu pensamento, como produtos do contato com o referencial con-
servador de fundo tradicionalista e o de base contrarrevolucionário – proveniente
mesmo das indicações de *Jackson de Figueirido*, das leituras de De Maistre e dos
debates junto ao círculo de intelectuais da revista *A Ordem*.

Entretanto, a partir da leitura das obras de Maritain, do conhecimento das
atrocidades da II Guerra Mundial e com a percepção da contraditoriedade da
permanência do regime ditatorial no Brasil, *Amoroso Lima* começa a ver o co-
munismo como aliado contra o nazifascismo. Aliás, o decisivo para esta guinada
na postura de *Amoroso Lima* foi o chamado já proposto pelo próprio Maritain
em sua obra “Cristianismo e Democracia”, de 1943, em face da aliança política
dos Aliados com a U.R.S.S.

Quando Maritain escreveu *Christianisme et démocratie* (1943) sua po-
sição foi modificada em relação particularmente ao comunismo, quando pas-
sou a ver claramente, a partir de então, a possibilidade de conversão dos
comunistas ao sentimento religioso cristão. Para Maritain, era bem provável
que um povo poderia estar sujeito a ser desviado do “ateísmo e dos erros
espirituais do comunismo” por mudanças de ordem interna, por mais difí-
cil e dolorosa que fosse tal “evolução”. Segundo Maritain, havia esperança
na “transformação espiritual do povo russo” não em razão do comunismo
em si, mas por conta dos “profundos recursos religiosos e humanos” que
aquele povo dispunha. Assim, acreditava que existia a probabilidade de que
uma restauração geral do pensamento e da ação democrática reintegrasse à
democracia aqueles que estavam inclinados ao comunismo. Poderia então
reintegrá-los:

⁶⁵ *Idem, ibidem*, p.62.

[...] ao respeito das coisas da alma, ao amor da liberdade e ao sentimento da dignidade da pessoa, não seguramente a ortodoxia marxista e a disciplina do Partido Comunista, mas numerosos comunistas de sentimento e muitos daqueles que a revolta contra as injustiças sociais [inclinava ao comunismo]⁶⁶.

Amoroso Lima entendeu que foi na obra *Christianisme et democratie*, que Maritain (1943) condenou os regimes totalitários e tentou a plausibilidade da “sentença bergsoniana de que a democracia” era de “essência evangélica”.

Na teorização de Maritain, não era nas “alturas da teologia”, mas sim nas profundezas da consciência e da existência profana que o cristianismo atuava como fermento, na maioria das vezes incorporando “formas heréticas”, parecendo negar-se a si mesmo, mas tendo grande êxito na mudança da história. Para Maritain, considerando-se que o espírito cristão e a democracia estavam ameaçados em suas existências “por inimigos implacáveis, fanáticos da raça e do sangue, do orgulho, da dominação e do ódio”, era o momento de se promover a fusão entre os pedaços da chave do paraíso e os metais da terra. Afinal, dizia ele:

Não coube a crentes inteiramente fiéis ao dogma católico, coube a alguns racionalistas proclamarem em França os direitos do homem e do cidadão. Coube a alguns puritanos na América o último golpe à escravidão. Coube a comunistas ateus abolirem na Rússia o absolutismo do lucro privado⁶⁷.

Isso significava, em face das circunstâncias históricas do momento, promover uma aproximação entre democracia e cristianismo, posição diversa da defendida por ele até o momento, como se observa na ressalva que ele faz logo no início de sua explicação acima. Mais ainda, o que deve ser levado em conta aqui é o impacto para os católicos do mundo todo dessa afirmativa categórica de Maritain em favor da democracia, citando principalmente eventos como a Revolução Francesa e a Revolução Russa, episódios historicamente condenados pela Igreja. Sem dúvida, esse posicionamento claro e distinto de Maritain teve efeitos decisivos no pensamento e na conduta do seu discípulo e amigo *Alceu Amoroso Lima*.

Dessa forma, em setembro de 1945, a posição de *Alceu Amoroso Lima*, por exemplo, em relação aos comunistas, era a de considerá-los como “companheiros de combate”, mas mantendo-se em relação a eles completa autonomia.

⁶⁶ MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e democracia*. Rio de Janeiro: Agir, 1957. P.94-95.

⁶⁷ *Idem, ibidem*, p.45-47.

Amoroso Lima seguia ali a ideia de tentar convertê-los ao catolicismo, adotando junto a eles a Caridade, a Justiça, a Verdade e assim considerar – como sugeria Maritain – todas as atitudes violentas contra eles como “reacionárias” ou neofascistas. Sobretudo aquelas que tivessem “intuitos de se servirem dos católicos, para fins políticos de caráter totalitário de direita”⁶⁸.

Considerações finais

Procuramos aqui apresentar alguns dos elementos que compõem o quadro sócio-político brasileiro nas três primeiras décadas do século XX, com destaque para o papel desempenhado pelos intelectuais à frente dos interesses da Igreja Católica, especialmente os laicos. Intelectuais que, guiados por Dom Sebastião Leme, vão se aliar a Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima em favor do projeto católico, tendo a revista *A Ordem* como um de seus lócus privilegiados de discurso.

Como procuramos demonstrar, a revista *A Ordem* foi instrumento central da intelectualidade católica do período, cujas matrizes políticas remontam ao ideário conservador do século XIX, a partir de expoentes como Edmund Burke, Louis Ambrose De Bonald, Joseph De Maistre e Juan Donoso Cortés. Ideário este, em defesa da autoridade, da ordem, da hierarquia, crítico à revolução, à liberdade, nacionalista, que ganha eco junto aos interesses dessa elite intelectual católica expressa, por exemplo, nos escritos de Alceu Amoroso Lima sobre o comunismo.

Interessante notar, como se demonstrou acima a propósito dos escritos de Amoroso Lima sobre o comunismo, que as posições da revista mudam com o cenário do nazi-fascismo e também por influência da filosofia de Jacques Maritain, especialmente a partir de 1942. Em síntese, reafirmamos nossa tese sobre a revista *A Ordem*, defendida em início dos anos 2000, de que a linha editorial da revista sofre rigorosa alteração no pós-1942, em razão do cenário de guerra e em função da mudança de orientação de matriz político-filosófica, de conservadora para próxima dos ideais “progressistas”.

Mudança que fez parte de um processo histórico que evidenciou, nacional e mundialmente, os conflitos do poder e pelo poder, as ambições dos governos

⁶⁸ LIMA, Alceu A. Comunismo, reacionarismo, integralismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, p.166-174, set.1945.

totalitários e autoritários de predomínio de um povo sobre os demais e de concretização do ideal de vontade única (totalidade) em suposta ‘consonância’ com a idéia da existência de uma vontade popular. [...] Enfim, mudanças das quais a revista e o conjunto dos intelectuais que nele escreviam fariam parte como agentes ativos e influentes no meio intelectual, tanto religioso como político, passando de um discurso com elementos verdadeiramente conservadores para um de essência mais democrático-pluralista. Exemplo notório disso foi a mudança de visão também em relação ao comunismo, à democracia e ao movimento Integralista, sem falar da revisão de posição em relação à ditadura estadonovista, mesmo que tardiamente.⁶⁹

⁶⁹ RODRIGUES, Cândido M. *Op. cit.*, p. .217.

