

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO**

**ALCEU AMOROSO LIMA E A RENOVAÇÃO DA PEDAGOGIA
CATÓLICA NO BRASIL (1928-1945): UMA PROPOSTA DE
ESPÍRITO CATÓLICO E CORPO SECULAR**

ORIOMAR SKALINSKI JUNIOR

**MARINGÁ
2014**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: EDUCAÇÃO
DOUTORADO**

**ALCEU AMOROSO LIMA E A RENOVAÇÃO DA PEDAGOGIA CATÓLICA NO
BRASIL (1928-1945): UMA PROPOSTA DE ESPÍRITO CATÓLICO E CORPO
SECULAR**

Tese apresentada por ORIOMAR SKALINSKI JUNIOR, ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Estadual de Maringá, como um dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de Concentração: EDUCAÇÃO

Orientador:

Prof. Dr. CÉZAR DE ALENCAR ARNAUT DE TOLEDO.

MARINGÁ
2014

Ficha catalográfica elaborada pelo Setor de Tratamento da Informação/BICEN/UEPG

S626 Skalinski Junior, Oriomar
 Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia católica no
 Brasil (1928-1945) : uma proposta de espírito católico e corpo
 secular / Oriomar Skalinski Junior. Maringá, 2014
 190f. ; il.
 Tese (Doutorado em Educação – Área de Concentração -
 Educação), Universidade Estadual de Maringá
 Orientador : Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo

 1. Educação. 2. História da Educação. 3. Alceu Amoroso Lima.
 4. Pedagogia católica. I. Toledo, César de Alencar Arnaut . II.
 Universidade Estadual de Maringá. Doutorado em Educação. III. T.

CDD : 370.981

ORIOMAR SKALINSKI JUNIOR

**ALCEU AMOROSO LIMA E A RENOVACÃO DA PEDAGOGIA CATÓLICA NO
BRASIL (1928-1945): UMA PROPOSTA DE ESPÍRITO CATÓLICO E CORPO
SECULAR**

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo (Orientador) –
UEM

Prof. Dr. Flávio Massami Ruckstadter (Co-orientador) –
UENP – Jacarezinho

Prof. Dr. Carlos Henrique de Carvalho – UFU – Uberlândia

Prof. Dr. Névio de Campos – UEPG – Ponta Grossa

Prof.^a Dr.^a Maria Cristina Gomes Machado – UEM

Prof. Dr. Walter Lúcio de Alencar Praxedes – UEM

26 de novembro de 2014

AGRADECIMENTOS

À Marilda, Celina e Lacita. Núcleo familiar sem o qual nada seria possível.

À Silvia, por dividir comigo as dificuldades do dia a dia.

Ao José Francisco, com quem tenho dívida intelectual.

À família Lazurita, por partilhar a existência de modo renovado a cada momento.

Ao meu orientador Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo, por saber conjugar rigor e generosidade ao longo dos muitos anos de nossa aliança de trabalho.

Aos professores Dr. Carlos Henrique de Carvalho, Dr. Névio de Campos, Dr.^a Maria Cristina Gomes Machado, Dr. Walter Lúcio Praxedes, pela apreciação da presente tese.

Ao Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL), pela disponibilidade e acolhimento para pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo financiamento recebido.

O que queremos é chegar a um humanismo
superior, a um humanismo cristão.
(Alceu Amoroso Lima, 1933, *Contra-Revolução
Espiritual*, p. 179).

SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia católica no Brasil (1928-1945)**: uma proposta de espírito católico e corpo secular. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá. Orientador: Prof. Dr. Cézár de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2014.

RESUMO

Esta tese teve como objetivo analisar a contribuição de Alceu Amoroso Lima (1893-1983) para a renovação da pedagogia católica no Brasil, entre 1928 e 1945. Para tanto, foram investigadas suas ações na sociedade civil à frente de entidades do laicato, suas relações com o Estado, notadamente, junto do Ministério da Educação e Saúde Pública, bem como sua produção teórica. Os critérios para delimitação temporal deste trabalho foram sua conversão ao catolicismo (1928), e sua saída da direção da Ação Católica Brasileira (1945). Avaliar as contribuições de Amoroso Lima para o âmbito educacional, implica em considerar sua produção intelectual escrita de modo articulado à sua ação prático-cotidiana, nas sociedades civil e política. Como intelectual à frente do Centro D. Vital, da revista **A Ordem** e da Ação Católica Brasileira (ACB), Alceu Amoroso Lima participou decisivamente dos embates travados pela hegemonia no campo educacional, ao disputar espaço com os intelectuais liberais reformadores da educação. A presente tese teve caráter bibliográfico e documental. Foram selecionadas como principais fontes para a pesquisa: os livros **Debates Pedagógicos** (1931) e **Humanismo Pedagógico** (1944), únicas obras que Amoroso Lima dedicou exclusivamente à educação e à prática pedagógica; artigos e editoriais de autoria de Amoroso Lima publicados na revista **A Ordem**, entre 1928 e 1945; a correspondência de Alceu Amoroso Lima com Jackson de Figueiredo, entre 1919 e 1928 e com Gustavo Capanema, entre 1934 e 1945. Como ferramentas conceituais para a análise do objeto de estudo deste trabalho, foram empregadas as categorias cunhadas por Antonio Gramsci, especialmente, as de bloco histórico, de sociedades civil e política, de hegemonia, destacando-se, a partir da articulação entre elas, o papel dos intelectuais na organização da cultura. O projeto da Igreja para a cultura brasileira passava pela retomada dos tradicionais valores cristãos, enquanto elementos fundadores da nacionalidade capazes de dar forma à nação, de restaurar sua moral e de conferir unidade ao país. No período aqui delimitado para estudo, Amoroso Lima realizou um trabalho decisivo em favor dos interesses da Igreja: como teórico, como político e como educador. Tanto em seu momento mais ligado à perspectiva conservadora, sob forte impacto do catolicismo ultramontano de Jackson de Figueiredo, quanto em seu momento de aproximação com o humanismo integral de Jacques Maritain, a partir de 1936. Como liderança intelectual, Amoroso Lima dialogou com a pedagogia da Escola Nova e, nesse processo, “autorizou” a adoção de certos elementos de sua técnica pelos professores católicos. Ao exaltar que os princípios católicos garantiam a finalidade da educação, defendeu que os métodos modernos, enquanto meios, poderiam ser empregados sem que isso implicasse em contradição com a cosmovisão da Igreja. No limite, tratava-se de substituir a filosofia pragmática e utilitarista da pedagogia nova, por um humanismo cristão baseado nas ideias de Maritain. Com isso, a tradicional pedagogia católica pôde ser renovada, sem perder sua essência. A articulação de elementos da técnica escolanovista aos princípios filosóficos do humanismo integral, realizada por Amoroso Lima, levou à construção de uma proposta pedagógica de espírito católico e corpo secular.

Palavras-chave: Educação, História da Educação, Alceu Amoroso Lima, Pedagogia católica.

SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. **Alceu Amoroso Lima and the renewal of the catholic pedagogy in Brazil (1928-1945)**: a proposal with catholic spirit and secular body. 190 f. Thesis (Doctorate in Education) – Universidade Estadual de Maringá. Advisor: Prof. Dr. César de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2014.

ABSTRACT

This thesis aimed to analyze Alceu Amoroso Lima's (1893-1983) contribution to the renewal of catholic pedagogy in Brazil between 1928 and 1945. Therefore, his actions in the civil society, as a leader in lay institutions, his relations with the State, mainly with the Education and Public Health Ministry, as well as his theoretical production were investigated. The time limits of this work were based on his conversion into Catholicism (1928) and the time he left the direction of the Brazilian Catholic Action (1945). Evaluating Amoroso Lima's contributions to the educational area implies to consider his intellectual contribution produced in close connection with his practical-everyday action, in the civil and political societies. As an intellectual, heading the Center D. Vital, the magazine **A Ordem** and the Brazilian Catholic Action, Alceu Amoroso Lima had active participation in the fights for hegemony in the education field. This thesis is bibliographical and documental. The main sources of research were: the books **Debates Pedagógicos** (1931) and **Humanismo Pedagógico** (1944), the only works Amoroso Lima dedicated entirely to education and teaching practice; articles and editorials authored by Amoroso Lima and published in the magazine **A Ordem**, between 1928 and 1945; letters exchanged by Amoroso Lima and Jackson de Figueiredo, between 1919 and 1928 and with Gustavo Capanema, between 1934 and 1945. The categories established by Antonio Gramsci were employed as conceptual tools to analyze the object of this study, mainly: the historical bloc, the civil and politics societies, and the hegemony ones, highlighting from the articulation between them, the role of intellectuals in the organization of culture. The Catholic Church project for the Brazilian culture comprised the resumption of traditional Christian values, considered founding elements of nationality able to give shape to a nation, restore its moral and confer unity to the country. Within the time comprised by this study, Amoroso Lima carried out relevant work in favor of the Church interests: as a theorist, a politician and educator. Both in the moment he was closer to the conservative perspective, under the strong impact of Jackson Figueiredo's ultramontanism, and when he approached Jacques Maritain's integral humanism, from 1936 on. As an intellectual leader, Amoroso Lima interacted with the New School Pedagogy and in this process "authorized" the adoption of certain elements of its technique by the catholic teachers. When he emphasized that catholic principles guaranteed the objective of education, he defended that modern methods, as means, could be employed without provoking contradiction with the Church view of the world. Ultimately it meant to substitute the pragmatic and utilitarian philosophy of the New Pedagogy with a Christian humanism based on Maritain's ideas. Thus, the traditional Catholic pedagogy could be renewed without losing its essence. The articulation of elements of the New School technique and integral humanism philosophical principles, performed by Amoroso Lima, led to the construction of a teaching proposal with catholic spirit and secular body.

Key-words: Education, Education History, Alceu Amoroso Lima, Catholic Pedagogy.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Ação Católica Brasileira	–	ACB
Ação Universitária Católica	–	AUC
Aliança Liberal	–	AL
Associação Brasileira de Educação	–	ABE
Associações de Professores Católicos	–	APCs
Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade	–	CAALL
Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro	–	CDPB
Confederação Católica Brasileira	–	CCB
Confederação Católica Brasileira de Educação	–	CCBE
Conselho Nacional de Educação	–	CNE
Instituto Católico de Estudos Superiores	–	ICES
Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro	–	IHGB
Juventude Estudantil Católica	–	JEC
Juventude Universitária Católica	–	JUC
Liga Eleitoral Católica	–	LEC
Partido Democrata Cristão	–	PDC
Revista Brasileira de Pedagogia	–	RBP

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. O BRASIL NA AURORA DO SÉCULO XX: INTELECTUAIS, HEGEMONIA E EDUCAÇÃO.....	22
2.1. Intelectuais, Estado e Igreja Católica.....	22
2.2. O campo educacional brasileiro: a educação como área estratégica para a construção da hegemonia.....	39
2.3. A Associação Brasileira de Educação (1924): intelectuais católicos e intelectuais liberais reunidos sob a mesma bandeira.....	45
3. A DIREÇÃO INTELECTUAL DE ALCEU AMOROSO LIMA COMO ELEMENTO RENOVADOR DA PEDAGOGIA CATÓLICA NO BRASIL (1928-1945).....	53
3.1. Alceu Amoroso Lima: trajetória intelectual até a conversão.....	54
3.2. Alceu Amoroso Lima: um intelectual católico no seio do bloco histórico.....	66
3.2.1. A luta pelo retorno do ensino religioso.....	70
3.2.2. A Constituição de 1934.....	80
3.2.3. A viabilização da Universidade Católica.....	84
3.2.4. A Ação Católica Brasileira.....	90
4. ALCEU AMOROSO LIMA E A RENOVAÇÃO DA PEDAGOGIA CATÓLICA EM DEBATES PEDAGÓGICOS (1931) E EM HUMANISMO PEDAGÓGICO (1944).....	107
4.1. As contribuições renovadoras em Debates Pedagógicos (1931).....	107
4.2. As contribuições renovadoras em Humanismo Pedagógico (1944).....	124
4.3. “Dr. Alceu”: o teórico, o político, o educador	139
5. CONCLUSÃO.....	161
REFERÊNCIAS.....	168
ANEXOS.....	180

1. INTRODUÇÃO

Alceu Amoroso Lima (1893-1983), também conhecido como Tristão de Athayde, pseudônimo que adotou em 1919 ao iniciar a carreira de crítico literário, foi um dos mais importantes intelectuais católicos brasileiros do século XX. Sua obra chama a atenção pela erudição, pelo volume e pela diversidade de assuntos. Em acordo com os registros do Centro de Documentação do Pensamento Brasileiro (CDPB), foram publicados entre 1922 e 1984, 112 livros de Amoroso Lima – dentre eles 11 traduções (CDPB, 1987) – atinentes aos campos da literatura, da economia, do direito, da política, da educação, da psicologia, da filosofia, da sociologia e da religião.

A obra e o pensamento de Alceu Amoroso Lima foram apresentados nos jornais, nas revistas, nos livros e nas tribunas. Nesses espaços defendeu e articulou suas posições que, notadamente, modificaram-se ao longo do tempo no embate com seus opositores e na composição com outros intelectuais católicos. Desde sua conversão ao catolicismo em 1928, pelas mãos de Jackson de Figueiredo (1891-1928) e do padre Leonel Franca (1893-1948), assumiu uma atitude engajada, que jamais abandonou, como figura relevante no debate das grandes questões nacionais.

Ao assumir em 1928 a direção do Centro D. Vital, instituição criada por Jackson de Figueiredo no ano de 1922, a fim de congregar intelectuais na defesa dos interesses católicos em diferentes âmbitos das sociedades civil e política, Alceu Amoroso Lima se tornou o intelectual católico de maior representatividade social no país. Suas obras foram produzidas, via de regra, de acordo com as exigências conjunturais que se apresentavam e em íntima relação com as demandas do projeto cultural e político dos católicos para o Brasil.

Foi por meio de sua produção teórica e de sua atuação de caráter político à frente do Centro D. Vital e da Ação Católica Brasileira que Alceu Amoroso Lima teve participação nos rumos da prática pedagógica no país, particularmente, ao longo da década de 1930 e início da década de 1940, quando ocupou posição destacada nas disputas travadas – entre intelectuais católicos e intelectuais liberais – pela hegemonia no âmbito educacional. Nesse sentido, empenhou-se na defesa da tradição pedagógica católica e, progressivamente, em sua reforma por meio da assimilação de algumas técnicas e procedimentos da pedagogia da Escola Nova, visto que o movimento dos intelectuais liberais reformadores da educação,

comumente conhecidos como pioneiros da educação nova, ganhava espaço e ampliava seu alcance social.

O objetivo da presente tese é analisar a contribuição de Alceu Amoroso Lima para a renovação da pedagogia católica no Brasil, entre 1928 e 1945. Para tanto, é investigada sua ação nas sociedades civil e política brasileiras, destacadamente, seu papel à frente de entidades do laicato, suas relações com o Estado e sua produção teórica. Visto que tais esferas de ação o posicionaram como um dos principais diretores intelectuais do movimento educacional católico no período.

A delimitação temporal deste trabalho tem os seguintes critérios para sua demarcação: a conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo (1928), episódio imediatamente a partir do qual se tornou um intelectual católico engajado e reconhecido socialmente; e sua saída da direção da Ação Católica Brasileira (1945), momento em que, por divergências com Dom Jaime de Barros Câmara, arcebispo do Rio de Janeiro desde 1943, passou a assumir posições mais pessoais em sua militância. Esse afastamento da hierarquia católica jamais se tornou uma ruptura, entretanto, significou um reposicionamento de seu apostolado, pois flexibilizou seu papel como uma das “vozes oficiais” da Igreja no país.

Alceu Amoroso Lima cultivou, ao longo de toda sua trajetória intelectual, o hábito de selecionar artigos por ele tornados públicos inicialmente em jornais ou revistas, para republicá-los sob a forma de antologias, com temáticas específicas. **Debates Pedagógicos** (1931) e **Humanismo Pedagógico** (1944) são livros desta modalidade e os únicos dedicados exclusivamente às questões relacionadas à educação e à prática pedagógica, o que os torna documentos privilegiados para que sejam alcançados os objetivos aqui estabelecidos. O fato de Amoroso Lima selecionar pessoalmente os artigos, mostra que são textos, para ele, de importância destacada, fosse pela permanência das ideias, fosse pela relevância da temática debatida. Também é importante considerar que a impressão sob a forma de livro, dava maior visibilidade aos textos, operação orientada por uma intencionalidade específica, certamente ligada às disputas travadas no cenário cultural e político daquele momento.

Foram selecionados, como fontes relevantes para o estudo, artigos e editoriais escritos por Alceu Amoroso Lima para a revista **A Ordem**, entre 1928 e 1945. O periódico, criado por Jackson de Figueiredo em 1921, com apoio da arquidiocese do Rio de Janeiro, notabilizou-se como principal veículo da imprensa católica, uma peça-chave na

divulgação dos posicionamentos da Igreja frente às principais questões da sociedade brasileira. A análise de textos de periódicos, especializados em questões educacionais ou não, oferecem amplas possibilidades às pesquisas em História da Educação. Na medida em que sejam reconhecidas as complexas articulações existentes entre o campo educacional e a totalidade do bloco histórico, publicações de caráter cultural, como a revista **A Ordem**, mostram-se fontes privilegiadas para a investigação dos fundamentos dos ideários educacionais.

Os periódicos, quando avaliados como fonte, possibilitam uma apreensão dinâmica das informações, dos debates e das representações que circularam em um período. A revista em questão traz registros valiosos, tanto sobre a cultura brasileira de um modo geral, quanto a respeito das particularidades do campo educacional, uma vez que foi uma das fontes do ideário da pedagogia católica no país. As revistas e boletins católicos, tinham dentre seus objetivos atingir os professores, entendidos como receptores privilegiados do conjunto de ideias que deveria balizar a formação e o ensino. Nesses termos, **A Ordem** teve importância de primeira grandeza na difusão dos princípios norteadores da prática pedagógica católica, a partir de uma elite intelectual diretora ligada ao Centro D. Vital.

Para além dos artigos publicados na revista **A Ordem**, destacamos os seguintes livros de Alceu Amoroso Lima – nos quais são encontrados textos publicados entre 1928 e 1945 – como importantes para atingir o objetivo do presente trabalho, mesmo que não sejam dedicados especificamente às questões relativas à educação e à prática pedagógica: **Tentativa de Itinerário** (LIMA, 1929a); **Preparação à Sociologia** (LIMA, 1931/1938); **Problema da Burguesia** (LIMA, 1932); **Política** (LIMA, 1932/1999) **Contra-Revolução Espiritual** (LIMA, 1933); **Pela Ação Católica** (LIMA, 1935a); **No Limiar da Idade Nova** (LIMA, 1935b); **Indicações Políticas** (LIMA, 1936b). **O Cardeal Leme** (LIMA, 1943); **Adeus à disponibilidade e outros adeuses** (LIMA, 1969).

A correspondência de Alceu Amoroso Lima com o intelectual católico Jackson de Figueiredo, entre 1919 e 1928, e com o ministro Gustavo Capanema (1900-1985), entre 1934 e 1945, foi uma fonte importante para o presente estudo em razão de possibilitar, respectivamente, rastrear o processo de conversão do autor ao catolicismo e acompanhar a interferência direta que exerceu sobre o Ministério da Educação e Saúde Pública. As cartas trocadas entre Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo estão publicadas em dois volumes, editados pela Academia Brasileira de Letras (LIMA; FIGUEIREDO, 1991; LIMA; FIGUEIREDO, 1992). Já a correspondência com Gustavo Capanema, encontra-se

disponível para pesquisa no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL), instituição localizada na cidade de Petrópolis (RJ), responsável pela guarda do espólio do autor, sob o respaldo da Fundação Cândido Mendes. Também podem ser encontradas transcrições de cartas muito significativas entre Amoroso Lima e Capanema, no apêndice do livro **Tempos de Capanema**, de Simon Schwartzman, Helena Bomeny e Vanda Costa (SCHWARTZMAN; BOMENY; COSTA, 2000).

Como referências que oferecem importantes informações acerca da trajetória de vida Alceu Amoroso Lima, destacam-se três biografias. Otto Maria Carpeaux escreveu **Alceu Amoroso Lima**, publicado em 1978, com o personagem ainda em vida. Antonio Carlos Villaça escreveu **O desafio da liberdade: a vida de Alceu Amoroso Lima**, publicada em 1983, com o objetivo de celebrar os 90 anos do intelectual. Já Candido Mendes escreveu **Dr. Alceu: da ‘persona’ à pessoa**, publicado em 2008, com o intuito principal de discutir a presença intelectual de Amoroso Lima, no cenário cultural brasileiro do século XX. O trabalho de Carpeaux caracteriza-se por ser um texto que, em virtude da relação de amizade entre o biógrafo o biografado, possui tom elogioso aos feitos de Amoroso Lima (CARPEAUX, 1978). Já Villaça, escreveu um trabalho em que foram privilegiados os aspectos históricos que permearam a formação de Amoroso Lima, com ênfase especial à sua formação cultural (VILLAÇA, 1983). Por fim, a longa e detalhada biografia escrita por Mendes, é a obra que fornece as mais ricas informações a respeito do autor, pois contempla tanto aspectos de sua vida pessoal quanto de seu pensamento, nas diversas esferas e temáticas em que esteve inserido (MENDES, 2008).

Como possibilidade de acesso a assinalamentos pessoais de Alceu Amoroso Lima, acerca de sua vida, formação e trajetória, destacam-se três obras: primeiramente seu livro de memórias; em seguida a publicação de uma coleção de entrevistas, por ele conferidas a diferentes veículos de comunicação; e, finalmente, um livro resultado de um conjunto de diálogos. O livro de memórias de Alceu Amoroso Lima, intitulado **Memórias Improvisadas**, publicado em 1973, foi realizado por meio do registro em fita magnética de conversas com Cláudio Medeiros Lima, nos quais foram notoriamente evocadas as impressões afetivas do autor, frente aos fatos mais marcantes de sua trajetória (LIMA, 1973). Também como referência que permite acesso a um conjunto de informações oferecidas pelo próprio autor, destaca-se o livro **Memorando dos 90: entrevistas e depoimentos**, publicado em 1984 e organizado e apresentado pelo jornalista Francisco de Assis Barbosa, por ocasião da comemoração dos 90 anos de Amoroso Lima (LIMA, 1984).

Nele é possível encontrar uma ampla visão das ideias do intelectual católico, por meio de entrevistas para revistas, para jornais e para um programa de televisão, nos quais fala sobre sua vida e sobre diversos temas relativos à política e à cultura brasileiras. Ainda, o livro **Diálogo: Tristão de Athayde e Lourenço Dantas Mota**, registra depoimentos de Alceu Amoroso Lima, coletados a partir de diálogos com o jornalista Lourenço Dantas Mota, em 1983. Na obra são debatidas questões atinentes às transformações de seu pensamento, ao longo de seu itinerário pelo século XX (LIMA; MOTA, 1983).

Os estudos acadêmicos sobre Alceu Amoroso Lima são dedicados, majoritariamente, ao exame de seu trabalho como crítico literário, bem como ao seu pensamento e ação político-sociais, enquanto intelectual ligado à Igreja Católica. Entretanto, quando são buscadas particularmente pesquisas destinadas à sua atuação no campo educacional, o número de trabalhos encontrados não é muito grande. Inicialmente, destacamos nesse plano de discussões, três textos do professor Carlos Henrique de Carvalho: **Debates Pedagógicos de Alceu Amoroso Lima** (CARVALHO, 2011); **Estado, Igreja, educação e intelectuais católicos: a influência de Alceu Amoroso Lima no espaço luso-brasileiro (1920-1950)** (CARVALHO, 2010); **Intelectuais católicos no espaço luso-brasileiro: as contribuições de Alceu de Amoroso Lima e António Durão (1930-1950)** (CARVALHO, 2012). O primeiro deles discute o livro **Debates Pedagógicos** (1931), no que diz respeito à sua importância e seu significado histórico nas lutas pelo retorno do ensino religioso (CARVALHO, 2011). Nos outros dois, é avaliada a presença de Alceu Amoroso Lima no espaço intelectual luso-brasileiro, respectivamente, entre 1920 e 1950 e de 1930 a 1950 – nesse último, também com destaque ao intelectual católico português António Durão. Margarita Victoria Rodríguez traz em seus textos **Religião e formação nacional: o pensamento de Alceu Amoroso Lima** (RODRÍGUEZ, 2010a) e **Pensamento Pedagógico de Alceu Amoroso Lima: o papel da educação nacional e o desenvolvimento da nação** (RODRÍGUEZ, 2010b), contribuições para a discussão do que chama de “pensamento pedagógico” de Alceu Amoroso Lima, notadamente, no que diz respeito às questões relativas ao papel que atribuía à educação para a formação e para o desenvolvimento da nação. Ainda, destaca-se o livro de Carlos Roberto Jamil Cury, intitulado **Alceu Amoroso Lima**, nesse estudo o intelectual católico é apontado como um dos grandes nomes da educação brasileira. O volume traz ainda uma antologia de textos de Amoroso Lima (CURY, 2010).

Os trabalhos realizados por Waldir Cauvilla em seu mestrado e em seu doutorado, respectivamente, **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 30** e **Alceu Amoroso Lima e a democracia: em busca da proporção**, são de grande importância para a discussão da presença de Amoroso Lima no campo educacional. A dissertação foi defendida em 1992 na PUC-SP, na área de História, e publicada sob a forma de livro em 1997 (CAUVILLA, 1997). Nela o autor investigou de modo aprofundado o pensamento de Amoroso Lima na década de 1930, mais especificamente, entre 1928 e 1937, articulando uma análise de suas obras que se ocupavam de discussões acerca dos fundamentos do pensamento cristão, com as de caráter prático-cotidiano, nas quais abordava os temas emergentes da sociedade brasileira. Embora essa dissertação não seja dedicada especificamente às questões educacionais, nela são encontrados elementos geradores do problema abordado no doutorado de Cauvilla. A tese foi defendida na Faculdade de Educação da USP-SP, no ano de 2000, e trouxe grandes avanços, na medida em que deu continuidade à discussão. Ao longo do texto, Waldir Cauvilla buscou responder quais foram os elementos teóricos e prático-cotidianos que conduziram o pensamento de Alceu Amoroso Lima de autoritário a democrático e, sob quais termos, tal modificação repercutiu em sua ação enquanto intelectual e educador (CAUVILLA, 2000).

Outro trabalho que estabelece relações importantes entre Alceu Amoroso Lima e a educação, é a tese intitulada **Alceu Amoroso Lima e a cultura brasileira: trajetória de pensamento e Contribuição Pedagógica**, defendida por João Francisco Regis de Moraes, no ano de 1984, na Faculdade de Educação da UNICAMP. Publicada sob a forma de livro, em 1985, com o título **História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde**, debate um amplo espectro de contribuições de Amoroso Lima para a cultura e a ação educacional no Brasil. Trata-se de um estudo que cobre desde a década de 1920 até 1983, ano de falecimento de Alceu Amoroso Lima, e divide a trajetória do autor caracterizando-a num primeiro momento como uma “experiência reacionária” e, num segundo momento, como uma “opção antiautoritária” (MORAIS, 1985).

O livro **Ideologia autoritária no Brasil, 1930-1945**, publicado em 1978 por Jarbas Medeiros, também traz análises acerca dos elementos relativos ao campo educacional, encontrados nos escritos de Amoroso Lima no período. Embora Medeiros trate também de outros autores em sua obra, o rigor e a precisão documental observadas no capítulo destinado a Alceu Amoroso Lima, bem como as páginas que dedica exclusivamente ao que

chama de “pensamento pedagógico” do autor, faz com que o texto se torne relevante para esta tese (MEDEIROS, 1978).

Os estudos localizados que trataram da participação de Alceu Amoroso Lima no campo educacional brasileiro, no período aqui delimitado, não elegeram como seu objeto em particular a articulação das ideias expressas em **Debates Pedagógicos** (1931) e em **Humanismo Pedagógico** (1944). Existem trabalhos e referências específicas, notadamente, em relação ao primeiro livro, entretanto, pesquisas que estabeleceram como objetivo avaliar as duas publicações de modo conjunto, na medida da continuidade ou da descontinuidade que representaram, tanto no pensamento de Amoroso Lima, quanto na tradição da pedagogia católica no Brasil, não foram encontrados. Também verificou-se a necessidade de pesquisas que investiguem, por meio de fontes documentais, de que maneira as obras de Alceu Amoroso Lima compuseram um modelo para a assimilação das técnicas escolanovistas pelos católicos, a saber: um trabalho intelectual no sentido da remoção/esvaziamento das filosofias materialista, pragmatista e utilitarista que sustentavam as práticas da Escola Nova, em favor de sua substituição pela filosofia humanista cristã.

O exame desses dois livros de modo articulado, quando situados no quadro da atuação político-cotidiana de Alceu Amoroso Lima, torna-se relevante para as discussões contemporâneas no campo das pesquisas em História da Educação. Em razão de darem visibilidade não apenas à sua interferência junto à estrutura burocrática do Ministério da Educação e Saúde Pública, na Era Vargas, mas também, ao modo como elementos da técnica da pedagogia da Escola Nova foram por ele avaliados, enquanto práticas modernizadoras que poderiam ser incorporadas à ação pedagógica católica. Nesse processo de assimilação, os posicionamentos de Amoroso Lima tiveram importância decisiva junto ao quadro de intelectuais católicos ligados à educação, uma vez que foi chamado pela hierarquia da Igreja a opinar de “maneira oficial”, como liderança do Centro D. Vital. Dessa forma, sua avaliação dos princípios filosóficos que sustentavam as técnicas e os procedimentos da Escola Nova, balizaram a incorporação ou o afastamento de certos elementos, típicos da ação pedagógica escolanovista, da prática de ensino dos professores católicos. Com isso, justificam-se estudos que investiguem o modo como Alceu Amoroso Lima contribuiu, por meio de sua ação intelectual no seio do bloco histórico, para o processo de renovação da pedagogia católica no país, ao longo da década de 1930 e primeira metade da década de 1940.

A tradição da educação católica no Brasil, a ampla rede de instituições de ensino geridas por diferentes Ordens, bem como o peso que intelectuais católicos – membros do clero ou do laicato – tiveram na composição do campo educacional brasileiro, são elementos que justificam a relevância de pesquisas dedicadas à pedagogia católica e suas transformações. O estudo das diferentes articulações estabelecidas entre a pedagogia católica e a nomeada pedagogia moderna, pode trazer informações significativas acerca da composição histórica das práticas pedagógicas contemporâneas, que, embora majoritariamente se pretendam laicas, possuem fundamentos cujas origens muitas vezes remontam a elementos da tradicional ação educativa da Igreja Católica. Nesse sentido, a investigação da renovação da pedagogia católica, no período aqui delimitado, também contribui para a discussão sobre como ideias e práticas pedagógicas podem ser reformadas, sem que isso signifique a perda daquilo que lhes é essencial. Uma vez que a ação pedagógica não se limita a um conjunto de técnicas e procedimentos, mas também implica, necessariamente, na adoção de princípios que forçosamente estão ligados a uma cosmovisão – por conseguinte, a um modelo ético.

Esta tese é uma pesquisa de caráter bibliográfico e documental que parte do princípio de que o campo educacional – um conjunto específico de ideias e de práticas sociais – deve ser analisado na medida de suas relações com o bloco histórico. Como ferramentas conceituais para análise do objeto de estudo deste trabalho, são empregadas as categorias cunhadas pelo pensador Antonio Gramsci (1891-1937), notadamente as de bloco histórico, de sociedades civil e política, de hegemonia, destacando-se, a partir da articulação entre elas, o papel dos intelectuais na organização da cultura.

O conceito de bloco histórico é definido como um conjunto, complexo e contraditório, de relações concretas entre superestrutura e infraestrutura. É um conceito-chave na teoria gramsciana em razão de seu caráter agregador, uma vez que se refere simultaneamente à economia, à política e à cultura de uma situação histórica precisa e lhes dá unidade. Não há economia pura, Estado puro ou ideologia pura, mas sim a influência recíproca desses níveis que, organicamente ligados pela cultura, compõem o bloco histórico (GRAMSCI, 2006). A cultura é, portanto, o agente capaz de amalgamar, dialeticamente, instâncias da estrutura e da superestrutura, conferindo organicidade e coesão ao bloco histórico.

Ao ocupar-se das questões relativas à superestrutura, esfera decisiva para a construção da hegemonia, Gramsci descreveu dois planos fundamentais: o ideológico-

cultural (sociedade civil), composto por instituições de caráter “privado”, que operam em diversos campos da vida social e intelectual; e o político-jurídico-militar, enquanto aparelho de Estado (sociedade política). A sociedade civil é composta por um conjunto de organizações – aparelhos ideológicos de hegemonia – por meio das quais os grupos e classes sociais defendem seus interesses e valores. Por exemplo: igrejas, escolas, sindicatos, partidos, sociedades de fomento, entidades representativas de setores específicos da economia, jornais, revistas, meios de comunicação de massa em geral. Essas instituições realizam a mediação necessária entre a economia e o aparelho estatal e são a arena privilegiada das disputas pela hegemonia, por serem capazes de gerar consenso e de realizar a direção intelectual e moral do bloco histórico. Já a sociedade política é para Gramsci o Estado em seu sentido estrito, entendido como um conjunto de mecanismos burocráticos e repressivos por meio dos quais é exercida a dominação legal. A sociedade política é composta por gestores, representantes e funcionários inseridos nos diversos âmbitos do aparelho estatal: político, jurídico, técnico-burocrático, policial/militar. Como a sociedade política diz respeito ao conjunto de atividades da superestrutura ligadas fundamentalmente à função de coerção, ela pode ser compreendida como uma extensão da sociedade civil na edificação de um sistema hegemônico. É o prolongamento e a concretização da direção econômica e ideológica exercida por uma classe, ou seja, o grupo que domina a sociedade civil é dirigente e a conquista da sociedade política coroa sua hegemonia, estendendo-a ao Estado (GRAMSCI, 2006; MONAL, 2003; PORTELLI, 2002).

Ao desenvolver sua análise acerca das lutas no campo da cultura que, no limite, dizem respeito à busca pela hegemonia, Gramsci percebeu a existência de uma rede de pequenos e médios intelectuais que, por meio de sua atuação na sociedade civil e na sociedade política, davam unidade à ideologia da classe hegemônica. Com base nisso, não adotou como medida para conceber seu conceito de intelectual a formação acadêmica ou a erudição de um indivíduo, mas sim sua ação social. É o lugar privilegiado ocupado pelo intelectual que o converte no agente capaz de fazer a ligação entre a estrutura e a superestrutura e, por meio de sua atuação nas sociedades civil e política, influenciar decisivamente a organização da cultura. Antonio Gramsci diferenciou os intelectuais em duas categorias fundamentais: orgânicos e tradicionais. Os intelectuais orgânicos se distinguem por sua íntima vinculação com as condições objetivas da classe social que os produziu, característica que os conecta tanto ao mundo do trabalho, quanto às organizações

políticas e culturais elaboradas por seu grupo social – marcadamente, com vistas ao estabelecimento da hegemonia. São personagens ativos dessa trama social, conscientes de seus vínculos de classe e ligados a um projeto político e ideológico de sociedade (GRAMSCI, 2006; SEMERARO, 2006). Todo grupo social emergente, em razão de se erguer a partir da estrutura econômica anterior, trava um confronto histórico com os intelectuais preexistentes. Esses remanescentes formam a outra categoria de intelectuais que compõe o bloco histórico, os intelectuais tradicionais. Os intelectuais tradicionais representam a continuidade que não pode simplesmente ser interrompida, mesmo com a implementação de modificações sociais e políticas. Ao participarem da dinâmica do novo quadro social, os intelectuais tradicionais podem tanto conservar suas posições anteriores quanto assumir novas, o que significa tomar parte nas contendas sociais atinentes à manutenção ou superação da hegemonia estabelecida. Dessa maneira, Antonio Gramsci articula a proposição de que não existem no interior da sociedade capitalista, intelectuais inteiramente autônomos e desconectados das disputas travadas no bloco histórico (GRAMSCI, 2006; PORTELLI, 2002).

Avaliar a atuação de Alceu Amoroso Lima no âmbito educacional exclusivamente sob a perspectiva de suas intervenções objetivas junto às sociedades civil e política, no sentido da composição da estrutura do modelo educacional brasileiro, ou de remodelar elementos da ação pedagógica cotidiana, não contempla a amplitude do papel por ele desempenhado nesse campo, como vetor da cosmovisão católica. Suas ideias e seus posicionamentos no cenário intelectual brasileiro, estiveram dissolvidos nos diferentes âmbitos da cultura e foram uma importante referência para os envolvidos com a causa educacional, fossem eles militantes católicos ou não. Nesse sentido, a utilização dos conceitos gramscianos, na avaliação de sua presença nos principais debates do país, pode alavancar as possibilidades de análise do seu papel como intelectual. Notadamente, no que diz respeito ao modo como contribuiu para a organização da cultura nacional entre 1928 e 1945, ao defender e promover a circulação dos princípios católicos, no campo da educação.

Para alcançar os objetivos propostos, este trabalho foi estruturado em três partes. O primeiro capítulo, intitulado **O Brasil na aurora do século XX: intelectuais, hegemonia e educação**, analisa a constituição do bloco histórico do período abordado pela tese. Inicialmente são discutidas as relações entre Estado e Igreja Católica, bem como os debates e as disputas entre intelectuais liberais e intelectuais católicos, ao longo da Primeira República. A seguir, a investigação é deslocada para o campo educacional, a fim de avaliar

sua emergência enquanto área estratégica na construção de uma nova hegemonia. Para tanto, são discutidos a ascensão dos ideais da Escola Nova, a criação da Associação Brasileira de Educação (ABE), em 1924, e o acirramento das lutas em seu interior, que culminaram com o rompimento do bloco de educadores católicos com a instituição em 1932.

O segundo capítulo, intitulado **A direção intelectual de Alceu Amoroso Lima como elemento renovador da pedagogia católica no Brasil (1928-1945)**, analisa o papel desempenhado por Alceu Amoroso Lima como liderança à frente do Centro D. Vital, ao longo dos anos indicados. O ponto de partida é a investigação de sua formação intelectual até a conversão. Em seguida, são discutidas suas intervenções, tanto em instituições da sociedade civil quanto junto ao Estado, na defesa dos interesses católicos. É dada ênfase à sua atuação no campo educacional e avaliado seu protagonismo na luta pelo retorno do ensino religioso às escolas públicas, na articulação em defesa dos interesses católicos na Constituição de 1934, na criação e expansão das instituições de ensino ligadas à Igreja, bem como na condução da Ação Católica Brasileira.

No terceiro capítulo, intitulado **Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia católica em Debates Pedagógicos (1931) e em Humanismo Pedagógico (1944)**, são inicialmente examinados o conteúdo, a estrutura e o significado histórico desses dois livros. Na análise são destacados os elementos modernizadores incorporados por Amoroso Lima em seu discurso sobre a educação e a ação pedagógica, como um dos fatores que contribuíram e “autorizaram” a composição de uma pedagogia católica renovada, ao longo do período aqui delimitado para estudo. A avaliação do papel desempenhado por “Dr. Alceu” como teórico, como político e como educador, encerra o capítulo, a fim de articular sua atividade como intelectual, com a ação da Igreja Católica inserida nas disputas pela hegemonia no seio do bloco histórico.

2. O BRASIL NA AURORA DO SÉCULO XX: INTELLECTUAIS, HEGEMONIA E EDUCAÇÃO

A proclamação da República a 15 de novembro de 1889 foi um avanço importante no cenário político brasileiro, entretanto, ainda um pequeno passo na direção da modernização do país como um todo. As mudanças no setor econômico, com a passagem do modelo agrário-comercial para o urbano-industrial, concorreram para uma intensa onda de conflitos na esfera da cultura, notadamente, aqueles ligados à implantação dos ideais do liberalismo. Nos limites dos objetivos propostos neste trabalho, é dada ênfase às disputas entre o grupo de intelectuais liberais e o grupo de intelectuais católicos, cuja importância social e influência política na Primeira República eram, em grande medida, continuidade e/ou desdobramento de relações estabelecidas durante o Império.

Nesse embate, a ação desses intelectuais foi disseminadora de projetos e de práticas políticas e culturais que aglutinaram pessoas ao redor de determinados propósitos e com vistas a certos fins, por meio da conformação da vida cotidiana, com a criação de partidos, instituições de ensino, órgãos de classe, periódicos, entidades representativas e outras formas de associação entre indivíduos. Tais ações, nas sociedades civil e política, foram decisivas na luta pela hegemonia e influenciaram os rumos tomados pelo Brasil na aurora do século XX.

2.1. Intelectuais, Estado e Igreja Católica

A reconstrução institucional da Igreja Católica no Brasil, ao longo da Primeira República, foi assentada de um lado nas novas diretrizes da Santa Sé e de outro nos desafios sociais, organizacionais e políticos da época (MICELI, 2009). No arranjo da nova correlação de forças os intelectuais desempenharam papel chave na composição do novo bloco histórico, articulando estrutura e superestrutura nas diferentes esferas das sociedades civil e política.

A constituição de um Estado não confessional ancorado em princípios liberais demandava, obviamente, a separação da Igreja Católica. Em 17 de janeiro de 1890 o Marechal Deodoro da Fonseca (1827-1892), chefe do Governo Provisório, proibiu, por

meio do **Decreto nº 119-A**, a intervenção do Estado em questões religiosas, estabeleceu a liberdade de culto e aboliu o padroado.¹

Art. 1º E' prohibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas.

Art. 2º a todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto. [...]

Art. 4º Fica extinto o padroado com todas as suas instituições recursos e prerrogativas (BRASIL, 1890).²

Com a **Carta Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890**,³ primeiro documento que abordou a nova legislação, os bispos deram início a um combate sistemático à filosofia de secularização promovida pela República, entendendo esse ponto como decisivo para os destinos da pátria:

Melindrosa, cheia de perigos, de imensas conseqüências para o futuro, dignos cooperadores e filhos muito amados, é a crise, que neste revolto período da história, vai atravessando nossa pátria. Crise para a vida ou para a morte. Para a vida, se todo o nosso progresso social for baseado na religião; para a morte se não o for (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890/1981a, p. 17).

Apesar de apresentarem a secularização das diferentes instâncias sociais como perigosa, os bispos exaltavam no documento que, embora as cláusulas do decreto pudessem abrir portas para a restrição da liberdade, efetivamente, do modo como estava redigido, concedia à Igreja Católica no Brasil uma liberdade que ela jamais tivera durante a Monarquia. O principal redator da carta pastoral em questão foi Dom Antônio Macedo da

¹ Regime jurídico tipicamente medieval cuja designação diz respeito ao conjunto de privilégios concedidos pela Santa Sé aos reis de Portugal e de Espanha, com o fim de que se tornassem “padroeiros” da manutenção e da propagação da fé cristã em seu reino e em suas colônias. Ao se comprometerem em financiar as atividades religiosas em seus domínios, em contrapartida, tornavam-se habilitados a interferir nos negócios administrativos, jurídicos e financeiros da Igreja, possuindo direitos como: coleta de dízimos, indicar religiosos para o exercício das funções eclesiásticas e, em Portugal, por meio de um padroado propriamente régio, criar novas dioceses, escolher bispos e apresentá-los ao papa para confirmação. Esses privilégios também se estenderam aos imperadores do Brasil (NEVES, 2000; ARNAUT DE TOLEDO; RUCKSTADTER; RUCKSTADTER, 2006).

² Nas citações diretas optou-se pela manutenção da grafia dos documentos em conformidade com a peça a que se teve acesso.

³ As Pastorais Coletivas dos Bispos brasileiros eram os instrumentos mais importantes do clero com vistas à orientação da população (RODRIGUES, 1981).

Costa (1830-1891), que havia sido preso pela Monarquia em 1874, juntamente com Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878), em virtude de desobediência às determinações provenientes do governo – naquilo que ficou conhecido como a “questão dos bispos”.⁴ No documento do episcopado existem queixas relativas às intrusões contínuas do regime monárquico nos domínios da Igreja e também à condição de abandono em que muitas dioceses se encontravam durante o padroado (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890/1981a). Conforme destaca Tânia Salem, se houve um predomínio cultural da Igreja Católica no Período Colonial, ao longo do Império, com o regalismo, a instituição foi deslocada para uma posição subalterna em relação ao poder temporal (SALEM, 1982). Esta circunstância certamente contribuiu para o posicionamento do episcopado brasileiro ao tratar especificamente do Art. 4º do **Decreto nº 119-A**:

Aqui aboliu com toda a razão o governo provisório um pretenso direito de que tanto garbo fazia o Império como prerrogativa inerente à Coroa; quando na realidade tal direito só podia ser por ele obtido mediante concordata com a Santa Sé. Só a magnânima Condescendência dos Sumos Pontífices *proborno pacis* o tolerou. [...]

Em uma palavra está derogada toda a opressiva legislação do antigo estado *regalista, pombalino, josefista*, que tantas peias trazia à livre ação da autoridade eclesiástica (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890/1981a, p. 17).

O episcopado demarcou seu posicionamento favorável à distinção entre os poderes temporal e espiritual, com a proposição de que as particularidades dessas duas esferas fossem respeitadas, desde que isso não significasse a completa separação ou mesmo oposição entre ambas. Com essa abertura da Igreja à conciliação, começou a ganhar força no seio católico a ideia de aliança com o Estado, o que, ao menos em tese, deveria garantir um diálogo capaz de conferir ao Brasil características de uma nação católica (MOURA; ALMEIDA, 1978; RODRIGUES, 1981). Nesse sentido, conclamavam os católicos à mobilização: “Trabalhem juntos, o Episcopado unido entre si e ao Sumo Pontífice, vós todos unidos ao Episcopado na grande obra da restauração da nossa Religião, remédio efficacíssimo dos males desta querida pátria” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890/1981a,

⁴ Foi um enfrentamento entre a Igreja Católica e a maçonaria, iniciado no Rio de Janeiro, mas que alcançou seu ápice com a luta encampada em 1873 por Dom Macedo da Costa e Dom Vital, respectivamente, bispos do Pará e de Olinda e Recife. Que, ao suspenderem os padres maçons e interditerem a atividade de leigos maçons nas irmandades, entraram em conflito com o então Primeiro-Ministro, Visconde do Rio Branco e, no limite, com o regalismo como um todo. Ao recusarem-se a acatar a disposição do governo monárquico, que ordenou a suspensão de suas medidas, ambos foram condenados à prisão pelo crime de sedição – embora tenham sido anistiados pouco tempo depois (HAUCK, 2008; FAUSTO, 2007; VIEIRA, 2007).

p. 50). Ainda, ao final da carta, há a recomendação da leitura da carta pastoral em três sessões nas missas ou atos religiosos com maior afluência de pessoas, bem como sua distribuição impressa para o esclarecimento dos fiéis.

Nota-se na carta pastoral uma atitude de expectativa em relação à Constituição Federal em vias de ser elaborada. Os bispos recebiam a influência positivista na Carta Magna, já que um grupo de intelectuais dessa perspectiva tinha papel importante na República recém constituída. Nomes da intelectualidade republicana como Benjamin Constant (1833-1891) e Demétrio Ribeiro (1833-1933), membros do governo provisório, sabidamente eram positivistas. Entretanto, a influência mais profunda na elaboração da Constituição seria a dos liberais da época, que, sobretudo em razão da oposição ao ultramontanismo, foram mais propensos à medidas de oposição à Igreja.⁵ Efetivamente, pensadores com características anticlericais tiveram um papel mais importante nos primeiros tempos da República, quando comparados aos intelectuais da vertente positivista (MOURA; ALMEIDA, 1978). Por parte do bloco católico destacava-se nas origens da República a liderança intelectual de Dom Antônio Macedo Costa, nomeado arcebispo da Bahia, primaz do Brasil, em 26 de junho 1890. De sua nova posição Dom Macedo Costa não se limitou a protestos que se opunham às cláusulas do projeto da Constituição que limitavam a liberdade da Igreja Católica, mas também estabeleceu contatos pessoais regulares com Rui Barbosa (1849-1923), então ministro da Fazenda do Governo Provisório, a fim de articular uma solução satisfatória aos interesses da Igreja e do Estado (MOURA; ALMEIDA, 1978).

No interior desse quadro a secularização do Estado brasileiro foi solidificada com a Constituição Federal de 1891 que, entre outras coisas, instituía a obrigatoriedade do ato civil antes do casamento religioso, inelegibilidade de religiosos ligados por voto de obediência, a laicização dos cemitérios, o fim da subvenção estatal a qualquer culto religioso e a proibição do ensino religioso nas escolas públicas (BRASIL, 1891). Note-se que a Assembleia Constituinte rejeitou algumas medidas anticatólicas que constavam no

⁵ O termo ultramontanismo designa no catolicismo uma orientação política desenvolvida pela Igreja que é caracterizada pelo centralismo de Roma, com a figura do Papa desempenhando o papel de “cabeça”. Trata-se de uma proposição que defende o pleno poder papal em diferentes questões e que, em grande medida, significou o fechamento da Igreja em si mesma, por meio de uma espécie de recusa ao contato com modificações temporais (LAGE, 2006; LUSTOSA, 1990). É modelar, nesse sentido, a carta encíclica *Quanta Cura* que, acompanhada do *Syllabus*, foi editada em 1864 por Pio IX (1792-1878, papa desde 1846). Esses documentos condenam o que chamavam de “erros modernos”, quais sejam, o racionalismo, o socialismo, o comunismo, a maçonaria, a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de imprensa e de religião. Em suma, questões ligadas ao liberalismo e a civilização moderna (PIO IX, 1864; MICELI, 2009; BRUNEAU, 1974).

Anteprojeto de Constituição, a saber, a expulsão dos jesuítas do país, a proibição de ordens religiosas e a ruptura de relações diplomáticas com a Santa Sé. Assim, pode-se afirmar que houve vitórias da Igreja, ao menos naquelas medidas que lhe seriam mais duras. Vale destacar, ainda, que ocorreu no primeiro período republicano, no que diz respeito à subvenção estatal, certa acomodação favorável aos interesses da Igreja, já que, a título de ajuda às obras de beneficência, continuou recebendo algum auxílio da administração pública (FAUSTO, 2007; MOURA; ALMEIDA, 1978).

Ao final do padroado, em virtude de estar habituada à divulgação de sua mensagem por meio de estruturas financiadas pelo Estado, a Igreja Católica encontrava-se mal organizada no Brasil. Por esse motivo, no período que se seguiu, Roma assumiu a responsabilidade de fortalecer o clero constituído no Período do Império. Para tanto: “Foi enviado ao Brasil um enorme contingente de padres e freiras europeus com a finalidade de fundar colégios, obras de caridade e assistência social, além de uma grande quantidade de missionários” (RODRIGUES, 1981, p. 5). Isso possibilitou a ampliação das estruturas de organização da Igreja, inclusive, com a criação de novas dioceses que, paulatinamente, fortaleceram a capacidade de penetração social da Igreja. É importante destacar que, como repercussão da chegada de um grande número de clérigos europeus, houve uma acentuação do tradicionalismo católico, sob muitos aspectos atrelado ao movimento defensivo da Igreja contra as ideologias que lhe eram hostis como, por exemplo, o modernismo e o liberalismo (RODRIGUES, 1981). Os religiosos estrangeiros tiveram como marca distintiva a frequente ação no âmbito educacional, com a organização de atividades pastorais e sociais que tinham um caráter pedagógico, o que colaborou para o fortalecimento da Igreja Católica no Brasil (MACHADO, 2006).

A **Carta Encíclica *Rerum Novarum*** – Sobre a condição dos operários, exarada por Leão XIII (1810-1903, papa desde 1878) em 15 de maio de 1891, foi o primeiro documento que manifestou francamente a preocupação da Igreja Católica com a situação operária na revolução industrial e em tempos de liberalismo econômico – tratava-se, de certa forma, de uma reconciliação da Igreja com o mundo moderno (LEÃO XIII, 1891).

No documento foi exaltada a intenção da Igreja de “[...] vir em auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de miséria imerecida” (LEÃO XIII, 1891).⁶ Ao criticar os baixos salários

⁶ Leão XIII desenvolveu uma ampla atividade política em seu pontificado, contribuindo positivamente para a elevação do nível intelectual do clero e das elites leigas, o que significou, em termos institucionais, a

pagos aos operários, bem como a jornada laboral estafante a que eram submetidos, o documento defendia relações de trabalho mais justas baseadas nos princípios de justiça e de solidariedade. Conforme afirma Exequiel Rivas Gutierrez, a partir da lógica tomista:

[...] a encíclica oferece uma concepção de sociedade distinta do liberalismo. Ela é vista como uma entidade viva, como um organismo humano, com cabeça e membros interligados, cooperando de forma ordenada e pacífica para o bem-estar do conjunto (RIVAS GUTIERREZ, 1995, p. 25).

A *Rerum Novarum* foi pautada em princípios que, em tese, deveriam ser promotores de maior justiça na vida social, por exemplo, a melhor distribuição da riqueza, a intervenção do Estado em favor dos mais pobres e a benevolência para com os trabalhadores. A Igreja Católica não se opôs, a rigor, ao liberalismo enquanto concepção política, mas sim tentou, a partir da ética cristã, conter seu potencial desagregador, intimamente ligado ao individualismo que então se objetivava. Assim, as críticas da Igreja ao liberalismo, em um sentido geral, diziam mais respeito ao afrouxamento moral dele derivado e à composição de uma sociedade cada vez mais laicizada, do que diretamente a seus princípios econômicos e políticos. A *Rerum Novarum* também rejeitou a “solução socialista” ao afirmar que os defensores desse posicionamento “instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem [...]” (LEÃO XIII, 1891). Apesar de condenar o socialismo, a carta encíclica incentivava a união entre trabalhadores, por meio de sindicatos ou outras entidades representativas.

Embora Leão XIII defendesse o papel do Estado enquanto mediador social, exaltava que o homem o antecedia em dignidade, valor e importância. Nesses termos, a doutrina católica embora se renovasse, permanecia fiel a princípios essenciais como, por exemplo, o da primazia da família em relação ao Estado – conforme fica evidente no trecho a seguir.

[...] a família, isto é, a sociedade doméstica, sociedade muito pequena certamente, mas real e anterior a toda a sociedade civil, à qual, desde logo, será forçosamente necessário atribuir certos direitos e certos deveres absolutamente independentes do Estado [...].

preparação da Igreja Católica para os desafios do século XX. Também foi muito destacada sua contribuição para o surgimento de uma corrente teológica e de ética social que se denominou neotomismo, cujo representante de maior expressão no século XX viria a ser Jacques Maritain (RIVAS GUTIERREZ, 1995).

Querer, pois, que o poder civil invada arbitrariamente o santuário da família, é um erro grave e funesto (LEÃO XIII, 1891).

A partir da *Rerum Novarum* começou a ser formulada uma doutrina católica mais ligada ao mundo do trabalho e aos problemas concretos do homem contemporâneo, efetivamente, uma doutrina social católica que implicaria no fortalecimento institucional da Igreja que começou a se concretizar na virada do século XIX para o século XX. No caso do Brasil, mais decisivamente, nas décadas de 1920 e 1930.

A Santa Sé exerceu a partir da proclamação da República, um papel centralizador na organização e na hierarquia do clero brasileiro, funcionando como uma barreira de contenção contra divergências internas que potencialmente poderiam pôr em risco sua unidade. A centralização do poder em Roma, comumente denominada romanização, teve como um dos principais desdobramentos a restituição da autoridade dos bispos perante o clero como um todo, visto que, durante o período do Império, seu prestígio havia declinado (BRUNEAU, 1974; MOURA; ALMEIDA, 1978). Uma das figuras importantes nesse momento da Igreja Católica no Brasil foi o padre Julio Maria (1850-1916), doutor em direito e, desde 1899, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Intérprete da ortodoxia católica e intelectual socialmente reconhecido, Julio Maria foi uma importante liderança no final do século XIX e início do século XX, destacando-se por suas pregações, seus discursos e seus artigos em jornais do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Minas Gerais. Encabeçou campanhas de divulgação do pensamento católico e convocou os fiéis a deixarem a letargia e tomarem parte em obras da Igreja na luta contra a laicização do país, o que viria a se tornar, pouco tempo depois, o elemento central do discurso de restauração católica.⁷ Suas propostas de ação davam voz a setores que defendiam uma maior aproximação entre a Igreja Católica e as massas, entretanto, esta tendência foi vencida, com a hierarquia eclesiástica optando por não se confrontar abertamente com as oligarquias (MESQUIDA, 2008; MOURA; ALMEIDA, 1978; CASALI, 1995; SALEM, 1982).

Em razão da adoção de uma política de conciliação, a Igreja Católica no Brasil por meio de suas práticas, mesmo que com restrições, não efetuou uma ruptura total com o

⁷ Conforme destaca Alípio Casali, em seu livro **Elite intelectual e restauração da Igreja**, o termo “restauração” designa o projeto da Igreja Católica de recuperação da amplitude de sua influência social no Brasil, por meio de um movimento sistemático, organizado e aparelhado em âmbito nacional. Esse projeto encontrou forte expressão sob a liderança de Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro de 1921 a 1942 (CASALI, 1995).

Estado. Desse modo, não foi relegada à mera função de coadjuvante e, muito em virtude de sua romanização, assumiu função moralizante, transmitindo e fortalecendo valores que asseguraram a coesão dos laços sociais e da ordem no interior do bloco histórico. A Igreja Católica na Primeira República, quando comparada à sua atuação no período anterior, ganhou ares de instituição ao mesmo tempo estranha e necessária – se analisada sob o prisma de suas relações com o Estado. Estranha porque, em razão de sua própria característica de Igreja, encaixava-se com dificuldade na nova ordem republicana; necessária porque era um instrumento valioso para a manutenção da ordem, já que, mesmo que tolhida de algumas benesses do poder, continuou a exercer autoridade sobre a população, o que implicou no reconhecimento de sua relevância social por parte do Estado – mesmo que dentro dos limites republicanos (MOURA; ALMEIDA, 1978).

Até o ano de 1889, existia apenas uma província eclesiástica no Brasil, composta por uma única arquidiocese e onze dioceses. Em 1930 havia no país 16 arquidioceses, 50 dioceses e 20 prelazias (MOURA; ALMEIDA, 1978). Como parte dessa expansão institucional, derivada da remoção dos empecilhos estabelecidos pela legislação imperial ao desenvolvimento das ordens e congregações religiosas, a Igreja fez vir da Europa nesse curto período mais de uma centena de ordens (masculinas e femininas), o que implicou num importante aumento do contingente de religiosos e padres. Em razão dessa composição majoritária de estrangeiros, começou a se constituir, em especial nos centros urbanos, um catolicismo europeizado e romanizado que sob muitos aspectos era estranho às tradicionais práticas católicas luso-brasileiras, enraizadas na cultura popular (BRUNEAU, 1974; MOURA; ALMEIDA, 1978; FAUSTO, 2007). Assim, embora a Igreja experimentasse um otimismo, em razão de sua expansão e de seu movimento de restauração, na primeira década do século XX havia certo marasmo e uma tendência à rotina em sua atuação. Foi de modo mais efetivo a partir da década de 1920, com o encorajamento do apostolado leigo e dos movimentos bíblico e litúrgico, que a Igreja Católica começou a colher os frutos de seu empreendimento de renovação (MOURA; ALMEIDA, 1978). Conforme Boris Fausto:

O ganho desse catolicismo europeizado, mais intelectual e racionalista, vai se dar justamente no seio das elites também europeizadas, e é entre elas, abaladas pela guerra e pelo fim do mito do progresso e da racionalidade capitalista e liberal, que a Igreja vai colher uma série importante de conversões de homens de letras, homens de Estado,

diplomatas e cientistas. Muitos retornaram à fé de sua infância e de seus pais (FAUSTO, 2007, p. 345).

A **Carta Pastoral Coletiva dos senhores bispos e arcebispos**, de 1915, foi um marco para a Igreja Católica, já que estabeleceu formalmente as linhas gerais para a ação em prol de sua restauração em terras brasileiras, funcionando como constituição eclesiástica e como guia pastoral (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1915). Imbuída do espírito da romanização, essa carta pastoral exaltou, para além da misericórdia divina, a importância da ação do indivíduo na proteção e propagação da fé católica. Assim, a necessidade de difusão da doutrina de modo sistemático por meio da catequese, da pregação, de ações educativas e da imprensa, foi exaltada como uma das importantes missões do laicato (MESQUIDA, 2008). Essa carta pastoral foi marcante no que diz respeito à importância que a questão educativa ganhou para a Igreja no Brasil, já que o texto reclamava seu direito “inauferível” e “inalienável” de erigir, fundar e organizar escolas para formar e educar a infância e a juventude nos valores cristãos; e, além disso, também exigia que as escolas em geral não ministrassem conteúdos contrários à religião e à moral católica (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1915). Chama muito a atenção o seguinte trecho do documento:

[...] na circunstância em que se acha a Igreja diante do ensino leigo, é de necessidade inadiável que, em todas as paróquias, haja escolas primárias católicas, a que chamam de escolas paroquiais, nas quais a mocidade nascente encontre o pasto espiritual da doutrina cristã e de outros conhecimentos úteis para a vida prática (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1915, p. 29).

Com vistas à implementação e ao fortalecimento dessa linha de ação os bispos exaltaram a necessidade da criação de centros de formação de professores católicos; sugerindo que os professores formados nesses centros prestassem exames públicos para assumir posições nas escolas leigas e assim garantir que os princípios católicos ali se fizessem presentes. Preocupações relativas ao plano pedagógico também foram manifestadas nessa carta pastoral, que, no Anexo XLVI, regulamentou o ensino católico no que diz respeito ao seu regimento, currículo, organização do ano letivo, manutenção da escola e organização de conselhos (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1915; MACHADO, 2006). Essas diretrizes compuseram a estratégia da Igreja na Primeira República, qual seja, a de cristianizar as elites por meio de uma rede de escolas estruturada em todo o país, para

que a partir disso fosse possível contagiar o povo, o Estado e mesmo a Legislação (FAUSTO, 2007).

Dom Sebastião Leme (1882-1942), ao tomar posse da Arquidiocese de Olinda, em 1916, editou uma carta pastoral que reforçava essa linha e se assemelhava a um programa de ação que, para além de mostrar a situação da Igreja Católica no Brasil, propunha caminhos para sua restauração tanto religiosa quanto política. Já no início de sua carta, intitulada **Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos**, de 16 de julho de 1916, criticou duramente a laicização da sociedade:

Somos a maioria absoluta da nação. Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos a maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são as nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da Religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública (LEME, 1916).

Dom Leme impulsionava a tomada de consciência dos católicos em um novo sentido, efetivamente, como um plano de luta. O que, portanto, ultrapassava a simples descrição das dificuldades e das deficiências da Igreja e estimulava uma consciência propositiva capaz de “acordar” os católicos e de operacionalizar ações no interior da sociedade civil e política, a fim de recuperar a influência nas decisões mais importantes para o país. O trecho a seguir é claro nesse sentido.

Sim, ao católico não pode ser indiferente que a sua pátria seja ou não aliada de Jesus Cristo. Seria trair a Jesus; seria trair a pátria! Eis por que, com todas as energias de nossa alma de católicos e brasileiros, urge rompamos com o marasmo atrofante com que nos habituamos a ser uma maioria nominal, esquecida dos seus deveres, sem consciência dos seus direitos. É grande o mal, urgente é a cura. Tentá-lo – é obra de fé e ato de patriotismo (LEME, 1916).

Com a carta de 1916, Dom Sebastião Leme já dava indícios do papel central que desempenharia dali em diante. Névio de Campos exalta que, em seu papel político, Dom Leme foi “[...] um notável estrategista, criador de formas de convivência com o novo

regime e de apoio mútuo entre Igreja e Estado” (CAMPOS, 2010, p. 43). Notadamente, assumiu uma posição de maior destaque a partir 1921, ao ser nomeado bispo coadjutor do Rio de Janeiro. Posição que ocupou até 1930, quando foi alçado à posição de cardeal, em razão da morte de Dom Joaquim Arcoverde (arcebispo de São Sebastião do Rio de Janeiro e primeiro cardeal do Brasil, em 1905). Sebastião Leme impulsionou a restauração da Igreja e deu início ao que se convencionou chamar “reação católica” que, embora tivesse como base a capital da República, foi um projeto de alcance nacional. As questões agitadas pelo aparato eclesiástico na década de 1920 impactariam de maneira decisiva a opinião pública por meio dos intelectuais que, uma vez engajados na causa católica, com uma estratégia de ação praticamente de caráter político-pedagógico, foram capazes de atingir diferentes esferas das sociedades civil e política (FAUSTO, 2007; MESQUIDA, 2008). Segundo Ralph Della Cava, a nomeação de um filho de professor, Dom Leme, ao posto de bispo auxiliar do Rio de Janeiro, marcou a emergência da classe média como contendora política:

Sua elevação ao cardinalato, em 1930, também assinala o fim da predominância da aristocracia fundiária na hierarquia eclesiástica e inaugura a mobilização efetiva de leigos da classe média como uma força política especificamente pela Igreja. [...]

Antes de 1930, porém, Leme se concentrou na formação de uma “intelligentsia” católica oriunda das fileiras da classe média alta, capaz de fazer frente ao anticlericalismo, ao ateísmo e à indiferença religiosa das elites republicanas (DELLA CAVA, 1975, p. 11-12).

O braço secular de Dom Leme foi Jackson de Figueiredo, sergipano radicado no Rio de Janeiro – bacharel em direito, dedicado ao jornalismo e ao debate político – a quem conheceu em 1921. Convertido ao catolicismo no ano de 1917, Jackson é frequentemente descrito como autoritário, impetuoso e impaciente, ou seja, o contraponto da figura de Dom Sebastião Leme, comumente adjetivado como sereno no trato das coisas e das pessoas. Jackson de Figueiredo desejava inicialmente montar um partido político católico, a fim de privilegiar ações diretas no combate ao que chamou de “desordens revolucionárias”, por ele caracterizadas como um ambiente de insatisfação e de mobilização na sociedade civil em que eram buscadas novas alternativas político-sociais. Nesse quadro, ficou conhecido por sua oposição ao liberalismo, ao comunismo e, mesmo, por seu combate ao tenentismo (SANTO ROSÁRIO, 1962; FERNANDES, 1989).

Dom Leme, considerando o alcance social limitado que o projeto teria, demoveu seu companheiro da ideia. Por outro lado, apoiou Jackson de Figueiredo na criação do Centro Dom Vital e da revista **A Ordem**, respectivamente, em 1921 e 1922, empreendimentos que avaliava serem meios de ação mais efetivos naquele momento. Ainda em 1922, Dom Sebastião Leme criaria a Confederação Católica, concebida para melhor coordenar a ação dos leigos pertencentes às associações e ligas católicas existentes em todo o país. Em linhas gerais o objetivo era, como reação às correntes liberais, positivistas e socialistas que ganhavam terreno, reordenar o catolicismo no Brasil de maneira unitária e em torno das diretrizes indicadas por Roma (SANTO ROSÁRIO, 1962; SALEM, 1982; CASALI, 1995). Para tanto, o ideário característico da romanização da Igreja seria difundido, pedagogicamente, pela revista **A Ordem**. Os elementos doutrinários da revista eram claros e sólidos:

A referência é Leão XIII e seu projeto restaurador da unidade da Igreja universal em meio ao conturbado final de século XIX, atravessado por agudos e insólitos antagonismos. Sobre esta base se erguia a estratégia preferencial de Pio XI, décadas depois: a apuração intelectual da doutrina católica, que lhe permitisse dialogar com respeitabilidade com as ciências, num começo de século exigente de racionalidade (CASALI, 1995, p. 120).

Além dessa orientação romanizante, a “reação católica” que ganhava corpo no Brasil também se pautou inicialmente no pensamento tradicionalista e reacionário. A presença intelectual de Jackson de Figueiredo trouxe consigo uma aproximação dos militantes católicos brasileiros às ideias políticas nacionalistas do jornalista e escritor francês Charles Maurras (1868-1952). Ele foi a principal liderança da *Action Française*, movimento marcado pela defesa da monarquia associada à Igreja Católica, como único regime capaz de exercer a autoridade de modo legítimo e pleno. Os esforços de Jackson eram pela construção de uma alternativa católica ao regime liberal, que perdia forças naquele momento da república, e ao comunista, por ele entendido como uma calamidade (ARDUINI, 2011). Segundo sua visão, uma das bases possíveis para superar esses descaminhos era a matriz expressa institucionalmente na *Action Française*, cujo ideário se opunha a qualquer tipo de revolução, valorizando o passado, a tradição e, sobretudo, a hierarquia, a autoridade e a ordem. O nome escolhido para a revista fundada por Jackson de Figueiredo, expressava esse sentimento que, ao ser assumido pelos intelectuais que se aglutinaram ao seu redor, identificou a nacionalidade com os valores cristãos, tomando a

doutrina católica como única arma capaz de combater o desajuste político – a seu ver derivado do pluralismo – e reestabelecer a unidade e a ordem no país. Autoridade e nacionalismo eram pontos capitais para o movimento que então se organizava, nesses termos, desde o princípio tratou-se de um movimento político-religioso (SALEM, 1982; CUNHA, 1989).

O número 1 da revista **A Ordem**, publicado em agosto de 1921, estampou em suas duas primeiras páginas um artigo editorial, escrito por Jackson de Figueiredo, intitulado “Nosso Programa”. Nele foram condensados os propósitos da publicação:

Esta modestíssima revista, desejando ter um lugar entre as publicações mais radicadas à doutrina da Igreja Católica, Apostólica, Romana, não aspira, entretanto, a ser oficial ou oficiosamente a palavra da autoridade católica na mais importante das arquidioceses brasileiras. [...] Tudo quanto for aqui publicado é de exclusiva responsabilidade de seus redatores, a quem, unicamente, deverá ser imputado, pelos inimigos da igreja, tudo quanto lhes parecer dureza ou ofensa em nossa maneira de doutrinar ou de combater os seus erros. Outros também que unicamente a nós deverão dirigir reparos ou ápodos são os próprios católicos que em grande maioria, adotaram, no Brasil, todas sutilezas do mais nefando espírito acomodaticio, de que tem resultado que sejamos, desde os tempos da monarquia, uma irrisão política e social aos nossos próprios olhos, a mais triste, mais lamentável e ineficiente das forças militantes da história contemporânea de nossa pátria (A ORDEM, 1921, p. 1).

O programa, portanto, alinhava-se às proposições combativas da carta pastoral publicada por Dom Sebastião Leme em 1916, documento que, nos primeiros anos da revista, teria trechos insistentemente reproduzidos e se converteria em referência de grande parte dos artigos. Na perspectiva de Jackson de Figueiredo seu intento ganhava ares de “projeto de salvação nacional”, daí o propósito de compor uma força militante católica, consistente e atuante. Tal característica é descrita por Daniel Pécaut, quando destaca que a elite intelectual brasileira tem o histórico de “[...] entregar-se à ação política sem nenhuma hesitação e como se tivessem qualificação especial para fazê-lo” (PÉCAUT, 1990, p. 7), acreditando-se talhados para conduzir a nação ao encontro de si mesma, ao subtrair seu atraso e imperfeições.

Como parte do projeto de Jackson de Figueiredo e de Dom Sebastião Leme, irmanado à revista, surgiu o Centro D. Vital. Embora a publicação seja anterior à fundação do centro, tão logo ele foi criado **A Ordem** foi convertida em “Órgão do Centro Dom

Vital” (CASALI, 1995). Os estatutos do centro, assim que aprovados, ganharam as páginas da revista número 11:

Art. 1º – O “Centro Dom Vital” é uma associação civil com sede na capital da República e tem por fim cooperar com o movimento social católico no Brasil, realizando o seguinte programa:

§ 1º – Fundação de uma biblioteca dotada de um serviço de informações bibliográficas.

§ 2º – Propagar a leitura de obras católicas, promovendo, do modo que a sua diretoria achar mais conveniente, a edição de uma coleção de livros de todos os gêneros julgados úteis à religião e ao Brasil, e de uma revista que será órgão oficial da associação (A ORDEM, 1922, p. 161).

O trecho do estatuto sugere que o objetivo inicial do Centro D. Vital era o de congregar intelectuais para promover estudos e discussões, tanto no que dizia respeito à doutrina religiosa, quanto à cultura em geral, sob o prisma do catolicismo. Entretanto, o espírito de Jackson de Figueiredo sempre esteve mais ligado à política de ordem prática do que propriamente às ações no âmbito da cultura, como sugeriam as pretensões iniciais de Dom Leme, que desejava promover a disseminação de uma cultura católica superior. Ao escrever a biografia de Dom Sebastião Leme, publicada em 1962, a freira carmelita descalça Maria Regina do Santo Rosário descreve as reuniões semanais dos primeiros tempos do Centro D. Vital:

Toda sexta-feira à noite, reuniam-se na pequena igreja, hoje desaparecida, de Nossa Senhora do Parto, à Rua Rodrigo Silva, a dois passos da Livraria Católica onde, debaixo de uma escada, funcionava o Centro. Em grupo cada vez mais numeroso, desafiando os remanescentes do respeito humano, recitavam em voz alta o terço, a ladainha de Nossa Senhora e a “Oração dos Intelectuais”, composta por D. Sebastião Leme a pedido de Jackson (SANTO ROSÁRIO, 1962, p. 182-183).

O extrato contém uma idealização acerca do ânimo e dos propósitos dos membros do centro, apesar disso, traz informações importantes acerca do funcionamento da instituição. Era um pequeno círculo de cultura e fraternidade cristã que, embora tivesse propósitos políticos, ainda era limitado quanto a seus meios de ação e de expressão social, conforme ficou demonstrado pelo fracasso das “emendas católicas”.⁸ Elas dizem respeito à

⁸ O início do Centro D. Vital também se caracterizou pela realização de retiros espirituais fechados, dedicados exclusivamente a seus membros. Dom Leme possuía formação inaciana e era um entusiasta dos **Exercícios Espirituais**, acreditando ser essa prática devocional um instrumento muito útil para a “cristianização das almas” (SANTO ROSÁRIO, 1962).

mobilização das elites católicas, ocorrida entre 1924 e 1926, período em que se discutiu a revisão constitucional, a fim de anexar emendas como: a introdução do ensino religioso – mesmo que facultativo – nas escolas públicas e o reconhecimento da posição privilegiada da Igreja Católica enquanto culto da maioria nacional. Embora a campanha tenha sido encampada vigorosamente tanto pelo Centro D. Vital quanto pela revista **A Ordem**, as propostas foram rejeitadas. Isso mostra que na Primeira República, o grupo católico, liderado por Jackson de Figueiredo e por Dom Leme, ainda não era dotado de grande capacidade de direção e não possuía alcance e meios de ação que possibilitassem, de modo decisivo, sua influência nas questões próprias à sociedade política (SALEM, 1982; BRUNEAU, 1974).

O posicionamento do Centro D. Vital coincidiu até 1928 – ano da trágica morte por afogamento de Jackson de Figueiredo, quando tinha 37 anos – com o pensamento de seu fundador e líder, voltando-se mais para a atuação doutrinária e o debate político do que propriamente para ações no âmbito da cultura na sociedade civil. Os sócios, em 1928 não ultrapassavam o número de 50 e os cursos e conferências promovidas nunca alcançaram grande público. Estes dados dão a medida das limitações no que diz respeito ao alcance e peso político da instituição. Pode-se afirmar que o Centro D. Vital sob o comando de Jackson de Figueiredo, foi um círculo fechado e que o grande público não foi efetivamente atingido por ele (FERNANDES, 1989; SALEM, 1992). Alípio Casali afirma que a morte de Jackson de Figueiredo e a subsequente passagem da direção da revista às mãos de Alceu Amoroso Lima, implicaram em uma importante mudança de orientação na publicação, que passaria de “um caráter predominantemente doutrinário-político-religioso para predominantemente cultural [...]” (CASALI, 1995, p. 121).

Dom Sebastião Leme escolheu Alceu Amoroso Lima como substituto de Jackson de Figueiredo, não exclusivamente em razão de sua simpatia pelo conservadorismo político e religioso em 1928, de modo a se harmonizar com facilidade às proposições da hierarquia da Igreja, mas, particularmente, por sua destacada posição social e cultural. A conversão de Amoroso Lima foi de grande valia para a Igreja, pois foi modelar ao demonstrar que um intelectual erudito e bem posicionado socialmente, poderia aderir às causas e aos valores católicos sem que isso implicasse em alguma contradição entre razão e fé (BUSETTO, 2002). Isto não significa uma diminuição da importância histórica de Jackson de Figueiredo, já que foi ele o elemento que garantiu a união desse núcleo inicial de intelectuais militantes. Sua gestão deve ser entendida como um período de cumulação de

forças e de delimitação de posição, a partir do qual o Centro D. Vital alçaria voos mais altos sob a gestão de Alceu Amoroso Lima.

Mesmo com o fortalecimento institucional derivado do aumento de seu quadro e da cooperação estabelecida entre clero e laicato, a Igreja Católica não conseguiu influenciar como pretendia as decisões políticas capitais ao longo da Primeira República. Entretanto, conforme destaca Sérgio Miceli:

[...] a Igreja Católica logrou êxito considerável em múltiplas frentes de atuação: estabilizou as fontes de receita e recuperou o patrimônio imobiliário, reconstruiu e “modernizou” as casas de formação e seminários, dinamizou em larga escala sua presença territorial, “moralizou”, profissionalizou e ampliou os quadros de pessoal – ainda que para tanto tivesse que apelar à importação maciça de mão de obra religiosa –, diversificou a rede de serviços escolares, que passou praticamente a monopolizar, celebrou alianças com facções oligárquicas estaduais... em suma a Igreja Católica viabilizou-se como empreendimento religioso e como organização burocrática. Tais conquistas logo garantiram retorno quando a Igreja passou a operar numa posição de relevo no centro da vida política nacional ao longo das décadas de 1930 e 1940 (MICELI, 2009, p. 161).

O enfraquecimento da aliança entre as oligarquias paulistas e mineiras, bem como o descontentamento de grupos emergentes, particularmente aqueles ligados ao setor industrial, marcaram o final dos anos 1920. Até então a Primeira República havia se caracterizado, eminentemente, pelo caráter oligárquico assentado em duas “figuras” de prestígio, privilégio e mando social: “o ‘bacharel’, aquele que completou o curso superior, e o ‘coronel’, aquele que controla a política local do jogo de favores” (BOMENY, 2003, p.19).⁹ Edgard Carone destaca que o coronelismo resultou do desequilíbrio entre o centralismo e o federalismo, que implicou no desenvolvimento de uma autonomia de agrupamentos sociais e políticos nos Estados. A antinomia entre formas representativas modernas e estruturas econômicas e sociais conservadoras que defendiam a manutenção de privilégios locais, foi uma das características marcantes da Primeira República (CARONE, 1978). A chamada “política dos governadores” que fortalecia os governos estaduais e, por conseguinte, as oligarquias regionais, em troca de apoio aos quadros favoráveis ao governo nas eleições para Assembleia Legislativa, operacionalizou a descentralização do governo, contribuindo para que os “coronéis” e os agregados em sua rede de influência

⁹ O termo coronel, nesse circunstância, foi originado da patente da Guarda Nacional, concedida ou comprada comumente por grandes fazendeiros, comerciantes ou industriais locais. Esta foi uma instituição que se espalhou por todo país e era um símbolo representativo de privilégios legais (CARONE, 1978).

continuassem detendo grande poder de decisão (BOMENY, 2003; CARONE, 1978). Assim, a Primeira República, longe de ter sido uma república dos cidadãos, foi a República dos bacharéis e dos coronéis, o que demonstrou sob muitos aspectos a continuidade da influência de classes dirigentes profundamente enraizadas na economia e na política do Brasil do século XIX.

O *crack* da bolsa de Nova Iorque em 1929 teve séria repercussão na economia e na política da Primeira República, especialmente, com a grave crise do setor cafeeiro, que implicou no enfraquecimento econômico do país. As instabilidades derivadas da base econômica levaram a reordenações importantes na ordem social, tais modificações culminaram com o fim da “política do café com leite” – acordo que consagrava a aliança entre as oligarquias rurais – e com a aproximação entre industriais e militares. Quando o presidente Washington Luís (1869-1957) apoiou o também paulista Júlio Prestes à sucessão presidencial, colocou objetivamente fim ao arranjo entre mineiros e paulistas, a fim de resguardar os interesses de São Paulo frente à crise econômica. A consequente aproximação de mineiros e gaúchos, então forças políticas de muita representatividade, levou à indicação de Getúlio Vargas como candidato à presidência da República, com a formalização da Aliança Liberal (AL). Em eleições tumultuadas e entremeadas por denúncias de fraude, Júlio Prestes saiu vencedor, quadro que gerou grande insatisfação no interior da AL. Em outubro de 1930, antes, portanto, da posse do novo presidente, aconteceria o golpe de Estado que conduziu Getúlio Vargas ao poder. A partir de então, Vargas constituiu um governo de caráter marcadamente populista e nacionalista (FAUSTO, 1982; CARONE, 1978; CARONE, 1983).

Foi nesse quadro que Estado e Igreja Católica, separados desde a Constituição de 1891, reaproximaram-se politicamente e constituíram uma aliança. Getúlio Vargas, embora fosse um agnóstico confesso, estabeleceu uma ligação próxima com Dom Sebastião Leme, notadamente em razão da intervenção do arcebispo por ocasião da deposição de Washington Luís. A junta militar representante de Vargas solicitou a Dom Leme que realizasse uma mediação junto ao presidente da República, a fim de promover a transição sem derramamento de sangue. O sucesso de Dom Leme em sua missão – na qual, trabalhou pela segurança do presidente, tomando-o literalmente sob seus cuidados, como se notabilizada pelo fato de terem deixado o Palácio Guanabara no mesmo automóvel – estabeleceu um vínculo importante com Vargas, que passou a nutrir por ele respeito e confiança. Com esta aproximação, as elites católicas, então altamente romanizadas, e os

canais institucionais da Igreja, detentores de grande alcance social, passaram a ocupar importante função junto ao governo populista de Getúlio Vargas (BRUNEAU, 1974; BANDEIRA, 2000; SANTO ROSÁRIO, 1962).

No início da década de 1930 foi constituída uma intensa aproximação entre Estado e Igreja, o que concretizou a “reação católica” e implicou, conforme destaca Roberto Romano, em uma espécie de sacralização da política e de secularização do discurso religioso. Se de um lado o Estado atendia aos interesses explicitados pelas lideranças católicas, de outro a Igreja, a partir de sua capacidade de penetração junto à população, agia no âmbito civil, a fim de abrandar as turbulências derivadas das contradições sociais (ROMANO, 1979). Com essa peculiar modalidade de relação com o Estado, uma das primeiras áreas em que a Igreja Católica trabalhou para conquistar avanços em sua influência foi a da educação. O empenho na causa do retorno do ensino religioso às escolas públicas, notadamente, marcou o início das investidas do grupo católico de modo mais organizado, objetivo e vigoroso no campo educacional.

2.2. O campo educacional brasileiro: a educação como área estratégica para a construção da hegemonia

A importante discussão acerca da questão educacional ocorrida no final do Império é exemplar no sentido da discussão sobre o caráter da educação escolar no Brasil, uma vez que, embora tenha deixado uma herança à República, acabou sendo suprimida pela prioridade dada à pacificação de divergências na composição do novo regime. No que concerne à educação, a Constituição de 1891, por exemplo, fortaleceu a descentralização do ensino, deixando a cargo de estados e municípios a responsabilidade pelo ensino elementar e sob a responsabilidade do governo federal apenas o ensino superior. Essa descentralização implicou em diferenças no que diz respeito à qualidade e ao alcance do ensino elementar, pois ele foi balizado por prioridades definidas pelas elites do governo de cada estado e município. O que, na prática, significou ter obedecido mais à lógica de interesses regionais e locais do que a um projeto unificado de alfabetização e de educação, tanto no que diz respeito ao montante de recursos investidos, quanto ao empenho em levar a alfabetização e o ensino a um maior número de pessoas. Nas duas décadas iniciais da Primeira República a oferta da rede pública nunca esteve à altura da população em idade

escolar, ou seja, a República oligárquica foi indissociável de um ensino elitizado e excludente, com as escolas majoritariamente reservadas às elites locais.

Os dados do recenseamento de 1906 indicaram que 74,6% dos brasileiros em idade escolar eram analfabetos. Com exceção do Distrito Federal, com um índice de 48,1%, os demais estados tinham números bem próximos ao da média nacional (BOMENY, 2003). Isso mostra que a educação básica, ou mesmo a alfabetização, não eram temáticas que sensibilizavam de um modo geral as elites no final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX. Os índices mencionados caracterizam com propriedade a realidade do Brasil de então no que diz respeito à questão educacional, entretanto, a perplexidade social com relação a esses dados ganhou corpo e se materializou em ações combativas – governamentais ou civis – apenas a partir da segunda metade da década de 1910. A elitização do ensino e a ausência de um projeto educacional de alcance nacional até aquele momento, acabavam por limitar em muito a participação popular mais efetiva, nas questões relativas ao cenário político do país e à reivindicação de direitos. O enraizamento histórico desse quadro foi um dos principais desafios para o desenvolvimento de um Brasil republicano, especialmente, face à ligação existente entre o coronelismo e o analfabetismo. Fato que foi decisivo para a não construção de um sistema educacional capaz de responder satisfatoriamente às demandas de modernização do país (CUNHA 1989; SAVIANI, 2010).

A preparação da população para um novo tipo de sociedade que se organizava no campo econômico, marcadamente após a da abolição da escravatura, reclamava por uma mão de obra minimamente qualificada. E que fosse capaz de se adaptar às demandas típicas de uma sociedade de mercado, mesmo que incipiente, na qual a acentuação das relações comerciais e a progressiva sofisticação do trabalho industrial começariam a requisitar dos trabalhadores habilidades de leitura, de escrita e de aritmética – ainda que mínimas. Tratava-se da ideia de impulsionar a modernização a fim de permitir ao país avançar, no sentido da construção de uma sociedade com características urbano-industriais (BOMENY, 2003; HERSCHMANN; PEREIRA, 1994).

Ao defender que o aspecto medular da crise da Primeira República diz respeito à passagem do sistema agrário-comercial para o urbano-industrial, Jorge Nagle ressalta que o ideário daqueles que se organizavam em prol da recomposição política e econômica do país girava, basicamente, ao redor de dois conceitos: o de representação e o de justiça. Eram estas as vias por meio das quais os críticos da estrutura da república de então pretendiam modificar o sistema de representação, bem como efetivar uma reestruturação

de poder capaz de ultrapassar os limites históricos impostos pela “política dos governadores”. Na busca por novas alternativas a composição e a disseminação de novos padrões culturais eram imprescindíveis, sobretudo, em razão das habilidades intelectuais e de conduta requisitadas para o desenvolvimento do capitalismo industrial no Brasil – o que destacou a importância da educação como área estratégica (NAGLE, 2009; SALEM, 1982).

O reaquecimento dos debates acerca dos ideais liberais teve, portanto, implicações importantes para o campo educacional, com propostas de universalização dos serviços públicos de educação, bem como ideias relativas à reformulação de planos e métodos de ensino, ganhando força em diferentes segmentos da sociedade. A ressonância social dessas temáticas progressivamente fortaleceu a crença de que a educação seria o instrumento capaz de modernizar o Brasil. A adesão à “causa educacional” passou a ser vista como um fator importante, inclusive, no sentido da promoção de uma melhor convivência entre os diferentes setores sociais, no interior de um espaço urbano e cada vez mais ligado à produção industrial (SAVIANI, 2010; CARVALHO, 1998).

Nesses termos, a educação se tornaria questão de primeira ordem, entendida enquanto força propulsora ou mesmo elemento saneador das crises que afligiam o país. Entretanto, é notório que ao se atribuir à educação e/ou à ampla alfabetização da população a solução para os diferentes problemas da sociedade brasileira, foi constituída uma concepção que, embora pudesse ser pragmática, acabava por ganhar um caráter utópico de “salvação pela educação”. É emblemático nesse sentido o projeto de alfabetização em massa e de disseminação do ensino elementar defendido pela Liga de Defesa Nacional, criada em 1916 sob a liderança de Olavo Bilac (1865-1918), um dos ideólogos do nacionalismo brasileiro, com o objetivo de fortalecer o sentimento de patriotismo na população, bem como de combater a “decadência social e moral” pela qual entendiam que o país passava (HANSEN, 2012; BOMENY, 2003; NAGLE, 1978).

O “entusiasmo pela educação” e o “otimismo pedagógico”, segundo Jorge Nagle, caracterizaram a década de 1920, com a mobilização de diferentes setores da sociedade civil e política em favor da causa da alfabetização e da difusão do ensino elementar. Nesse quadro social:

[...] de um lado, existe a crença de que, pela multiplicação das instituições escolares, da disseminação da educação escolar, será possível incorporar grandes camadas da população na senda do progresso nacional, e colocar

o Brasil no caminho das grandes nações do mundo; de outro lado, existe a crença de que determinadas formulações doutrinárias sobre a escolarização indicam o caminho para a verdadeira formação do novo homem brasileiro (escolanovismo). A partir de determinado momento, as formulações se integram: da proclamação de que o Brasil, especialmente no decênio da década de 1920, vive uma hora decisiva, que está exigindo outros padrões de relações e de convivências humanas, imediatamente decorre a crença na possibilidade de reformar a sociedade pela reforma do homem [...] (NAGLE, 2009, p. 115-116).

A concepção de que o grande problema nacional era a precária educação da população ganhou corpo e, de certo modo, a partir de aproximações com ideias higienistas, foi associada aos “males da nação” derivados da “ignorância das massas”. Nesses termos, é correto afirmar que a educação começou a ser vista, praticamente, como uma questão de saúde pública (BOMENY, 2003).

A mobilização para a construção de uma nova sociedade, ocorrida no Brasil nas décadas de 1920 e 1930, exaltou a consciência de que o descaso histórico com a educação havia criado uma circunstância desfavorável, com implicações sérias para o desenvolvimento econômico e político do país. Os intelectuais reformadores da educação ganharam destaque e força social, e foram reconhecidos enquanto figuras decisivas na organização de um novo projeto de nação. Fosse por meio de sua participação direta na vida política, fosse a partir de sua produção cultural e intervenção profissional. Nesse quadro, aflorou uma espécie de salvacionismo pela educação, ancorado nas propostas de aplicação das novas ciências educacionais (BOMENY, 2003; PAGNI, 2000).

Os estatutos da pedagogia seriam redefinidos praticamente como programa de reconstrução nacional, com a supervalorização dos aspectos técnicos e metodológicos, tidos como racionais e científicos e, por essa razão, capazes de reinscrever o saber pedagógico na tradição humanista (MONARCHA, 1989). Tratava-se de modernizar as práticas pedagógicas a partir da ideia básica de que os avanços científicos e tecnológicos da época demandavam uma contrapartida educacional. Formar professores segundo um novo modelo e reformar profundamente as bases e a estrutura da educação nacional, seriam peças indispensáveis para que o Brasil pudesse se modernizar e acompanhar a civilização em mudança. Novas técnicas e sistemas de ensino formariam um novo homem, capaz de se familiarizar e acompanhar o progresso científico-tecnológico. A nova pedagogia deveria ultrapassar os erros e preconceitos das metodologias tradicionais e preparar os alunos para esse mundo novo (CURY, 1988).

Ao se opor aos métodos da pedagogia da Escola Tradicional, comumente identificada ao Império e à pedagogia católica, os renovadores da educação conquistaram um espaço importante no campo educacional brasileiro. Nesse embate foram qualificados de mecânicos e coercitivos elementos como: o formalismo, a progressividade, a memorização, a repetição, a autoridade, a emulação, entre outros. Em contrapartida, foram exaltadas as ideias ligadas ao aluno ativo, que deveria investigar e aprender a partir de sua própria iniciativa, com o foco voltado para a capacidade de observação e de experimentação. Ou seja, tratava-se de um aprendizado focado no indivíduo e em sua ação, cabendo aos profissionais da educação, com base em técnicas e procedimentos pré-definidos, o estímulo, a orientação das atividades, bem como o auxílio na resolução de dúvidas e na superação de eventuais obstáculos à aprendizagem (SAVIANI, 2010).

Dentre as transformações processadas nos domínios do campo educacional brasileiro na Primeira República, a ascensão dos princípios da Escola Nova merece destaque pelo fato de ter ultrapassado o âmbito das discussões teóricas, objetivando-se por meio de ações efetivas em favor da realização de suas proposições nas instituições escolares. Ao tratar dessa questão Jorge Nagle esquematiza dois períodos: o primeiro de fins do Império até a segunda década do século XX; e o segundo que compreende a década de 1920.

No período inicial não houve uma apropriação sistemática das ideias da Escola Nova, tampouco a criação de instituições escolares exclusivamente pautadas em seus princípios, mas sim, a infiltração de alguns conceitos escolanovistas – que facilitariam a posterior penetração de tal ideário educacional na sociedade brasileira. De 1889 a 1900 foram criadas as primeiras instituições que tinham alguma influência da “nova pedagogia”, o que mostra que o movimento não surgiu como mera especulação; de 1900 a 1907 houve progressos na apropriação e na formulação do novo ideário por meio de diversas correntes teórico-práticas, notadamente, a partir das contribuições de John Dewey (1859-1952); de 1907 a 1918 se estabeleceu uma circunstância já de alguma maturidade, caracterizada pela construção e publicação dos primeiros métodos ativos no Brasil; e enfim, a partir de 1918 teve início a ampla difusão, consolidação e oficialização de princípios, de métodos e de técnicas. Entretanto, a predominância concedida à dimensão cívico-nacionalizadora como núcleo básico da escolarização, atribuída à tendência remodeladora ainda um posto de elemento secundário e/ou auxiliar. Nesses termos, é correto afirmar que em linhas gerais

essa foi uma fase preparatória, para que, a seguir, o escolanovismo experimentasse amplo desenvolvimento no Brasil (NAGLE, 2009; NAGLE, 1978).

A segunda fase do histórico da renovação educacional na Primeira República se deu na década de 1920. Nela houve a divulgação sistematizada da literatura atinente ao tema que, além de evoluir quantitativamente e qualitativamente, articulou-se às realizações concretas mais efetivas, intimamente ligadas ao movimento reformista da instrução pública. Vale destacar essa particularidade do desenvolvimento do escolanovismo no Brasil, a saber, sua penetração ter sido ligada a iniciativas educacionais de caráter público, algo oposto ao que se observou na maioria dos países. Sua ligação intrínseca com os ideais liberais republicanos no Brasil é um ponto que merece ser destacado, já que a defesa da instrumentação institucional e da remodelação da ordem político-social, posicionamento típico dos liberais brasileiros da época, foi indicativo de uma tendência à ruptura com os quadros tradicionais que obstaculizavam o que, na concepção liberal, deveria ser o pleno desenvolvimento da sociedade e personalidade humanas (NAGLE, 2009).

Nesse contexto, não é surpreendente o enraizamento da Escola Nova ter se processado logo a seguir ao fortalecimento das ideias liberais, em grande medida o escolanovismo foi um reflexo das ideias liberais na esfera educacional. Para os reformadores da educação, para além das questões atinentes às particularidades práticas e técnicas da pedagogia moderna, também se tratava de implantar um modelo educacional mais alinhado às ideias liberais e republicanas por eles defendidas. Para tanto, empenhavam-se na defesa da asserção de que os assuntos pedagógicos deveriam ser abordados a partir de princípios de disciplinas como a biologia, a psicologia e a sociologia. Os avanços desses campos científicos, ao menos em tese, deveriam fornecer à pedagogia conceitos-chave que contribuíssem para a melhor e mais efetiva aprendizagem dos alunos, assim como lhes possibilitar se desenvolver tanto quanto “sua natureza” permitisse – proposição alinhada ao ideário liberal. O entusiasmo pelo fortalecimento da formação na Escola Normal, caminhava muito nesse sentido, como uma possibilidade de fortalecer a ideia de que a tarefa educativa não era uma questão de vocação, mas sim de aprendizagem sistemática dos conhecimentos relativos ao processo ensino-aprendizagem (MONARCHA, 1989; SAVIANI, 2010; BOMENY, 2003).

Os princípios e ideais escolanovistas, além de inspirarem as reformas educacionais implementadas em diferentes estados brasileiros ao longo da década de 1920, também animaram a criação da Associação Brasileira de Educação (ABE), em 1924 – embora essa

entidade também fosse composta por defensores da pedagógica tradicional, especialmente, de confissão católica. A confluência de católicos e liberais para essa ideia indica a relevância do papel atribuído à educação nesse período, uma vez que foi a causa capaz de amalgamar, mesmo que temporariamente, perspectivas pedagógicas que guardavam diferenças filosóficas importantes. Em linhas gerais, tal projeto, unificado sob a bandeira da ABE, buscava, por meio da mediação das elites culturais, sanear e educar a população do país.

2.3. A Associação Brasileira de Educação (1924): intelectuais católicos e intelectuais liberais reunidos sob a mesma bandeira

Em 16 de outubro de 1924 treze intelectuais cariocas se reuniram na Escola Politécnica do Rio de Janeiro, convocados por Heitor Lyra da Silva (1887-1926), professor emérito da instituição, apoiados em ideais renovadores e com o objetivo de criar uma organização – e não um órgão de classe – capaz de influir na implantação de políticas para a educação.¹⁰ Desse encontro nasceria a Associação Brasileira de Educação (ABE), uma entidade que reuniria, para além de pessoas diretamente ligadas à prática de ensino, também políticos, intelectuais e jornalistas. Sua estratégia de ação consistia majoritariamente na organização de cursos, palestras, reuniões, bem como semanas de educação e, como principal evento, conferências nacionais de educação.¹¹ Com a criação da ABE os debates relativos à educação deslocaram-se do âmbito do Congresso Nacional e se espalharam para diversas esferas da sociedade civil. O progressivo fortalecimento da ABE contribuiu para que professores, juntamente com as demais profissões ligadas diretamente ao processo de ensino, passassem a ser reconhecidos como “técnicos em educação”; o que contribuiu para sua distinção enquanto quadro social especializado, dotado de particularidades formativas e de técnicas e meios de intervenção próprios (CARVALHO, 1998, SAVIANI, 2010; FREIRE FILHO, 2002).

¹⁰ Chama a atenção quanto à fundação da ABE o fato de sua composição inicial ser majoritariamente de engenheiros, fato que explica, em grande parte, a inclusão do tema “organização do trabalho” nas pautas de discussão da associação (CARVALHO, 1998).

¹¹ A I Conferência Nacional de Educação foi realizada no ano de 1927 na cidade de Curitiba e teve como principal orador Lourenço Filho, representante do Estado de São Paulo, com o trabalho intitulado **A Uniformização do Ensino Primário, nas suas ideias capitais, mantida a liberdade de programas** (FREIRE FILHO, 2002).

Embora se tratasse de uma instituição com planos de alcance nacional, o departamento do Rio de Janeiro da ABE era dominante nos anos iniciais. Foi a partir de 1932 que a associação, efetivamente, ultrapassou essa característica viabilizando por meio de seus membros uma rede institucional mais representativa nos demais estados (CARVALHO, 1998, SAVIANI, 2010). Desde sua fundação a ABE permitia a organização de outros Departamentos da associação, com plena autonomia e com Estatutos próprios, em qualquer dos estados da República, desde que fossem observados os princípios e bases dos Estatutos originais do Departamento do Rio de Janeiro (ESTATUTOS DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO, 1924/1998). No que concerne à manutenção financeira, determinava-se que o fundo social fosse “[...] constituído pelas contribuições dos sócios mantenedores e cooperadores, por donativos ou subvenções [...]” (ESTATUTOS..., 1924/1998, p. 479).

A intenção inicial dos fundadores da ABE era a de criar um “partido do ensino”, entretanto, a instituição se firmou como órgão pretensamente apolítico destinado a congregar sob a mesma bandeira, independentemente de concepções teóricas, filosóficas ou políticas, todos os interessados em trabalhar pela causa da educação (SAVIANI, 2010).¹² A característica heterogênea levou à composição de uma correlação de forças complexa, conforme fica evidente por essa descrição do quadro inicial da ABE realizada por Dermeval Saviani:

Nessa condição foi possível, por exemplo, que no Conselho Diretor o ateu Edgar Sússekind de Mendonça se aliasse a Fernando Magalhães, líder católico, na defesa do caráter apolítico da entidade em oposição a Ferdinando Labouriau, que tendia a comprometer a associação com posições político-partidárias. Mas da mesma forma Edgar Sússekind se opunha sistematicamente a qualquer tentativa de vincular a associação a compromissos religiosos. [...] Sússekind aproximava-se de Fernando Magalhães, quando se tratava de evitar, contra a pretensão de Laboriau, o aparelhamento político da associação educacional. Mas aproximava-se de Laboriau quando se tratava de evitar a vinculação da entidade ao proselitismo católico ao qual tendia Magalhães (SAVIANI, 2010, p. 230).

Apesar dessas diferenças internas, notadamente a polarização entre católicos e liberais, a criação da ABE em 1924 foi um marco na História da Educação no Brasil, em razão da aliança que promoveu em torno da causa educacional. A ABE foi também uma

¹² Contraditoriamente ao pretense caráter apolítico propalado pela ABE, o Partido Democrático do Distrito Federal, criado em 1927, foi uma espécie de prolongamento da instituição, sendo, inclusive, comumente chamado de “O partido da Educação Nacional” (SAVIANI, 2010).

resposta crítica às iniciativas educacionais imediatistas tipificadas pelas ligas de defesa nacional e, especialmente, terreno fértil para que vicejassem as ideias escolanovistas.

Os Estatutos do Departamento do Rio de Janeiro, sede da ABE desde sua fundação, determinavam como fins da associação: “[...] promover no Brasil a difusão e o aperfeiçoamento da educação em todos os ramos, e cooperar em todas as iniciativas que tendam, direta ou indiretamente, a esses objetivos” (ESTATUTOS..., 1924/1998, p. 473). O movimento dos reformadores da educação na década de 1920, caracterizado por exaltar ideias que deveriam ser capazes de renovar as práticas pedagógicas, propôs modificações profundas nas bases do ensino brasileiro e não a simples alfabetização que, pragmaticamente, era defendida pelos setores sociais conservadores e nacionalistas. A ABE cumpriu papel destacado nesta questão ao fomentar, por meio de seus debates e conferências, a crítica ao “fetichismo da alfabetização”, bem como enaltecer a educação integral, enquanto instrumento capaz de modernizar o homem brasileiro (BOMENY, 2003).

Pode ser identificado um projeto de cunho “civilizatório” no interior da ABE, um empreendimento amplo que teria como fim a reconstrução da nação por meio da organização da cultura. Essa perspectiva garantiu, conforme defende Marta Maria Chagas de Carvalho, uma identidade comum aos participantes da associação, em que pese o fato de nela existirem correntes de pensamento muito diferentes (CARVALHO, 1998).

A ABE foi capaz de aglutinar até 1932 intelectuais liberais e católicos, quando então houve uma ruptura. Podem ser citados como exemplos de tópicos comuns entre essas duas correntes, especialmente, a ideia de reorganização da nação por meio de ações educacionais e culturais, bem como a preocupação com a educação popular (ROCHA, 2004). O sentimento nacionalista partilhado por diferentes setores sociais contribuiu para a superação da ideia da simples alfabetização da população, em prol da defesa da escola primária integral. Pretendia-se que a escola brasileira passasse por uma transformação em seus objetivos, seus conteúdos e em sua função social, tornando-se uma instituição capaz de formar o “caráter nacional” e alavancar o progresso brasileiro. O entusiasmo pela educação e o otimismo pedagógico partilhado pela maioria dos educadores da década de 1920, além de exaltar a necessidade da escola primária, também conferia grande importância ao ensino técnico-profissionalizante – sem o qual um dos entraves à modernização do Brasil não seria superado, qual seja, a mão de obra despreparada para o trabalho industrial. A valorização do ensino técnico-profissional contribuiu para fomentar

críticas aos ensinos secundário e superior da escola tradicional, qualificados de livrescos e abstratos. Os críticos afirmavam que no sistema escolar em vigor havia o predomínio de uma “cultura literária”, o que, além de afastar a escola da sociedade brasileira, contribuía para a separação entre a elite e o povo, em razão da prioridade dada à formação de bacharéis e doutores (NAGLE, 2009).

Progressivamente conquistaram espaço na ABE as proposições alinhadas às teorias e técnicas “mais avançadas” empregadas nos sistemas educacionais da Europa e dos Estados Unidos, o que, por conseguinte, levou ao fortalecimento da ideia de um ensino voltado à formação do espírito científico que valorizava o princípio da utilidade. A ampla tendência de reinterpretar a pedagogia sob o prisma científico, entendido praticamente como sinônimo de inovação, seria um traço marcante do escolanovismo brasileiro fomentado pela ABE. O movimento em torno da modernização da educação ao ganhar corpo, acabou por conferir posição de destaque nacional aos intelectuais/educadores que foram sua vanguarda, dentre os quais podem ser destacados: Anísio Spínola Teixeira (1900-1971), Manuel Bergström Lourenço Filho (1897-1970) e Fernando de Azevedo (1894-1974) – que na década seguinte seriam algumas das lideranças signatárias do **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova** (1932), documento que se tornaria divisor de águas na História da Educação do Brasil, ao defender a escola pública como elemento fundamental para a modernização do país (CARVALHO, 1998; XAVIER, 2004b SAVIANI, 2010).

Com suas formulações acerca da história do campo educacional brasileiro, objetivadas em **A Cultura Brasileira**, publicada em 1943, Fernando de Azevedo fundamentou uma linha interpretativa muito importante acerca das questões atinentes à História da Educação no Brasil – notadamente, relativas aos acontecimentos da década de 1930. Ao destacar os debates sobre o retorno do ensino religioso às escolas públicas, ocorridos em 1931, apontou para uma cisão estabelecida entre católicos e liberais.

Foi, pois, a questão do Ensino Religioso, reposta pelos reformadores, que desencadeou ou tornou mais áspera a luta que, se não teve por fim, teve certamente, como uma de suas consequências criar uma incompatibilidade quase irreduzível entre a ideia religiosa e a ideia renovada da educação (AZEVEDO, 1943/1971, p. 673).

Ao discutir tal oposição, Antonio Donizetti Sgarbi assinala que Fernando de Azevedo acabou por sistematizar o debate entre liberais e católicos, como uma oposição

entre o novo (moderno) e o velho (retrógrado). Entretanto, destaca que também houve uma composição entre a cultura moderna e a cultura católica, promovida por determinados setores da militância religiosa (SGARBI, 1997). Walter Lúcio Praxedes, em artigo no qual analisa a relação entre Helder Câmara e Lourenço Filho, destaca a importância do último como elemento de articulação entre católicos e pioneiros. Conforme suas palavras: “[...] Lourenço Filho consegue passar ao largo da polarização política e ideológica entre escolanovistas e católicos, combinando, em suas concepções, a defesa da preponderância estatal na coordenação da educação nacional com o respeito aos interesses católicos” (PRAXEDES, 1999, p. 58). Em que pese isso, destaca que a maleabilidade do discurso e da prática de Lourenço Filho, não foi suficiente para fazer cessar a oposição com os católicos, mas sim criar um ponto de contato com setores da elite dirigente da Igreja (PRAXEDES, 1999).

O entendimento da polarização entre católicos e pioneiros foi flexibilizado na interpretação realizada por Marta Maria Chagas de Carvalho em seu doutoramento. Nele a autora afirma que a leitura que biparte o campo educacional brasileiro da década de 1930 entre católicos e pioneiros, como posições distintas e antagônicas, limita a interpretação do fenômeno em razão dos grupos partilharem elementos comuns, relativos à educação e à formação da nacionalidade (CARVALHO, 1998). Conforme sua avaliação, os testemunhos de Fernando de Azevedo enfatizam o caráter renovador do movimento educacional, sem destacar a existência de elementos conservadores em seu interior (CARVALHO, 1988). Sintetiza essa questão ao afirmar:

O que o discurso elide é que, nesta luta, era um programa de “organização nacional através da organização da cultura” largamente sedimentado nos debates educacionais do anos 20, que se fraturava em duas estratégias rivais. Em ambas, tinha importância fundamental a questão do controle ideológico dos professores, concebidos como “organizadores da alma popular” (CARVALHO, 1999, p. 29).

De acordo com a autora, embora a demarcação “moderno x tradicional” possua pertinência, tanto pioneiros quanto católicos tinham projetos que pensavam a condução da nação a partir de uma direção intelectual empreendida pelas elites, o que seria um elemento suficientemente importante para relativizar a oposição entre os grupos. Também afirma ser essencial o fato de ter havido uma apropriação dos conceitos escolanovistas pelos católicos, algo que não foi assinalado por Fernando de Azevedo. O litígio central entre

católicos e pioneiros seria a disputa pelo controle ideológico do aparelho escolar, na qual ganhar a adesão dos professores era um meio efetivo de ação (CARVALHO, 1999). A geração de intelectuais da década de 1930 fomentou um ideal de “nação civilizada” e, nesse sentido, esteve disposta a se engajar na sociedade política para construir instituições capazes de “forjar o povo”, por meio de uma cultura que assegurasse a unidade da nação. A elite intelectual seria o guia do povo amorfo (PÉCAUT, 1990).

A flexibilização da interpretação que estabeleceu uma oposição entre pioneiros e católicos, não implica em uma negação ampla das formulações de Fernando de Azevedo, pois o embate por ele assinalado se estendeu pelas décadas seguintes encontrando, inclusive, expressão no Conselho Nacional de Educação, ao longo dos debates que culminaram na primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, no ano de 1961. Ao se examinar os escritos de Alceu Amoroso Lima sobre a educação e as práticas pedagógicas, é notório que a todo momento tomou os pioneiros como seus interlocutores, muitas vezes francamente opositores, e pautou a construção de seu discurso balizado por essa contraposição. Não por meio de uma negação ampla e irrestrita da Escola Nova, mas tratando-a como adversária da pedagogia católica, no campo da filosofia da educação e na busca por espaços no sistema de ensino.

No seio dos esforços com vistas ao combate à precária condição da educação no país, a efervescência provocada pela difusão dos ideais renovadores da educação, conduziu inicialmente a reformas educacionais difusas, empreendidas em diferentes estados brasileiros, por exemplo: “São Paulo (1920), Ceará (1922-23), Bahia (1928), Minas Gerais (1927-28), Pernambuco (1928), Paraná (1927-28), Rio Grande do Norte (1925-28), e o então Distrito Federal (1922 e 1926)” (BOMENY, 2003, p. 44). Embora essas reformas tivessem sido marcadas pelo signo da nova pedagogia, caracterizavam-se pela diversidade de orientação. Essa confusão doutrinária, conforme foi chamada por Fernando de Azevedo, embora pudesse refletir a confluência de diferentes setores sociais em prol da causa educacional, apontava para uma fragmentação das propostas de então. O que também foi um fator que trouxe dificuldades para a construção de uma proposta nacional de ensino unificada (NAGLE, 1978; BOMENY, 2003; CUNHA, 1989).

As aspirações e proposições educacionais da Primeira República, face às condições objetivas existentes, foram em grande parte frustradas, particularmente, no que diz respeito à construção de um sistema escolar que fosse realmente efetivo em seu alcance e qualidade. A edificação de uma proposta educacional capaz de oferecer soluções amplas e

racionalizadoras, embora constasse dos objetivos dos reformadores da educação, não foram levadas satisfatoriamente a cabo. Ao final da década de 1920 a educação brasileira não possuía um projeto amplo e sistemático consubstanciado em dispositivos constitucionais, em órgãos administrativos superiores e em um plano nacional de educação (NAGLE, 1978; CUNHA, 1989).

A ideia do cultivo da formação moral e intelectual como solução para os problemas do país pode ser avaliada como uma perspectiva idealista, na medida em que posicionava os debates sobre a ordem política e econômica como secundários. Ou seja, a discussão acerca de uma reordenação ampla da economia-política brasileira, como elemento capital para a modernização da sociedade como um todo, não foi contemplada, fosse por católicos ou pioneiros. (RODRÍGUEZ, 2010b).

A passagem do sistema agrário-comercial para o urbano-industrial, uma das características distintivas da Primeira República, contribuiu para a maior diversificação da estrutura social e para a profusão de movimentos políticos e culturais – fossem os que procuravam sustentar a ordem vigente ou subvertê-la. Com o desenvolvimento da atividade econômica industrial houve um enfraquecimento no poder das oligarquias e o concomitante fortalecimento da burguesia urbana. Embora a burguesia industrial partilhasse pontos de interesse econômicos com setores das oligarquias ligadas à produção primário-exportadora, objetivou-se um choque entre esses grupos no interior da classe dominante. Nesse quadro, produziu-se um embate no âmbito da cultura, com a emergência de propostas que se intitulavam progressistas e modernizadoras e de propostas que se nomeavam conservadoras e ligadas à tradição. Assim, movimentos relevantes na década de 1920, como, por exemplo, o modernismo, o tenentismo, a Liga de Defesa Nacional e mesmo a Confederação Católica, direta ou indiretamente e por meio de diferentes ideários, expressaram o descontentamento social com os rumos da República. Esse cenário de insatisfação culminou no Golpe de 1930, acontecimento que implicou em grandes transformações na composição, na dinâmica e nos rumos do campo educacional brasileiro – entretanto, as características majoritariamente conservadoras dos projetos para a educação nacional foram mantidas (RODRÍGUEZ, 2010b; HERSCHMANN; PEREIRA, 1994).

No âmbito da educação, os anos 1930 foram marcados por disputas protagonizadas por liberais, defensores da pedagogia da Escola Nova, e por católicos, que por diversos meios se empenharam na defesa, na expansão e, paulatinamente, na reforma de sua

tradição pedagógica. Nesse processo de renovação e fortalecimento empreendido pelos defensores da perspectiva católica, movimento conhecido como “a reação católica no campo educacional”, Alceu Amoroso Lima ocupou posição decisiva, especialmente a partir de novembro de 1928, como liderança intelectual à frente do Centro D. Vital, uma verdadeira fortificação de defesa dos interesses católicos.

3. A DIREÇÃO INTELECTUAL DE ALCEU AMOROSO LIMA COMO ELEMENTO RENOVADOR DA PEDAGOGIA CATÓLICA NO BRASIL (1928-1945)

O presente capítulo contempla a trajetória de Alceu Amoroso Lima de modo articulado à direção cultural e ideológica encetada pela Igreja Católica, no interior das lutas travadas no bloco histórico. Inicialmente são descritos sua formação intelectual antes da conversão e, em seguida, seus laços sociais iniciais como membro do quadro de militantes da Igreja. Então, passa-se a discussão de quatro momentos destacados nos embates ocorridos nas sociedades civil e política brasileiras, quando avaliados segundo o escopo estabelecido para esta pesquisa: a luta pelo retorno do ensino religioso; as disputas em torno da Constituição de 1934, contexto no qual Alceu Amoroso Lima assumiu o cargo de secretário geral da Liga Eleitoral Católica (LEC); a construção de um projeto de ensino superior pela Igreja, que culminou com a criação da Universidade Católica no Rio de Janeiro; e as atividades da Ação Católica Brasileira, entidade, presidida por Amoroso Lima, que permeou o Estado durante a Era Vargas e foi a diretora e coordenadora das intervenções da militância católica. Ao se destacar o papel desempenhado por Amoroso Lima nesses episódios e instituições, examinamos aqueles que foram momentos-chave de sua ação como intelectual ligado ao campo educacional.

Na década de 1920, a ABE foi a instituição que orientou o movimento de renovação educacional no Brasil, tendo sido capaz de aglutinar, em prol da causa cívico-educacional, grupos de educadores de diferentes tendências. Entretanto, após o Golpe de 1930 houve uma polarização entre católicos e liberais, em grande medida, em razão da intervenção sobre o aparelho escolar ter se tornado questão de primeira ordem para ambos os grupos. A ruptura formal dos católicos com a ABE, em 1932, contribuiu para que a instituição se transformasse no reduto dos educadores liberais, alinhados ao **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova**. Em contrapartida, os católicos, mais objetivamente setores do clero e do laicato militantes, organizaram-se ao redor do Centro D. Vital e, a partir de 1933, na Confederação Católica Brasileira de Educação (CCBE). Essa entidade, era organicamente ligada ao Centro D. Vital e foi fundada a fim de promover a integração das Associações de Professores Católicos (APCs), criadas desde 1928 e espalhadas pelo país (CARVALHO, 2005).

Foi no âmbito do crescimento do aparato estatal e dos embates pela hegemonia política que liberais e católicos travaram disputas, com vistas à expansão de sua influência no campo educacional, bem como em nome da implementação de um projeto de nação, por meio da organização da cultura. Alceu Amoroso Lima, intelectual de erudição reconhecida e de grande representatividade social, uma vez convertido, foi um dos arautos do projeto de recatolicização do país.

3.1. Alceu Amoroso Lima: trajetória intelectual até a conversão

Alceu Amoroso Lima nasceu na cidade do Rio de Janeiro a 11 de dezembro de 1893. Filho de José Amoroso Lima e de Camila da Silva cresceu com suas três irmãs em uma família tradicional e abastada – proprietária de negócios bem sucedidos no ramo têxtil – que refletia o padrão do progressismo da virada do século (MENDES, 2008). Sua alfabetização e primeiros estudos foram realizados em casa, inicialmente pelas mãos da mãe e, em seguida, por meio de aulas com João Köpke (1852-1926). Educar os filhos em casa até certa idade, embora já existissem debates em defesa da escola pública, ainda era uma prática comum entre a elite brasileira no início do século XX. Contratar um professor particular ou um preceptor era um distintivo de posição social (CARPEAUX, 1978; MENDES, 2008; CURY, 2010).

Vale destacar que João Köpke foi um pedagogo de vanguarda no Brasil e se evidenciou por empregar métodos inovadores e lúdicos na iniciação à leitura, notadamente, os que privilegiavam as frases como uma totalidade, antecipando-se ao entendimento das palavras e dos fonemas. Em suas **Memórias Improvisadas**, Alceu Amoroso Lima, ao se referir ao seu primeiro contato com as letras, descreve a ação pedagógica de Köpke, efetivamente, um dos precursores do escolanovismo no Brasil:

A metodologia de Köpke consistia em ensinar divertindo, conversando e, se possível em contato com a natureza. Só vim a aprender o alfabeto quando tive que me preparar para ingressar no Ginásio Nacional. Eu sabia a palavra e a frase, seguindo um método que tinha sido na época introduzido na Alemanha e que Köpke e seu pai trouxeram primeiro para São Paulo e, depois, por intermédio dele para o Rio (LIMA, 1973, p. 39).

Amoroso Lima nunca cursou a escola primária regular no Brasil, entretanto, no ano de 1900, ainda com seis anos de idade, frequentou uma instituição de ensino em Paris, a

fim de travar conhecimento com a língua francesa. Este fato, por si só, ilustra a preocupação de seus pais em lhe proporcionar uma educação esmerada. Embora fosse de família católica e já tivesse estudado princípios da língua latina com os padres lazaristas, foi encaminhado pelo pai, nos termos de um republicanismo civil, para a escola pública e laica em 1903 – quando foi admitido pelo externato do Colégio Pedro II, na época denominado Ginásio Nacional (CARPEAUX, 1978; MENDES, 2008).

Ao se matricular no curso de humanidades do Ginásio Nacional teve a oportunidade de ser aluno de alguns eruditos, como, por exemplo, Saíd Ali, professor de alemão; Fausto Barreto, professor de língua portuguesa; Henrique Coelho Neto, professor de Literatura Brasileira; e Osório Duque Estrada, que ocupava a cátedra de História Geral. Na ausência de uma Universidade no Brasil, o Ginásio Nacional primava pela formação ampla em cultura geral, com vistas à preparação para o estudo nas Faculdades de Direito, caminho tomado por grande parte de seus alunos. Alceu Amoroso Lima obteve o título de bacharel em letras pelo Ginásio Nacional em 1908, entretanto, para além da questão acadêmica, esse período de estudos contribuiu para sua formação intelectual ao ampliar sua visão social. Uma vez que na instituição conviveu com colegas oriundos de uma classe econômica inferior àquela a que se acostumou na infância, a saber, a elite ilustrada da burguesia do Rio de Janeiro, composta majoritariamente por famílias tradicionais que adotavam como modelo de vida ideal o da classe média francesa. Favorecido pelo rico ambiente sociocultural em que cresceu pôde conhecer, ainda menino, grandes figuras da intelectualidade brasileira, como, por exemplo, Machado de Assis, Joaquim Nabuco e Rui Barbosa (CARPEAUX, 1978; MENDES, 2008).

Para celebrar a formatura fez sua segunda viagem à Europa. Acompanhado dos pais foi até Viena. Em 1909, iniciou a Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais do Rio de Janeiro e, concomitantemente, começou a trabalhar no escritório de João Carneiro de Souza Bandeira – tio de Manuel Bandeira – que então ocupava a cátedra de Direito Administrativo na Faculdade. Encontrou espaço para exercitar seu gosto pelas letras nesse mesmo ano ao assumir a direção da revista estudantil **A Época**, publicação do campo jurídico que também editava contos e poesias. Além disso, foi aluno de Silvío Romero, catedrático de Filosofia do Direito e destacado ensaísta, poeta e crítico literário. Silvío Romero também se distinguia por ser progressista no aspecto político ao combater as instituições e estruturas que sobreviveram à queda da monarquia e ainda dominavam muitos aspectos da vida na Primeira República (CARPEAUX, 1978; MENDES, 2008).

Alceu Amoroso Lima atribuiu a Romero, seu professor já no primeiro ano da Faculdade, a principal influência na composição do agnosticismo que assumiu naquele tempo. Conforme suas próprias palavras “[...] procurei substituir o vazio deixado pela falta de religiosidade com o seu evolucionismo spenceriano” (LIMA, 1973, p. 33). As ideias evolucionistas de Herbert Spencer e de Charles Darwin, o posicionamento cientificista e agnóstico do positivismo francês, bem como as ideias liberais, eram amplamente difundidas entre a elite intelectual não identificada com o segmento católico. Nesse quadro desapareceu:

[...] a crença ou a religiosidade do discípulo, mal engastada nos saberes domésticos e no seu caso, ainda subordinada ao *détachement* dos pais. A aplicação à fé não era prioridade no casal Amoroso Lima, e, não era estranho talvez ao próprio desiderato do pai, crente mas sobretudo liberal, impelir o filho ao curso da dúvida, fazendo desabrochar na cabeça do adolescente a inquirição, que deveria dirigir à sua crença, para plantá-la em chão seguro (MENDES, 2008, p. 25).

No que dizia respeito às questões políticas, o jovem estudante de direito, caracterizado por Otto Maria Carpeaux como de mentalidade laica, agnóstica e cética, demonstrava temperamento avesso às polêmicas e não se inclinava às lutas intelectuais em “praça pública”, que lhe pareciam inúteis fossem na filosofia ou na política (CARPEAUX, 1978). Seu posicionamento não ia muito além do desinteresse e do menosprezo para com a política dos governadores e dos coronéis, que tinha viabilizado a vitória do Marechal Hermes da Fonseca sobre Rui Barbosa, representante da classe culta a que pertencia. Convencido de que era inútil concentrar esforços para modificar a vida pública brasileira, adotava uma espécie de ativa indiferença, como se acreditasse que seu percurso fosse lhe conduzir a fins mais elevados (CARPEAUX, 1978). A literatura ocupou papel importante naquele momento.

Como era comum entre a “afrancesada” elite cultural brasileira, Alceu Amoroso Lima tinha um especial gosto pela literatura francesa e, particularmente, foi um entusiasta da obra de Anatole France, cujo ceticismo e ironia o influenciaram profundamente. Na literatura de língua portuguesa podem ser destacados Eça de Queiroz, Machado de Assis, Euclides da Cunha e Affonso Arinos. A realidade do interior do Brasil, muito diferente da europeizada capital e do pensamento de suas elites, chegou inicialmente a Alceu Amoroso Lima pela via da literatura. Ao ler **Os Sertões** e, especialmente, **Pelo Sertão**, de Affonso

Arinos, confrontou-se com contradições que até então não compunham o seu cenário intelectual (CARPEAUX, 1978).

Em 1912 fez a terceira viagem à Europa. Voltou à Paris que conhecera na infância e de onde só retornaria em junho para não perder o ano de estudos. Em dezembro 1913, mês em que completou 20 anos, recebeu o título de Bacharel em ciências jurídicas e sociais. Após concluir este período de estudos não demonstrou interesse em tomar parte em uma carreira pública, o que seria esperado por sua formação e classe social. Os anos que se seguiram foram marcados por eventos importantes em sua vida, com acontecimentos que, embora aparentemente não indiquem maiores consequências objetivas em seu tempo, merecem ser destacados em razão de trazerem importantes elementos para a compreensão do Alceu Amoroso Lima por vir.

Entre estes, sua nova viagem à Europa logo após a formatura, certamente teve repercussão a longo prazo. Fez o circuito europeu típico dos filhos da burguesia brasileira de então, passando por Veneza e por Paris, cidade onde teve experiências que tiveram grande influência na sua formação intelectual. Otto Maria Carpeaux descreve assim o cenário francês da viagem de Alceu Amoroso Lima:

Estava-se em 1914. A “Belle époque” já passara. Agora, o ceticismo irônico de Anatole France, depois do episódio heroico no caso Dreyfus, está aposentado e já não há mais manifestações anarco-sindicalistas nos *boulevards* externos. A Terceira República tornou-se séria, como se estivesse se preparando para a guerra que se aproxima (CARPEAUX, 1978, p. 25).

Esta era sua quarta viagem à Europa. De longe mais séria e relevante que as anteriores. Em Paris encontrou o escritor e diplomata José Pereira da Graça Aranha e, apesar da grande diferença de idade, estreitaram relações. Graça Aranha lamentava o que entendia ser a decadência cultural da elite brasileira que, segundo ele, estava alheia à moderna literatura e filosofia europeias. Com a intenção de exercer uma liderança renovadora, por meio da influência sobre jovens adeptos, propôs a Alceu Amoroso Lima a articulação de uma campanha pela modernização literária e filosófica do Brasil, o que pode ser entendido como um gérmen da batalha do modernismo sobre a qual teria importante influência (CARPEAUX, 1978).

Ainda em Paris, Amoroso Lima frequentou as aulas de Henri Bergson na *Sorbone* e no *Collège de France*. O pensador francês tinha em vista, entre outras coisas, a superação

do sistema evolucionista de Spencer, até aquele momento muito caro ao jovem bacharel. Foi seu primeiro contato com a moderna filosofia espiritualista de Bergson, experiência que implicou no rompimento com a ideia de causalidades rígidas e, por meio da contemplação dos fatores espirituais, abriu espaço para o imponderável, para o jogo da indeterminação das totalidades históricas (CARPEAUX, 1978; MENDES, 2008). Bergson instalou em Amoroso Lima “[...] uma nova visão do homem e seu contexto prospectivo e propunha o vir-a-ser e uma constelação de causas e de imprevistos que rompiam de muito o estreito fecho spenceriano” (MENDES, 2010, p. 27-28). O impacto dessa experiência venceu sua mentalidade e lhe reforçou a ideia semeada por Graça Aranha de que o Brasil se encontrava em grande atraso no que tangia à alta cultura. Ao refletir acerca da influência que o pensamento de Bergson teve sobre si, particularmente no que diz respeito à sua gradual retomada da fé, Alceu Amoroso Lima afirmou:

Foi uma marcha rápida na perda da fé, mas lenta e laboriosa na recuperação da fé. Bergson já então me revelou a importância da primazia do espírito sobre a natureza, da primazia do *elã vital* sobre a razão. Através de Bergson evolui para o vitalismo e o espiritualismo, contra o ceticismo e o materialismo anterior (LIMA, 1973, p. 35).

Em agosto de 1914 eclodiu a Primeira Guerra Mundial, o que interrompeu sua estadia em Paris. De volta ao Brasil retomou o trabalho no escritório de advocacia de Souza Bandeira até 1917. Desinteressado da profissão de advogado, mediante as relações privilegiadas de sua família, conseguiu uma posição no Itamaraty. Lá conheceu e ficou amigo de Ronald de Carvalho, outro nome que participaria do movimento modernista brasileiro (CARPEAUX, 1978). Em 1918, descontente com a carreira e com a remuneração, deixou o serviço público e assumiu o cargo de diretor jurídico na empresa da família (Fábrica de Tecidos Cometa), o que lhe garantiu a independência financeira. Em 27 de agosto de 1918 casou com Maria Teresa de Faria, filha do advogado e intelectual Alberto de Faria, união que ampliou suas relações de amizade e lhe tornou próximo de Júlio Afrânio Peixoto, que então o apresentaria a um jovem jornalista sergipano: Jackson de Figueiredo (CARPEAUX, 1978; CURY, 2010).

Em 17 de junho de 1919, data do primeiro número de **O Jornal**, Alceu Amoroso Lima iniciou sua carreira jornalística. Assumiu a posição de crítico literário no periódico, o que marcaria sua influência neste campo. Adotou para essa atividade o pseudônimo Tristão de Athayde, com a intenção de distinguir seu trabalho como crítico de sua ocupação como

diretor jurídico na empresa da família (CARPEAUX, 1978). Carlos Roberto Jamil Cury define da seguinte forma a produção intelectual de Alceu Amoroso Lima na época:

[...] primava pela clareza na exposição de suas ideias, objetivando uma explanação da realidade existente, e discordava que a produção intelectual ocultasse os preceitos éticos e morais daquele que fala. Não via credibilidade na imparcialidade, assim como assumia uma posição crítica à medida que defendia sua posição ideológica de maneira explícita (CURY, 2010, p. 13).

O trabalho jornalístico de Amoroso Lima pode ser dividido em três ciclos. Em **O Jornal**, de 1919 a 1946, período eminentemente dedicado à crítica literária; no **Diário de Notícias**, entre junho de 1947 e julho de 1966, fase mais sistemática, consagrada à crítica de ideias, por meio da coluna dominical Letras e Problemas Universais; e, finalmente, no **Jornal do Brasil**, onde teve seus textos publicados de abril de 1958 a 7 de outubro de 1983, período em que se dedicou mais ao plano dos fatos, tendo como pano de fundo invariavelmente a defesa da liberdade (VILLAÇA, 1985).

Em 1922, a partir da sugestão e insistência de Jackson de Figueiredo, liderança católica socialmente reconhecida e ligada à hierarquia da Igreja, publicou seu primeiro livro, no qual tratava da vida e da obra de Affonso Arinos. Autor que foi um dos precursores do regionalismo moderno e o influenciara profundamente (VILLAÇA, 1983). O jovem crítico literário de apenas 28 anos começava a alçar voos mais altos, entretanto, era notório que, apesar da juventude, não era inclinado à polêmica acirrada e aos debates ásperos em seus textos. Foi sua característica não aderir dogmaticamente a correntes literárias. Seu posicionamento frente à Semana de 1922, expressa com propriedade esse comportamento, uma vez que, embora tornasse pública sua simpatia por alguns dos expoentes do movimento, como, por exemplo, Mario de Andrade, manifestou-se de maneira ciosa em relação ao evento. (CARPEAUX, 1978; CORDEIRO, 2008).

Com a morte do pai em 1923, Alceu Amoroso Lima assumiu a presidência da Fábrica de Tecidos Cometa, posição que ocuparia até 1939, ano de falecimento de sua mãe (VILLAÇA, 1983; MENDES, 2008). A partir de 1924 a correspondência entre Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo, iniciada em 1919 e que se estendeu até véspera da morte de Jackson em 1928, foi bastante intensificada. À época tinha 30 anos e era um agnóstico que vivia em um clima de ceticismo e diletantismo. As temáticas das cartas começaram pelo plano da política e da filosofia política, com Jackson de Figueiredo

deixando transparecer claramente sua posição de defensor da ordem, enquanto Amoroso Lima mostrava uma inclinação à defesa da liberdade como princípio (VILLAÇA, 1983; AZZI, 2003). Acerca destes debates iniciais Alceu Amoroso Lima afirmou: “Enquanto eu defendia ideias liberais, ele situava-se numa posição autoritária. Jackson, além de autoritário era um antimodernista. Por isto mesmo não apreciava muito a minha crítica” (LIMA, 1973, p. 118).

As cartas entre ambos migraram de modo gradual dos assuntos políticos para os filosóficos e religiosos. Até o estreitamento de sua relação com Jackson de Figueiredo as preocupações de Alceu Amoroso Lima eram, majoritariamente, de caráter estético em uma linha indissociável de sua atuação como crítico. Considerado um dos mais destacados críticos literários do modernismo brasileiro na década de 1920, passava por um período de insatisfação existencial e buscava por novos conhecimentos acerca da vida, do homem e de suas verdades (VILLAÇA, 1983; CURY, 2010). Sobre as intenções que moviam esses dois personagens para o diálogo pessoal e para o debate de ideias, Candido Mendes afirma que:

De parte de Tristão [Alceu Amoroso Lima], é a curiosidade com essa “modernização” anunciada da Igreja, enquanto da parte de Jackson é a determinação de trazer ao seu campo o pensador e o articulista dotado de uma voracidade enciclopédica, claramente insatisfeito com as respostas do agnosticismo a interrogações emergentes nos anos 20 (MENDES, 2010, p. 36).

Alceu Amoroso Lima levava, ao longo do período em que se correspondeu com Jackson de Figueiredo, uma vida de hábitos solitários e, segundo sua própria avaliação, individualistas (LIMA; FIGUEIREDO, 1991). Tinha um estilo de vida regrado e apegado à rotina. Estava no escritório todos os dias após as três e meia e em casa todos os dias à noite, onde passava muitas horas na biblioteca, naquelas que acreditava serem as únicas horas boas de sua vida. O isolamento de Amoroso Lima era tão notório a ponto de travar com Jackson de Figueiredo, então seu amigo mais próximo, um contato basicamente epistolar (LEONIDIO, 2007). Em carta dirigida a Jackson em 1º de setembro 1920 deixava claro seus propósitos e estilo: “Você é homem com que se pode discutir. E como só admito discussão por escrito e de preferência sem galeria, para evitar os maus humores, as más interpretações e o desejo de brilhar, apresso-me em responder à tua carta” (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 34).

Embora se trate de correspondência em grande parte composta por troca de informações acerca de livros e questões literárias em geral, bem como por debates

atinentes a questões políticas, a temática religiosa progressivamente ganhou corpo no debate entre ambos, a tal ponto de ser correto afirmar que a conversão de Alceu Amoroso Lima foi edificada ao longo desse processo. No dia 17 de outubro de 1922, em meio às discussões que travavam acerca da religiosidade, Amoroso Lima registrou abertamente seu desconhecimento da verdadeira doutrina católica, bem como mencionou o fato de ser um individualista. O trecho a seguir caracteriza com propriedade as angústias pessoais e dúvidas existenciais que o moviam naquele momento:

Como ia dizendo, portanto, não me vejo forçado, pela ignorância que confesso da verdadeira doutrina da Igreja, a abraçar uma causa que sinto ainda estranha a mim. Limito-me a não combater um sistema de que tenho apenas noções superficiais. Mas daí a ser infiel ao meu sentimento íntimo e aos resultados a que chegam os meus pequenos esforços de pensar livremente, isso é que nunca. Sou um individualista, e não tenho medo de o dizer perante quem quer que seja. Tenho uma cultura falha, incerta, desigual, desordenada, adquirida por meu próprio esforço [...] (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 47).

No mesmo parágrafo Alceu Amoroso Lima mostrava o quanto era capaz de oscilar entre a fé e o ceticismo, entre a razão e o sentimento, enfim, expressava a confusão de seu espírito naquele momento.

Sei que o diletantismo, a ocasião, o gosto da contradição, o prazer diabólico da ironia, a hesitação das meias idéias, tudo isso concorre para que a doutrinação (?) das minhas crônicas de jornal, seja o extremo oposto dessa arquitetura inabalável do catolicismo [...]. Mas sei também que, sinceramente, o meu instinto mais profundo, a minha intuição mais pura, a minha fé mais ardente, me dizem que a grandeza suprema do homem está primeiramente na bondade, isto é, no sacrifício, no perdão, no altruísmo, na tolerância (sim, na tolerância), enfim, no amor, que tudo diz [...] (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, 47-48).

Em carta datada de 7 de março de 1924, Amoroso Lima deixou claro o crescimento da influência de Jackson de Figueiredo sobre seu espírito: “[...] a ação mais sensível que meu espírito terá recebido provém de você, de suas idéias, de seu caráter e da segurança, às vezes paradoxal, dos seus pontos de vista. Com você ou contra, mas sempre em sua companhia” (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 68). Neste mesmo sentido, em 30 de março de 1924, revelou sem pudores o efeito que a presença do amigo tinha sobre si, até mesmo nos termos da composição de sua identidade: “Você representa na minha vida o homem que eu teria querido ser” (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 80). Como fruto desta relação de

amizade, de confiança e mesmo de identificação, construída primordialmente por meio da correspondência, já que Alceu Amoroso Lima afirma ter visto Jackson de Figueiredo pessoalmente poucas vezes (LIMA, 1973), abandonou gradualmente os posicionamentos que costumava assumir como crítico literário e se aproximou dos ideais católicos.

A carta de 9 de julho de 1927 é um divisor de águas no posicionamento de Alceu Amoroso Lima. As dúvidas dali em diante são substituídas pela certeza da fé e, além disso, por um claro propósito de difundir os valores católicos e de trabalhar pela conversão de outros. O trecho a seguir ilustra essa mudança:

Penso que esta carta revela uma qualquer vaga sugestão do que o livro do *Gênesis* chama a “separação de águas”.

Creia, meu querido Jackson, hoje já não peço a Deus apenas Fé. Peço também – inteligência para propagar, para comunicar a Fé. Porque começo a sentir não mais a inquietação de chegar à Verdade (compreendi que essa é eterna e necessária, mas que a Verdade em si não depende dela) mas a inquietação de mostrar a Verdade.

É toda uma Revolução em meu espírito. E que devo a você, meu querido e corajoso amigo, depois de Deus. [...] O que sinto agora é o desespero de convencer os homens (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 114).

Dissipadas suas dúvidas e resistências ao catolicismo, em 25 de novembro de 1927, por recomendação de Jackson de Figueiredo, conheceu pessoalmente o jesuíta Leonel Franca. A insistência de Jackson para promover este encontro fica evidente na carta por ele escrita dois dias antes: “Vá conversar com o Franca. A só presença dele já é uma grande luz. E, no entanto, não creia que haja nele a ausência de sofrimento. Não. Há de ser, no fundo, um irmão nosso; um sofrimento, porém, que sabe aonde termina” (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 229). Leonel Franca recém voltara de Roma, onde defendeu, na Universidade Pontifícia Gregoriana, uma tese sobre os fundamentos científicos da fé. O padre Franca fazia parte de um novo tipo de catequista, com formação para atingir jovens cultos, naquilo que dizia respeito a suas dúvidas existenciais e religiosas, por meio de respostas inteligentes, estruturadas e ligadas às questões emergentes do mundo de então (CARPEAUX, 1978). Leonel Franca foi “[...] preparado para ser exatamente a resposta cristã ao agnosticismo das exigências da modernização científica e das novas críticas lançadas à troca do pensamento por um credo” (MENDES, 2010, p. 38), o que se alinhava perfeitamente à exigência de Alceu Amoroso Lima quanto à construção de uma fé armada da crítica da modernidade. Em sua correspondência com Jackson de Figueiredo são encontrados trechos significativos a respeito da expectativa pelo encontro com Franca, bem

como acerca da impressão que o jesuíta lhe causara após o tê-lo conhecido pessoalmente. Na véspera de seu encontro com Leonel Franca descreveu da seguinte maneira sua expectativa:

Vou com muita angústia. Com muita dúvida. Com muita hesitação. Mesmo pensando que é uma simples visita de cortesia. Mas no fundo a alma espera mais. E hoje de manhã, ao murmurar a prece cotidiana com que procuro a Deus, não me olvidei de implorar, se é possível que um mísero verme da terra possa ser escutado (aonde?!?!), se transcendentalize a esse ponto – pedi que realmente desse encontro possa vir a nascer futuramente qualquer coisa de mais sério para meu pobre coração desamparado, e quase sempre triste (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 231-232).

Já em carta de 26 de novembro de 1927, dia seguinte ao seu encontro com Leonel Franca, Amoroso Lima descreveu o profundo impacto que o jesuíta lhe causou, tanto no que diz respeito ao aspecto intelectual quanto ao contato humano.

É realmente uma criatura encantadora. Toda espiritualidade. Tão doce no falar, com um ar tão indulgente, sabendo aceitar as investidas de um pensamento exasperado como o meu, e ao mesmo tempo tão sereno e tão seguro, naquela hierarquia de valores do espírito que ele joga sutilmente em torno da gente como uma rede impalpável, luminosa, sutil, mas de um trançado ao mesmo tempo tão geométrico como as redes reais, que nas mãos parecem moles, confusas, inextricáveis, mas encontrando um obstáculo se enrijecem, se distendem, mostram só então a força formidável desses fios frágeis, que isolados não valem nada, quebrariam à primeira distensão, mas juntos, cruzados, coordenados, são capazes das maiores resistências (LIMA; FIGUEIREDO, 1991, p. 235).

Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca se tornaram muito próximos dali em diante. O padre desempenhou papel decisivo na organização de sua crença, tanto no que diz respeito ao confronto com os princípios teóricos da filosofia, quanto com as demandas da atualidade científica na década de 1920. Candido Mendes afirma que não só Alceu Amoroso Lima, mas toda a intelectualidade confessional brasileira sofreria até 1948, quando da prematura morte de Franca aos 55 anos, a influência, o conselho ou a crítica do jesuíta (MENDES, 2010).

No dia 15 de agosto de 1928, Alceu Amoroso Lima recebeu sua “segunda primeira comunhão” pelas mãos de Leonel Franca, na Igreja de Santo Inácio, localizada no bairro de Botafogo, a dois quarteirões de sua casa (VILLAÇA, 1983). Em carta datada do dia seguinte ao fato, escreveu a Jackson de Figueiredo:

[...] recebi ontem a comunhão das mãos do Padre Franca, que tão bem soube encaminhar-me e facilitar-me esses últimos arrancos do homem velho. Estou portanto de novo na velha Igreja. Que farei por ela? Poderei fazer alguma coisa? São tantas as nuvens no horizonte, dentro de mim e fora de mim! (LIMA; FIGUEIREDO, 1992, p. 227).

Desse dia em diante, passou a frequentar, conforme seu próprio relato, diariamente a missa das seis e meia, celebrada pelo padre Franca que, a partir de então, tornou-se seu confessor e diretor espiritual (LIMA, 1973).

A inclinação do crítico literário à espiritualidade não passou despercebida a seus leitores, especialmente aos modernistas que reclamavam dele a perda da permanente disponibilidade para o novo (REIS, 1998). Foi neste quadro que Sérgio Buarque de Holanda escreveu o artigo **Tristão de Athayde**, publicado no **Jornal do Brasil** em 29 de agosto 1928 (HOLANDA, 1928/1988). A princípio redigido como uma crítica ao livro **Estudos** (LIMA, 1927), o texto afirmava que Alceu Amoroso Lima havia optado pela “solução religiosa” e demandava por um posicionamento claro acerca de sua nova atitude e de suas futuras intenções intelectuais (HOLANDA, 1928/1980). O artigo é bastante incisivo, como deixa claro o trecho a seguir:

A todo instante encontramos nas páginas de seu livro desses acenos indecisos a uma justificação transcendente, dessas exigências de absoluto, desses apelos, enfim, ao “elemento espiritual”, à “mística criadora”, que virá fundir e elevar os aspectos contraditórios de nossa existência. Esse recurso a uma justificação espiritual não é inédito, dele compartilha toda uma classe de pensadores novos com os quais o autor desses *Estudos* apresenta importantes afinidades. É um processo que não deixa de evocar a fórmula que presidiu à elaboração das grandes *Summas* medievais (HOLANDA, 1928/1988, p. 112-113).

Em resposta Amoroso Lima escreveu **Adeus à disponibilidade: carta a um amigo** (LIMA, 1929b), texto por meio do qual declarou sua conversão (ou, reconversão) ao catolicismo e afirmou o abandono do ceticismo em favor de uma nova finalidade para sua vida – o que, forçosamente, o retiraria da permanente disponibilidade. Esta carta foi publicada na revista **A Ordem** em janeiro de 1929 e republicada, neste mesmo ano, no livro **Tentativa de Itinerário** (LIMA, 1929a), escrito por Amoroso Lima e editado pelo Centro Dom Vital, como parte da Série Jackson de Figueiredo. Ao tratar, em **Memórias Improvisadas**, dos assuntos relativos à carta em questão, Alceu Amoroso Lima fez a

seguinte afirmação: “[...] foi talvez o ato mais difícil e doloroso de minha história mental” (LIMA, 1973, p. 96), além disso, exaltou que se tratou de um adeus a certa atitude e não um adeus à sua geração ou companheiros – mesmo com Sérgio Buarque de Holanda, continuou a ter relações que classificou como das mais cordiais e de admiração (LIMA, 1973).

Em **Adeus à disponibilidade** Alceu Amoroso Lima se dirigiu não apenas a Sérgio Buarque de Holanda, mas a toda uma geração de intelectuais, a fim de manifestar publicamente seu novo posicionamento frente às questões religiosas:

Separando o Espírito, da Terra, como V. o exprime tão bem, o homem de nossos dias divinizou talvez sem querer o seu próprio espírito. É esse o resultado de 4 seculos de inversão systematica do caminho normal da inteligência das coisas e do conhecimento que o homem póde ter de si próprio. E é desse espírito de auto-divinisação, meu amigo, que eu vejo impregnado todo o seu pensamento (LIMA, 1929b, p.15).

Ao tornar pública sua fé, diagnosticou o mundo como intoxicado pela razão exasperada. Afirmou que ao optar pela “Verdade” sabia que arrancava de si as pretensões de influir sobre os destinos daquela geração que, em sua avaliação, ao antropomorfizar o mundo, atribuía ao homem o liame último da verdade, apoiando-se em um orgulho derivado do culto da razão humana levada às últimas consequências. Na carta Alceu Amoroso Lima “[...] condena e verbera todo o seu antigo diletantismo, no flagelamento pedido por todo convertido, a desmascarar o suposto da ‘atitude de espírito’ de seus companheiros de geração” (MENDES, 2010, p. 360). É emblemático o modo como encerra o texto: “Quem escreveu essas linhas é que compreendeu até onde vai a sombra da Cruz. E é por lá que nos encontraremos” (LIMA, 1929b, p. 20).

O fato de ter sido redigida pouco depois da morte de Jackson de Figueiredo, explica em muito o tom emocional e peremptório da carta. Após este acontecimento, Alceu Amoroso Lima, conforme confirmado por ele mesmo em seu livro de memórias (LIMA, 1973), alinhou-se aos setores conservadores da Igreja por meio da defesa da autoridade como promotora da ordem social, o que era contraditório com sua atitude intelectual até então. Foi como se de algum modo tomasse para si o projeto do amigo. Na maturidade, ao tratar de sua trajetória intelectual e da influência que recebeu de Jackson de Figueiredo, afirmou ter sofrido uma espécie de efeito póstumo, sendo “vencido” pela energia da representação que tinha de seu companheiro.

O sentimento da responsabilidade, a tradição deixada por ele, a presença dos amigos comuns me empolgaram. A partir daí caminhei numa outra direção, passando do liberalismo anterior para uma posição ortodoxamente autoritária, baseada no sentimento de disciplina e da ordem. Fui tomado pela convicção de que o Catolicismo era uma posição de direita. Esta crença ficou em mim durante muitos anos (LIMA, 1973, p. 120).

Trazido à fé pelas mãos de Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima foi rapidamente considerado, fosse entre o clero fosse entre o laicato, uma das conquistas mais valiosas para militância católica, a despeito de não ter se empenhado pessoalmente para tanto. O fortalecimento do movimento católico no Brasil contou, ao final da década de 1920 e início da de 1930, com o ingresso de intelectuais que não tinham uma trajetória intimamente ligada à Igreja, mas que, por meio da reflexão e de debates, converteram-se e contribuíram decisivamente para a reorganização da Igreja Católica no país (MENDES, 2010).

Ao assumir o catolicismo Alceu Amoroso Lima subordinou seu espírito aos princípios de disciplina e de integral adesão à ordem, submetendo-se às regras da mais rigorosa militância. “Alceu não questiona e faz da sua vida, na entrada dos anos 30, o gesto de contínua e absoluta entrega a Dom Sebastião Leme” (MENDES, 2010, p. 42).¹³ Ao aceitar em novembro de 1928 as responsabilidades da direção do Centro D. Vital, cargo que ocupou até 1966, e, concomitantemente, da revista **A Ordem**, que dirigiu até 1964, ficou evidente que dali em diante sua disponibilidade estaria voltada às causas da Igreja Católica. Foi nesse movimento que se articulou a tríade composta por Dom Sebastião Leme, Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca, uma linha de defesa do catolicismo e seus interesses nas diferentes esferas das sociedades civil e política brasileiras. O Centro D. Vital estava pronto para alçar voos mais altos.

3.2. Alceu Amoroso Lima: um intelectual católico no seio do bloco histórico

Foi a partir da década de 1920 que a hierarquia da Igreja Católica passou a estimular de modo mais efetivo a participação do laicato em atividades de caráter político.

¹³ Em 1943, ano seguinte à morte de Dom Sebastião Leme, Alceu Amoroso Lima publicou o livro **O Cardeal Leme: um depoimento** (LIMA, 1943), no qual retomava as grandes realizações de Dom Leme e afirmava que todos os católicos experimentavam naquele momento o sentimento de orfandade, face o grande vazio deixado pelo cardeal.

A atuação dos leigos era vista como um instrumento para garantir que o Estado fosse orientado por princípios cristãos, ou seja, os leigos constituíam o braço secular da Igreja, o que permitia uma influência mais abrangente da instituição em diferentes âmbitos das sociedades civil e política brasileiras (AZZI, 2003). Para influenciar o Estado, a Igreja precisou contar com auxiliares leigos e não somente com membros do clero. Conforme destacou Antonio Gramsci, os intelectuais leigos podem, inclusive, ser mais valiosos e efetivos que padres e bispos, de acordo a particularidade das metas a serem alcançadas, ao se misturarem nas diversas instâncias da vida social, como construtores e organizadores da cultura (GRAMSCI, 1984; GRAMSCI, 2006).

Sem os intelectuais e seu particular modo de ação, uma classe pode até exercer o poder político pela via opressiva, mas, só se faz efetivamente dirigente, com a devida ação no âmbito da cultura – assim pode estabelecer o necessário alcance junto à totalidade social, para produzir uma hegemonia (GRUPPI, 1998). Nesse sentido, a atuação dos intelectuais ligados à Igreja durante a Era Vargas, teve como foco inicial a defesa de uma participação abrangente das instituições católicas na ordenação da sociedade civil. Ao longo do tempo, tal defesa ganhou ares de um projeto de reforma da sociedade como um todo, por meio da exaltação da centralidade dos valores cristãos na constituição da nação.

Em uma série de textos intitulados **Notas para a história do Centro Dom Vital** (numerados de I a XII), publicados na revista **A Ordem** de outubro de 1957 a outubro de 1958 e, posteriormente, editados de forma conjunta sob a forma de livro (LIMA, 2001), Alceu Amoroso Lima relatou tanto aspectos históricos atinentes à fundação e às transformações dessa importante instituição do laicato católico, quanto depoimentos pessoais de sua experiência como seu diretor. É exemplar nesse sentido a descrição que fez da circunstância em que recebeu o convite para dirigir o Centro D. Vital, poucos dias após a morte de Jackson de Figueiredo:

Quinze dias antes, no mesmo escritório onde me foram procurar Hamilton Nogueira, Durval de Moraes, José Carlos de Melo e Souza, José Vicente de Souza, não me lembro se alguns mais, à Rua Visconde de Inhaúma, esquina com Candelária, Jackson se havia despedido de mim, à beira da escada, dizendo num daqueles rasgos proféticos tão comuns em sua estranha vida de iluminado: ‘Agora posso largar o Centro nas mãos de vocês e recolher-me para escrever minha obra’ (LIMA, 2001, p. 52).

Jackson de Figueiredo se referia à conversão de Alceu Amoroso Lima que, naquele mesmo dia, recebera o sacramento da comunhão pelas mãos de Leonel Franca.

É importante destacar que ao concordar em assumir a direção do Centro D. Vital, Alceu Amoroso Lima impôs como condição o afastamento da instituição de qualquer caráter partidário. Nesse sentido, inclusive os estatutos do centro foram revistos em 1930, a fim de exaltar o propósito essencial de desenvolvimento de uma cultura católica superior.

Artigo 2º - O Centro D. Vital do Rio de Janeiro tem por fim desenvolver, por todos os meios intelectuais legítimos, a cultura católica superior entre nós, realizando o seguinte programa:

Parágrafo 1º – Organização de cursos de Teologia, Filosofia, Ciência, História da Igreja, etc., que sejam o núcleo de nossa futura Universidade Católica;

Parágrafo 2º – Fundação de uma Biblioteca [...];

Parágrafo 3º – Publicação de Livros [...]; (ESTATUTOS DO CENTRO DOM VITAL, 1930/1931, p. 53).

O foco no âmbito da cultura é claro nos Estatutos. Os propósitos de publicar livros, de fundar uma biblioteca, de promover cursos e, especialmente, de trabalhar pela organização de uma universidade católica no Brasil, ilustram com propriedade as características distintivas que o movimento católico então assumia. Esta orientação também já havia sido imprimida à revista **A Ordem**. Em dezembro de 1928, em seu primeiro artigo como diretor do Centro D. Vital, Alceu Amoroso Lima destacou os novos rumos do centro e da revista:

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 (LIMA, 1928, p. 5).

A Ordem passou a ser a revista de “Dr. Alceu”, que, desde o princípio, deixou claro ter propósitos diferentes dos de Jackson de Figueiredo, embora carregasse grande influência do amigo recém falecido. Como auxiliar em sua empreitada teria, no posto de assistente eclesiástico, nomeado diretamente por D. Leme, o padre Leonel Franca. O Centro D. Vital e a revista **A Ordem** acentuariam, a partir da composição entre esses três homens, suas pretensões de interferir na cultura do país e o seu foco em alcançar a camada intelectual, ocupando um papel destacado nas lutas no campo educacional, a rigor, tornando-se uma das fontes do ideário educacional católico no país.

A participação no Centro D. Vital, especialmente ao longo da década de 1930, tornou-se símbolo de classe e prestígio, o que contribuiu para dissipar a ideia de

incompatibilidade entre intelectualidade e catolicismo no Brasil. Progressivamente, a ideia de que um homem poderia ser católico e culto, suplantou a tradição da mentalidade regalista do Império, até então predominante (ARDUINI, 2011; CARVALHO, 2011). Em grande parte, sustentou-se aí a efetividade e o alcance da direção intelectual exercida por Alceu Amoroso Lima, particularmente, no período de estudo delimitado na presente tese, por meio de um trabalho destinado, em especial, às elites esclarecidas, o que pode ser entendido como um primeiro passo na tentativa de composição para a construção de uma hegemonia.

A partir de 1930 houve uma expansão da influência do Centro D. Vital, embora o Rio de Janeiro permanecesse o núcleo da instituição. Com a presença de intelectuais destacados foi iniciado um projeto sistemático de difusão da doutrina católica em diferentes níveis da sociedade, embora particularmente as elites tenham sido entendidas como peça-chave reforçar a presença social da Igreja, com papel destacado para sua influência sobre o Estado. Em razão da amplificação deste projeto o Centro D. Vital experimentou grande impulso. Se em 1928 contava com 50 sócios, após a posse de Alceu Amoroso Lima, em 1935 já eram mais de 500 associados. O centro, que inicialmente operava por meio de reuniões pouco formais entre os membros, passou a organizar cursos e conferências acerca de temáticas nos campos da filosofia, da sociologia e da religião, de modo a atrair cada vez mais participantes – visto que as atividades não eram exclusivas aos sócios, passando a ser frequentadas por convidados: professores, políticos, empresários e, mesmo, intelectuais não ligados à Igreja Católica, como os poetas Murillo Mendes e Jorge de Lima. Destacaram-se entre os conferencistas: Osvaldo Aranha, Pedro Calmon, Américo Lacombe, Tasso da Silveira, Afrânio Peixoto, Jacques Maritain e Georges Bernanos (SALEM, 1982).

Nos anos finais da década de 1920 e início da década de 1930 o movimento católico brasileiro desenvolveu novos e mais efetivos meios de ação na cultura. As orientações da **Carta Encíclica *Quadragesimo Anno***, exarada por PIO XI em 1931, trataram da restauração e do aperfeiçoamento da ordem social, nesse sentido, fortaleceram ainda mais as ações já coordenadas por Dom Leme – notadamente, no que dizia respeito à organização dos intelectuais católicos. Nesse período, o processo de formação cristã e política do laicato, com vistas à intervenção nas questões sociais e políticas, foi muito valorizado, com a criação de uma série de organizações e associações leigas, especializadas e ligadas ao Centro D. Vital, com o objetivo de influenciar diferentes

âmbitos da sociedade civil (PIO XI, 1931; RODRÍGUEZ, 2010a). Dentre as mais importantes estão a Confederação Nacional de Operários Católicos; a Liga Eleitoral Católica; a Associação de Livrarias Católicas; e, particularmente, ligados ao campo educacional, as Associações de Professores Católicos; a Associação dos Universitários Católicos e o Instituto Católico de Estudos Superiores. Essas organizações compunham o núcleo da Coligação Católica Brasileira, fundada em 1929 com vistas à coordenação e unificação do trabalho das entidades do laicato (SALEM, 1982). A estruturação institucional do grupo católico mostra a importância de se considerar concretamente “[...] a organização cultural que movimenta o mundo ideológico e examinar o seu funcionamento prático” (GRAMSCI, 1986, p. 29), visto se tratar do movimento de criação ou fortalecimento de um modelo de vida, com a difusão de ideias que se convertem em componentes de coordenação social de ordem moral e intelectual (GRAMSCI, 1986).

Embora nas **Notas para a história do Centro Dom Vital** (LIMA, 2001), Alceu Amoroso Lima tenha dividido a trajetória da instituição em dois momentos bem distintos, sob a direção de Jackson de Figueiredo e o sob sua própria, é preciso encarar tal classificação com alguma reserva. Como critério de distinção entre etapas Amoroso Lima indicou a nítida orientação política da primeira e o foco no aspecto cultural da segunda, entretanto, seria equivocado afirmar que as ações do segundo momento do Centro D. Vital tiveram caráter exclusivamente cultural, já que, na articulação com a Ação Católica Brasileira, suas lideranças assumiram posições políticas claras. Notadamente, no que diz respeito ao golpe de 1930, à Constituinte de 1934, ao Estado Novo em 1937 e, ainda, ao final da Era Vargas em 1945. A ação dos intelectuais católicos mostra que a tentativa do estabelecimento de uma hegemonia demanda ações estruturais e superestruturais (COUTINHO, 1981). A direção empreendida pelo grupo, ao tentar se estabelecer como hegemônico, foi efetivada por meio de uma combinação entre domínio e consenso, coerção empregada aos adversários e direção cultural aos aliados.

3.2.1. A luta pelo retorno do ensino religioso

O movimento católico ganhou maior eficiência ao longo da década de 1930, difundiu-se em múltiplas instâncias das sociedades civil e política, e alcançou um grande poder de influência na conjuntura sucedânea do Golpe de 1930. O sucesso do empreendimento cultural católico foi resultado, para além da elaboração de um

planejamento efetivo, da construção de meios de ação e da cooptação de intelectuais capacitados para dirigir o processo, também da composição heterogênea de interesses que se observa na conjuntura de então, quando nenhum grupo social reunia força suficiente para se impor de modo contundente aos demais. Assim, constituiu-se um equilíbrio social instável, que se sustentava, de um lado, no Estado enquanto mediador das diferentes tendências e, de outro, na Igreja Católica enquanto força política e cultural, cuja alcance em diferentes esferas sociais, por meio da ação de seus intelectuais, dava suporte e legitimidade ao Governo Provisório (SALEM, 1982). É importante ter em vista que economia, cultura e poder se objetivam como uma relação de forças dinâmica. Assim, o estabelecimento de uma hegemonia passa tanto pelo âmbito da sociedade civil quanto pelo político-estatal. A hegemonia se realiza na sociedade civil por meio da direção moral e intelectual de uma classe social sobre as demais e, como desdobramento, estende-se à sociedade política onde se consolida. (GRAMSCI, 1986; PORTELLI, 2002).

A Igreja avaliou o Golpe de 1930 com reservas em um primeiro momento, por se tratar de uma mudança brusca da ordem, algo visto como substancialmente ruim segundo a perspectiva católica conservadora. Entretanto, sua aproximação com o Governo Provisório aconteceu rapidamente, notoriamente viabilizada por Francisco Campos, figura-chave na articulação do governo de Getúlio Vargas e que já tinha um histórico de diálogo com os católicos em Minas Gerais, por ocasião da reforma educacional por ele empreendida no estado. O apoio da Igreja ao governo tinha como contrapartida o favorecimento das pretensões católicas no campo educacional. Simon Schwartzman, Helena Bomeny e Vanda Costa, no livro **Tempos de Capanema**, destacam que Francisco Campos influenciou diretamente Getúlio Vargas no sentido de estabelecer esta aliança, sob o argumento de que a mobilização católica ao lado do governo seria muito importante junto a grande parcela da população, mais facilmente alcançada pelas vias institucionais da Igreja que por outros meios. O retorno do ensino religioso às escolas públicas em 1931 foi o selo de tal arranjo, que não só apaziguou as forças católicas, mas também as mobilizou de modo favorável ao Governo Provisório (SCHWARTZMAN et al, 2000).¹⁴

No projeto de Francisco Campos, o Estado tomaria a valiosa autoridade moral da Igreja a seu favor, como um importante reforço na composição de seu projeto de controle

¹⁴ Thomas Bruneau, a partir de dados colhidos por meio de entrevista realizada em 1968, com a filha de Getúlio Vargas, Alzira Vargas do Amaral Peixoto, chega a afirmar que o presidente “[...] colocava o apoio da Igreja no mesmo pé de igualdade com o apoio militar. Enquanto o último tinha os instrumentos da força, o primeiro fornecia um meio de sustentação que tornava a força menos necessária (BRUNEAU, 1974, p. 80).

político.¹⁵ O importante não eram as convicções religiosas de Campos, mas o papel político e instrumental que a Igreja ocupava em seu projeto político, ao conferir ao novo regime a substância e o conteúdo moral, sem o qual teria dificuldades para se consolidar. Em carta a Getúlio Vargas, datada de 18 de abril de 1931, Francisco Campos defendeu com empenho a proposta de cooperação com a Igreja:

Permito-me acentuar a grande importância que terá para o governo um ato da natureza do que proponho a V. Excia. Neste instante de tamanhas dificuldades, em que é absolutamente indispensável recorrer ao concurso de todas as forças materiais e morais, o decreto, se aprovado por V. Excia., determinará a mobilização de toda a Igreja Católica ao lado do governo, empenhando as forças católicas de modo manifesto e declarado, toda a sua valiosa e incomparável influência no sentido de apoiar o governo, pondo ao serviço deste um movimento de opinião de caráter absolutamente nacional (CAMPOS, 1931/2000, p. 308).

Essa estratégia implicou em um verdadeiro loteamento do Estado, a fim de contentar as diferentes forças sociais que disputavam espaço naquele momento conturbado. A efetividade do governo centralizador de Getúlio Vargas, em grande medida, foi possível face a falta de mobilização da vasta maioria da população, o que compunha, conforme expressão de Thomas Bruneau, “um sistema de baixa pressão”. Conforme o autor, Vargas cooptou os grupos política e economicamente importantes do país, tais como: as tradicionais oligarquias rurais, a burguesia industrial, as emergentes classes médias urbanas, setores das forças armadas e o pequeno proletariado sindicalmente organizado. Ao conceder benefícios e espaços em seu governo para representantes desses diferentes segmentos, o governo Vargas foi capaz de edificar sua sustentação política, por meio de um complexo arranjo de forças sociais (BRUNEAU, 1974).

Nesse quadro, Sérgio Miceli aponta, inclusive, para a constituição de um grupo importante de intelectuais, em especial, bacharéis, jornalistas e profissionais ligados às letras, que teve seus anseios de projeção social frustrados em razão do Golpe de 1930. A falta de opções aos que anteriormente pleiteavam um cargo na estrutura burocrática estatal da Primeira República, segundo o autor, impeliu tal grupo a reposicionar seu projeto face a nova circunstância. Assim, aderir e trabalhar em favor das causas ligadas à Igreja era uma

¹⁵ Francisco Campos sistematizou os fundamentos políticos e ideológicos a partir dos quais justificava a construção de um Estado totalitário, em substituição ao Estado liberal, no livro **O Estado Nacional. Sua estrutura, seu conteúdo ideológico**, publicado em 1940 (CAMPOS, 1940).

das opções, em razão das chances de “apadrinhamento político” possibilitadas pelos vínculos fomentados pela instituição (MICELI, 2001).

A aproximação entre Estado e Igreja encontrava respaldo na oposição ao regime liberal, falido em razão de sua debilidade de princípios, conforme avaliação de ambas as partes, e na proposição de que os valores religiosos eram o fundamento ideológico capaz de consolidar a moral da nação. Pragmaticamente, os princípios cristãos foram utilizados por Francisco Campos mais como instrumento de mobilização política, que como modelo moral de ordenação social (SCHWARTZMAN et al, 2000).

A criação do Ministério da Educação e Saúde Pública em 1930, tão logo Getúlio Vargas assumiu a presidência, deflagrou um novo período de reformas no campo educacional. O **Decreto nº 19.941**, de 30 e abril de 1931, que dispunha sobre a instrução religiosa nos cursos primário, secundário e normal, foi a primeira grande conquista da Igreja nesse contexto. O documento, em seus quatro primeiros artigos, determinava:

Art. 1º Fica facultado, nos estabelecimentos de instrução primária, secundária e normal, o ensino da religião.

Art. 2º Da assistência às aulas de religião haverá dispensa para os alunos cujos pais ou tutores, no ato da matrícula, a requererem.

Art. 3º Para que o ensino religioso seja ministrado nos estabelecimentos oficiais de ensino é necessário que um grupo de, pelo menos, vinte alunos se proponha a recebê-lo.

Art. 4º A organização dos programas do ensino religioso e a escolha dos livros de texto ficam a cargo dos ministros do respectivo culto, cujas comunicações, a este respeito, serão transmitidas às autoridades escolares interessadas (BRASIL, 1931).

Ao tornar facultativo o ensino religioso nas escolas públicas, o documento pôs fim a 40 anos de laicidade na escola pública. Para os católicos, além da grande vitória, com o fortalecimento de seus meios de ação, este decreto significou a superação do ocorrido em 1926, por ocasião da rejeição da anexação das “emendas católicas” à Constituição. A polêmica desencadeada pela promulgação do decreto deixou os católicos de sobreaviso, já que os liberais alegavam que o ato governamental feria a neutralidade nas instituições de ensino, bem como a liberdade de consciência e, publicamente, manifestaram seu descontentamento. Os católicos se defendiam por meio do argumento de que a maioria dos brasileiros era de confissão católica e que, portanto, a escola laica não poderia ser neutra, já que entraria em conflito com os ideais religiosos de um amplo espectro da população (SALEM, 1982). Para além disso, o caráter facultativo do ensino religioso, segundo eles,

garantiria a liberdade de culto às famílias que não desejassem que seus filhos frequentassem tais aulas.

Em maio de 1931 a revista **A Ordem** publicou um editorial intitulado Educação Religiosa (A ORDEM, 1931).¹⁶ O texto é uma exaltação à conquista que o recente decreto representava e ao importante papel desempenhado pelos educadores católicos para tal. O banimento do ensino religioso das escolas públicas em 1891 havia sido, segundo o editorial, um acontecimento social desastroso. A privação de conteúdos sistematicamente ministrados acerca dos deveres morais e religiosos teria tido consequências sérias para a constituição de uma autêntica nacionalidade, conforme afirmação do texto: “[...] não é possível a qualquer nacionalidade resistir a uma desordem pedagógica systemática, sem arriscar os fundamentos de sua própria existência” (A ORDEM, 1931, p. 258). Em acordo com os partidários da educação católica, o decreto superava 40 anos de decadência moral, que haviam implicado no abatimento da nacionalidade. O editorial se posiciona claramente favor do Golpe de 1930, ao afirmar que seu significado profundo havia sido o de mostrar a incapacidade da Primeira República em formar cidadãos capazes de construir uma nação.

Mesmo apontando o que entendiam ser defeitos graves do decreto, notadamente, o último artigo que dispunha, “O Governo poderá, por simples aviso do Ministério da Educação e Saúde Pública, suspender o ensino religioso nos estabelecimentos oficiais de instrução quando assim o exigirem os interesses da ordem pública e a disciplina escolar” (BRASIL, 1934), o editorial conclamava os educadores católicos ao trabalho e não à discórdia com o governo:

Silenciemos, portanto, a nossa insatisfação pelos termos do decreto; [...] – para nos entregarmos, no terreno pedagógico, á organização dessa primeira e pequena victoria alcançada, que está em nossas mãos converter em um triumpho decisivo para a causa do Brasil e da Igreja de Christo (A ORDEM, 1931, p. 262).

Em linhas gerais, a conclusão do artigo deixava claro para os leitores que o catolicismo brasileiro estava diante do maior desafio do período republicano. O que lhes cabia, naquele momento, era a organização de um trabalho sistemático com o maior alcance social possível, já que a expansão das diferentes entidades católicas poderiam garantir a manutenção dos avanços e futuras conquistas.

¹⁶ O artigo Educação Religiosa foi publicado como Editorial da revista **A Ordem** em maio de 1931 (A ORDEM, 1931), entretanto, apenas com sua republicação em **Debates Pedagógicos** (LIMA, 1931), foi definida a autoria do texto como de Alceu Amoroso Lima.

O sentido político da promulgação do decreto pode ser interpretado como um dos mais importantes atos da reaproximação entre o Estado e a Igreja Católica. A aproximação entre o governo Vargas e a Igreja se fortaleceu paulatinamente, e as relações entre poder temporal e poder eclesiástico, migraram da condição de separação para a de colaboração recíproca.¹⁷ Alceu Amoroso Lima, embora tenha sido pessoalmente contrário ao Golpe de 1930, afirma não ter se posicionado ao lado dos saudosistas do velho regime (LIMA, 1973). À frente do Centro D. Vital defendeu a cooperação entre Igreja Católica e Estado e trabalhou com afinco neste sentido: “Com as responsabilidades que me foram atribuídas como um dos líderes do laicato católico, empenhei-me numa atividade muito intensa. Achava de nossa obrigação influir nos acontecimentos que se processavam no país” (LIMA, 1973, p. 217).

O âmbito educacional cumpriu função primordial nesse processo. O Ministério da Educação e Saúde Pública, desde sua criação, manteve diálogos com Dom Sebastião Leme, Leonel Franca e Alceu Amoroso Lima. Notadamente, o ministro Francisco Campos (1891-1968), estabeleceu relações estreitas com as lideranças católicas, que tinham a perspectiva de que se conseguissem atingir, por meio da educação, a juventude em formação, ganhariam ainda mais peso social e poderiam influir mais decisivamente nos rumos da nação. O projeto educativo dos católicos tinha um caráter também de “renovação espiritual”, com vistas à recomposição de uma identidade nacional católica que, em sua avaliação, era ameaçada pelo processo de laicização empreendido nos 40 anos de República no Brasil.

Ainda no ano de 1931, sob o efeito do **Decreto nº 19.941**, cabe destacar a IV Conferência Nacional de Educação, organizada pela ABE a fim de pressionar o governo para a criação de uma nova política nacional de educação. Na vanguarda do movimento dos reformadores da educação se consolidavam intelectuais como Lourenço Filho, Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira. O acirramento da oposição entre católicos e liberais reformadores da educação, ocorreu já na IV Conferência, entretanto, o evento crucial para a ruptura foi o **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova**, tornado público

¹⁷ A construção da estátua do Cristo Redentor foi um importante símbolo dos avanços da Igreja Católica. Inaugurada em 12 de outubro de 1931, além de ter mobilizado grandes contingentes de fiéis, contou com a participação dos nomes mais eminentes das sociedades civil e política brasileiras, inclusive, com a presença de Getúlio Vargas. No evento Dom Sebastião Leme fez a consagração do Brasil ao Coração de Jesus, bem como, em um discurso, advertiu que se o Estado não reconhecesse o Deus do povo, o povo não reconheceria o Estado (SANTO ROSÁRIO, 1962).

em 19 de março de 1932 (MANIFESTO..., 1932/2011). Com o objetivo de causar maior impacto, o documento foi publicado em um sábado, concomitantemente em jornais do Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Paraná, Minas Gerais, Bahia e Pernambuco (SAVIANI, 2010; CURY, 1988).

O **Manifesto dos Pioneiros** foi redigido em um momento de redefinição do campo educacional, que se deu, notadamente, a partir da criação do Ministério da Educação e Saúde Pública, com a construção de uma política pública setorial. No texto os reformadores da educação adotavam princípios marcadamente liberais e defendiam a escola pública, laica, gratuita e obrigatória, O papel do Estado deveria ser o de organizá-la para que fosse acessível, em seus diferentes níveis, à população como um todo. Os pioneiros faziam críticas ao modo como a educação estava organizada, classificando-a de desarticulada e fragmentada, o que seria um obstáculo ao desenvolvimento e modernização do país. Nesse sentido, defendiam o avanço simultâneo das forças culturais e das forças econômicas (MANIFESTO..., 1932/2011; XAVIER, 2004b). Por meio da educação deveria ser possível formar as novas gerações, com vistas a uma sociedade pautada na ética da expansão das possibilidades humanas. A adoção de métodos ativos – que superassem o empirismo ingênuo e as tendências intelectualistas – e a exaltação das ciências naturais e da técnica a elas subjacente, sustentavam a ideia de uma ciência da educação: fortemente baseada nos avanços dos campos da sociologia, da biologia e da psicologia. Com isso, ficaria assegurada a base científica do ensino, em favor do atendimento das necessidades sociais emergentes. Uma educação ligada ao trabalho e às demandas da sociedade moderna, propulsora de atividades criadoras e de investigação, em oposição ao que qualificavam de instrução abstrata, artificial e verbal (CURY, 1988).

O progresso das disciplinas científicas deveriam ser incorporados às práticas e técnicas educacionais, como forma de garantir a maior eficiência do processo. Tratava-se da construção de uma nova mentalidade educacional alinhada às demandas da vida moderna, pautada e legitimada pelo conhecimento científico aplicado e não sustentada em fundamentos filosóficos metafísicos. Mais do que simplesmente um novo modelo de ensino, os pioneiros da educação nova defendiam a construção de um verdadeiro “aparelho cultural”, capaz de oferecer às novas gerações uma formação que os habilitasse a enfrentar problemas e a resolvê-los segundo às demandas da época. Desenvolver o gosto pelas “atividades produtoras” e não apenas pelas “atividades bacharelescas”, seria um dos grandes desafios a serem enfrentados pelo ensino no país (CURY, 1988).

A publicação do **Manifesto dos Pioneiros** gerou forte repercussão e permitiu aos reformadores consolidar “[...] a imagem de um grupo coeso, unido sob um código comum, inscrito na perspectiva escolanovista e informado por um mesmo ideal, qual seja, o empenho na construção de uma educação democrática” (XAVIER, 2004b, p. 27). A proposta de composição de uma escola baseada em princípios liberais e capaz de catalisar uma nova forma de organização da sociedade brasileira, renovou as discussões relativas à educação ao destacar novas temáticas e novas possibilidades de ação pedagógica. Também implicou na demarcação clara das diferenças entre o grupo dos liberais e o grupo dos católicos no interior da ABE. A partir da publicação do **Manifesto dos Pioneiros** houve um acirramento de ânimos entre esses dois grupos, com embates que implicaram, inclusive, na luta por posições no âmbito estatal, em busca de influir na organização do aparelho escolar (MANIFESTO..., 1932/2011; XAVIER, 2004b).¹⁸

A primeira resposta dos intelectuais católicos ao **Manifesto dos Pioneiros** aconteceu em curto prazo e pelo punho de Alceu Amoroso Lima. No dia 23 de março de 1932, ou seja, apenas quatro dias após a publicação do manifesto, foi publicado em **O Jornal** o artigo **Absolutismo Pedagógico**. O texto seria republicado na revista **A Ordem** e anos mais tarde em **Humanismo Pedagógico** (LIMA, 1944). O conflito entre liberais e católicos a partir daquele momento passou a ser aberto, conforme fica evidente já no primeiro parágrafo do artigo: “Começamos, graças a Deus, a sair do domínio da ambiguidade. Começam a delimitar-se os campos de ação. Passamos do terreno das finalidades implícitas ou inconscientes para o dos objetivos francamente confessados” (LIMA, 1944, p. 41). Alceu Amoroso Lima deixou claro para o leitor a existência de uma franca oposição no campo educacional naquele momento, nomeadamente, entre católicos e signatários do manifesto. Apontava que a Pedagogia Nova, ao não considerar os aspectos relativos à espiritualidade, desprezava uma das dimensões mais importantes na formação dos indivíduos e objetivava um materialismo pedagógico.

O estabelecimento do Estado enquanto única instância responsável pela educação foi um dos principais alvos de crítica do artigo. Ao defender que outras instituições, que tradicionalmente eram mantenedoras de instituições escolares, deveriam ter seu espaço e direitos preservados, Alceu Amoroso Lima fez a seguinte afirmação:

¹⁸ O livro **Manifesto dos pioneiros da educação: um legado educacional em debate** (XAVIER, 2004a), organizado por Maria do Carmo Xavier, em 2004, é uma importante referência que permite a ampliação da discussão acerca dos diferentes aspectos deste documento decisivo na História da Educação brasileira.

Ao Estado, portanto, segundo a concepção desses reformadores do nosso ensino, cabe o direito “absoluto” de moldar a inteligência e o caráter de cada cidadão segundo a finalidade “biológica” da educação. Os homens nas mãos do Estado Onipotente! Raras vezes tenho visto o absolutismo de Estado exposto com tanta clareza [...] (LIMA, 1944, p. 43).

O Estado como detentor do direito exclusivo de formar a população por meio das instituições de ensino implicaria, de acordo com Amoroso Lima, em um absolutismo pedagógico. Daí o título de seu artigo. Nesse sentido, também destaca que a primazia do Estado em relação à família, enquanto agente educador preferencial dos indivíduos, significava atribuir ao Estado o direito absoluto sobre sua formação e relegar a família a um papel secundário. Algo inconcebível para a perspectiva católica que defende a primazia da esfera familiar no que diz respeito à escolha do modelo de educação dos filhos.

Pois o manifesto é anti-cristão, porque nega a supremacia da finalidade espiritual; é anti-nacional, pois embora referindo-se ao “cuidado da unidade nacional”, não leva em conta, em seu racionalismo árido, nenhuma particularidade do temperamento e da tradição brasileira; e é também anti-liberal, pois se baseia no absolutismo pedagógico do Estado e na negação de toda liberdade de ensino (LIMA, 1944, p. 47).

Para Alceu Amoroso Lima, se as ideias do **Manifesto dos Pioneiros** fossem levadas às suas últimas consequências, implicariam no estabelecimento do monopólio do Estado no ensino e a uma perspectiva educacional que condenaria a espiritualidade, a seu ver indispensável à formação do indivíduo, à posição subalterna. O que, de acordo com a perspectiva católica, traria grandes prejuízos para a nacionalidade, uma vez que seriam relegados a segundo plano elementos essenciais da cultura brasileira, nomeadamente, os da religião católica.

Se as idéias contidas nesses infeliz manifesto lograrem um dia execução neste pobre Brasil, indefeso ao assalto das ideologias mais mortíferas, se fôr justificada a “serena confiança na vitória definitiva de nossos ideais de educação” que esses sectários ostentam, - ter-se-á perpetrado, entre nós, o mais monstruoso dos crimes **contra a nacionalidade** (LIMA, 1944, p. 48).

Como desdobramento do forte impacto causado pelo posicionamento católico face ao **Manifesto dos Pioneiros**, no ano de 1932 houve uma importante reorganização nos quadros diretivos da ABE, com a ascensão dos defensores da perspectiva liberal, que

buscavam sua afirmação como “profissionais da educação” – que se proclamavam, qualificados para melhor conduzir as reformas educacionais, necessárias à modernização do país. A concretização dessas modificações se deu pela abertura de espaço gerada com as dissidências católicas ocorridas nesse mesmo ano, face o agravamento de conflitos que giravam ao redor da questão do ensino religioso (SGARBI, 1997).

Em 10 de dezembro de 1932 um grupo de 28 educadores católicos encaminhou ofício ao presidente da ABE manifestando insatisfação com os posicionamentos da instituição e solicitando afastamento. Nele tornavam público, durante a V Conferência Nacional de Educação, que se realizava em Niterói, o descontentamento em relação ao rumo das deliberações da Conferência, destacadamente, no que dizia respeito ao posicionamento favorável ao ensino laico. Para esses dissidentes, o fato revelaria ausência de compromisso da ABE com seus princípios fundadores, que se notabilizavam pelo respeito e acolhimento do pensamento religioso. O protesto dos católicos era uma oposição ao encaminhamento geral das propostas que seriam levadas à Constituinte em nome da ABE. Segundo eles, as proposições submetiam as decisões relativas ao campo educacional à chancela exclusiva do Estado, o que, significaria uma total centralização de poder e não representariam de modo efetivo as ideias dos membros da associação, mas sim de um pequeno grupo, constituído pelas lideranças mais representativas entre os liberais reformadores da educação responsáveis pela redação das moções (SGARBI, 1997). Em 29 de dezembro de 1932 Fernando Magalhães (1878-1944), então presidente da V Conferência Nacional de Educação e ligado ao movimento católico, renunciou ao cargo indicando como principal motivo seu posicionamento favorável ao ensino religioso, direção contrária ao que se delineava nos encaminhamentos do evento (SGARBI, 1997). O rompimento dos educadores católicos com a ABE era levado a cabo.

Como desdobramento da ruptura, foi criada no ano seguinte a Confederação Católica Brasileira de Educação (CCBE), instituição que coordenava 40 Associações de Professores Católicos (APCs). Em 1933, isso representava na prática mais de 300 colégios, 60 mil alunos e 6200 professores. Em 1934 a CCBE realizou o I Congresso Nacional Católico de Educação e iniciou a publicação da Revista Brasileira de Pedagogia (RBP) (SAVIANI, 2010). As APCs aglutinavam professores católicos com o propósito de debater problemas pedagógicos e construir propostas de ação. Já a CCBE tinha objetivos mais amplos e era voltada mais especificamente para a promoção de cursos e de congressos, a fim de formular uma política nacional com base na doutrina católica. A RPB, editada de

1934 a 1938, era órgão da CCBE e publicação pela qual eram alcançados professores católicos dos mais diferentes estados brasileiros e, também, periódico por meio do qual os educadores católicos dialogaram oficialmente com as ideias escolanovistas. Essas instituições foram a contrapartida católica à Associação Brasileira de Educação.

3.2.2. A Constituição de 1934

O avanço dos liberais reformadores da educação no âmbito da burocracia estatal e nos quadros da ABE, tinha como objetivo principal ocupar um espaço que lhes possibilitasse influir na esfera das decisões políticas. Embora o governo de Getúlio Vargas, em um sentido amplo, se aproximasse dos católicos, permanecia a indefinição sobre seu posicionamento em relação aos grupos em litígio no campo educacional, já que ambos haviam conquistado espaço. Face a tal situação, os defensores da perspectiva católica receavam que sua conquista, obtida com o decreto de 1931, não fosse definitiva. Temendo um eventual retrocesso, a intelectualidade católica empreendeu uma ampla campanha, por meio de suas entidades na sociedade civil, com o objetivo de debater questões relativas ao âmbito educacional, especialmente, a fim de rebater o avanço das ações escolanovistas nos estados, difundir seus princípios pedagógicos e assegurar que o ensino religioso nas escolas fosse garantido pela Constituição de 1934 (SALEM, 1984; CUNHA, 1989). A eleição para a composição da Assembleia Nacional Constituinte, em 1933, foi um palco privilegiado das disputas entre católicos e liberais reformadores da educação. Se por um lado os liberais avançaram nos estados e se tornaram hegemônicos na ABE, por outro, católicos marcaram posição por meio de suas organizações na sociedade civil – notadamente, por meio da criação da Liga Eleitoral Católica (LEC).

Com a estabilização do Governo Provisório foram marcadas eleições para maio de 1933. Apresentava-se para a Igreja Católica o desafio da batalha eleitoral, já que por duas vezes na história da república, 1890 e 1926, havia fracassado em sua estratégia política (FAUSTO, 2007).

Dom Sebastião Leme, ao articular a criação da Liga Eleitoral Católica, em 1932, nomeou como secretário geral da entidade Alceu Amoroso Lima. A LEC foi um grupo de pressão cuja intenção era captar poder político em favor das causas da Igreja, sem que isso implicasse na criação de um partido oficial católico. Para tanto, propôs um programa de dez pontos, dos quais os postulantes ao apoio da instituição deveriam se comprometer com

ao menos três, para serem aconselhados ao eleitorado católico. O apoio dos eleitores seria maior ou menor, na razão direta do número de pontos do programa aos quais os candidatos anuissem. Com isso, a Igreja conseguiu selecionar e supervisionar candidatos, sem que isso implicasse no abandono de sua posição pretensamente partidária (CURY, 1988; MORAIS, 1985; MAINWARING, 2004).

A entidade foi bem sucedida, particularmente, por conseguir congregar intelectuais socialmente representativos e segmentos da classe média. Com essa base logrou eleger muitos constituintes em 1933, o que marcou o sucesso dessa organização católica que, dentre suas metas, visava compor uma bancada que defendesse a manutenção do ensino religioso nas escolas públicas (CURY, 1988; MAINWARING, 2004). A articulação promovida na sociedade civil pelos militantes católicos, bem como seus desdobramentos na sociedade política, mostram aspectos importantes acerca do modo de ação e de organização de grupos que buscavam a hegemonia, especialmente, no que tangia à construção e sustentação de sua ideologia. Antonio Gramsci demonstrou em seus estudos que a ideologia é capaz de difundir uma visão de mundo e de atingir – em razão de suas manifestações nos mais diversos campos da cultura – tanto a vida individual, quanto a vida coletiva (GRAMSCI, 1986). As ideologias “[...] ‘organizam’ as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc.” (GRAMSCI, 1986, p. 62-63). Nesse sentido, a difusão de uma ideologia se dá na razão direta da construção de uma hegemonia, notadamente, por ter a função de dar coesão ao bloco histórico.

A Constituição de 1934 incorporou as principais demandas da LEC, entre elas, o apoio financeiro do Estado à Igreja, a proibição do divórcio, o reconhecimento do casamento religioso, o ensino religioso nas escolas e subsídios estatais para instituições escolares católicas (BRASIL, 1934). E, como um forte símbolo, logrou o fato da Carta Magna ter sido consagrada a Deus, sob a seguinte apresentação de seu texto:

Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembleia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (BRASIL, 1934).

Embora a Constituição de 1934 tenha sido um marco na colaboração entre o Estado e Igreja Católica, não é correto afirmar que os liberais reformadores da educação tenham sido completamente derrotados em suas pretensões. Apesar de não terem conseguido objetivar na Constituição os princípios de neutralidade e de laicidade do ensino, os liberais conseguiram vitórias como a atribuição de um papel importante ao Estado na composição do sistema de ensino do país e a garantia da escola primária gratuita e obrigatória. O fato de seus representantes continuarem a ocupar posições importantes junto à burocracia estatal, também pode ser destacado. O governo de Getúlio Vargas jogava com várias forças sociais e tinha que acomodá-las de diferentes maneiras (SALEM, 1984; CUNHA, 1989).

Acerca da Constituição de 1934, Alceu Amoroso Lima escreveu um artigo intitulado O Sentido de Nossa Vitória, publicado na revista **A Ordem**, no mesmo ano, e republicado no livro **Indicações Políticas: da revolução à Constituição**, em 1936. No texto exaltava a importância das conquistas da Igreja, objetivadas na nova Carta Magna, e deixava claro o quanto o teor de suas determinações representava um avanço para os católicos:

E se a Constituição do Império consignava o princípio da *união da Igreja e do Estado*, com predomínio deste na prática. Se a Constituição de 1891 consagrava o princípio da separação radical entre os dois poderes, confirmado pela reforma constitucional de 1926, vem agora a Constituinte de 1934, posterior a uma Revolução Política, incorporar a seus dispositivos o princípio novo da *colaboração entre a Igreja e o Estado* (LIMA, 1936, p. 130, grifos do autor).

Exaltava ainda o fato do catolicismo brasileiro estar diante de uma situação completamente nova, com suas aspirações essenciais devidamente incorporadas aos princípios norteadores do Estado. Afirmava que naquele momento pesavam sobre os ombros dos católicos um peso que jamais pesara sobre qualquer geração, pois a responsabilidade que vinha junto com a conquista era enorme. Por conta disto, recomendava o foco no trabalho para garantir as conquistas e fazê-las avançar ainda mais:

Estamos construindo alguma coisa. Lançamos as bases do edifício. É preciso, agora, começar a encher as paredes. Não nos interessam as polêmicas estéreis, e apenas enfrentaremos os adversários para melhor defender os nossos trabalhos de edificação. Essa a tarefa urgente, o trabalho máximo da hora intensa que estamos vivendo (LIMA, 1936, p. 130).

Alceu Amoroso Lima defendia que o dever cultural dos católicos era mais urgente do que o dever político. A atuação em diferentes esferas da cultura, por meio das entidades do laicato, e a formação de uma elite em condições de dirigir grandes movimentos, em torno de ideais cristãos, seriam os grandes objetivos do movimento católico sob sua direção intelectual. Isso, na prática, significava preencher a contento os espaços conquistados na esfera política e, assim, marcar uma posição firme, mesmo que sem a fundação de um partido político. Ficava nítida, com esta demanda, a importância que seria dada à formação de intelectuais católicos. Acerca do papel desempenhado pelos intelectuais, é importante destacar que, como se definem pela posição que ocupam no grupo que representam, não podem ser entendidos como classe autônoma; e sim como quadros específicos de grupos sociais que, ao se afirmarem no campo econômico, lutam para se estabelecer hegemonicamente também na política e na cultura (GRUPPI, 2000). O foco do grupo católico na educação em um sentido amplo e, a partir de 1934, notadamente, na educação superior, é modelar nesse sentido. O próprio nível de desenvolvimento das organizações escolares nas sociedades é um indicador objetivo da relevância adquirida pelos intelectuais. Quanto mais sofisticada for a rede de escolas especializadas, maior a complexidade da função exercida pelos intelectuais. Entretanto, é importante destacar que a elaboração das camadas intelectuais não acontece de modo plenamente democrático ou meramente abstrato, mas sim, por meio de processos históricos concretos, cuja investigação demonstra a existência de grupos sociais que tradicionalmente produzem intelectuais (GRAMSCI, 2006).

Entre 1931 e 1934 eram frequentes os artigos publicados na revista **A Ordem** que tratavam de assuntos relativos à educação primária, secundária e normal. Após 1934 textos com estas temáticas progressivamente deixaram de ocupar as páginas do periódico. Os que seguiam sendo publicados se destinavam mais a enfatizar princípios gerais da pedagogia católica do que propriamente a tratar de questões objetivas relacionadas a esses três níveis de ensino (SALEM, 1984). A partir de então, os artigos ligados à ideia da construção de uma universidade católica, começaram a ganhar destaque nas páginas da revista. O foco do movimento educacional católico se voltava para o ensino superior.

3.2.3. A viabilização da Universidade Católica

A ênfase na reforma moral e espiritual associada ao ensino particularmente voltado para as elites criaram a demanda, entre os militantes católicos, da criação de um estabelecimento próprio de ensino superior. O programa de cooptação e doutrinação das elites, já característico do Centro D. Vital, foi ampliado e objetivado por meio da criação de entidades católicas especificamente ligadas à educação superior. A primeira iniciativa objetiva dos militantes católicos, com vistas ao envolvimento direto no âmbito do ensino superior, foi a criação da Ação Universitária Católica (AUC) em 1929. Ao fundar a AUC, Alceu Amoroso Lima, sob orientação de Dom Sebastião Leme e com auxílio de Leonel Franca, nomeado assistente eclesiástico da organização, renovou o laicato católico militante com a presença de estudantes fortemente envolvidos em questões relativas à religiosidade e aos interesses temporais da Igreja. Os objetivos da AUC eram principalmente: complementar a instrução e a educação religiosa de seus membros; preparar os militantes para a vida pública e coordenar forças para a restauração cristã do país (SALEM, 1982; BEOZZO, 1984).

Em texto intitulado, Ação Universitária Católica, publicado no livro **Pela Ação Católica** (LIMA, 1935a), Alceu Amoroso Lima exaltou as virtudes e a expansão do movimento que se irradiava do Rio de Janeiro para outras capitais: Recife, São Paulo, Belo Horizonte e Porto Alegre. Conforme sua descrição, era uma mocidade que se batia “[...] bravamente contra o bolchevismo intelectual de certos corpos docentes e de uma parte, felizmente pequena, [...] dos meios estudantes” (LIMA, 1935a, p. 230-231), e que conseguia se opor ao ambiente de negação da espiritualidade típico das escolas superiores. O materialismo e o socialismo eram, em sua avaliação, adversários encontrados pela militância católica no âmbito do ensino superior, entretanto, afirma que os maiores opositores eram a indiferença pelo saber e a ignorância derivadas do pragmatismo, que conformaria o espírito de muitos apenas à busca de um diploma. Nesse sentido, escreveu que era “[...] contra essa indiferença intelectual, essa dissipação moral, e esse pragmatismo utilitário e imediatista” (LIMA, 1935a, p. 232) que os jovens da Ação Universitária Católica reuniam seus maiores esforços.

Os aucistas, como ficaram conhecidos, para além da ligação com as práticas religiosas católicas e a mensagem do evangelho, recebiam também, por meio do Centro D. Vital, formação em teologia e filosofia. Com eles, a Igreja Católica conseguiu fortalecer

seus quadros com jovens de perfil combativo, uma vez que, embora muito ligados à religiosidade, os auctistas também tinham como direção a construção de uma ação militante organizada. Assim, na ausência de uma instituição própria de ensino superior, a Igreja Católica se posicionou nesse campo por meio da AUC, com vistas, especialmente, a catolicizar as consciências em formação, cooptar as futuras elites dirigentes do país e se opor à disseminação de ideias e valores contrários aos seus (SALEM, 1982; BEOZZO, 1984).¹⁹

Ainda, no sentido de fortalecer as atividades católicas que se ligassem ao ensino superior, foi fundado em 1932, a partir da iniciativa de Dom Sebastião Leme e Alceu Amoroso Lima, o Instituto Católico de Estudos Superiores (ICES). Seu primeiro diretor foi o renomado jurista católico Heráclito Fontoura Sobral Pinto (1893-1991). O instituto foi um sucesso desde seu início existindo muita procura pelos cursos oferecidos. A formação complementar dos auctistas, passaria a ser feita por meio dos cursos oferecidos pelo recém criado instituto, embora os certificados oferecidos não tivessem valor oficial. O ICES inaugurou uma nova etapa da ação católica no ensino superior, como instituição inicial a partir da qual foi construído o projeto de uma universidade católica. A presença do então ministro da educação e saúde pública, Francisco Campos, na cerimônia de inauguração do instituto, atestava que o Estado via com bons olhos a criação ICES (SALEM, 1982; BEOZZO, 1984). Alceu Amoroso Lima destacou a importância da instituição enquanto tentativa de compensar o que qualificava como decadência do ensino no Brasil. Nesse sentido afirmou:

[...] a “frondosidade dos programas”, excessivamente sobrecarregados, e o espírito de “enciclopedismo” que prepara apenas “diletantes” em todos os terrenos, está levando o Brasil a uma diminuição da verdadeira cultura, que começa no caos do ensino secundário para terminar na precipitação de estudos superiores deficientes.

A volta dos sólidos estudos clássicos [...] poderão impedir o descalabro em que nos afundamos [...] (LIMA, 1935a, p. 240).

Em um sentido amplo o objetivo do Instituto Católico de Estudos Superiores era similar aos do Centro D. Vital e da Ação Universitária Católica, a saber, o de formar, entre a elite intelectual, militantes católicos combativos no sentido de catolicizar a inteligência

¹⁹ A Ação Universitária Católica, classificada como seção juvenil do Centro D. Vital, foi convertida, no ano de 1935, em Juventude Universitária Católica (JUC), seção específica da Ação Católica Brasileira (BEOZZO, 1984).

nacional. O ICES, na medida em que oferecia cursos regulares e sistematizados, foi um avanço importante para a concretização dos planos de fomentar uma cultura católica superior, conforme desejado por Alceu Amoroso Lima:

E daí a exigencia de Institutos como o nosso, preparação para a futura Universidade Católica, onde se possa dar uma cultura superior tão solida (ao menos) como nas Universidades do Estado, mas iluminada por uma doutrina filosofica e religiosa que a complete com a verdadeira formação espiritual do homem. E, para espalhar no Brasil esse “humanismo integral”, como o chama Maritain, que venha corrigir os erros e completar as deficiências do ensino superior oficial, é que fundamos o Instituto de Estudos Superiores, modesta preparação á futura Universidade Católica Brasileira (LIMA, 1935a, p. 243).²⁰

O amadorismo e o caráter difuso dos cursos oferecido pelo Centro D. Vital ficariam para trás, em prol de uma instituição especializada na transmissão sistematizada de uma alta cultura católica. Os cursos eram programados segundo um *curriculum* de dois anos e possuíam três disciplinas obrigatórias (Sociologia, Filosofia e Teologia) e três facultativas (Introdução ao Direito, Introdução à Matemática e Introdução à Biologia). O rol de disciplinas evidencia a pretensão científica do ICES e indica o quanto preparou o terreno para a futura universidade católica. Ao articular ciência e fé o instituto enfatizava a compatibilidade entre ambas em busca de uma verdade unificada, ou seja, a ciência passava a ser entendida definitivamente como amparo intelectual para a ação católica no Brasil (SALEM, 1982).

O universo científico era entendido, pelos católicos da década de 1930, como em crise, em razão do estado de anomia que o caracterizava e de sua relação com o mundo moderno. A origem da situação remontaria, conforme sua concepção, à reforma luterana, ao cartesianismo, ao enciclopedismo e, sobretudo, à supremacia das ciências naturais e matemáticas sobre as filosóficas e metafísicas. Esse movimento histórico teria estabelecido uma ruptura entre o pensamento religioso e o científico, o que, na concepção dos militantes católicos, produziu a crença de que a técnica e o progresso científico por si só poderiam solucionar os problemas da humanidade. Os católicos entendiam isso como uma violação da hierarquia natural que implicava na perda da integralidade científica e em uma fratura

²⁰ Jacques Maritain (1882-1973) foi um intelectual católico francês que se dedicou, especialmente, ao estudo de São Tomás de Aquino, a fim de avaliar as demandas sociais do século XX baseando-se nessa ótica. Com sua proposta de ‘Humanismo Integral’ desenvolveu um tipo de humanismo cristão, onde discutia a constituição de uma sociedade liberal e democrática que tomasse por base os valores do cristianismo, opondo-se ao totalitarismo e ao autoritarismo (MARITAIN, 1936/1965).

na unidade do pensamento ocidental. As concepções racionalista, pragmática e profissionalizante eram entendidas pelos católicos como reinantes nas universidades, nomeadamente, na Universidade do Rio de Janeiro, que contribuiria muito para o movimento de secularização do saber universitário (SALEM, 1982).

A restauração do primado do pensamento filosófico e a recuperação da teologia como orientadora geral das ciências eram, na perspectiva da Igreja, imprescindíveis para a recuperação do sentido e da unidade de todas as disciplinas científicas. Assim, o Instituto Católico de Estudos Superiores foi criado também para servir como modelo alternativo de organização universitária no Brasil, em última instância, o objetivo católico era libertar da tutela estatal o ensino superior, sob a alegação de que somente uma universidade católica seria capaz de realizar uma síntese orgânica do saber – ao articular o conhecimento científico com os pressupostos religiosos, superando a mentalidade laicista e materialista para atingir o que entendiam ser o verdadeiro espírito universitário (MORAIS, 1985; SALEM, 1982).

Para além das questões acadêmicas, verifica-se no pensamento dos intelectuais católicos a compreensão da importância do papel político que um centro de formação superior católico desempenharia no país, ao contribuir para o reestabelecimento de um elo moral comum às elites segundo os princípios ético-religiosos (MORAIS, 1985; SALEM, 1982). Apesar do propósito encetado pelos militantes católicos ser bastante objetivo, é importante ponderar que os vínculos desses intelectuais com a Igreja não devem ser entendidos de modo mecânico, uma vez que por definição os intelectuais desfrutam de certa autonomia. Conforme Antonio Gramsci, a particularidade de sua função lhes confere, para além da autonomia estrutural, uma relativa independência superestrutural. Visto que, para que exerçam efetivamente a direção ideológica devem, necessariamente, ocupar no bloco histórico uma posição distinta daqueles elementos que permanecem inorgânicos e confundidos com a estrutura (GRAMSCI, 2006). Essa relativa autonomia é, portanto, um aspecto necessário à organicidade que os une ao grupo que representam, além de ser critério decisivo para sua qualificação enquanto intelectuais no termos gramscianos.

A universidade, enquanto espaço de intervenção na sociedade civil, foi encarada pelos intelectuais católicos como uma instituição pela qual seria possível promover outro modelo de sociedade, no qual a Igreja Católica, por meio da difusão de princípios éticos, culturais e ideológicos, pudesse ser protagonista na condução dos destinos do país. O intento de criação de uma universidade católica no Brasil foi comunicado à Santa Sé, que

aprovou e estimulou o projeto, de modo que, em 1938, Dom Sebastião Leme foi investido por Pio XI (1857-1939, papa desde 1922), de um mandato especial para tratar das questões atinentes à criação da instituição. Em 1940, Dom Leme atribuiu à Companhia de Jesus a direção pedagógica e administrativa da futura universidade e, nesse mesmo ano, Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca fundaram a sociedade civil mantenedora da universidade. Para tanto, puseram em curso uma ampla campanha financeira para angariar fundos para a criação da universidade. Ainda em 1940, o Conselho Nacional de Educação (CNE) encaminhou a discussão e aprovou por unanimidade a autorização prévia de funcionamento das Faculdades Católicas, que eram situadas no Rio de Janeiro (SAVIANI, 2010; SALEM, 1982). Em 30 de outubro daquele ano, Getúlio Vargas assinou o **Decreto nº 6.409**, por meio do qual concedia:

[...] autorização à Faculdade Católica de Direito e à Faculdade Católica de Filosofia, ambas com sede no Distrito Federal, mantidas pela sociedade civil Faculdades Católicas, para organizar e fazer funcionar, na primeira, o curso de bacharelado em Direito, e na segunda, os cursos de filosofia; de ciências sociais e de geografia e história; de letras clássicas, de letras néo-latinas e de letras anglo-germânicas; e de pedagogia (BRASIL, 1940).

A solenidade de abertura dos cursos das Faculdades Católicas aconteceu em 15 de março de 1941. Nela discursaram: seu reitor, Leonel Franca; o ministro da Educação, Gustavo Capanema; e, respectivamente, em nome das Faculdades de Filosofia e de Direito, Alceu Amoroso Lima e Afonso Pena. As recém fundadas Faculdades Católicas tinham orientação espiritualista, com uma educação conectada a princípios da teologia. A ênfase na filosofia cristã, enquanto disciplina central na formação do professorado, foi a base dos cursos da Faculdade de Filosofia, com o objetivo de conferir instrumentos para que os futuros professores disseminassem em outros níveis de ensino os princípios católicos. Já no que diz respeito à abertura da Faculdade de Direito, o fato das elites administrativas do país possuírem, majoritariamente, formação jurídica, certamente pesou na decisão. Pois, formar novos quadros neste campo poderia permitir o avanço da Igreja na teia da administração pública. Para além destes fatores, a escolha inicial pela criação da Faculdade de Direito e da Faculdade de Filosofia, também foi derivada das exigências oficiais, uma vez que estavam entre as condições para que um estabelecimento de ensino superior pudesse receber a denominação de universidade (SAVIANI, 2010; SALEM, 1982).

O corpo docente das Faculdades Católicas era composto principalmente por professores oriundos da Universidade do Distrito Federal, que, por ocasião da criação do

Estado Novo, teve seus quadros incorporados à chamada Universidade do Brasil. Os professores admitidos, conforme determinação de Alceu Amoroso Lima, de Dom Sebastião Leme e de Leonel Franca, não eram necessariamente católicos, embora, fossem evitadas contratações de intelectuais abertamente anticatólicos. A posição dos três líderes gerou certa celeuma, uma vez que nos círculos religiosos era corrente a ideia de que apenas professores ligados ao movimento católico deveriam ser contratados. Já no que diz respeito ao corpo discente, a grande maioria dos alunos inscritos nas primeiras turmas vinham de colégios confessionais renomados, como o *Notre Dame de Sion* e o Colégio Jacobina. Acerca do âmbito discente ainda é importante destacar que, para além das disciplinas do currículo próprio de cada formação, os alunos recebiam um curso superior de cultura religiosa (SALEM, 1982).

Uma vez instaladas as duas faculdades o próximo passo foi o reconhecimento da instituição. Embora já tivesse sido obtida em 1940 a autorização para funcionamento prévio, o reconhecimento deveria ser analisado pelo Conselho Nacional de Educação, só assim os diplomas seriam equiparados aos expedidos pelas faculdades oficiais. Houve resistências no CNE, pois existia uma corrente francamente favorável ao monopólio estatal do ensino superior. Este posicionamento era encabeçado por Reinaldo Porchat, então presidente do conselho. Face a dificuldade Alceu Amoroso Lima e Leonel Franca, representantes católicos no CNE, empenharam-se na conquista dos votos de membros indecisos ou com inclinação mais favorável às demandas católicas. Em 01 de dezembro de 1942, por meio do **Decreto nº 10.895**, foi aprovado o pedido de oficialização das Faculdades Católicas, o que as equiparava às faculdades do Estado e lhes possibilitava expedir diplomas de igual valor legal (SAVIANI, 2010; CUNHA, 1989; SALEM, 1982).

O reconhecimento das Faculdades Católicas em 1942 representou um dos mais importantes avanços institucionais da Igreja, e foi fruto de esforços empreendidos desde a fundação do Centro D. Vital, passando pela Ação Universitária Católica, pela Juventude Universitária Católica e pelo Instituto Católico de Estudos Superiores. No ano de 1946, a Escola de Serviço social do Instituto Social do Rio de Janeiro, fundado em 1937, foi incorporada às Faculdades Católicas, completando assim o número de unidades demandadas pela legislação para a constituição de uma universidade. No dia 15 de março de 1946, por meio do **Decreto nº 8.681**, as Faculdades Católicas foram elevadas à categoria de universidade. Nascia a Universidade Católica do Rio de Janeiro. Em 1947, a Santa Sé conferiu à instituição o título e as prerrogativas de Pontifícia, o que a deixou em

pé de igualdade com as demais instituições católicas de ensino superior espalhadas pelo mundo (BEOZZO, 1984; SALEM, 1982).

3.2.4. A Ação Católica Brasileira

A Ação Católica foi um novo modo de conceber a evangelização iniciado sob o pontificado de Pio XI. Baseava-se na participação efetiva do laicato no apostolado hierárquico e tinha como objetivo ampliar o alcance e a influência da Igreja em diferentes âmbitos sociais. Ao atribuir aos leigos um papel essencial na missão pastoral, a Ação Católica os elevou a um plano destacado e se opôs ao clericalismo, que limitava a colaboração dos fiéis nas atividades da Igreja. A direção dada pelo papa Pio XI destacou a importância da inserção do laicato em diferentes instituições da sociedade civil e estimulou os católicos à atuação objetiva na realidade social, notadamente, no combate à laicização da sociedade e do Estado (BETIATO, 1985).

Alinhadas às diretrizes de Pio XI para a Igreja, as diferentes iniciativas católicas no plano da sociedade civil brasileira encontraram um denominador comum em 1935, com a criação, pelas mãos de Dom Sebastião Leme, da Ação Católica Brasileira (ACB) – como desdobramento da Coligação Católica Brasileira. A ACB teve sua fundação oficial marcada pelo documento **Mandamento dos bispos do Brasil**, datado de 9 de junho de 1935, texto apresentado como uma espécie de abertura aos **Estatutos da Ação Católica Brasileira**, publicados conjuntamente. O **Mandamento** era claro quanto à importância e à amplitude que seria assumida pela ACB a partir daquele momento:

[...] para a maior glória de Deus, salvação das almas e bem espiritual de nossa pátria, ao mesmo tempo que os damos por promulgados, mandamos igualmente que, de acordo com estes Estatutos Gerais, em todas as dioceses e paróquias do território nacional, seja, quanto antes, organizada a Ação Católica Brasileira (MANDAMENTO DOS ARCEBISPOS E BISPOS DO BRASIL, 1935/1985, p. 25).

A Ação Católica Brasileira já nos anos seguintes à sua fundação se consolidou como a mais importante entidade laica e representou um novo modelo de organização da Igreja Católica no Brasil, o que foi um marco importante, em razão de ultrapassar definitivamente o caráter monolítico da cruzada militante católica, em favor de um movimento amplo, com alcance nas mais diferentes instâncias da cultura nacional

(RODRIGUES, 2005; BANDEIRA, 2000). Conforme o Art. 1º dos **Estatutos da Ação Católica Brasileira**, ao tratar de sua natureza e de seus fins, o movimento se definia por uma “[...] participação organizada do laicato católico do Brasil no apostolado hierárquico, para a difusão e atuação dos princípios católicos na vida individual, familiar e social” (ESTATUTOS DA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA, 1935/1985, p. 27).

Alceu Amoroso Lima esteve à frente da Ação Católica Brasileira de 1935 a 1945, período em que a instituição experimentou grande efetividade em seus empreendimentos e em seu alcance social. No ano de 1935, em atenção a um pedido pessoal de Dom Leme, Amoroso Lima se candidatou e foi eleito para a Academia Brasileira de Letras. Nesse mesmo ano, também assumiu uma posição no Conselho Nacional de Educação, posto que só deixaria em 1969, quando seu mandato não foi renovado pelo governo militar. Esses fatos demonstram a estratégia católica no período, a saber, a de se empenhar para que seus militantes ocupassem cargos de relevo em diferentes instâncias das sociedades civil e política, o que configurou uma verdadeira guerra de posição.

No livro **Pela Ação Católica**, publicado em 1935, Alceu Amoroso Lima definiu a Ação Católica como:

[...] uma forma de atividade temporal da Igreja, a que as condições do mundo moderno comunicaram uma importância capital; é a atuação dos “leigos”, como participantes do apostolado da hierarquia, na irradiação, por todos os grupos sociais, dos grandes princípios religiosos e dos grandes exemplos morais das Escrituras e dos Santos (LIMA, 1935a, p. 225).

Entendia que o movimento deveria se caracterizar como uma atividade religiosa e moral que ultrapassasse o âmbito dos templos, alcançando diferentes planos sociais, mesmo que fora da atividade política típica dos partidos.

Os objetivos iniciais da ACB eram os de coordenar e unificar as diferentes experiências da militância católica que se multiplicavam pelo país. Diversas práticas ligadas à catequese, à educação, à imprensa, ao movimento litúrgico, entre outros, passaram a ser coordenadas em âmbito nacional pela instituição, a fim de delimitar o campo de trabalho e meios de ação a serem adotados (BEOZZO, 1984).

A Ação Católica Brasileira seguiu o modelo adotado na França e na Itália, conforme a determinação de Pio XI, dependente das autoridades eclesiais e dividida em quatro ramos o masculino, o feminino, o adulto e o jovem – com vistas a um alcance

social mais efetivo na formação de leigos para exercer atividades complementares às ações do clero. Os quatro setores foram assim nomeados na ACB: 1. Homens da Ação Católica; 2. Liga Feminina da Ação Católica; 3. Juventude Católica Brasileira; 4. Juventude Feminina Católica. No setor da juventude foram alocadas duas importantes seções ligadas à militância no âmbito da educação: a Juventude Estudantil Católica (JEC), destinada à secundaristas, e a Juventude Universitária Católica (JUC), destinada aos alunos de cursos superiores (RODRIGUES, 2005; SIGRIST, 1982).

A JUC foi uma das entidades mais destacadas da Ação Católica Brasileira, particularmente, em razão de adotar como método de ação o “ver-julgar-agir” ou a “formação na ação”. Ou seja, a JUC não se limitou ao tratamento puramente teórico dos assuntos abordados, conduzindo seus militantes a um engajamento social efetivo nas causas por ela levantadas, o que ultrapassava pautas meramente formativas ou exclusivamente ligadas à vida litúrgica. O trabalho da JUC era centrado em equipes de militantes, em geral organizadas por faculdade e, em alguns casos, por ano de ensino. Cada equipe possuía um dirigente que, por conseguinte, fazia parte de um grupo de dirigentes. Ao nível local, um grupo diretor reduzido assegurava a coordenação geral e, em nível nacional, uma equipe realizava anualmente o Conselho Nacional. Em sua fundação a JUC foi dividida em uma ala masculina e em uma ala feminina, entretanto, ao final da década de 1940, foi o primeiro movimento de ação católica a fazer a experiência de grupos mistos. O dinamismo e a inovação foram justamente as características que marcaram a entidade, com impacto não apenas na estrutura eclesial brasileira, mas também nas esferas cultural e política nacionais, particularmente, ao abordar temáticas relativas às reformas de base necessárias ao desenvolvimento do país. O foco na responsabilidade social e política dos católicos, aliado à suas características de intervenção prática, fizeram da JUC um movimento de grande relevância, especialmente, a partir da década de 1950, quando experimentou o ápice de sua influência e domínio de meios de ação (SOUZA, 1984).

A ACB enfrentou adversários no próprio meio católico. As antigas irmandades, ordens terceiras e associações já existentes se viram em segundo plano, também as Congregações Marianas e as Conferências Vicentinas nem sempre estiveram harmonizadas com a nova instituição (FAUSTO, 2007). Os setores mais tradicionalistas acusavam-na de não combater com firmeza suficiente no âmbito religioso e político, e, mesmo, denunciavam o que entendiam ser seu caráter demasiado maleável no que dizia respeito à

doutrina. Particularmente, as controvérsias em torno do nome de Jacques Maritain, ofereciam o mote para os detratores da ACB. Entretanto, Alceu Amoroso Lima era claro acerca do posicionamento político e do projeto de nação a ser defendido pela instituição:

O Brasil separado da Igreja, ou sera uma colonia miserável esquecida do Imperio Sovietico Universal [...] ou será um bloco jacobino, fechado em suas fronteiras e em sua língua, sobranceiro a outros blocos idênticos [...]. O Brasil ligado á Igreja, porém, por toda a sua historia, por toda sua alma, por todo o significado profundo de sua civilização, será uma grande patria, nacional e universal, fiel aos matizes mais típicos dessa sua civilização ao mesmo tempo *domestica, juridica, cultural e religiosa* (LIMA, 1935a, p. 247).

A Ação Católica deveria fazer a ponte entre a vivência religiosa particular e a esfera pública nesse projeto cultural, com este artifício trabalharia pela construção de uma “nova cristandade”, ou seja, pelo estabelecimento de uma ordem social apoiada nos princípios cristãos. Nesse quadro é possível compreender o grande empenho de Dom Leme em dar visibilidade e peso social à ACB desde a sua fundação. As duas cartas de apoio à instituição que conseguiu junto ao Papa Pio XI, em 1935 e 1936, são muito significativas nesse sentido. Na primeira, Pio XI destacou a importância do apostolado leigo.

Queremos com isto demonstrar uma vez mais o alto conceito que fazemos da colaboração que podem os leigos prestar ao Apostolado da Hierarquia, não só em defesa da verdade e da vida cristã ameaçadas por tantas insídias como também para que sejam em mãos de seus pastores instrumento eficaz de sempre maior progresso religioso e civil (PIO XI, 1935/1985, p. 39).

Ainda, ao indicar a necessidade de íntima colaboração entre o clero e os demais membros da Ação Católica, enquanto modo mais eficaz para o desempenho da tarefa apostólica, destacou importância da sólida formação das lideranças leigas.

E justamente devido a esta absoluta exigência de formação não se deve começar com vistosas aglomerações, mas lançando mão de grupos que, bem adestrados na teoria e na prática, serão o fermento evangélico que fará levantar e transformar-se toda a massa (PIO XI, 1935/1985, p. 40).

Com isto, fazia referência à necessidade de constituir uma elite intelectual do laicato, à qual caberia impulsionar a instituição. Tal grupo deveria trabalhar próximo ao

meio eclesiástico a fim de garantir que suas ações, nas diferentes esferas da vida pública, estivessem em acordo com as diretrizes da hierarquia da Igreja.

Já a segunda carta, de 1936, foi uma saudação aos participantes do Congresso Eucarístico de Belo Horizonte. Nela reiterou o valor que atribuía à Ação Católica e advertiu que todos que tomassem parte em suas fileiras deveriam estar preparados para enfrentar, além de toda sorte de trabalhos, também um amplo espectro e dificuldades e até mesmo perseguições (PIO XI, 1936/1985).

Em que pesem a articulação intelectual de Alceu Amoroso Lima com Dom Leme e a hierarquia da Igreja, bem como seu debate teórico por meio de livros e artigos em periódicos, não foi por meio de textos acadêmicos e de discursos que sua atuação política junto ao governo Vargas foi preferencialmente construída. Sua interferência e presença, mesmo que nunca oficializada sob a forma de um cargo em particular, foram decisivas para a definição desde políticas de Estado, até indicações para nomeações na burocracia estatal, notadamente, junto ao Ministério da Educação e Saúde Pública. A própria escolha de Gustavo Capanema para a pasta, em 1934, foi viabilizada por meio de diálogos entre Amoroso Lima e o antigo ministro Francisco Campos, figura muito influente junto à administração, a fim de encontrar um nome que agradasse a militância católica e fortalecesse a cooperação entre Estado e Igreja.

Em carta datada de 05 de março de 1934, Alceu Amoroso Lima escreveu a Gustavo Capanema, naquele momento em Belo Horizonte, em resposta ao pedido de auxílio para seu retorno ao cenário político. As pretensões políticas de Capanema em Minas Gerais haviam sido frustradas, em razão de Getúlio Vargas ter oferecido apoio a outros nomes. O trecho abaixo transcrito sugere a importância que Amoroso Lima teria em sua futura nomeação ao ministério:

Infelizmente, nada de novo posso comunicar-lhe sobre o assunto de que aqui falamos antes de sua partida. O meio oferece grandes dificuldades por estarem ocupadas todas as posições. Creio que em Belo Horizonte será mais fácil o prosseguimento de sua tarefa de advogado, à espera de dias melhores. Continuo, entretanto, atento, e à mínima oportunidade lhe comunicarei o que houver. [...].

Venho também lembrar a sua promessa e um artigo para a Ordem. Com o seu nome para abrilhantar nossas colunas. (LIMA, 1934/2000a, p. 311).

Em 23 de abril de 1934, por meio de outra carta, Alceu Amoroso Lima se dirigiu a Gustavo Capanema em um tom quase paternal, a fim de aconselhá-lo em como lidar com a fase pela qual passava, sem as posições políticas pretendidas:

Não é sem sacrifícios que se consegue autoridade para conduzir os povos e é na adversidade que se forjam os caracteres chamados a essas difíceis posições de mando. O momento que você está atravessando corresponde ao da adolescência, isto é, aquele em que mais facilmente somos vítimas das paixões e em que tudo o que fazemos marca para toda a vida. Você teve a infância de sua vida política coberta de rosas. Chegaram agora os espinhos, e você provará se pode passar além, vencendo as circunstâncias como anteriormente fora por elas conduzido. Por isso digo que o momento é o mais delicado de sua vida de homem público. Deus o ilumine o ampare (LIMA, 1934/2000b, p. 312).

Pouco mais de três meses depois, no dia 26 de julho de 1934, Gustavo Capanema foi empossado ministro da educação e saúde pública. Sua nomeação fez parte do acordo geral entre o governo Vargas e os católicos. A partir de sua relação com Francisco Campos e da mediação de Amoroso Lima, Capanema se tornou homem de confiança da Igreja, embora não tivesse um histórico de militância católica. Sua aproximação dos religiosos teve caráter acima de tudo político, como parte do projeto de Francisco Campos na composição de alianças, que tomava a Igreja como peça decisiva (SCHWARTZMAN et al, 2000).

Ao longo dos onze anos em que esteve à frente do Ministério da Educação e Saúde Pública, Gustavo Capanema se manteve alinhado ao que era acordado com os militantes da Igreja, na medida das limitações objetivadas na burocracia estatal. A força da influência de Amoroso Lima sobre Capanema é evidente em carta datada de 19 de março de 1935, na qual praticamente veta a nomeação de Fernando de Azevedo, para o cargo de diretor nacional de educação.

Nada tenho contra a pessoa do Dr. Azevedo, cuja inteligência e cujas qualidades técnicas muito admiro. Ele é hoje, porém, uma bandeira. Suas idéias são conhecidas, seu programa de educação é público e notório. Sua nomeação seria, por parte do governo, uma opção ou uma confusão. E tudo isso, eu teria de dizer de público, em face de minha consciência e da certeza que tenho de que, no terreno da educação, é que se está travando a grande batalha moderna de idéias (LIMA, 1935/2000c, p. 317).

Na continuação de sua carta, Amoroso Lima deixa clara a inevitável ruptura caso fosse confirmada a nomeação:

Como prezo muito as posições definidas e já dei, há muito, a conhecer qual a minha atitude, em matéria pedagógica, não me seria possível continuar a trazer, ao Ministério da Educação, a pequena mas desinteressada colaboração que até hoje lhe tenho dado, na obra grandiosa que você está empreendendo nesses domínios, caso se confirmasse essa nomeação, a meu ver errada e inoportuna (LIMA, 1935/2000c, p. 317).

Alceu Amoroso Lima também escreveu a Gustavo Capanema, em 16 de junho de 1935, para objetar contra a nomeação de “certos diretores” (não especificou nomes) de faculdades da recém-fundada universidade municipal, cujas ideias seriam abertamente comunistas. Expressou a inquietação dos católicos quanto a esta atitude governamental, visto avaliarem se tratar de uma negligência em relação ao patrimônio moral brasileiro, assentado na nacionalidade cristã.

Para aonde iremos, por esse caminho? Consentirá o governo em que à sua revelia mas sob a sua proteção, se prepare uma nova geração inteiramente impregnada dos sentimentos mais contrários à verdadeira tradição do Brasil e aos verdadeiros ideais de uma sociedade sadia? Eis por que lhe escrevo estas linhas, resumindo nossa conversa de ontem, para lhe dizer da grande inquietação que nos assalta nessa hora [...] (LIMA, 1935/2000d, p. 313-314).

O governo Vargas empenhado em acomodar diferentes setores sociais na burocracia estatal acabava por gerar descontentamento aos aliados católicos. Amoroso Lima foi muito explícito quanto às demandas da Igreja, no que dizia respeito à sua filosofia política:

O que desejamos, portanto, do governo é apenas:

- 1- Ordem pública, para permitir a livre e franca expansão de nossa atividade religiosa na sociedade;
- 2- Paz social, de modo a estimular nosso trabalho de aproximação das classes, que é, como você sabe, o grande método de ação social recomendado invariavelmente pela Igreja;
- 3- Liberdade de ação para o bem, mas não para o mal, para a imoralidade, para a preparação revolucionária, para a injúria pessoal;
- 4- Unidade de direção de modo que a autoridade se manifeste uniforme em sua atuação e firme em seus propósitos (LIMA, 1935/2000d, p. 314).

Ainda nesta carta, Amoroso Lima fez uma aberta referência ao alcance social da recém-fundada Ação Católica Brasileira, por ele presidida. É nítido no trecho a seguir, como a instituição, desde sua fundação, foi um importante instrumento de pressão.

A Ação Católica, por sua natureza, é estranha à política partidária. Mas não é estranha à política superior, que visa ao bem comum. Pois bem, com nossa organização, espalhada por todo o Brasil, com o nosso empenho em favorecer a educação do povo, em pregar e praticar a paz social, em defender a dignidade da pessoa humana, sob todos os aspectos, estamos certos de poder retribuir fartamente ao Estado os benefícios que este fizer à Igreja, não por favores ou privilégios, mas pela prática efetiva de suas funções, na garantia dos direitos individuais e da justiça social (LIMA, 1935/2000d, p. 316).

A instauração de um regime de força no Brasil, com o golpe que conduziu ao Estado Novo, atingiu a Ação Católica Brasileira na medida em que restringiu as liberdades individuais e de associação e expressão. A Constituição de 1937 era menos específica em relação às questões atinentes à Igreja, quando comparada a anterior, entretanto, mais relevante do que as disposições do novo documento era a determinação do presidente em manter sua proximidade com os católicos (FAUSTO, 2007). É importante destacar que Dom Leme não foi surpreendido pelo golpe que levou ao Estado Novo. De acordo com Nelson Piletti e Walter Praxedes, o cardeal tomou conhecimento do texto da Constituição de 1937, antes da mesma vir a público. Conforme a seguir:

Dias antes do golpe, Plínio Salgado recebe de Francisco Campos a incumbência de procurar, em missão secreta, o cardeal Leme, em nome do próprio presidente da República, para apresentar-lhe uma cópia da nova Constituição que em cinco dias seria imposta à nação. Vargas não queria que dom Leme fosse pego de surpresa. Plínio Salgado, que apoiava o golpe na esperança de fazer parte do governo, escolhe padre Hélder para levar a dom Leme a cópia da futura Constituição. Dom Leme leu a nova Carta e fez anotações em uma folha à parte. Quando terminou, pediu para Hélder agradecer a Plínio Salgado o envio do documento e recomendar-lhe que o episódio não fosse tornado público, pois, oficialmente, o cardeal não conheceria antecipadamente a nova Constituição. Dom Leme não queria que a sociedade o considerasse cúmplice do golpe político (PILETTI; PRAXEDES, 1997, p. 136).

Dom Leme historicamente manteve relações de apreço com a autoridade constituída, a fim de defender os interesses da Igreja. Não foi diferente ao longo do Estado Novo, apoiado pela Igreja também em razão de afinidades políticas, como a ênfase

atribuída à ordem, ao nacionalismo e ao anti-comunismo (MAINWARING, 2004). Oscar Lustosa destaca que:

De maneira geral, não há equívoco em afirmar que o relacionamento entre Igreja e Estado continuará no mesmo ritmo de compreensão, começado em 1930. Portanto, a Igreja não dá uma palavra sequer a respeito do Estado Novo instaurado em 10 de novembro de 1937 e tampouco acerca da Constituição, outorgada então por Getúlio Vargas e discretamente silenciosa em torno de pontos religiosos, que tinham sido explicitamente consagrados em 1934 (LUSTOSA, 1991, p. 57).

Entretanto, frente às características da nova ordem política, as instituições católicas precisaram se adequar à situação de insegurança jurídica imposta à nação como um todo. A implantação de um regime autoritário moveu a Igreja Católica para uma posição menos ativa, quando comparada à cooperação simétrica até então estabelecida, o que reposicionou o arranjo vigente desde os anos iniciais do Governo Provisório. Na Constituição de 1937 as reivindicações católicas objetivadas na Carta anterior foram eliminadas do texto, com exceção daquela relativa ao ensino religioso. Assim, embora na prática fosse mantida uma colaboração entre as partes, não mais se tratava de um direito inscrito na Constituição, mas sim de uma concessão por parte do governo (FAUSTO, 2007).

Em razão da repressão e mesmo da censura que se espalhou por todo corpo social, a ACB, imediatamente após o golpe de 1937, adotou uma atitude menos voltada para a sociedade política, com o foco principal do trabalho sendo dirigido para a formação e o apostolado (BEOZZO, 1984; RODRÍGUEZ, 2010a). Em que pese isso, a revista **A Ordem**, outro veículo de expressão da militância católica, deu início, notadamente, a partir de 1938, a uma importante mudança em sua linha editorial. De modo gradual a revista, sob a liderança de seu diretor, Alceu Amoroso Lima, mostrou-se mais atenta aos problemas do avanço do fascismo na Itália e do nazismo na Alemanha. A publicação católica deixou de ser reticente quanto a tais regimes e, aos poucos, muitos autores passaram a usar suas páginas para criticá-los, atitude certamente ligada à condenação formal do nacional socialismo pelo Papa Pio XI (RODRIGUES, 2005).

Por parte da intelectualidade católica não houve uma oposição imediata à ditadura implantada com o Estado Novo, tanto na revista **A Ordem**, quanto na Ação Católica Brasileira, foi caracterizada a princípio uma isenção de ânimos. Note-se que mesmo relutante, Amoroso Lima havia aceitado a nomeação para o cargo de Reitor da Universidade do Distrito Federal em 1937, já no contexto do Estado Novo. Assim, sua

relação com o governo Vargas nessa fase foi ao menos ambígua, pois participou de uma posição importante, ao mesmo tempo em que opunha restrições ao autoritarismo promovido na administração do país (BUSETTO, 2002). Em seu livro de memórias, afirmou que entendia como obrigação dos católicos interferir nos acontecimentos que se processavam naquele momento, e exaltou que ao longo do Estado Novo esteve mais ligado do que nunca à Ação Católica (LIMA, 1973).

Em carta dirigida a Gustavo Capanema, datada de 21 de junho de 1939, Alceu Amoroso Lima mostrou descontentamento com o governo, em razão de atrasos nos pedidos de nomeações de professores por ele indicados para a Faculdade Nacional de Filosofia – instituição para a qual havia sido convidado pelo ministro para o cargo de diretor. O trecho a seguir ilustra com propriedade essa tensão:

Leio hoje nos jornais, por natural equívoco do serviço de informações, que ontem falei como “diretor de faculdade”.

Ora, você sabe que ainda não estão resolvidos os casos que tornam ainda precária a efetivação desse seu generoso convite. E mais uma vez venho dizer-lhe – é preferível por todos ou muitos motivos, que ele não se efetive.

Realmente, aos “casos” ainda obscuros, veio agora somar-se o das novas indicações para professores de física experimental e história da filosofia. [...]. Ou saiam de uma vez essas nomeações, bem como a dos assistentes e demais professores indicados por nós – ou então entregue logo a outro a penosa função que só poderei aceitar sem sacrifício de uma autoridade, absolutamente indispensável para seu exercício normal (LIMA, 1939).

Alceu Amoroso Lima nunca assentiu se tornar diretor da Faculdade Nacional de Filosofia, mas aceitou assumir a cátedra de literatura brasileira. O convite para a direção, sustentado por muito tempo pelo ministro Capanema, foi definitivamente declinado em 1941, quando a militância da Igreja convergiu suas forças para a viabilização da universidade católica. Simon Schwartzman et al afirmam que: “As injunções políticas para a escolha dos professores são um dos principais motivos pelos quais, ao final, Alceu Amoroso Lima decide não aceitar sua indicação para dirigir a nova faculdade (SCHWARTZMAN et al, 2000, p. 233).

Notadamente, a partir de 1939 a relação entre Estado e Igreja passou a ser problematizada sob uma nova ótica no meio intelectual católico. Cândido Moreira Rodrigues afirma que:

Em termos teóricos, podemos afirmar que isso representa a ampliação da influência da filosofia católica de Jacques Maritain em seu meio – filósofo esse que, entre outras coisas, preconizava a constituição de uma “comunidade fraternal” que congregasse cristãos e não cristãos, respeitando e admitindo os direitos religiosos e civis de outros povos, inclusive dos comunistas (RODRIGUES, 2005, p. 188).

Ao apostolado, nos termos defendidos por Maritain, não caberia combater encarniçadamente os opositores da fé católica, mas sim estender a mão aos mesmos a fim de trabalhar pela mudança de suas ideias políticas e pela sua conversão. Essa era sua proposta para a construção uma sociedade de base efetivamente cristã, livre e democrática, em oposição ao autoritarismo, fosse ele de direita ou de esquerda. A tolerância, ou a aproximação, dos católicos para com os simpatizantes das ideias socialistas no Brasil, foi inicialmente respaldada em posicionamentos maritanistas. A partir de 1943, com a publicação de **Cristianismo e Democracia** (MARITAIN, 1945), esse movimento ganhou expressão ainda mais forte e, certamente, favoreceu a reciprocidade de influência entre os grupos.

Em artigo intitulado Definição, publicado na revista **A Ordem**, no mês de agosto de 1942, Alceu Amoroso Lima conclamou os intelectuais católicos ao trabalho por um país livre e cristão, o que colocou as discussões sobre a liberdade como precípuas para a Ação Católica Brasileira (LIMA, 1942). A morte de Dom Sebastião Leme em outubro de 1942 também teve um impacto importante nos rumos da ACB, além de, particularmente, marcar o início de um novo modo de relacionamento de seu presidente com a hierarquia da Igreja. Amoroso Lima apoiou como candidatos à arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, Dom José Gaspar, arcebispo de São Paulo, e Dom Mário de Miranda Vilas-Boas, arcebispo de Garanhuns. Entretanto, o escolhido pela Sé em 1943 foi Dom Jaime de Barros Câmara, arcebispo de Belém do Pará (REIS, 1998; BANDEIRA, 2000). Com a posse de Dom Jaime Câmara, Alceu Amoroso Lima perdeu espaço junto ao clero e a alguns setores leigos, mediante o favorecimento de uma perspectiva mais conservadora nesses meios. O apoio irrestrito que recebia por intermédio de Dom Leme não mais existia.

Em discurso intitulado Adeus à Mocidade, pronunciado no Centro D. Vital, por ocasião do jubileu de seus 50 anos, em 1943, diante de sua família, de amigos, de companheiros de militância, de membros da hierarquia da Igreja e de alunos, Alceu Amoroso Lima declarou:

Não lhes aconselharei a marchar com as multidões – porque as multidões não têm o segredo da verdade, nem sabem ensinar-nos onde está a chave do bem. Mas aconselho a todos a servir às multidões, a trabalhar por elas, a dar tudo o que puderem pela sua elevação material, intelectual e moral (LIMA, 1943/1969, p. 38).

A inclinação de seu pensamento no sentido da valorização das massas, bem como a nítida admiração que nutria pela obra de Jacques Maritain, abalaram a relação de Amoroso Lima com Dom Jaime Câmara, que o via como um maritanista. O arcebispo chegou a manter um censor encarregado de analisar suas publicações, a fim de identificar o efeito modernizante do pensador francês sobre ele. Nesse quadro, a influência do amigo comum entre ambos, Pe. Helder Câmara, futuro arcebispo de Olinda e Recife, foi decisiva para que nunca se objetivasse um cerceamento das atividades de Alceu Amoroso Lima, enquanto intelectual católico militante (PILETTI; PRAXEDES, 1997).

A direção mais conservadora imposta à ACB por Dom Jaime Câmara, inclusive, com a proposta de modificação de seus Estatutos a fim de aproximá-los ainda mais do tradicional modelo italiano, não foi bem aceita por Amoroso Lima. Conforme escreve Marina Bandeira, em relato de depoimento por ela tomado, no ano de 1979, de Dom João Baptista da Motta e Albuquerque (1909-1984), uma vez tendo sido redigidos os novos Estatutos da ACB, Alceu Amoroso Lima reagiu de maneira firme. A autora relata em seu livro, **A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964)**, a partir da referida entrevista, o seguinte acontecimento:

Em reunião da Junta Nacional, ao serem apresentadas as sugestões de modificação, Dr. Alceu reage vigorosamente: “A Ação Católica não é uma carneirada! Essas modificações nos transformarão em carneirada!”. Data desse incidente a animosidade de Dom Jaime com Dr. Alceu (BANDEIRA, 2000, p. 280).

Nos anos finais da Era Vargas havia uma divisão importante no interior do movimento católico. A corrente conservadora propunha o foco total no combate ao comunismo, modelo político e ideológico cujas implicações avaliavam como capitais para a fé católica; a ala tida como progressista, opunha-se ao totalitarismo independente da forma política objetiva que assumisse (RODRIGUES, 2009). Nesse cenário Alceu Amoroso Lima concretizou sua opção pela defesa da liberdade como valor basilar para qualquer organização social, condenou o Estado Novo e convocou os intelectuais católicos para a defesa da democracia. Em artigo nomeado *A Opção*, publicado na revista **A**

Ordem, em janeiro de 1945, ao tratar da importância da oposição aos países do Eixo, escreveu:

Nossa posição não pode ser a de cruzar os braços ou de lavar as mãos, como se o problema não nos atingisse a fundo. Nossa posição é de optar por aqueles que mais de perto representam os elementos com que poderá ser reconstituída uma outra Cristandade. E não há elemento algum sobre o qual possa atualmente ser reconstruída, no mundo, uma cristandade, senão – a Liberdade (LIMA, 1945b, p. 7).

Em texto redigido por Alceu Amoroso Lima e publicado sob a forma de Editorial na revista **A Ordem**, em abril de 1945, o tema é recuperado de maneira mais veemente. O artigo é apresentado como imbuído do espírito da Ação Católica, instituição nele qualificada como força capaz de impulsionar a nova cristandade do século XX:

A nova opção em face da qual se coloca a consciência católica é, portanto, a de ficar ou não neutra entre o Autoritarismo político e a Democracia, ou a de tomar ou não partido entre os processos de se operar a transição do estado de fato, em que nos encontramos desde 1937, para o estado de direito, a que aspiram todas as forças vivas da nacionalidade. Essa aspiração é tão unânime, que a própria ditadura se viu forçada a reconhecer que não podia manter-se por muito tempo no poder, em face da separação radical que se processou, nos últimos anos, entre os Poderes Públicos e a Opinião Pública, bem como em face da incongruência entre uma política internacional democrática e uma política nacional totalitária (A ORDEM, 1945, p. 5).

O afastamento de Amoroso Lima do governo de Getúlio Vargas também fica evidente no exame de sua correspondência com Gustavo Capanema. Em carta de 24 de maio de 1944, o ministro escreveu queixando-se de sua ausência: “Meu caro Alceu: Tenho esperado em vão sua ida ao Ministério. Por que essa ausência? Eu confesso minha saudade, vontade de conversar sem outro objetivo que o de estar junto de você. Não vou a sua casa para não perturbar o seu tão rigoroso horário” (CAPANEMA, 1944). O afastamento persistiu, já que, quase um ano depois, em carta do dia 02 de abril de 1945, Capanema remeteu curta e significativa carta, de conteúdo semelhante:

Meu caro Alceu:

Não vou a sua casa, pois quase certo estou de não encontrá-lo. Mando estas palavras de cordialidade e afeição, para interromper a ausência, ausência de que nunca jamais gostei e que agora nestes dias turvos menos ainda me agrada.

Creia na sincera estima de seu velho, Capanema (CAPANEMA, 1945).

O teor da carta mostra que o distanciamento de Amoroso Lima dos meandros governamentais prosseguia, pois seu contato com o ministro havia sido uma constante ao longo da década de 1930 e primeiros anos da década de 1940. Nas duas correspondências aqui destacadas Gustavo Capanema mostrou seu empenho pessoal na tentativa de restabelecer essa conexão, visto que mencionou, inclusive, o desejo de visitar Amoroso Lima em sua residência.

Ao tomar a decisão de não mais presidir a Ação Católica Brasileira, em 1945, Alceu Amoroso Lima deu um claro sinal de que começava a se distanciar do papel a ele atribuído pela hierarquia da Igreja até aquele momento. A morte de Leonel Franca em 1948, seu diretor espiritual, confessor e companheiro de trabalho por vinte anos, viria a afastá-lo ainda mais do meio eclesial. O fato do provincial jesuíta Pe. Artur Alonso tê-lo impedido de escrever a biografia do padre Franca é bastante revelador nesse sentido (COSTA, 2006; CURY, 2010).

Embora o fato de ter deixado esse importante posto de direção tenha sido um marco de seu distanciamento em relação à hierarquia da Igreja, não houve uma ruptura, e sim um avanço no sentido de sua maior autonomia intelectual. Essa circunstância permitiu que seu maritismo aflorasse mais, conforme demonstra seu engajamento na construção da proposta democrata cristã, movimento apoiado pelos católicos como alternativa política na condução dos desafios do pós-guerra. Vale retomar o diagnóstico que fizera em 1943, quando da comemoração de seus 50 anos de idade.

A sociedade burguesa faliu miseravelmente, como não podia deixar de falir, dados os seus erros e os seus pecados. A sociedade militarizada que pretendeu ou ainda pretende substituí-la, fracassou ainda mais miseravelmente e mergulhou o mundo neste oceano de sangue e de lágrimas em que vivemos. Nas brumas do horizonte há sociedades proletárias e sociedades neoburguesas, que tentam substituir-se às ruínas das sociedades malogradas (LIMA, 1943/1969, p. 39).

Nesse sentido, avaliava como fundamental o estudo dos problemas sociais, políticos e econômicos do Brasil, como forma de impedir a sobrevivência ou o fortalecimento das ideias autoritárias. A construção de uma democracia cristã era, em seu entendimento, o caminho mais acertado, face os perigos iminentes às “sociedades proletárias” e às “sociedades neoburguesas”.

Dois anos mais tarde, na Introdução que escreveu para sua tradução do livro **Cristianismo e Democracia**, de Jacques Maritain, Alceu Amoroso Lima deixou claro que era nesse autor que buscava, naquele momento, os princípios filosóficos que balizavam sua avaliação e intervenção na sociedade brasileira, com vistas à sua recomposição democrática:

[...] é em Maritain que vamos procurar os fundamentos metafísicos indispensáveis para a restauração de uma dignidade da democracia, que deixa assim de ser, quando bem entendida e aplicada, a defesa de uma classe moribunda, para se tornar a garantia dos próprios direitos do Homem, contra toda opressão econômica e política, na sociedade (LIMA, 1945a, p. 12).

A opção de Alceu Amoroso Lima pela democracia cristã significou a adesão a uma proposta que se colocava como alternativa não apenas aos regimes totalitaristas, mas também às democracias liberais, avaliadas como elemento de sustentação da sociedade burguesa. Segundo seus propósitos, havia um mundo novo por se construir, conforme gostava de denominar: uma “Idade Nova” – ideia já destacada ao menos desde 1935, notadamente, com o livro **No limitar da Idade Nova** (LIMA, 1935b). Com um sentido programático publicou, ainda em 1945, o artigo Sugestões para o programa de um partido político (LIMA, 1945c), no qual indicava parâmetros para a construção de um bloco político capaz de amearhar a colaboração de diferentes setores da sociedade, com vistas à construção da civilização cristã no século XX. Tal partido deveria ser:

Popular, porque a ascensão das massas é o maior fenômeno social de nossos tempos. Democrático, porque essa ascensão se traduz, politicamente, por uma participação crescente do Povo no governo das nações. Cristão, porque essa ascensão das massas e essa instauração de uma democracia de direito e de fato, só se podem operar beneficentemente, se repousarem sobre uma base ética, racional e evangélica (LIMA, 1945c, p. 105).

As proposições de Alceu Amoroso Lima acerca da formação de um partido foram importantes para a criação do Partido Democrata Cristão (PDC), promovida em São Paulo, pelo catedrático da Faculdade de Direito da USP, Antônio Cesarino Júnior, em 1945. Entretanto, Amoroso Lima não tomou parte nas relações formais no interior da sigla, o que era coerente com seu histórico de recusa em participar de modo oficial da política

partidária.²¹ Tal fato não deve ser entendido como indício da perda de seu entusiasmo pela democracia cristã, conforme ficou demonstrado por sua participação no I Congresso da Democracia Cristã na América, realizado em abril de 1947, na cidade de Montevideu (RODRIGUES, 2005).

O evento foi um marco nos debates entre as lideranças intelectuais católicas latino-americanas – inspiradas pela obra de Jacques Maritain – com vistas à construção de uma estratégia de ação conjunta, para disseminar a cultura democrata cristã pelo continente. Esta iniciativa ficou conhecida como Movimento de Montevideu e teve como maiores expressões, além de Alceu Amoroso Lima, o uruguaio Dardo Regules, o chileno Eduardo Frei Montalva e o argentino Manuel Ordoñez. Dois anos mais tarde, na cidade de Buenos Aires, aconteceu a fundação oficial do Movimento Democrata Cristão. O destaque de Amoroso Lima no cenário intelectual latino-americano conduziu à sua nomeação para o cargo diretor do Departamento Cultural da União Pan-Americana, sediada em Washington. Tal fato, que concretizou seu reconhecimento internacional como intelectual, levou-o a viver nos Estado Unidos entre 1950 e 1953 (BUSETTO, 2002; LIMA 1973).

Se a perda de Jackson de Figueiredo em 1928 aproximou Alceu Amoroso Lima dos compromissos com a militância católica, as mortes de Dom Leme em 1942 e de Leonel Franca em 1948, implicaram no declínio de sua estreita ligação com a hierarquia da Igreja. Sem abandonar sua confissão e comprometimento com as causas do catolicismo, a partir da segunda metade da década de 1940, seus posicionamentos passaram a ser mais pessoais e, sem que deixassem de ter amplo reconhecimento e ressonância social, afastaram-se progressivamente do caráter de “opinião oficial” da Igreja.

Ao desempenhar papel chave no retorno do ensino católico às escolas oficiais, nos rumos tomados pela Constituinte de 1934, por meio da LEC, bem como na implantação da Universidade Católica e na condução da Ação Católica Brasileira, Alceu Amoroso Lima foi a mais importante figura do laicato militante ao longo da Era Vargas. A liderança que exerceu à frente de diversas entidades católicas – conduzidas com posicionamentos consistentes, elaborados a partir de uma sólida formação de estudos – aliada à sua representatividade social, permitem afirmar que Alceu Amoroso Lima foi o principal diretor intelectual do projeto de recatolicização da nação, posto em prática, conforme o anseio de Dom Sebastião Leme, por meio de diferentes ações no campo da cultura. Nesse

²¹ Alceu Amoroso Lima, inclusive, declinou duas propostas para assumir cargos no governo de Getúlio Vargas: primeiramente para a posição de chefe do gabinete civil, em 1936, e depois para o Ministério do Trabalho, em 1938. Também jamais aceitou convites para concorrer à cargos eletivos (LIMA, 1973).

quadro, sua atuação teórica-educativa e intervenção política foram fundamentais para o processo de renovação da pedagogia católica no Brasil, temática que será discutida no próximo capítulo, destacadamente, por meio da análise das obras: **Debates Pedagógicos** (LIMA, 1931) e **Humanismo Pedagógico** (LIMA, 1944).

4. ALCEU AMOROSO LIMA E A RENOVAÇÃO DA PEDAGOGIA CATÓLICA EM DEBATES PEDAGÓGICOS (1931) E EM HUMANISMO PEDAGÓGICO (1944)

O presente capítulo é inicialmente dedicado à análise de **Debates Pedagógicos** e de **Humanismo Pedagógico**, com destaque para o exame de seu conteúdo, de sua estrutura e de seu significado histórico, quando situados no interior dos debates relativos ao âmbito educacional brasileiro da época. Por fim, é realizada uma avaliação do papel desempenhado por “Dr. Alceu” no cenário cultural brasileiro, como teórico, como político e como educador, com vistas à articulação de sua atividade de intelectual à totalidade do bloco histórico. Para tanto, são destacadas as questões relativas à sua ligação com a Igreja Católica, para a qual o campo educacional ocupou, no período aqui delimitado para pesquisa, papel muito relevante nas disputas pela hegemonia na cultura brasileira.

Debates Pedagógicos, publicado em 1931, e **Humanismo Pedagógico: estudos de filosofia da educação**, publicado em 1944, foram os únicos livros que Alceu Amoroso Lima dedicou exclusivamente aos temas da ação pedagógica e da educação. Por este motivo, são fontes privilegiadas para o estudo de seu pensamento nesse campo, especialmente, no que tange à renovação do ideário educacional católico, por meio da assimilação de ideias progressistas e modernizadoras. O discurso de Amoroso Lima, objetivado ao longo das páginas desses dois livros, foram fatores que contribuíram e “autorizaram” a busca por uma nova composição da pedagogia católica, renovada a partir do diálogo com as técnicas da Escola Nova. Embora nos textos sejam encontrados pontos em que o autor tenha permanecido ligado a proposições de caráter conservador e às determinações da Santa Sé, ao encetar uma abertura para o diálogo com a pedagogia moderna, contribuiu para impulsionar a renovação da pedagogia católica no Brasil – sem que isso significasse a perda dos princípios que lhe eram essenciais.

4.1. As contribuições renovadoras em Debates Pedagógicos (1931)

O livro **Debates Pedagógicos**, de 1931, é uma coleção de artigos, todos escritos e publicados ao longo do ano, período em que se discutiu e foi promulgado o **Decreto nº**

19.941 (BRASIL, 1931). Trata-se de obra forjada no debate que Amoroso Lima travou na imprensa acerca de temáticas que gravitavam em torno da causa do retorno do ensino religioso às escolas públicas. Ganham destaque nos textos elementos como: a defesa de princípios que deveriam nortear a prática dos educadores católicos, a forte oposição aos defensores da laicização do ensino, a discussão acerca da reestruturação do sistema de ensino do país em seus diferentes níveis, o trabalho pela constituição de uma elite intelectual ligada aos valores católicos e disposta a combater no campo educacional. Como tema comum a todos os textos, é possível detectar a proposta de recuperação e de revitalização da função filosófica que deveria caber à pedagogia católica, em todos os níveis de ensino, enquanto elemento capaz de integrar as diferentes disciplinas e como componente tradicional indispensável à nacionalidade brasileira.

O livro é composto por uma Introdução e por 14 artigos: 1. Conceito de Universidade; 2. *Post-scriptum*; 3. Reforma Universitaria; 4. Ciencia e Scientismo; 5. Ainda a Universidade; 6. Deus e a Escola; 7. Primeiras Objecções; 8. Educação Religiosa; 9. Protestos Protestantes; 10. Religião e Escola Activa I; 11. Religião e Escola Activa II; 12. *Philosophia Pedagogica I*; 13. *Philosophia Pedagogica II*; 14. *Pedagogia Psychanalytica* (LIMA, 1931).²²

Pela leitura de **Debates Pedagógicos**, é possível perceber que, embora não tenha dividido formalmente a obra em Partes ou Seções, Alceu Amoroso Lima encadeou os artigos segundo uma ordem temática. Identificada esta característica, optamos, para fins de análise, pela organização dos textos em quatro blocos, ordenados segundo a sequência com que aparecem no livro, de modo a notabilizar os eixos temáticos.

A partir de tais critérios chegou-se a seguinte classificação: primeiro bloco (Introdução), focado na exposição do caráter da obra, de seus propósitos e das premissas básicas do projeto educacional católico; segundo bloco (artigos 1 a 5), trata de questões relativas à organização e à reforma do ensino superior; terceiro bloco (artigos 6 a 9), aborda o retorno do ensino religioso às escolas públicas, com textos de caráter programático e de combate aos adversários; quarto bloco (artigos 10 a 14), crítica à Escola Nova, no que diz respeito a seus fundamentos e suas finalidades, e reconhecimento do valor das técnicas por ela apresentadas enquanto meios de ação que poderiam ser admitidos na prática educacional católica.

²² Há um erro no sumário da edição de **Debates Pedagógicos** (LIMA, 1931), adotada na presente tese, qual seja, o da supressão do nome do artigo Primeiras Objecções. Como o texto é apresentado de modo integral na sequência do artigo Deus na Escola, acredita-se que se trata de um erro na diagramação.

Ao compor o primeiro bloco de ideias de **Debates Pedagógicos**, Alceu Amoroso Lima descreveu o início da década de 1930 como um momento de intensa gravidade. Afirmou que se tratava de uma circunstância histórica em que a América do Sul precisaria mostrar se tinha ou não uma personalidade própria, visto que o sentido norte-americano de civilização, enquanto modelo dominante, apontava para a dissolução do que chamou de civilização espiritual, com a disseminação do caráter individualista da “América protestante”. Nesse sentido, qualificou seu livro como um testemunho que fixava algo fundamental para história do país: mostrar que os católicos não estavam “dispostos a ceder, senão á força, os direitos do Espírito á formação da nacionalidade brasileira” (LIMA, 1931, p. I). Deu ênfase à necessidade de se empreender uma verdadeira Revolução Espiritual: como resposta católica ao agnosticismo característico do modernismo em suas diferentes manifestações.

O combate dos militantes católicos pelo retorno do ensino religioso às escolas públicas foi apresentado como uma autêntica batalha em defesa de um modelo de civilização, pautado nos valores tradicionais da “América Católica”, capaz de superar os desgovernos provocados pelo liberalismo eclético. O trecho a seguir contribuiu para a compreensão da perspectiva de Amoroso Lima na defesa da retomada da tradição católica, nos diferentes âmbitos das sociedades civil e política:

Ou a America Catholica mostra que póde marcar o século XX, como a America Protestante marcou o seculo XIX, ou então continuaremos de renuncia em renuncia até sermos presa das forças do mammonismo ou do anti-christianismo que se jogam contra a civilização christã e a Igreja de Christo, no seculo XX, como os arabes, os turcos e os tartaros na Idade Media ou no começo da Idade Moderna (LIMA, 1931, p. IV).

Na trilha desse posicionamento, o reestabelecimento da liberdade para o ensino religioso, objetivada sob a forma do **Decreto nº 19.941**, foi qualificado como um dos eventos mais importantes na defesa da “emancipação espiritual” do país e, por conseguinte, da unidade da nação. O sentido da Revolução Espiritual era o de reação ao pensamento pragmatista, utilitarista e liberal burguês, ou àquilo que Amoroso Lima entendia ser seu complemento lógico, o materialismo proletário.

O reconhecimento ao trabalho do ministro Francisco Campos em prol desse movimento dito de reação é explícito na parte introdutória do livro. Posicionamento que não foi mantido em todos os artigos de **Debates Pedagógicos**, uma vez que ao tratar de

temáticas específicas, como por exemplo, o Ensino Universitário, Alceu Amoroso Lima foi bastante incisivo contra algumas ideias do ministro. Entretanto, o teor geral da obra é inclinado ao registro da gratidão que lhe seria devida, em razão do combate ao que chamou de tirania disfarçada do Estado Liberal Burguês – que, por meio de medidas educacionais ao seu ver absolutistas, estaria até aquele momento dilapidando o maior tesouro histórico da nação: sua unidade espiritual.

O retorno do ensino religioso às escolas públicas foi entendido como uma tentativa de repor às novas gerações as bases da “alma brasileira” – expressão que, ao longo do livro, alude às raízes católicas da nacionalidade. A manutenção dessa tradição era vista por Alceu Amoroso Lima, neste momento de sua trajetória intelectual, como peça indispensável, face à iminente ameaça da descaracterização “yankista” ou “soviética” que avançava pela via educacional. Em suas palavras:

Um grande sopro de renovação percorre toda a pedagogia universal. E como vivemos ainda, em grande parte, do parasitismo intelectual, só agora chegou às nossas praias esse sopro de renovação pedagógica que há muitos anos vem alterando profundamente todo o corpo educativo universal. E como recentemente a idéia de Tempo vem governando todos os movimentos de idéias, confunde-se correntemente, hoje em dia, o moderno com o verdadeiro (LIMA, 1931, p. VI-VII).

Imediatamente após este trecho, no qual é possível verificar reservas ao entusiasmo com que a pedagogia moderna era recebida, Amoroso Lima revelou flexibilidade quanto ao tema; por meio de uma afirmação que mostra o quanto elementos renovadores encontraram espaço em seus textos relativos ao campo educacional, mesmo na fase em que seu pensamento assumiu, majoritariamente, um caráter conservador e intimamente ligado à hierarquia da Igreja Católica. Ao dar sequência ao trecho anteriormente citado, escreveu:

De modo que de um duplo perigo devemos procurar defender-nos; da apologia do moderno, por aqueles que partem do postulado evolucionista do século passado, e da repulsa ao moderno, por aqueles que não distinguiram ainda, bem claramente, o que devemos defender como eterno no passado e o que devemos eliminar como efêmero (LIMA, 1931, p. VII).

Embora Alceu Amoroso Lima seja comumente identificado com o pensamento conservador, ou mesmo autoritário, no início da década de 1930, o trecho mostra ser possível encontrar desde esse momento, em suas ideias relativas ao campo educacional,

uma abertura à modernização. Com proposições que fossem capazes de incorporar o moderno não como sinônimo de melhor ou de mais verdadeiro, mas como uma assimilação de novos elementos pela tradicional pedagogia católica.

Uma das primeiras tarefas cumpridas por Amoroso Lima na Introdução de seus **Debates Pedagógicos** foi a sistematização dos princípios que deveriam governar a educação cristã. A ideia de “finalidade espiritual da educação” teve papel decisivo nessa composição, pelo fato de assumir caráter unificador e por respaldar o modelo de educação integral. Uma proposta de ação pedagógica que deveria fazer convergir os aspectos físicos, intelectuais e morais/religiosos envolvidos no processo educativo, com vistas ao pleno desenvolvimento do ser humano.

Alceu Amoroso Lima apontou três principais aspectos a serem considerados no exame do problema pedagógico: o ideal pedagógico (princípios), a realidade pedagógica (objeto) e o método pedagógico (meios). Qualificou como de suma importância que tais aspectos não fossem confundidos, uma vez que cada um teria particularidades a serem observadas. “A pedagogia moderna, muitas vezes, tende a fazer da creança ou do methodo, o ideal da educação, confundindo o objeto de formação (a creança) e o meio de formação (o methodo) com a finalidade da formação (ideal pedagogico)” (LIMA, 1931, p. XVI).

Pelo ideal pedagógico seria dado conhecer os princípios norteadores de qualquer atividade educativa e a finalidade para qual suas ações seriam dirigidas. Para os católicos os ideais eram a alma das propostas educacionais, já a prática pedagógica era definida como a atividade cujo fim último seria a formação e a preparação das pessoas para a vida. “Só se prepara uma coisa sabendo-se para quê se vai preparar. Por isso, é necessário que haja, previamente, uma finalidade, um objectivo, um ideal a attingir. O ideal é necessario para que a acção não se transforme em simples agitação” (LIMA, 1931, p. VIII). Nesses termos, Amoroso Lima sustentava sua crítica ao laicismo do sistema pedagógico republicano, que, em sua avaliação, havia criado uma cisão entre a instrução e a educação, produzindo um ensino sem finalidade e sem efeito profundo na formação dos alunos. Os males resultantes desse modernismo pedagógico liberal deveriam ser combatidos pela pedagogia católica e sua visão integral do ser humano.

Empenhado nessa tarefa, Alceu Amoroso Lima defendeu que seria indispensável dar à pedagogia aplicada às escolas oficiais uma finalidade, algo que naquele momento não existiria. Considerava que a pedagogia moderna entendia a sociedade como fim do indivíduo, ou seja, a sociedade como superior à personalidade; já a pedagogia católica

tomava o indivíduo como fim e a sociedade como meio, ou seja, defendia a superioridade da pessoa sobre a sociedade. Na defesa de um modelo de pedagogia integral capaz de oferecer uma finalidade espiritual/moral (princípios cristãos) ao processo pedagógico e que, ao mesmo tempo, não desse as costas às contribuições positivas oriundas de novas técnicas (meios), Amoroso Lima dizia ser importante avaliar os “pontos de contato” e os “pontos de dissídio”, entre a pedagogia moderna e a pedagogia católica. A pedagogia integral deveria “como todo movimento pedagógico moderno, reformar e melhorar os métodos educativos, mas sem que uma falsa filosofia pedagógica venha viciar a verdadeira finalidade educativa” (LIMA, 1931, p. XV).

Ele considerou como ponto de dissídio os princípios laicistas e materialistas que ganhavam corpo no meio educacional sob a forma de um “naturalismo societista” (socialista) ou de um “individualismo agnóstico” (liberal). Como ponto de contato, a possibilidade de diálogo com novos métodos capazes de contribuir para a renovação dos meios de ação objetivos da pedagogia integral. Uma prática orientada por valores cristãos e capaz de restaurar a unidade entre instrução e educação. Somente tal recomposição permitiria a formação do “homem integral”, ao proporcionar o desenvolvimento pleno dos diferentes aspectos de sua potencialidade humana.

Ao passar para a discussão do que chamou de “realidade pedagógica”, Alceu Amoroso Lima afirmou que: “A criança é o objecto da formação e deve constituir o centro da escola. Mas é preciso não confundir o centro com o ideal” (LIMA, 1931, p. XVI). Em seu entendimento, embora a educação exista para a criança e, por esse motivo, devia considerar acomodações às necessidades típicas da fase, a pedagogia, entendida como ciência de fazer da criança um adulto, deveria sempre subordinar suas técnicas à finalidade da elevação espiritual da personalidade.

As últimas páginas da Introdução de **Debates Pedagógicos** são destinadas ao “problema do método”. Amoroso Lima afirmou existir entre os renovadores a tendência de suprimir a hierarquia que coloca o ideal pedagógico acima do objeto e do método. Esse movimento acabava por transformar o método no elemento essencial da ação pedagógica, resultando na quebra da ordem e da harmonia, necessárias à educação integral. Assim, o destaque dado à atividade e à iniciativa, implicaria num esvaziamento do sentido da formação, na atividade pautada exclusivamente por critérios de utilidade.

Mas para onde se vai dirigir toda essa actividade? Póde-se dirigir para o bem como para o mal. Torna-se necessario fixar um ideal. E que fazem então os activistas puros? Como não possuem um criterio de distincção entre o bem e o mal, **optam pelo util**. E dahi o **pragmatismo pedagogico**, que na pratica se transforma em simples agitacionismo, no louvor da actividade pela actividade (LIMA, 1931, p. XIX, grifos nossos).

Após dar forma àquilo que entendia como seu ponto de dissídio capital com a escola ativa, na medida em que trazia dificuldades para o que seria o essencial ao processo educativo, a saber, a sua finalidade última; Alceu Amoroso Lima encerrou a Introdução do livro com uma direção e uma convocatória. A forte reverberação social, particularmente, entre os educadores, dessas suas duas proposições dariam a medida da importância de sua posição enquanto liderança intelectual católica emergente.

Direção:

E o caminho da pedagogia catholica, ao meu ver, deve ser justamente o estudo acurado de todos os methods novos, introduzidos pela pedagogia moderna, de todos os factos revelados pela psychologia experimental ou pelas experiencias seculares do thema – á luz de uma philosophia verdadeiramente catholica da vida (LIMA, 1931, p. XIX).

Convocatória:

[...] o objetivo [...] é a reintegração de um ideal educativo christão, no agnosticismo laicista em que temos vivido. E esse ideal educativo, repito, é o mais largo, o mais elevado e o mais comprehensivo de todos. Pois a pedagogia catholica é a pedagogia integral por excellencia (LIMA, 1931, p. XX).

Desse modo, Alceu Amoroso Lima habilmente conseguiu sintetizar seus objetivos com a publicação de **Debates Pedagógicos**: incentivar o professorado católico ao estudo cauteloso dos novos métodos da pedagogia moderna, e, ao mesmo tempo, reafirmar os princípios cristãos e valorizar a tradição pedagógica da Igreja no Brasil. O destaque para esses pontos na Introdução, faz com que o embate com os liberais defensores da Escola Nova, que ficou patente ao longo do livro, fosse balizado por um eixo claro e seguro.

Do primeiro ao quinto artigo do livro – segundo bloco temático objetivado na obra – foram tratados assuntos atinentes ao ensino superior e à sua reforma. No primeiro texto, Conceito de Universidade, Alceu Amoroso Lima enalteceu as propostas, acerca da reforma universitária, expostas por Francisco Campos em uma conferência na cidade de Belo

Horizonte, intitulada A Universidade e a Igreja. Foi destacado o fato do ministro ter acentuado em seu discurso o caráter católico e cultural da universidade, o que foi visto com bons olhos por Amoroso Lima que, embora tenha deixado claro alguns receios quanto às concepções políticas de Francisco Campos, entendeu a iniciativa como positiva. Nesse sentido, afirmou que apenas a educação cristã, juntamente com a aliança entre Estado, Igreja Católica e família, poderiam conferir à instrução pública “[...] a base de realidade nacional, de universalidade cultural e de espiritualidade cristã que o laicismo desastroso lhe roubou” (LIMA, 1931, p. 19).

Para Amoroso Lima, a exaltação das ciências experimentais ou sociais e a desvalorização das ciências filosóficas e religiosas, teriam transformado a Universidade brasileira em uma reunião inorgânica de faculdades, nas quais a ausência de finalidade coletiva desatava os laços que lhe seriam comuns. Considerou isso a vitória da mentalidade burguesa no meio universitário, com a exaltação de concepções puramente causais e anti-finalistas. Para ele, a concepção católica de Universidade, por seu caráter integral e universalista, seria a única capaz de abranger desde a tecnologia até a teologia, passando pelas ciências da natureza, da sociedade e do espírito. “Se quisermos, em nossa reforma universitária, ser fieis a nós mesmos, às nossas tradições, á nossa indole, precisamos recolocar o problema pedagogico, como o fez sem duvida alguma o Sr. Francisco Campos, em sua base ‘cultural’ e ‘espiritual’” (LIMA, 1931, p. 17).

O segundo artigo do livro, intitulado *Post-Scriptum*, é um complemento ao texto anterior. O modo como foram organizados os artigos de **Debates Pedagógicos** proporciona ao leitor a percepção da dinâmica dos embates travados na imprensa pelo autor. Ao longo do artigo, Amoroso Lima expôs as frustrações dos defensores da perspectiva católica – objetivadas após a publicação de Conceito de Universidade – no que diz respeito ao projeto de reforma universitária que tomava forma. Neste sentido, não poupou críticas ao modo como Francisco Campos efetivamente organizou a Universidade do Rio de Janeiro, instituição à qual, na prática, não teria sido incorporado nada de especificamente católico, um contrassenso face às posições assumidas pelo ministro na conferência de Belo Horizonte. O artigo começa com as seguintes palavras:

Desvaneceram-se as esperanças que certas expressões da conferencia do Sr. Francisco Campos, em Bello Horizonte, tinham despertado. O conceito de Universidade do illustre ministro da Educação é um conceito puramente ecclético. Tudo o que elle tão eloquentemente exprimiu sobre

o caracter “catholico” da Universidade era apenas uma confusão ou analogia de termos (LIMA, 1931, p. 21).

Alceu Amoroso Lima referia-se a afirmações que exaltavam a necessidade de recolocar o problema pedagógico em suas bases culturais e espirituais, por meio da cooperação entre Universidade e Igreja. Em sua visão, isso passaria necessariamente pela recuperação da universalidade cultural e da espiritualidade cristã, solapadas pelo laicismo, na construção de uma ordem simbólica capaz de restaurar a unidade filosófica da Universidade. A recuperação dos princípios cristãos no âmbito do ensino superior, deveriam fazer frente ao que chamou de “contaminação” da cultura universitária, cujo racionalismo e pragmatismo abriam as portas para a solidificação da filosofia materialista, em todos os campos do saber e da atividade social. Diante das dificuldades para que tal proposta fosse incorporada às Universidades oficiais, no trecho a seguir Amoroso Lima deixa entrever o projeto de construção de uma Universidade Católica:

Não resta aos catholicos senão contar com as suas proprias forças. Só elles estão em condições de organizar uma Universidade de base realmente espiritual em que as sciencias do espirito não sejam sacrificadas ás sciencias da natureza, nem estas áquelas (LIMA, 1931, p. 28).

Os dois textos seguintes de **Debates Pedagógicos**, respectivamente, Reforma Universitária e Ciencia e Scientismo, foram respostas ao jornalista Azevedo Amaral, que saíra em defesa de Francisco Campos e o felicitara por não ter cedido ao que chamou de “medievalismo”. Neles, Alceu Amoroso Lima discutiu as bases filosóficas e científicas do ensino superior e advogou a primazia da perspectiva católica de Universidade, em relação à proposta eclética apresentada pelo ministro para o ensino superior. A metafísica e a teologia, qualificadas por Azevedo Amaral como bases de um “universitarismo arcaico”, foram defendidas por Amoroso Lima como indispensáveis para todos os demais estudos, pois serviriam não para “adornar a cabeça dos estudantes”, mas para “dar-lhes uma ordem prática indispensavel para restaurar a ordem do espirito, condição da ordem da sociedade” (LIMA, 1931, p. 33-34).

Nos dois textos em questão, a metafísica e a teologia foram caracterizadas, praticamente, como antídotos contra a confusão mental típica do modernismo. Ainda nesta perspectiva, Amoroso Lima criticou o cientificismo dos que adotavam a ideia de que apenas as ciências da natureza seriam capazes de produzir a imagem correta do universo,

enquanto as ciências dedutivas não passariam de elucubrações e fantasias. Em suas palavras: “[...] nada de mais desastroso para o amor da verdade do que a obsecção do moderno” (LIMA, 1931, p. 45). Toda assertiva científica dependeria de uma posição filosófica preliminar, fosse ela confessada ou inconfessada. Caberia aos militantes católicos aceitar todas as ciências, mas rejeitar todo cientificismo.

O quinto artigo, intitulado Ainda a Universidade, é o último do bloco de ideias que trata especificamente do ensino superior. Nele Alceu Amoroso Lima retomou o histórico de sua polêmica com o ministro e buscou, em tom conciliatório, encerrar o debate. Essa posição, deve ser compreendida à luz da declaração de Francisco Campos de que seria dada à Igreja a oportunidade de criar cadeiras de filosofia católica na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras. Com a intenção de colocar ponto final à discussão, Amoroso Lima escreveu:

Estou certo, enfim, de que o desapontamento verificado, será apenas passageiro. Confio nas altas qualidades de caracter, de talento e de ilustração do orientador de nossa educação publica. Conheço perfeitamente o respeito que tem pela voz da Igreja e o desejo sincero de servir á consciencia catholica brasileira. De modo que tenho a alegria de encerrar este ligeiro episodio [...] (LIMA, 1931, p. 66).

O debate travado com Francisco Campos e com o jornalista Azevedo do Amaral, deixaram claro – para além das questões políticas objetivas – a importância dada por Amoroso Lima à luta contra o racionalismo e o pragmatismo que, a seu ver, estavam se convertendo nos princípios norteadores da Universidade brasileira. Seu posicionamento contra a supressão da cadeira de filosofia do direito, por exemplo, ilustra com propriedade a visão católica acerca dessa temática, qual seja, a de que se tratava da subordinação da ordem jurídica à ordem econômica. Como estratégia defensiva contra tal movimento, considerado uma das portas de entrada para o avanço da filosofia materialista sobre a sociedade como um todo, já se vislumbrava a criação de uma Universidade Católica, cujo embrião era o Instituto Católico de Estudos Superiores – fundado no ano seguinte à publicação dos artigos aqui examinados.

Após as discussões acerca da universidade, Alceu Amoroso Lima passou a tratar nos quatro artigos seguintes, Deus na Escola, Primeiras Objecções, Educação Religiosa e Protestos Protestantes, de temáticas ligadas ao ensino religioso. Nos dois primeiros,

discorreu sobre o retorno do ensino religioso às escolas públicas e exaltou as virtudes, bem como os limites e insuficiências, do decreto governamental.

O decreto que faculta o ensino religioso nas escolas publicas não é certamente aquillo a que tem direito a consciencia catholica brasileira, nem mesmo o que exige a formação de uma civilização moral brasileira. O Mal congenito do Estado Liberal burguez, o agnosticismo official, não permite por ora que o Estado compreenda todo o seu dever para com o ideal chistão de uma nacionalidade formada espiritualmente pelo catholicismo e que só este póde conservar e desenvolver (LIMA, 1931, p. 67).

Amoroso Lima defendeu que os estudos oficiais, encetados pelo “absolutismo laicista”, haviam se tornado áridos, sem alma, sem finalidade moral e órfãos de um nexo de unidade profunda. Nesse cenário, o “instrutivismo” e o utilitarismo teriam dominado o campo educacional, relegando à formação integral a pecha de ultrapassada. Afirmou que se tratava, em termos objetivos, do “abandono absoluto da formação do corpo e da formação do character. Nem educação physica, nem educação moral e religiosa. Instrucção, instrucção e nada mais” (LIMA, 1931, p. 71).

A necessidade de dar às novas gerações uma noção positiva de ordem moral ou religiosa era, segundo Amoroso Lima, algo imperativo para a construção de uma nacionalidade e, nesse ponto, os arautos do republicanismo teriam se equivocado grandemente. Em resposta aos positivistas e aos liberais que, segundo ele, erguiam-se em argumentos pueris contra o retorno do ensino religioso às escolas públicas, argumentou que o decreto não cerceava a liberdade dos ateus, mas garantia a dos religiosos. Nesse sentido, escreveu:

Nosso dever de catholicos é apoial-o sinceramente, sem desfallecimentos, apezar dos defeitos graves que tem e de disposições, como o artigo final, que tornam mais que precária a victoria agora obtida contra o sectarismo laicista que ha quarenta annos nos oprime.

Mãos á obra, pore. Se o decreto é imperfeito, tratemos de melhoral-o. Se as forças de negação christã e nacional se levantam, tratemos de convencel-as ou de vencel-as. Se o reconhecimento dos direitos do catholicismo, como a religião da propria nacionalidade, ainda é desconhecido por um Estado Liberal e Burguez, incapaz de uma finalidade espiritual propria, cuidemos de nos organizar, de iniciar sem demora a execução pratica do decreto, para que o Estado reconheça a força espiritual e material que representamos (LIMA, 1931, p. 94).

Alceu Amoroso Lima afirmou que se não houve mal maior ao longo da Primeira República, foi graças à atuação da Igreja que com um trabalho incessante em seus colégios primários, ginásios secundários e escolas normais, teria preservado o senso moral e religioso da população, contribuindo para manutenção de sua unidade. Destacou, especialmente, o papel desempenhado pelas mulheres na preservação da fé tradicional e dos valores essenciais da nação, uma vez que os conservaram e os transmitiram no seio familiar. A defesa intransigente da Igreja Católica na precedência do direito da família em educar seus membros, em detrimento da primazia das prerrogativas do Estado, foi baseada na defesa das relações familiares e de sua importância na preservação dos valores cristãos.

Já em *Protestos Protestantes*, artigo final desse bloco de ideias, Alceu Amoroso Lima abordou as objeções levantadas pelos protestantes (evangélicos, presbiterianos, batistas e outros – que não especifica) contra o referido decreto. Afirmou se verificar, em um momento histórico no qual as ideologias anti-espiritualistas se multiplicavam, “[...] no Brasil o espectáculo espantoso: os protestantes se insurgirem, em massa, contra uma medida do governo que permite aos próprios protestantes ensinarem religião nas escolas publicas” (LIMA, 1931, p. 100). A isso qualificou de falência cristã do protestantismo que, ao se deixar guiar pelo veneno do pragmatismo na medida de sua oposição ao catolicismo, rendiam-se aos dogmas do puro racionalismo, colaborando para a solidificação do laicismo e para a dissolução das raízes cristãs do país. A posição bastante dura de Amoroso Lima em relação ao posicionamento dos protestantes, revelou a animosidade e a importância que as disputas entre os dois grupos assumiam já no início da década de 1930.

Os últimos cinco artigos de **Debates Pedagógicos** abordam a educação e o ensino, tanto no que diz respeito aos princípios filosóficos, quanto aos aspectos técnicos, que deveriam orientar os educadores católicos. Grande parte dos elementos discutidos nesse último bloco de ideias, retomam os princípios sistematizados e apresentados sinteticamente na Introdução do livro.

Em *Religião e Escola Activa I* e em *Religião e Escola Activa II*, nono e décimo artigos do livro, Alceu Amoroso Lima, ao debater com Gustavo Lessa, defendeu que não há incompatibilidade essencial entre as técnicas da escola ativa e a perspectiva educacional católica – a oposição entre as duas pedagogias residiria na finalidade, para a católica sempre moral e espiritual.

A escola activa póde ser boa ou má segundo a filosofia de valores a que esteja adaptada. Nós, catholicos, por exemplo, julgamos que o sociologismo de Dewey e seus discipulos é insuficiente e superficial. Não basta preparar o individuo para a sociedade. Será passar do erro individualista para o erro socialista. Da deificação do individuo para a deificação da coolectividade. [...] A sociedade não e para nós um fim e sim um meio. E se aceitamos que o individuo se subordine a ella é para que o homem possa realizar-se em toda sua plenitude (LIMA, 1931, p. 113).

Para Amoroso Lima, o conhecimento das ciências naturais não deveria obstaculizar o conhecimento cultural e, tampouco, as duas deveriam trazer dificuldades aos conhecimentos filosófico e religioso. Tal embaraço implicaria em sua avaliação na mutilação da pedagogia: “[...] o problema dos methodos é um problema de philosophia e não de fé e portanto deve ser resolvido de accordo com a sua maior ou menor racionalidade” (LIMA, 1931, p. 124). Em face disso, defendeu a perspectiva de que a pedagogia católica, orientada por seus princípios, proporcionaria, por meio da ação direta na formação da inteligência e da vontade, a superação do materialismo pedagógico e da lógica da atividade pela atividade, contribuindo para um real progresso do ensino.

Nós queremos que se eduque para fins precisos e o **trabalho** e a **actividade** valem apenas como **meios** para atingir essa finalidade. A hypertrophia da actividade é que está levando o homem de hoje e a sociedade moderna a um **mobilismo** sem fim, que extenua a sociedade, leva á confusão de todos os valores e á anarchia individualista que nos prepara docilmente para as grandes simplificações collectivistas de amanhã (LIMA, 1931, p. 129-130, grifos do autor).

[...]

Quando nós pedidos que a **fé** venha completar a moral de Herbart, a **acção** de Dewey ou o **trabalho** de Kerschensteiner, é porque sabemos que a realidade do mundo não se exgota com a inteligência ou com a vontade humana. E a nossa pedagogia quer preparar as crianças para a **realidade integral** e não para um pequeno mundo mutilado em que óra o **Individuo**, óra a **Razão**, óra a **Acção**, óra o **Estado**, óra a **Technica** sejam os idolos do ser humano (LIMA, 1931, p. 130-131, grifos do autor).

Com o ensino religioso nas escolas públicas, Alceu Amoroso Lima avaliava ser possível reconstituir sob muitos aspectos a conexão com a esfera familiar e os valores cristãos nela vivenciados, a fim de superar a atmosfera de indiferentismo moral e religioso, segundo ele, provocados pelo laicismo que imperava nas escolas. Além disso, seria um momento importante para marcar posição contra aquilo que chamou de processo de divinização do Estado e da Comunidade, empreendidos pelos pedagogos da Escola Nova.

Foi bastante incisivo nesse ponto: “O pouco que somos, ainda resulta dessa educação cristã, que foi creadora de todos os nossos valores sociaes, intellectuaes e moraes, ao longo de nossa historia” (LIMA, 1931, p. 134). A manutenção e o fortalecimento dos valores cristãos – componentes essenciais da “alma brasileira” e capazes de garantir a unidade da nação – seriam a base para a preparação das novas gerações e garantia de uma correção nos rumos do país. Esse “projeto de nação católica” é uma constante nos textos de Amoroso Lima.

Nos dois artigos seguintes, *Philosophia Pedagogica I*, e *Philosophia Pedagogica II*, Alceu Amoroso Lima fez uma crítica ao que chamou de naturalismo pedagógico e de sociologismo pedagógico, que, segundo ele, organizavam-se no Brasil sob a direção das eminentes figuras intelectuais de Lourenço Filho e Fernando de Azevedo. Para tanto, empreendeu uma análise do livro **Introdução ao Estudo da Escola Nova**, publicado por Lourenço Filho em 1930, obra em seu entender emblemática para a compreensão da mentalidade escolanovista que dominava o país.

Amoroso Lima afirmou que a pedagogia passou a ser um dos campos preferenciais de interesse e de ação das “novas filosofias” e dos “novos regimes sociais”, em razão da adoção da perspectiva de que para se obter determinado tipo de adulto necessariamente se deveria agir sobre a criança. As agitações e as novidades no âmbito educacional seriam manifestações de um movimento generalizado que lentamente atingia todos os domínios do pensamento e da ação – movimento notabilizado pela subordinação da filosofia às ciências experimentais. Nesse sentido, qualificou o livro de Lourenço Filho como um “castelo de cartas” que, em nome da abordagem de questões atinentes às ciências naturais, esvaziava o pensamento filosófico e com isso a dignidade desta ciência mestra. Algo, a seu ver, “typico do postulado evolucionista e naturalista implicito que governa todo o pensamento dessa pedagogia pseudo-científica” (LIMA, 1931, p. 154). Assim, os princípios pedagógicos teriam passado a ser pautados pela sociologia, e os meios de ação pedagógica governados pela fisiologia e pela psicologia, algo que fortalecia uma concepção determinista da vida humana.

Já em **Debates Pedagógicos**, a fim de sustentar sua contraposição a tais princípios, Alceu Amoroso Lima lançou mão de uma referência à Jacques Maritain – autor que teria maior influência sobre ele, especialmente, a partir de 1936. Embora se trate de uma única citação, Amoroso Lima fez questão de traduzir um trecho extraído da página 77, do volume I, da obra *Eléments de Philosophie*, publicado em 1926 pela editora Pierre Téqui,

de Paris. “Na sociedade humana, um período de cultura intelectual em que a *philosophia* não exerce sobre as *sciencias* o primado de *scientia reatrix* arrasta fatalmente a inteligência a um estado de desordem e a um enfraquecimento geral” (LIMA, 1931, p. 155, grifos do autor).

Assim, atacou aquilo que entendia ser o erro básico da concepção filosófica na qual Lourenço Filho baseava sua proposta pedagógica, que acabava por negar a filosofia como ciência coordenadora geral dos conhecimentos. Para Amoroso Lima, o ponto central da crítica não era o de aceitar ou de repudiar a Escola Nova, mas sim abordar “[...] coisa mais grave, como é a de denunciar a *philosophia* materialista que sub-repticiamente se introduz em nosso meio sob a capa de reformas **modernas** [...]” (LIMA, 1931, p. 160, grifos do autor). A questão essencial não giraria, portanto, ao redor da simples alteração de métodos, mas em torno do debate acerca da cosmovisão que passava a nortear a formação escolar. A exaltação do cientificismo seria o elemento desarticulador de toda a ordem dos conhecimentos, bem como da variedade de atitudes filosóficas. Entretanto, mesmo ao identificar esses pontos, em que a pedagogia católica e a pedagogia moderna se afastavam decisivamente, Alceu Amoroso Lima não deixou de exaltar: “Os *methodos* da escola nova, porém, contêm muita coisa de excelente que convém utilizar e pôr em pratica á luz dos principios de uma boa *philosophia pedagogica*” (LIMA, 1931, p. 162).

Por fim, no artigo intitulado *Pedagogia Psychanalytica*, Alceu Amoroso Lima seguiu com o propósito de analisar obras de “autores modernos” e fez uma feroz crítica ao livro **Psychanalyse e Educação**, escrito por Renato Jardim. Afirmou que a proposta pedagógica defendida pelo autor era a de uma pedagogia burguesa da decadência que, na medida em que deslocava para a sociedade a finalidade da pedagogia, trazia elementos que eram também partilhados por autores como Lourenço Filho, Gustavo Lessa, Sampaio Doria e Fernando de Azevedo.

A civilização burguesa, que começou pelo individualismo, termina agora pelo sociologismo, que é a absorção do individuo na sociedade, a negação do bem proprio pelo bem commum. Com esse erro igual e contrario ao daquele com que se iniciou, prepara-se a civilização burguesa para entregar a sociedade á civilização proletaria e para isso começa por negar o ser humano, em sua *philosophia pedagogica*, fazendo do ser social o fim ultimo daquelle (LIMA, 1931, p. 177-178).

Para os católicos a educação era uma atividade que ia ao encontro de uma tendência natural no homem que, face sua característica racional, buscava pelo conhecimento.

Entretanto, tal desenvolvimento não deveria se limitar às questões seculares, tampouco às iminentemente ligadas ao mundo material, mas também contemplar as questões sobrenaturais e espirituais. Sobre tais ideias, assentava-se a proposta de uma pedagogia integral católica.

Alceu Amoroso Lima destacou em **Debates Pedagógicos**, em conformidade com as orientações da encíclica *Divini Illius Magistri* (PIO XI, 1929), as três sociedades que, tradicionalmente, ocuparam posições decisivas na composição do ideal pedagógico que deveria orientar a formação humana: a Igreja (sociedade sobrenatural), a Família (sociedade natural básica) e o Estado (sociedade temporal natural). Cada qual teria seu espectro de atuação na formação integral, com meios e fins que lhes seriam próprios e particulares. Em um quadro social adequado ao desenvolvimento humano, tais instâncias deveriam se articular de maneira harmoniosa.

Nesses termos, o Estado por meio de suas instituições próprias para o ensino, não deveria subverter a hierarquia na missão educativa, mas sim cooperar com a família e com a Igreja para objetivar o pleno desenvolvimento físico, intelectual, moral e religioso das novas gerações. O Estado, segundo a visão católica, poderia concorrer para a promoção do bem comum, mas seria acima de tudo um meio, e não um fim em si mesmo. Proteger os direitos da família e da Igreja de modo a garantir os meios objetivos que lhes favorecerem a tarefa educativa, bem como fomentar instituições de ensino sem pleitear o seu monopólio, seriam as principais atribuições do Estado em matéria educativa.

À Igreja caberia primordialmente a educação moral/religiosa, a fim de elevar o homem da natureza a seus fins espirituais. O retorno do ensino religioso às escolas oficiais era visto, portanto, como instrumento indispensável para corrigir os desvios derivados do laicismo republicano, efetivamente, um primeiro passo para a restauração intelectual e moral dos espíritos afetados pelo naturalismo, pelo materialismo e pelo agnosticismo. Os intelectuais católicos destacavam a importância de que tal disciplina não fosse apenas incorporada ao currículo, como apenas uma a mais na grade, mas que fosse entendida como ponto a partir do qual fosse restaurada a importância da filosofia católica enquanto fundamento capaz de articular e integrar o conhecimento produzido em todas áreas do saber.

Para além do ensino religioso, também a pedagogia católica era destacada como motor da composição da pessoa integral, em razão de ultrapassar as propostas focadas majoritariamente no fomento das individualidades. Segundo a intelectualidade católica, no

espírito moderno antropocêntrico residiam elementos de regressão civilizacional, dos quais se desdobravam grande parcela das mazelas da época. A exaltação quase exclusiva da racionalidade científica em detrimento da visão de homem integral, era definida como um ponto essencial a ser combatido. Carlos Henrique de Carvalho indica que em **Debates Pedagógicos** é possível observar o caráter da “reação católica” empreendida no início da década de 1930, notadamente, face ao ideário da escola laica e às diretrizes da reforma empreendida por Francisco Campos, em 1931. Por meio de uma renovação política e educacional, Amoroso Lima combateu a cultura liberal e laicista, típicas das proposições escolanovistas, com o objetivo de restituir à Igreja o protagonismo na educação nacional (CARVALHO, 2011).

Alceu Amoroso Lima defende, conforme já advogado por Jackson de Figueiredo, a necessidade de uma Revolução Espiritual, como enfrentamento dos perigos ligados ao modernismo agnóstico. Notadamente, as atribuições geradas por um ensino sem finalidade definida, que privilegiava majoritariamente os meios. Nesse sentido, Amoroso Lima mostrou com seus **Debates Pedagógicos** os valores de um grupo dominante, o católico, na medida em que lutavam pela hegemonia cultural no país. Seus posicionamentos que, ao mesmo tempo em que exaltavam, também estabeleciam críticas e demandavam por mais concessões do ministro Francisco Campos aos interesses da Igreja, manifestavam as intenções que perpassavam seu discurso (CARVALHO, 2010; CARVALHO, 2011). “No caso dos **Debates Pedagógicos** o combate à laicização do ensino e a formação de uma elite intelectual impregnada de uma moral católica parece ser o intuito de Alceu” (CARVALHO, 2012, p. 540).

Tal elite seria, majoritariamente, formada nos cursos de bacharelado em Direito. O próprio interesse dos intelectuais católicos militantes pelo ensino superior, em grande parte, era derivado de sua intenção em influir diretamente sobre a universidade, a fim de formar os futuros dirigentes do país sob a perspectiva cristã. Carlos Henrique de Carvalho indica que **Debates Pedagógicos** é um livro que pode ser classificado:

[...] na denominação de documento que tem a função de comprovar um discurso que sugere, discretamente, uma autoridade e que induz a credibilidade. Produzido num lugar social, esse documento está relacionado a um corpo social e a instituição de um saber: a Igreja Católica que lutava para manter seu monopólio na esfera educacional [...] (CARVALHO, 2012, p. 541).

Assim, a Igreja Católica fazia frente ao crescimento dos ideais liberais que se manifestavam no campo das teorias pedagógicas por meio do escolanovismo. Em que pese isso, Alceu Amoroso Lima defendia que o professorado católico estudasse de maneira pormenorizada os métodos trazidos pela pedagogia moderna, bem como os resultados das pesquisas oriundas da psicologia experimental, sempre à luz da cosmovisão católica.

Em **Debates Pedagógicos** as questões mostram-se a todo momento urgentes e refletem, sobremaneira, preocupações no sentido da defesa da posição católica. Após 1934, com as conquistas garantidas na Constituição, Alceu Amoroso Lima, sem deixar de ser combativo, passou a ser menos incisivo nas discussões sobre a ação pedagógica do professores católicos, e foi capaz de oferecer reflexões de ressonância filosófica mais amplas. A partir de 1936 o foco de Alceu Amoroso Lima foi ampliado, e passou a compor com o quadro de intelectuais que pensavam a renovação da doutrina social católica, a partir das proposições de Jacques Maritain. Com isso, pouco a pouco os elementos conservadores e mesmo autoritários, cederiam espaço às ideias de renovação no pensamento político e social, sem que isso tenha implicado no abandono dos princípios católicos. (MORAIS, 1985). Alceu Amoroso Lima trabalhou para organizar elementos potencialmente em choque, passando a atuar como um “construtor de pontes”, entre a militância católica e intelectuais de outras esferas das sociedades civil e política.

4.2. As contribuições renovadoras em Humanismo Pedagógico (1944)

O livro **Humanismo Pedagógico: estudos de filosofia da educação**, publicado em 1944, reúne textos escritos ou pronunciados sob a forma de conferência entre 1931 e 1943. Por este motivo é possível rastrear os desdobramentos do pensamento de Alceu Amoroso Lima, acerca da educação e da prática pedagógica, ao longo de suas páginas (LIMA, 1944). A obra possui um prefácio, escrito pelo próprio autor, e é dividida em cinco partes, que agrupam textos independentes, mas com temáticas comuns e que perfazem um total de 22 artigos.

A divisão da obra se apresenta da seguinte forma: 1ª. Parte – Os princípios pedagógicos e suas consequências, composta pelos textos, *Princípios Pedagógicos* (1936), *Absolutismo Pedagógico* (1932), *Idéias Sabias e Idéias Loucas* (1936), *Educação e Comunismo* (1936); 2ª. Parte – O humanismo brasileiro e a Educação, composta pelos textos, *Traços da Psicologia do Povo Brasileiro* (1932), *Diretrizes do Pensamento*

Brasileiro (1939), Sobre o Humanismo no Brasil (1940), O Personalismo Brasileiro (1942); 3ª. Parte – No ambiente universitário, composta pelos textos, Universidade ou Poliversidade (1935), Ecletismo Universitário (1935), Espírito Universitário (1935), Num Pórtico de Universidade (1938), Discurso (1938), Universidade e Civilização (1938), Oração aos Novos Mestres (1941); 4ª. Parte – O papel da Família e da Mulher na Educação, composta pelos textos, Religião e Família (1936), A Família e a Educação (1939), Feminismo (1941), Num Discurso de Paraninfo (1934), Oração de Paraninfal (1941); 5ª. Parte – A Fé como fundamento da Educação, composta pelos textos, A Renovação Eucarística (1943), Solidão da Igreja (1936).

Como abertura para os 22 textos que compõem o livro, Alceu Amoroso Lima escreveu um Prefácio de seis páginas, no qual basicamente apresentou o espírito que animava a obra que trazia a público. Destacou que o objetivo geral do livro era discutir o problema dos fins da educação e servir como uma das peças na reabilitação de sua finalidade suprema: possibilitar ao homem a realização enquanto ser integral. Justificou o mérito do livro, que embora tratasse de temáticas cujo eixo central girava ao redor de questões ligadas à educação, agrupava textos sem uma unidade de tempo e de local, ao afirmar que no que pesassem essas características eram escritos que se ligavam pelos mesmos princípios orgânicos e por uma finalidade única. Nesse sentido, afirmou:

O espírito geral que os informa se alimenta em dois axiomas fundamentais. O primeiro é que a educação existe para o homem e não o homem para a educação. O segundo é que o homem nasce corrompido e não é a sociedade que o degrada. A educação é que aperfeiçoa o homem, quando orientada como deve ser [...]. A educação, por outro lado, pode concorrer para aumentar a corrupção natural do ser humano, quando mal dirigida. Pois educar é sempre dirigir. Educar é orientar para algum fim. Ainda quando a educação julga poder desinteressar-se de suas finalidade, estas existem implícitas ou inconfessadas (LIMA, 1944, p. 7).

Considerando o quadro, Amoroso Lima asseverou que um espírito totalitário havia invadido e contaminado a atmosfera do século XX e, ao roubar do homem a inteligência e a liberdade, entregava-o “[...] ao jogo cego dos **instintos** e ao determinismo inflexível das **servidões sociológicas, sob o nome de Raça, Nação, Classe ou Estado**” (LIMA 1944, p. 9, grifos do autor). Este espírito havia, em seu entendimento, tomado conta do campo pedagógico e caberia aos defensores da finalidade suprema da educação, qual seja, levar o homem à plenitude de sua humanidade, lutar contra as forças que se congregavam para

arrancar a independência do homem. Eis o grande o propósito de **Humanismo Pedagógico: estudos de filosofia da educação**.

Na Primeira Parte do livro, Os princípios pedagógicos e suas consequências, Alceu Amoroso Lima defendeu que o modo de educar, bem como os resultados práticos da educação, são indissociáveis de seus princípios orientadores, ponto de partida de qualquer ação pedagógica. Destacou a não arbitrariedade desses princípios, sempre ligados a uma concepção filosófica e, portanto, a uma concepção de mundo. Em suas palavras: “Começar pelo princípio é sempre começar pelos princípios. Onde estês faltam, falta a ordem, subvertem-se os meios e a finalidade visada não se alcança” (LIMA, 1944, p. 15). Como corolário desta proposição, passou ao debate acerca de quais princípios deveriam orientar a educação brasileira, de modo a garantir a unidade e o progresso da nação.

Para tanto, Amoroso Lima escolheu como texto de abertura do livro o artigo intitulado Princípios Pedagógicos, escrito em 1936, como resposta ao inquérito expedido pelo Ministério da Educação – questionário distribuído a representantes de diferentes setores sociais e discutido no Conselho Nacional de Educação, a fim de levantar contribuições sobre o tema, identificar problemas e suas possíveis soluções, com vistas à elaboração de um Plano Nacional Educação.²³ Neste texto-chave para compreensão de seu posicionamento acerca das diretrizes que deveriam ser dadas à educação, Alceu Amoroso Lima enunciou cinco princípios de ordem geral (universais), que deveriam orientar toda tarefa pedagógica, independentemente de qualquer particularidade; e cinco princípios especiais (particulares), como respostas às especificidades das demandas educacionais brasileiras. Tais princípios são aqui elencados nos mesmos termos por ele expressos.

Como cinco princípios de ordem geral, Alceu Amoroso Lima apresentou os seguintes pontos, devidamente acompanhados do que entendia serem seus corolários imediatos: 1) A educação existe para o homem e não o homem para a educação. Corolário: a educação é um meio e não um fim; 2) A educação tem por fim levar o homem à plenitude de sua humanidade. Corolário: A educação é uma ciência e uma arte; 3) A educação prepara o indivíduo para a comunidade e esta para a pessoa. Corolário: a educação é, simultaneamente, obra individual, coletiva e pessoal; 4) A educação

²³ O Plano Nacional de Educação foi encaminhado ao ministro Gustavo Capanema, pelo Conselho Nacional de Educação, em maio de 1937, sob a forma de 504 artigos. Não houve tempo para o trâmite completo do Plano no legislativo, em razão do golpe que conduziu ao Estado Novo e que fechou os poderes representativos. Nesse quadro, o documento acabou por ser desmembrado pelo Ministério da Educação e Saúde Pública, notadamente, por meio da elaboração das Leis Orgânicas do Ensino, sob a liderança de Capanema (SCHWARTZMAN et al, 2000; CURY, 2009).

hierarquiza as atividades naturais e sobrenaturais do homem. Corolário: a técnica, a ação, a ciência, e a sabedoria, isto é, o homem e a natureza; o homem e a sociedade; o homem e o conhecimento; o homem e Deus constituem os quatro momentos capitais de uma educação integral; 5) As autoridades educativas são, na ordem natural, a Família e o Estado; na ordem sobrenatural a Igreja; em ambas – a Pessoa. Corolário: a escola é um grupo social subsidiário, se bem que autônomo, e não independente e completo.

Ao passar para o que qualificou de cinco princípios especiais que deveriam orientar a tarefa pedagógica, Alceu Amoroso Lima apresentou os seguintes pontos, seguidos de seus corolários: 1) O homem brasileiro é subordinado à sua nacionalidade em tudo que não contradiga ou desvirtue a sua humanidade. Corolário: a Nação não é uma categoria absoluta e sim relativa; 2) O Brasil constitui um todo que deve ser conservado. Corolário: toda educação, no Brasil, deve ter em vista manter a unidade nacional; 3) A unidade nacional não suprime e apenas integra as variedades regionais. Corolário: é preciso combinar harmoniosamente a autonomia pedagógica dos Estados com a autoridade centralizadora da União; 4) A educação, no Brasil, está subordinada às condições mesológicas, biológicas, psicológicas e históricas de sua civilização. Corolário: toda imitação ou transposição pedagógica só é válida quando em harmonia com essas condições fundamentais; 5) Para alcançar os seus fins, individuais e nacionais, deve a educação no Brasil ter um caráter: personalista, doméstico, corporativo, cristão. Corolário: toda forma de educação que contrariar esses postulados desserve a formação do Brasil e do brasileiro.

Na avaliação geral desses princípios podemos verificar a centralidade do homem como finalidade do processo educativo, com os meios ocupando uma posição secundária – mas, não desimportante. É notória também a importância da ideia de que a sociedade não pode se sobrepor à pessoa (corpo, intelecto e espírito), nestes termos, embora a educação seja uma obra coletiva, a individualidade não deveria ser subordinada à desígnios impositivos da sociedade.

Não é a sociabilidade que lhe comunica (ao homem) humanidade, como querem os sociologistas exagerados. Mas a sua humanidade exige, para se realizar plenamente, a vida em sociedade. Esta, porém, não é o fim do homem. E, ao contrário, deve subordinar-se àquilo que, no homem, constitui a face mais alta da existência – sua personalidade. A pessoa, no homem, é o que ele tem de imortal, de único [...] (LIMA, 1944, p. 23, parêntese nosso).

O conceito de pessoa assume um papel decisivo na concepção católica de educação, e sua expressão é basilar para os escritos de Amoroso Lima relativos ao campo educacional. A própria cultura, entendida pelo autor como somatório da instrução e da educação, não seria a finalidade do homem, mas sim a ele serviria como instrumento para alcançar um fim superior: o desenvolvimento pleno de sua humanidade, ou seja, o seu desenvolvimento como pessoa.

Para Alceu Amoroso Lima, reduzir a ação pedagógica ao plano visível, desconsiderando os demais aspectos implicados no conceito de pessoa, que demandariam, portanto, uma formação moral/religiosa, seria um dos erros capitais da pedagogia moderna. A posição de que o materialismo pedagógico mutilaria a educação e, por conseguinte, o homem, é fundamentada no conceito de pessoa e em suas implicações, já que se a educação não contemplasse o “homem integral” romperia com a hierarquia entre o natural e o sobrenatural, produzindo desordem no espírito. Para os católicos, a educação não poderia ser reduzida a dimensão de um direito, mas deveria também ter a perspectiva de uma obrigação pessoal. “A primeira autoridade, em matéria de educação, é a própria pessoa humana. Cada um de nós tem, por natureza, o direito e o dever de educar-se (LIMA, 1944, p. 26). O materialismo e o sociologismo abririam espaço para que o Estado se impusesse enquanto autoridade educativa máxima, sobrepondo-se à Família e à Igreja, invadindo esferas tradicionalmente contempladas por essas instituições.

Hoje em dia, a tendência moderna é francamente no sentido de exagerar as funções do Estado, em matéria de educação, diminuindo as da Família, da Igreja e da Pessoa. Uma filosofia da educação, equilibrada e sensata, tem por dever colocar cada coisa no seu lugar, impedindo que cada uma dessas autoridades culturais usurpe os direitos das demais ou exerça os seus fora do seu âmbito natural de ação (LIMA, 1944, p. 28).

Não caberia, portanto, competência exclusiva na tarefa educativa à instituição alguma, nem mesmo à Escola, como grupo social específico, caberia uma autonomia em relação ao Estado, à Igreja, à Família e à Pessoa no direito/dever de educar. Assim, Amoroso Lima expõe o que entende serem os princípios gerais que não poderiam ser subtraídos de tarefa educativa alguma, sem que com isso se mutilasse a educação do homem para a vida e para a sua plenitude – obra suprema das gerações e civilizações.

Quando tratou das particularidades da “formação nacional”, Amoroso Lima destacou que considerar os traços específicos do Brasil era algo legítimo, desde que isso

não implicasse na deturpação dos princípios universais por ele já defendidos na primeira parte do texto. Ou seja, tal questão não deveria enveredar para um “nacionalismo pedagógico”, mas sim ser entendida como ponto indispensável para a formação moral e social da nacionalidade, nos termos de uma formação de fato integral capaz de fortalecer os elementos culturais que dão unidade a um país. “Nascemos em uma pátria e a sua existência, o seu ambiente, o seu passado, a sua fisionomia coletiva, impõe-se a nós” (LIMA, 1944, p. 31).

Alceu Amoroso Lima também defendeu a observância de especificidades regionais na organização da educação, desde que na medida de um plano geral que abrisse espaço para tais manifestações particulares. Em sua visão, entregar a tarefa da organização pedagógica brasileira aos Estados, implicaria na materialização de uma verdadeira babel do ensino. No outro polo desta questão, também condena a simples transposição de sistemas pedagógicos estrangeiros, salvo naqueles elementos em que se harmonizassem aos fundamentos da formação brasileira. Ao defender este ponto, afirmou: “A história do Brasil é a história do cristianismo neste recanto da América. [...] foi o senso cristão da vida que inspirou tudo o que há de melhor em nossa civilização [...]” (LIMA, 1944, p. 37). Portanto, quebrar as tradições cristãs seria investir contra o que havia de mais profundo, sadio e elevado na alma do brasileiro. Seria negar ao Brasil a sua brasilidade.

Os fundamentos de **Humanismo Pedagógico**, enquanto um livro que se dispõe a discutir filosofia da educação, são apresentados nesse primeiro texto (não sem motivo nomeado Princípios Pedagógicos) que é sem dúvida capital para os objetivos delimitados na presente tese. Os debates ao longo do livro são, em grande medida, abordagens de temáticas ou eventos específicos, cujo posicionamento ou análise são derivados dos princípios apresentados neste primeiro texto.

Os outros três artigos que compõem a primeira parte de **Humanismo Pedagógico** são, pela ordem, Absolutismo Pedagógico, Idéias sábias e Idéias loucas e Educação e Comunismo. No primeiro, objetivamente uma resposta aos pioneiros da Educação Nova, Alceu Amoroso Lima, em um embate aberto, afirmou que a proposta dos reformadores ensejava um verdadeiro absolutismo do Estado no campo educacional, cabendo-lhe o direito pleno de moldar a inteligência e o caráter de cada cidadão segundo um materialismo pedagógico, circunscrevendo a educação a uma finalidade meramente biológica. Foi categórico ao escrever que, segundo a concepção dos que nominou “pioneiros da pedagogia burguesa”, as crianças se tornariam propriedade do Estado, com os direitos da

família sendo relegados a segundo plano. O caminho para um totalitarismo estaria assim aberto, nestes termos, afirmou que o **Manifesto dos Pioneiros** seria essencialmente anticatólico, por encetar um claro posicionamento em favor do futuro monopólio do Estado na matéria educacional.

No texto seguinte, *Idéias sábias e Idéias loucas*, Alceu Amoroso Lima seguiu com sua crítica ao “modelo burguês” de educação ao afirmar que no campo educacional, progressivamente, o número passava a ser confundido com qualidade e o método com finalidade. Essa adoção indiscriminada do pragmatismo liberal, seria responsável pela distorção dos fundamentos de uma sociedade sadia, que, uma vez submetida a essa lógica, tenderia à perda de sua identidade e dos valores que historicamente lhe deram unidade. “Tudo o que laboriosamente se erguera ‘da brutalidade à ordem’ volta ao caos inicial. E a civilização começa de novo o seu trabalho de Sísifo” (LIMA, 1944, p. 52).

Alceu Amoroso Lima fechou a primeira parte de **Humanismo Pedagógico**, com uma análise do que entendia ser outro inimigo da educação católica, bem como complemento da lógica burguesa aplicada à educação: o comunismo e seus desdobramentos na composição de uma pedagogia. Exaltou que a absorção integral pelo Estado de toda atividade educativa, no comunismo, teria a peculiaridade de ser norteadas pelo Partido, que se colocaria inclusive acima do próprio Estado. Neste sentido, afirmou que a arte de ensinar, na pedagogia comunista, não consistia apenas em transmitir essa visão de mundo às novas gerações, mas sim em: “[...] apoderar-se da criança e amoldá-la totalmente à nova sociedade, à nova filosofia materialista da vida, ao novo regime político, às novas condições de trabalho (LIMA, 1944, p. 70).

Para Amoroso Lima, a escola comunista seria a consequência final e fatal da descristianização da escola, fenômeno para o qual contribuía as pedagogias modernas, mediante a transformação da socialização em um princípio magno. Ao tornar a criança o centro absoluto da escola, os defensores da Escola Nova puseram em primeiro plano no processo educativo, segundo ele, referenciais lábeis, cuja medida seriam, os instintos, a liberdade e as exigências infantis, em detrimento de princípios perenes sobre os quais seria possível construir uma educação integral. Grave, Alceu Amoroso Lima advertiu, ao encerrar o artigo, escrito em 1936: “Da escolha entre um ou outro desses caminhos, dependem hoje os destinos do mundo” (LIMA, 1944, p. 86).

Na segunda parte do livro, *O humanismo brasileiro e a Educação*, composta por quatro textos, Alceu Amoroso Lima tratou, a partir das particularidades da formação do

país e das características que entendia serem as fundamentais do povo brasileiro, dos possíveis caminhos para o desenvolvimento da educação nacional. Conforme enunciou no Prefácio de **Humanismo Pedagógico**, tratava-se de um estudo sobre o homem brasileiro e sobre a pátria “[...] considerados como elementos práticos e vivos indispensáveis para condicionar o exercício da tarefa pedagógica em nosso meio” (LIMA, 1944, p. 10). Assim, embora os princípios da educação católica permanecessem imutáveis, seriam admitidas modificações em sua aplicação de acordo as características do ambiente cultural, da psicologia dos indivíduos e das condições objetivas da vida dos homens.

Nos dois primeiros textos, intitulados Traços da psicologia do povo brasileiro e Diretrizes do pensamento brasileiro, Alceu Amoroso Lima traçou em linhas gerais um perfil da população brasileira, inclusive, considerando as diferenças entre as regiões a partir das classificações: litoral e sertão; cidade e campo; norte e sul. Mais importante do que se ater aos traços diferenciais atribuídos por Amoroso Lima às populações das diferentes regiões, é destacar aquilo que ele entendeu como elementos “típicos do homem brasileiro” – já que, em grande medida, com isso revelou os fundamentos de sua ideia de nação. Nesse sentido, destacou o fato da colonização lusitana, diferentemente da hispânica, não ter se fragmentado, característica que entendia ter sido possível graças à coesão moral e religiosa que distinguiu o país.

Cristão nasceu o Brasil. Cristão se educou. Cristão cresceu. E os erros da sua formação ou da sua alma derivaram sempre do esquecimento momentâneo desse facto fundamental da sua história, sem o qual se torna ininteligível o estudo e a compreensão da psicologia brasileira (LIMA, 1944, p 109-110).

Amoroso Lima defendeu que a “psicosíntese” do povo brasileiro seria, acima de tudo, derivada de elementos atinentes à sua formação religiosa. Nesse sentido, opõe as possibilidades brasileiras às das nações fundadas na economia, na vida pragmática, na riqueza material e na luta brutal pela vida, características típicas da civilização burguesa decadente, pautada no princípio de utilidade e na elevação da técnica acima da cultura.

A civilização a que devemos aspirar, aquela que justamente pode fazer do Brasil e da América Latina um continente do futuro, [...] é a civilização do **humanismo cristão** para a qual nos inclina o que de mais nosso e de melhor possuímos em nossa alma. Uma civilização em que a técnica esteja a serviço da cultura, uma civilização em que a máquina esteja a serviço do bem comum, uma civilização em que as riquezas e os valores

materiais se subordinem totalmente aos valores do homem (LIMA, 1944, p. 115, grifos do autor).

Para isso, o homem brasileiro não deveria se deixar amoldar ou seduzir pelos modismos estrangeiros já que, em sua avaliação, o Brasil só seria grande caso se reconectasse às raízes profundas de sua cultura. Alceu Amoroso Lima, ainda remete à indicação de Jacques Maritain, no livro *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir* (1932), na qual o filósofo francês afirmava que a inteligência humana seria o espírito em sua condição carnal. A retomada da cultura nacional, portanto, deveria passar por um tríplice desenvolvimento: físico, intelectual e espiritual. Nesse sentido, afirmou que a preparação pedagógica do povo, demandaria pelo ensino, pelo aperfeiçoamento, bem como pela edificação das qualidades da razão, da vontade e do temperamento.

Nos dois textos seguintes, intitulados Sobre o humanismo no Brasil e O personalismo brasileiro, Alceu Amoroso Lima debateu o sentido do humanismo católico, como aperfeiçoamento de qualidades inatas da pessoa. A cultura seria resultante do esforço em aperfeiçoar o ser humano: “O homem é aperfeiçoável em sua tríplice condição de corpo, de inteligência e de espírito” (LIMA, 1944, p. 150). Em nome de um personalismo brasileiro, com a valorização dos traços distintivos da nacionalidade, Amoroso Lima defendeu a interposição de resistência à simples adoção de modelos formativos estrangeiros – majoritariamente, ligados à técnica, à ciência e à ação, divorciados da formação humanística – que, ao se sobreporem à proposta de educação integral, teriam sobre o Brasil um efeito “recolonizador”.

A terceira parte do livro, No ambiente universitário, é a que tem maior número de artigos, sete ao total. Alceu Amoroso Lima avaliava o problema universitário como dos mais candentes, em razão de ser o ensino superior o plano privilegiado para a discussão e encaminhamento dos mais complexos problemas da cultura. Essa parte pode ser dividida em dois blocos de ideias: o primeiro, composto pelos dois textos iniciais, intitulados Universidade ou poliversidade e Eclétismo universitário, é uma dura crítica ao modelo eclético sobre o qual se assentava a Universidade do Distrito Federal; o segundo, composto pelos outros cinco textos, tem caráter propositivo com a defesa da necessidade do ensino superior possuir unidade de ideais e finalidades comuns, em que pese a consideração às particularidades de cada área do conhecimento.

Ao avaliar a Universidade do Distrito Federal em 1935, Alceu Amoroso Lima foi contundente: “[...] é mais uma Universidade burguesa, comodamente, instalada no mais

amplo, no mais frouxo, no mais ilimitado ecletismo” (LIMA, 1944, p. 181). Ela seria fermento do individualismo típico do estado de espírito moderno, traduzido pelo “culto da cultura”, no qual cada Faculdade fazia o que bem entendia e cada catedrático – escudado na liberdade de cátedra – tomava o caminho que melhor lhe aprouvesse. Os católicos deveriam rejeitar esse caminho, que qualificou de arbitrário, perigoso e insuficiente.

Só a Universidade Católica é verdadeiramente integral, porque aceita a liberdade mais ampla da pesquisa científica, junto à mais sólida hierarquia de valores filosóficos e religiosos. Ao passo que no ecletismo universitário ficam a filosofia e a religião entregues ao arbítrio das opiniões individuais. O que resulta fatalmente, o mundo moderno está mostrando, na mais tremenda das anarquias, primeiramente filosófica e em seguida social, obrigando o Estado a intervir e porventura de tal modo a orientar a Universidade para a mais inflexível das tiranias políticas sobre a cultura (LIMA, 1944, p. 189).

Para Amoroso Lima, portanto, a ausência de princípios unificadores, voltados para uma finalidade comum, seria o problema essencial das universidades burguesas.

A partir do terceiro texto, intitulado Espírito Universitário, passou ao segundo momento dessa parte de **Humanismo Pedagógico**, no qual foi mais propositivo e começou a delinear o plano de uma universidade católica. Nesse sentido, destacou o caráter das instituições de ensino superior: um grupo de pessoas cujo laço cultural, voltava-se “à pesquisa da verdade e à preparação mais alta das elites de uma nacionalidade” (LIMA, 1944, p. 192). Amoroso Lima defendeu que este espírito universitário só seria plenamente desenvolvido se as instituições gozassem de autonomia cultural, política e econômica, livres das ingerências do Estado em seu desejo totalizante. O liberalismo universitário teria promovido a mera coexistência de faculdades unidas por laços administrativos e pelo nome da Universidade, falseando o verdadeiro espírito universitário. Tal espírito deveria ser, conforme suas palavras: “[...] de plenitude, pela harmonia na variedade, de autonomia relativa e de unidade de ideal. Tudo isso devemos colocar na Universidade Católica [...]” (LIMA, 1944, p. 194).

O próximo texto do livro é o pronunciado por Alceu Amoroso Lima em janeiro de 1938, quando de sua posse como reitor da Universidade do Distrito Federal, cargo para o qual foi nomeado em dezembro de 1937 e que, em razão de seu pedido de demissão, exerceu por apenas oito meses. No discurso, intitulado Num pórtico de Universidade, defendeu que o século XX deveria ser o das elites: proletárias, culturais e morais. Afirmou

que a seleção de ideias e de valores era o caminho para a vitória sobre a obra letal, que se objetivava pela indistinção desses elementos, tão importantes para a coesão social. Face ao quadro, o papel da Universidade no campo da cultura nacional deveria ser:

[...] uma obra de disciplina e de seleção, ou pelo contrário, um trabalho de anarquia e de destruição. Pois a Universidade, em si, não é boa nem má. O que vale, no imenso prestígio que a opinião do século lhe atribue, é a qualidade do seu espírito e a orientação de seus destinos (LIMA, 1944, p. 201-202).

Na concepção de Amoroso Lima, portanto, a universidade tinha como finalidade ser a instituição promotora da ordem intelectual, uma verdadeira passagem do caos ao cosmos, capaz de resgatar a inteligência dos perigos promovidos pela confusão de valores típica mundo moderno.

Nos três textos seguintes, intitulados Discurso, Universidade e civilização e Oração aos novos mestres, todos discursos à universitários, Alceu Amoroso Lima indicou o perigo da educação pela educação que, sem a devida articulação com os valores universais, conduziria os estudantes à mera arrogância, à loquacidade, ao fausto, ao amor de si, características em seu entender típicas da atmosfera liberal do meio universitário e que impediam uma vida intelectual fecunda. Afirmou: “O estudo existe para o homem, e não o homem para o estudo. O estudo é um meio, e não um fim” (LIMA, 1944, p. 211), não considerar isso teria o desastroso efeito de dissociação entre homens de saber e homens de ação. A Universidade, em seu papel civilizador, deveria ser capaz de realizar a intersecção entre a vida cultural e a vida prática, entre o saber e a ação. Caberia a ela:

Impedir que o saber leve à misantropia, ou que as paixões humanas o arranquem do seu domínio próprio; estabelecer a distinção e a união constantes entre o estudo e o trabalho; enfim humanizar a ciência e fazer com que ela sirva à elevação moral e espiritual do homem e da sociedade e não apenas à criação de privilégios intelectuais. Eis a grande tarefa qualitativa que compete à Universidade no mais alto grau de sua função formadora e civilizadora (LIMA, 1944, p. 215).

O papel do professor também é destacado por Amoroso Lima. Para ele, o professor era um civilizador, ao qual caberia grande parte do progresso social por meio de suas contribuições para o constante nível de humanização da sociedade. Nesse sentido, destacou o quanto a anarquia de valores na formação da juventude, implicava na progressiva desintegração de uma civilização. Mais do que um transmissor de conhecimentos o

professor seria, portanto, um formador de personalidades. Ao revelar o aluno a si mesmo, sem cair no erro de tentar moldá-lo segundo o seu próprio espírito, o professor traria à luz “[...] o que, sem êle, poderia ficar dormindo no fundo de uma consciência amorfa e infecunda” (LIMA, 1944, p. 241).

Já em, *O papel da Família e da Mulher na Educação*, quarta parte de **Humanismo Pedagógico**, foi discutida a importância formativa da família e, especificamente, das mulheres (como figuras maternas) na educação das crianças. Nos dois primeiros artigos, intitulados *Religião e a família* e *A família e a educação*, Alceu Amoroso Lima defendeu a necessidade da existência de uma unidade ética capaz de aglutinar as famílias. Tal unidade deveria também reverberar no Estado já que, mediante a unidade moral e religiosa, seria possível construir uma unidade política. “O essencial para um Estado, não é tanto o regime de suas instituições, como o espírito que as anima” (LIMA, 1944, p. 247). O retorno do ensino religioso às escolas públicas estaria contribuindo para que tal unidade pudesse vir a ser construída, pois a educação seria o elemento capaz de despertar o homem de suas virtualidades ocultas de maneira que, juntamente com a família e com a Igreja, a vida humana fosse conduzida à sua plenitude. Nesses termos, a escola deveria ser o prolongamento da família, bem como o laço que a ligaria ao Estado, no que diz respeito às questões formativas.

Se o homem fosse apenas um ser sobrenatural, só à Igreja competiria a tarefa educativa. Como se o homem fosse apenas um ser **biológico**, só a Família educaria. Como se o homem fosse apenas um ser **intelectual**, só à Escola caberia educar. E se fosse apenas um ser **social**, a tarefa pedagógica seria específica do Estado (LIMA, 1944, p. 260, grifos do autor).

Nenhuma dessas instâncias formativas deveria, portanto, absorver ou negar o direito da outra. Dessa forma, Amoroso Lima repelia a ideia do monopólio educativo do Estado, já que isto significaria a deturpação de suas funções e, segundo ele, daria margem para a assunção de um projeto totalitarista. Ao apontar o problema, alertou que se tratava de um erro já devidamente advertido por Pio XI, na carta encíclica *Divini Illius Magistri*. Ainda, em uma clara defesa da subvenção estatal às escolas católicas, defendeu que o Estado deveria “amparar e estimular material e moralmente todas as iniciativas particulares honestas” (LIMA, 1944, p. 266).

No terceiro texto dessa parte do livro, intitulado *Feminismo*, Alceu Amoroso Lima afirmou que se tal termo significasse a equiparação absoluta da mulher ao homem, deveria ser rejeitado, pois a masculinização da mulher lhe arrancaria da fundamental posição por ela ocupada no seio da família. Algo com implicações graves por contradizer a ordem intrínseca das coisas, e que caracterizaria um fenômeno de decadência cultural, em razão de empurrar a mulher para um papel ambíguo. Conforme suas palavras:

A posição da mulher será tanto mais alta, mais importante e mais digna na sociedade, quanto mais ela estiver de acordo com a sua verdadeira posição em face da natureza das coisas. Toda “emancipação” que traír essa natureza será obra de antemão condenada ao malogro. Não sem produzir, entretanto, as mais desastrosas consequências sociais (LIMA, 1944, p. 277).

Alceu Amoroso Lima deu seguimento à temática no dois textos seguintes, Num discurso de paraninfo e Oração de paraninfal, proferidos respectivamente às moças que colavam grau no Colégio *Sacré Coeur* de Maria, do Rio de Janeiro, e no Colégio Santa Inês, de São Paulo. Para tanto, discutiu o papel da mulher, não apenas no interior da família, mas como agente fundamental na defesa da fé católica nos diferentes âmbitos sociais. Não hesitou em recomendar no texto dirigido às formandas cariocas que, em defesa da civilização cristã, militassem na Ação Católica, como forma de superar uma vida vazia ocupada de futilidades. “Não tendes o direito de ser inúteis. Não tendes o direito de viver apenas para ‘gozar a vida’. Não tendes o direito de encher a vossa existência com êsses afazeres inventados apenas para ‘passar o tempo’” (LIMA, 1944, p. 283). Adiante, foi ainda mais veemente: “[...] e sairdes daqui para viver apenas uma vida de moças embonecadas e inúteis, que vão gastar em joias e passeios o pão que falta à noite à mesa dos operários [...]” (LIMA, 1944, p. 285).

Já no discurso às paulistanas, Amoroso Lima exaltou principalmente o interesse e o crescente valor dado à formação intelectual das mulheres, cujo acesso à educação a seu ver se encontrava em franca ascensão e deveria continuar sendo incentivado. Defendeu também a precedência da família e em seguida da Igreja, em relação ao Estado, no direito de educar seus membros. Propôs uma reação cristã ao espírito revolucionário, fosse de direita ou fosse de esquerda, que, segundo ele, objetivavam-se como sintoma de oposição ao conformismo e à mediocridade da civilização burguesa em crise. Para tanto, seria preciso reintegrar o ensino religioso de maneira vigorosa à estrutura educacional. “E para

isso é preciso repor a religião, não num simples recanto da educação, como se fôra uma matéria como outra qualquer, mas sim no coração, no centro, no âmago de toda formação educativa” (LIMA, 1944, p. 303). Ou seja, a cristandade enquanto elemento integrador de todo o conhecimento, como princípio comum às diferentes disciplinas, capaz de coordená-las e direcioná-las para uma mesma finalidade: a educação integral.

A última parte de **Humanismo Pedagógico**, intitulada A Fé como fundamento da Educação, é composta por apenas dois textos: A renovação eucarística fundamento de toda educação individual e social e Solidão da Igreja. Neles Alceu Amoroso Lima destacou o papel capital da Fé religiosa no processo educativo, como suprema mestra da Virtude e da Verdade. No primeiro artigo, problematizou o que entendia serem os dois mitos basilares da civilização moderna, o do Bom Selvagem, de Rousseau, e o de Fausto, de Goethe. Ao destacar que esses dois caminhos tentavam encontrar uma “fórmula da salvação” do homem, respectivamente, pela volta à natureza e pela volta à mocidade, Amoroso Lima afirmou que buscavam em vão um verdadeiro renascimento para o espírito humano, já que tal renascimento só seria possível pela Igreja.

Sem entrar em especificidades do plano educativo, mas se atendo aos fundamentos da educação cristã, no segundo texto, destacou que o papel da Igreja era o de salvar tudo o que existia de valioso na cultura, face às ameaças derivadas de “modernizações” precipitadas e irrefletidas características da “civilização burguesa”. Segundo Amoroso Lima, a Igreja Católica guardava posição solitária – mas, vigilante – em meio ao tumulto social e cultural que caracterizava aquele momento da história do Brasil.

Alceu Amoroso Lima defendia que para tornar o continente sul-americano efetivamente civilizado, seria necessário superar o liberalismo, o laicismo e o materialismo, como práticas pretensamente modernizantes da sociedade. A retomada dos princípios católicos seria o caminho seguro para tanto, pois se tratava da via capaz de reforçar a importância da vida espiritual e do papel da família, em oposição às mazelas sociais produzidas pela sociedade burguesa. Ainda, em sua avaliação, o modernismo agnóstico da pedagogia nova, na medida de suas relações com os ideais liberais republicanos, havia estabelecido uma separação entre instrução e educação, de modo a desvirtuar o sentido humanista da prática educativa, cuja finalidade até então havia sido exaltada pela pedagogia católica, ao contemplar a formação em sua amplitude física, intelectual e moral/religiosa. Nestes termos, a educação a partir dos princípios cristãos era

por ele considerada um verdadeiro bem social, capaz de garantir a formação integral dos seres humanos, ao direcioná-los para extrair de si mesmo suas mais elevadas virtudes.

A ideia defendida por Amoroso Lima – alinhada às proposições formalizadas pela Igreja em relação à formação da juventude – era a de que a educação existia para o homem e não o homem para a educação. Tal proposição remetia às bases do tradicional tomismo católico, no qual a ação educativa era entendida como parte de um ideal formativo, e deveria contemplar o ser humano de modo integral. Assim, a pedagogia, entendida como ciência experimental orientada por uma concepção filosófica, seria a expressão prática de uma proposta educativa dirigida para fins pré-estabelecidos, ligados a princípios que apontariam para as finalidades da formação humana. Jarbas Medeiros afirma que, especialmente no prefácio de **Humanismo Pedagógico**, escrito em 1943, Alceu Amoroso Lima demarcou sua posição antiautoritária – ao defender que o autoritarismo acabava por absorver o próprio homem, para arremessá-lo ao jogo cego dos instintos e do determinismo. Para Amoroso Lima, o “totalitarismo pedagógico” naquele momento histórico ganhava forma não somente nos países com regimes totalitários, mas também nas nações democráticas, por meio da absorção da escola pelo Estado, enquanto elemento de massificação que usurpava o direito das famílias de educarem suas crianças conforme o modelo que desejassem (MEDEIROS, 1978).

A família era entendida pelos católicos como uma instância natural de caráter anterior à sociedade civil temporal, desse modo se sobrepunha em direito educativo ao Estado. Em razão de ser indispensável à existência e à sobrevivência da criança, a família teria sobre seus filhos influência primordial, pois seria capaz de infundir princípios e valores de maneira decisiva na formação individual. Conforme os termos defendidos pelos católicos, antes de ser membro da sociedade civil, a criança era membro da família, dessa forma, o Estado que limitasse a missão educativa dos pais, estaria violando uma lei natural. Esse direito familiar deveria ser mantido mesmo quando a complexidade social demandasse instituições próprias para a devida complementação da instrução, assim caberia aos pais no momento oportuno confiar às instituições formais de ensino parte de sua competência em matéria da formação dos filhos, para a melhor promoção de sua educação integral. A escola completaria a família. Seria o grupo intermediário entre a família e o Estado. A separação rígida entre a escola e a família era entendida pelos católicos como prejudicial ao pleno desenvolvimento da pessoa (CURY, 1988).

As tendências inicialmente assumidas por Amoroso Lima ao redor de 1936, amadureceram progressivamente no sentido da defesa intransigente da justiça e da liberdade, enquanto valores que deveriam ser norteadores básicos das ações humanas. Assim, em meados da década de 1940, Amoroso Lima deixaria para trás as proposições ligadas ao autoritarismo “herdadas” de suas relações com o bloco conservador da Igreja Católica no Brasil, especialmente, de Jackson de Figueiredo – intelectual que defendeu a primazia da autoridade sobre a liberdade, como valor de ordenação social.

Ao renovar seu pensamento político e social, objetivamente por meio de sua aproximação ao humanismo integral, Alceu Amoroso Lima assumiu posições como intelectual que estiveram entre os fatores do bloco histórico que impulsionaram a renovação da pedagogia católica no Brasil, oferecendo elementos conceituais que permitiram pensá-la como uma proposta que poderia dialogar com as ciências modernas. Tal fato contribuiu para que ela também pudesse ser entendida, filosoficamente – conforme ficou explícito no título de seu livro – como um humanismo pedagógico, mesmo que assentado em valores sobrenaturais.

4.3. “Dr. Alceu”: o teórico, o político, o educador

Ao discutir a variedade da obra de Alceu Amoroso Lima, Waldir Cauvilla indica a existência de uma demarcação importante a ser considerada na análise de seus escritos, qual seja, a da existência de textos que privilegiaram as discussões teóricas acerca dos fundamentos do pensamento cristão e de textos prático-cotidianos, nos quais essa “teoria geral” aparece aplicada a seus posicionamentos, nas discussões dos prementes acontecimentos da sociedade brasileira (CAUVILLA, 1997). No primeiro caso, podem ser destacadas as obras **Introdução à Economia Moderna** (LIMA, 1930), **Preparação à Sociologia** (LIMA, 1931/1938), **Política** (LIMA, 1932/1999) e **Problema da Burguesia** (LIMA, 1932). No segundo, os artigos de jornal e revista, muitas vezes depois compilados e republicados sob a forma de livros – como o caso das obras destacadas para análise nesta tese: **Debates Pedagógicos** (LIMA, 1931) e **Humanismo Pedagógico** (LIMA, 1944).

Em suas memórias, Alceu Amoroso Lima concordou com a frequente caracterização de suas atitudes como de tendência primordialmente autoritária até 1937, quando o quadro social gerado pelo estabelecimento do Estado Novo, bem como o crescimento de sua aproximação com as ideias de Jacques Maritain, foram decisivos para a

reavaliação de seus posicionamentos (LIMA, 1973). É possível demarcar um período de transição que se estendeu até seu afastamento da direção da Ação Católica Brasileira, em 1945, mesmo ano do fim da Era Vargas, para desde então privilegiar a liberdade como valor basilar na orientação da conduta humana.

É fundamental destacar que Alceu Amoroso Lima se referia a uma “atitude” autoritária e não a um pensamento autoritário. O fato de não ter renegado suas obras teóricas produzidas em 1930, 1931 e 1932, inclusive, reeditando-as décadas mais tarde, mesmo no período pós-1964, quando combateu veementemente o regime autoritário no país, mostra não ter existido uma mudança radical em sua cosmovisão. Em nota de rodapé redigida em 1948, integrante de todas as edições do livro **Política** desde então, escreveu:

Nada tenho a retirar do que escrevi há 15 anos, pondo em guarda contra os abusos da liberdade. Tenho apenas a acrescentar o que venho acrescentando nestas notas, fruto de uma experiência de três lustros, e que lustros! pondo em guarda a nova geração contra os abusos da autoridade. É deste lado que hoje vem o perigo. A doutrina verdadeira é a do equilíbrio entre as duas tendências, sendo que a liberdade é um fim e a autoridade um meio, pois as instituições existem para a garantia das liberdades humanas e não estas para a perfeição daquelas. Eis porque, se nada suprimo do que aí fica, alguma coisa tenho sempre de acrescentar em favor da liberdade, que vejo cada dia mais ameaçada sem garantias, pois é preciso crer na liberdade como fim e como processo político. Fora disso toda democracia é uma máscara (LIMA, 1932/1999, p. 125).

Entretanto, essa avaliação não se repetiu quando tratou de suas obras de caráter prático-cotidiano como, por exemplo, **Debates Pedagógicos** (LIMA, 1931). Quando da comemoração de seus 80 anos, Alceu Amoroso Lima não poupou críticas a suas atitudes do início da década de 1930: “[...] quando foi lançado o Manifesto dos Pioneiros, vinha eu de minha recente conversão, com todo ímpeto de cristão, se não novo pelo menos revertido às suas raízes. Daí certas posições extremadas dos meus Debates Pedagógicos” (LIMA, 1973, p. 226). Sobre tal circunstância afirmou em entrevista à revista *Manchete* em 1971: “Quando Jackson morreu, me senti numa certa obrigação de fidelidade, de continuar sua posição e andei querendo optar pela primazia da autoridade. Mas isto não é o meu natural (LIMA, 1984, p.144).

Waldir Cauvilla fala em uma “travessia”, não teórica, mas, acima de tudo, de uma “travessia” de práticas autoritárias para práticas democráticas. O câmbio no modo de proceder de Amoroso Lima é mais ligado às demandas do mundo temporal, notadamente, às modificações no cenário político e no modo de relação entre Igreja e Estado, do que

propriamente à ampla revisão de sua cosmovisão. Uma vez que, fundamentalmente, a mesma cosmovisão que sustentou suas práticas autoritárias, embasou suas ações no sentido do fortalecimento do espírito democrático no corpo social brasileiro (CAUVILLA, 2000). Sua gradual adesão ao humanismo integral, conforme o modelo proposto por Maritain (MARITAIN, 1936/1965), não implicou em momento algum na negação dos princípios elementares da cosmovisão cristã, mas sim em um reposicionamento de sua avaliação das disputas no cenário das sociedades civil e política brasileiras – inclusive, no que dizia respeito ao campo educacional. No plano conceitual:

[...] o pensamento católico expresso por Alceu é constituído em tal nível de abstração e generalização, que sua adequação a uma prática política mais conservadora e autoritária, ou mais democrática e liberal, dependerá de como as circunstâncias históricas afetam a Igreja e, particularmente, seus próprios componentes, individualmente falando (CAUVILLA, 1997, p. 176).

A contribuição teórica de Alceu Amoroso Lima reside mais na divulgação e busca pela aplicação do corpo doutrinal católico, à realidade específica do Brasil, do que propriamente na criação de conceitos originais. A tradição católica, manifesta nas encíclicas contemporâneas a Alceu Amoroso Lima, remontava, particularmente, a São Tomás de Aquino. Inclusive, Jacques Maritain, uma das mais importantes referências de Amoroso Lima, foi reconhecidamente um neotomista.

Um católico é definido por seu assentimento aos princípios religiosos que fundamentam a fé cristã, não se trata, obviamente, de uma convicção estritamente intelectual, mas de uma mobilização integral do ser humano. Em não existindo choque com as verdades fundamentais da teologia cristã, um católico pode assumir posicionamentos ligados a diferentes matrizes (CAUVILLA, 2000). E, no caso da ação política, as coisas eventualmente podem ganhar um caráter ainda mais maleável, na medida das questões temporais que afetem a Igreja em determinado momento.

Em suma, na medida em que a fundamentação filosófica do pensamento político católico se constitui a partir de categorias a-históricas (que tem valor universal e válidas para qualquer tempo, como as do aristotélico-tomismo), os posicionamentos políticos circunstanciais podem variar grandemente indo da direita até a esquerda (CAUVILLA, 1997, p. 177).

Uma característica marcante do pensamento católico é a de ser fundamentalmente ontológico e metafísico, fundando-se em categorias eternas – a realidade imediata é a

expressão particular de uma essência. A concepção católica não limita o conhecimento ao âmbito da realidade sensível. A ideia de uma essência pode ser percebida nos textos de Amoroso Lima em sua opção de, frequentemente, adotar palavras com iniciais maiúsculas como: o Homem, a Verdade, o Bem, entre outros. A valorização da filosofia, com destaque para a metafísica e para a teologia, em seu modo de conceber a realidade, mostram como Amoroso Lima remete à necessidade de princípios atemporais para balizar suas avaliações da realidade cotidiana. Seu pensamento é assentado na ideia de “lei natural”, uma premissa filosófica tomista ligada à concepção hierárquica do Universo, organizado a partir do referencial divino. Ou seja, a “natureza humana” e a “natureza das coisas” só são compreendidas na medida em que referidas ao transcendental. (CAUVILLA, 1997). O ser humano é, nesses termos, algo superior ao indivíduo, pois se eleva, por meio da racionalidade, sobre as determinações da vida material, espiritualizando-se e direcionando suas ações para fins superiores. Existiria uma lei natural inscrita no espírito humano, lei eterna que o inclinaria para seu fim último: Deus. A razão não cria essa lei natural, mas sim é o instrumento por meio do qual é possível ao homem conhecer. A pessoa é sempre um intérprete da razão divina criadora (CURY, 1988).

Nesse quadro teórico, a concepção de sociedade, ou de sociologia, assumidas por Amoroso Lima demandam sempre por uma “metafísica do social”, o contrário disso era entendido por ele como sociologismo. Sua ação prática era sempre sustentada teoricamente em uma linha idealista de interpretação. Também sua crítica ao naturalismo assumido pela ciência ocidental moderna caminha nesse sentido. Para ele, o pensamento científico moderno deveria ser submetido às exigências da filosofia, da ética e da teologia. Só assim, seria possível sustentar o conhecimento em uma concepção geral da vida, capaz de considerar o plano natural e o sobrenatural. Uma referência ao universalismo aristotélico-tomista.

O naturalismo philosophico sacrificou a metaphysica, mutilando a intelligencia humana e julgando-a inefficaz para ler no intimo das coisas como o seu proprio destino etymologico o determina: – **intelligere, instus legere**, isto é, ler dentro dos seres.

O naturalismo philosophico relegou a metaphysica para o campo da fantasia e arruinou assim todas as sciencias do espirito, entregando-nos á tyrannia das sciencias da materia. E o espectaculo edificante que nos mostra o mundo moderno é o de um florescimento admiravel das sciencias do mundo interior. [...]. Tudo indica que a tarefa dos homens de amanhã, que nós já devemos ir preparando, não será arruinar de novo a physica, mas restaurar a teologia para equilibrar o mundo dos conhecimentos. A verdade total é essencialmente harmonia e equilibrio, physica e metaphysica (LIMA, 1931/1938, p. 23-24, grifos do autor).

A chave para a compreensão do pensamento teórico de Alceu Amoroso Lima, reside, de modo amplo, na sua adoção sistemática das doutrinas da Igreja Católica. Uma verdadeira teoria cristã da sociedade assentada não nos direitos do indivíduo, da nação ou da classe, mas nos “direitos absolutos da Verdade”. Sem perder essa referência, para discutir as questões objetivas atinentes aos interesses da Igreja nas realidades social, econômica, política e cultural do país, Amoroso Lima também lançou mão de análises práticas, a fim de pautar e alavancar suas possibilidades de intervenção nas sociedades civil e política (CAUVILLA, 1997).

Um dos documentos da Igreja que deu importante suporte aos debates prático-cotidianos de Alceu Amoroso Lima foi a **Carta Encíclica *Divini Illius Magistri*** – Acerca da Educação Cristã da Juventude, publicada por Pio XI, em 31 de dezembro de 1929 (PIO XI, 1929). Essa encíclica ofereceu o paradigma doutrinário que sustentou as iniciativas objetivas dos militantes católicos no campo educacional. Pio XI exaltou que o propósito do documento era oferecer uma direção, tanto aos educadores e jovens católicos, quanto aos pais e mães de família, acerca das dificuldades que a educação católica precisava enfrentar naquele tempo. Destacou especialmente, a importância de que a ação educativa cristã fosse norteada por princípios claros, visto que os homens, influenciados por novas teorias pedagógicas, erravam pelo fato de se centrarem em si mesmos dedicando-se exclusivamente às coisas temporais, ao invés de dirigirem suas ações para o primeiro e último fim: Deus. Nesse sentido, asseverou: “não pode dar-se educação adequada e perfeita senão a cristã” (PIO XI, 1929).

A *Divini Illius Magistri* é dividida em quatro partes: a primeira discute a quem compete educar; a segunda trata do sujeito da educação; a terceira descreve as características propícias ao ambiente da educação; e a quarta discorre sobre a finalidade da educação cristã. Em sua primeira parte a encíclica aponta que a educação é uma obra social e não individual, de modo que em três sociedades distintas o ser humano se desenvolveria: a família e a sociedade civil/Estado, ambas de ordem natural, e a Igreja, de ordem sobrenatural. A cada uma dessas instâncias caberiam papéis específicos. À família caberia a prioridade na condução da educação de seus filhos em relação ao Estado, pois seria o primeiro grupo natural. Ao Estado organizado caberiam os assuntos cuja competência formadora contemplem o bem comum temporal, capaz de garantir a paz e a segurança às famílias, bem como a garantia do exercício dos direitos dos cidadãos. À Igreja caberia a

condução da formação espiritual dos seres humanos, com destaque para os aspectos morais e religiosos. Conforme o documento de Pio XI, a função do Estado na matéria educativa deveria ser a de proteger os direitos da família e da Igreja e de complementar a formação das crianças naquilo que não pudesse ser provido pelos pais – notadamente, por meio da criação de escolas e de colaboração com as escolas confessionais.

Na segunda parte a *Divini Illius Magistri* trata do sujeito da educação: “Com efeito nunca deve perder-se de vista que o sujeito da educação cristã é o homem, o homem todo, o espírito unido ao corpo em unidade de natureza, com todas as suas faculdades naturais e sobrenaturais [...] (PIO XI, 1929). A educação cristã deveria ser capaz de corrigir as inclinações desordenadas do corpo, de iluminar a inteligência e de fortalecer a vontade com as verdades sobrenaturais. O desenvolvimento da disciplina era o caminho para que tais propósitos fossem alcançados. O naturalismo pedagógico foi criticado por Pio XI em razão de não contemplar a dimensão sobrenatural do homem, bem como permitir que a criança se pautasse em demasia por seus impulsos. Em que pese isso, o papa destacou o valor da cooperação ativa do aluno em sua educação, algo que em seu entendimento a tradicional pedagogia cristã já empregava e valorizava há tempos, ao contemplar a natureza própria de cada pessoa.

Na terceira parte, a carta encíclica descreve quais deveriam ser as características do ambiente da educação, para que estivesse em harmonia com seus fins. É exaltado que a educação mais eficaz é a que acontece no seio família e é complementada pela Igreja, com a escola assumindo o papel de auxiliar desses dois grupos anteriores. Pio XI destacou que as famílias cristãs deveriam se opor à escola laica, pois, na prática, ela seria irrealizável e se tornaria anti-religiosa. Uma verdadeira escola católica precisaria, portanto, contar com regulamentos, programas, livros e professores orientados por princípios cristãos. Nesse sentido, seria fundamental “[...] que não só em determinadas horas se ensine aos jovens a religião, mas que toda a restante formação respire a fragrância da piedade cristã” (PIO XI, 1929). O papa ainda complementou afirmando que para a construção e manutenção de tais espaços de ensino, bem como para a composição de uma legislação favorável à educação cristã, na qual o Estado cooperasse de modo distributivo com seu financiamento, os católicos não deveriam medir esforços e sacrifícios.

Na última parte do documento, Pio XI discorreu sobre a finalidade própria da educação católica, como instituição formadora do verdadeiro cristão, a saber, um ser humano que dirija suas ações conforme a fé e que seja capaz de articular essa vivência de

modo satisfatório, tanto na ordem espiritual quanto na ordem temporal. Conforme as indicações da encíclica, o cristão não deve “[...] renunciar às obras da vida terrena ou diminuir as suas faculdades naturais, antes as desenvolve e aperfeiçoa, coordenando-as com a vida sobrenatural, de modo a [...] procurar-lhe utilidade mais eficaz, não só de ordem espiritual e eterna, mas também material e temporal” (PIO XI, 1929). Com isso, constata-se o espírito que animava Pio XI como incentivador da Ação Católica, com a promoção do envolvimento do laicato nas obras pastorais da Igreja e em diferentes âmbitos da sociedade civil.

A vinculação dos posicionamentos e atitudes de Alceu Amoroso Lima à tradição da doutrina aristotélico-tomista, bem como às indicações papais, expressas sob a forma de encíclicas, que incentivavam o envolvimento da militância nas questões temporais, contribuem para a compreensão da especificidade de sua fase comumente denominada autoritária, ou mesmo reacionária – notadamente, seus escritos e, mais decisivamente, sua ação política, na primeira metade da década de 1930. Quando suas produções são articuladas à conjuntura brasileira de então e, particularmente, aos posicionamentos políticos da hierarquia Igreja Católica, é possível alavancar a análise de sua trajetória como intelectual ao quadro do bloco histórico – já que diversas formas de pensamento autoritário ganharam corpo no período.

Na década de 1930, a preocupação da Igreja em combater o socialismo trouxe consigo uma aproximação aos regimes de direita, entendidos como uma espécie de mal menor frente ao materialismo e ao anticlericalismo da ameaça comunista. O caráter antiliberal e, eventualmente, a simpatia de alguns regimes autoritários em relação à religiosidade, como nos casos da Espanha e de Portugal, foram elementos que facilitaram o estabelecimento de alianças de cooperação.

Percebe-se, então, que no ambiente político existente nos anos 30, a Igreja, criticando o liberalismo, condenando o socialismo e o comunismo, tendia, quase que irresistivelmente, para as posições expressas pelos chamados partidos de direita, e isso levou muitos católicos a identificarem a Igreja com essa posição (CAUVILLA, 1997, p. 28).

Com Alceu Amoroso Lima não foi diferente. Inclusive, suas concessões ao movimento Integralista, manifesta em uma sequência de três artigos intitulados Catolicismo e Integralismo, publicados na revista **A Ordem**, em dezembro de 1934, janeiro de 1935 e fevereiro de 1935, depois republicados no livro **Indicações Políticas**

(LIMA, 1936b), pode ser melhor entendida frente esta circunstância. Embora Amoroso Lima nunca tenha aderido ao integralismo, indicou não haver no movimento pontos firmemente contrários à doutrina católica. Nesse sentido, não avaliava como inconveniente a participação dos católicos na causa integralista, desde que: conservassem “[...] intangível, a preeminência de sua consciência católica sobre a sua consciência política”; que tivessem “[...] realmente vocação política, e não apenas inclinação social, cívica ou partidária”; e que não tivessem “responsabilidades de direção na Ação Católica” (LIMA, 1936b, p. 197-198).

Ainda sobre os posicionamentos de Amoroso Lima em relação ao Integralismo, vale destacar que como secretário geral da Liga Eleitoral Católica, negou o apoio preferencial pleiteado por Plínio Salgado, mantendo os candidatos integralistas na lista comum de recomendações aos eleitores católicos, sem o destaque por eles almejado. Seu posicionamento condescendente em relação ao integralismo, depois rejeitado, nunca chegou a ser uma militância. Em uma série de entrevistas conferidas a Lourenço Dantas Mota, em 1983, Alceu Amoroso Lima explicou nos seguintes termos o episódio:

Foi sobretudo o seu aspecto antiburguês que me levou à simpatia pelo integralismo. Eu estava penetrado desde minha infância pelo burguesismo, pois vinha de uma família da alta burguesia, e senti que o espírito burguês era o do individualismo, do capitalismo, o espírito da separação das elites e das massas (LIMA; MOTA, 1983, p. 54).

Associado a esse fator mais pessoal, também sua estreita vinculação com a hierarquia da Igreja na época, certamente teve implicações em sua reticência inicial no sentido de assumir posições intelectuais e políticas mais progressistas. Mesmo as ideias de Jacques Maritain, a quem considerou um grande mestre, foram incorporadas de modo gradual por Amoroso Lima. Não se tratou de uma guinada em seu pensamento, mas sim de uma assimilação construída ao longo de anos.

O primeiro contato significativo do intelectual brasileiro com a obra do francês, data de 1927, ainda antes de sua conversão, com a leitura de *Primaute du Spirituel*.²⁴ A ideia de um humanismo integral de viés cristão, pode ser percebida nos debates de Maritain desde esta época, embora o livro que recebeu pontualmente o nome **Humanismo Integral**, tenha sido publicado apenas em 1936. Nesta obra, Maritain deixou explícito o

²⁴ Amoroso Lima afirma ter tomado conhecimento do pensador católico Jacques Maritain quando da carta por ele escrita a Charles Maurras, como uma espécie de despedida da *Action Française*, logo após o movimento ter sido oficialmente condenado pela Igreja, em 29 de dezembro de 1926 (LIMA, 1973).

quanto sua proposta, mesmo que fundada em bases metafísicas, era orientada na direção da ação temporal:

Este novo humanismo, sem medida comum com o humanismo burguês, e tanto mais humano quando menos adora o homem, mas respeita realmente e efetivamente a dignidade humana e dá direito às exigências integrais da pessoa, nós o concebemos como que orientado para uma realização social-temporal desta atenção evangélica ao humano, a qual não deve existir somente na ordem espiritual, mas incarnar-se, e também para o ideal de uma comunidade fraterna (MARITAIN, 1936/1965, p. 7-8).

Em **Contra-Revolução Espiritual**, obra que reuniu artigos de 1931, Amoroso Lima escreveu: “O que queremos é chegar a um humanismo superior, a um ‘humanismo cristão’” (LIMA, 1933, p. 179). Modelo que deveria ser capaz de superar a cisão entre os campos espiritual e científico, característica segundo ele típica da decadência do mundo moderno, que afastava dia a dia o homem do conhecimento relativo ao domínio do espírito. Ou seja, mesmo em seus escritos de 1931, é possível encontrar alguns elementos correlatos às ideias de Maritain. Vale destacar que entre 1930 e 1934, Amoroso Lima teve uma correspondência regular com filósofo francês, com o propósito de se manter informado acerca dos novos autores católicos europeus, para melhor encaminhar seus estudos em sociologia e economia. Em 1935, dedicou à Maritain o livro **No Limiar da Idade Nova** (LIMA, 1935b), obra em que debateu o catolicismo no quadro das questões sociais emergentes da época. E em 1936, inclusive, recebeu Jacques Maritain e sua esposa, Raissa Maritain, para uma conferência no Centro D. Vital.

Vale destacar que Maritain retomou a filosofia tomista com vistas à aplicação de seus princípios aos problemas sociais e políticos modernos, em busca de uma articulação entre a razão prática e as inclinações essenciais da natureza humana. Para ele, a sociedade burguesa superestimava o individual, não valorizava o universal e não considerava o ser humano como pessoa; ao passo que as sociedades totalitárias valorizavam demais o universal e subordinavam as características individuais. Em oposição a esses modelos, defendeu uma organização social que satisfizesse as necessidades humanas – como indivíduos biológicos – a partir de princípios que respeitassem a pessoa, naquilo que transcendesse suas características orgânicas e temporais. Foram nesses termos que Maritain defendeu a superioridade do conceito de pessoa (corpo, intelecto e espírito) em relação ao conceito de indivíduo (BUNETTO, 2002).

Para Maritain, o humanismo verdadeiro não poderia excluir nenhum valor humano, dentre eles os espirituais e religiosos, fundamentais para o desenvolvimento integral da pessoa, a fim de que não se subordinasse a critérios exclusivamente materiais. Propunha um caminho integral para a liberdade, para a independência e para a realização do ser humano, afastando-o da estrita subordinação às ordens econômica, social e política. Nesse sentido, defendeu o regime democrático como o mais adequado para contemplar a natural inclinação do homem à liberdade e à independência. Traços que deveriam ser protegidos e garantidos por meio dos direitos humanos e da justiça, sem implicar em um igualitarismo nivelador de todas as pessoas à mesma medida – assim, tanto o individualismo quanto o coletivismo, deveriam ser ultrapassados pela visão integral da pessoa (MARITAIN, 1936/1965). Em suas memórias, Alceu Amoroso Lima fez questão de destacar o impacto que o livro **Humanismo Integral** teve sobre ele, enquanto intelectual e diretor da Ação Católica Brasileira.

Com o correr do tempo, na direção da Ação Católica, fui cada vez mais me afastando de minha posição de direito anterior. Com a publicação de **Humanismo Integral**, de Maritain, encontrei exatamente aquilo que já estava em minhas cogitações político-sociais [...] (LIMA, 1973, p. 153, grifo do autor).

O humanismo integral de Maritain buscou promover a defesa da liberdade acima da autoridade, sem que isso implicasse, ao menos no interior de seu sistema, em conflito com as convicções católicas. A militância da ACB acostumada a orientações conservadoras da hierarquia, nem sempre se harmonizavam com tal proposição. Mesmo que no interior de um campo conflituoso para a militância católica brasileira, o humanismo integral fomentou, principalmente entre os jovens, uma nova identidade cristã, que não propunha um afastamento das coisas do mundo temporal e se abria para o engajamento nas mais diferentes atividades da sociedade civil. Uma verdadeira conciliação entre o desenvolvimento intelectual e a fé católica (MARITAIN, 1936/1965; Busetto, 2002). Isto reposicionou a filosofia cristã em relação a outras correntes filosóficas ou ideológicas em voga no período, notadamente, o liberalismo e o comunismo, que ganhavam corpo no meio universitário, educacional e jurídico brasileiros.

Sobre sua inserção nesse quadro intelectual, que ganhou importante expressão ao final da década de 1930 e início da década de 1940, Alceu Amoroso Lima afirmou:

Percebi então que o fato de acreditar na liberdade acima da autoridade, de acreditar na democracia acima das oligarquias ou das autocracias, de acreditar na liberdade de pensamento, acima do dirigismo intelectual, não implicava em nenhum conflito com as minhas convicções católicas, com a minha religiosidade, nem com os meus sentimentos cristãos. Não existia entre uma coisa e outra a menor incompatibilidade. Vi-me, assim, restituído a mim mesmo, o que me levou à defesa da liberdade, da justiça, e à defesa, inclusive, da evolução da sociedade num sentido socializante (LIMA, 1973, p. 234).

Ainda no que diz respeito à proximidade intelectual de Amoroso Lima com o pensador francês, chama a atenção o artigo intitulado Maritain, escrito por ele e publicado na revista **A Ordem**, em fevereiro de 1945, no qual exaltou sua dívida intelectual e sua admiração pelo filósofo, como mostra o trecho a seguir:

Há vinte anos que acompanho de perto, pelo coração e pelo entendimento, a marcha acidentada desse grande espírito pelo arquipélago agitado dos tempos modernos e nunca me arrependi senão do que não tenho sabido aproveitar dos seus ensinamentos. [...] o que lhe devo não se exprime por palavras, nem mesmo em atitudes. Só Deus conhece (LIMA, 1945c, p. 12).

A partir da tradição filosófica católica e do diálogo com as ideias do humanismo integral, Alceu Amoroso Lima interpretou e entrevistou sobre os fatos mais relevantes da sociedade brasileira da época, com a defesa dos interesses da Igreja sendo colocados em primeiro plano. O mundo nas décadas iniciais do século XX era entendido pelo grupo católico como imerso em uma crise generalizada, que abrangia os aspectos materiais, sociais, jurídicos e morais. O esfacelamento das tradicionais instituições e a desorientação das consciências seriam dados contundentes nesse sentido. Esse fenômeno foi nomeado pela Igreja sob a denominação geral de liberalismo, característica marcante da civilização burguesa. A ordem moral e econômica se articulariam entre si na composição dessa crise, que significava para a visão católica o afastamento moral e religioso dos princípios cristãos, em prol das ações de princípios naturalistas e materialistas (CURY, 1988).

A ausência de normas claras e fixas, implicaria no afrouxamento geral dos laços sociais, com a permissividade e a busca por revoluções ganhando corpo progressivamente. O pensamento católico qualificava este movimento como uma verdadeira deificação do homem e da natureza. Essa tendência conduziria o homem ao desgoverno, daí o combate ao modelo de vida liberalizante, assumir prioridade junto aos militantes da Igreja.

Recuperar a posição de destaque do catolicismo junto ao quadro social, significava restaurar a ordem moral capaz de garantir a unidade social.

O caso brasileiro ganharia maior gravidade em razão da precariedade da cultura política da população, incapaz se reimpor ordem às coisas desajustadas como decorrência da “apostasia republicana”. Para os católicos a desordem moderna teria tido como principais consequências no Brasil a anarquia pedagógica, o empirismo científico e a incultura generalizada. O Golpe de 1930 teria sido, segundo essa concepção, a consumação do fracasso da civilização burguesa na sociedade brasileira que, mediante o laicismo exacerbado, fomentou a desarmonia entre os diferentes setores sociais. Fosse sob a forma do individualismo burguês ou de seu corolário direto, o socialismo proletário, cujo objetivo seria se erguer a partir dessa civilização falida (CURY, 1988).

Na virada da década de 1920 para a de 1930, foi estabelecida entre a Igreja Católica e a classe média e, mesmo, parcela da burguesia, uma aproximação de necessidades e interesses. Movimentos autoritários da época, particularmente no Brasil, o Integralismo, tiveram como base social a classe média (CURY, 1988). Considerar tal vinculação, não significa avaliar os posicionamentos do clero e do laicato católicos de maneira mecânica a partir de tal associação, mas sim considerar de que modo este elemento foi decisivo nas estratégias e nas decisões culturais e políticas implementadas pela Igreja no país. A ação política da Igreja, eventualmente, pode estar identificada a alguma classe ou grupo social, entretanto, conforme mostra sua permanência histórica em relação a diferentes modos de produção e regimes de governo, tais identificações são transitórias. Desse modo, considerar o impacto da dimensão religiosa sobre a vida prática dos indivíduos, na medida de seus efeitos sobre os processos psicológicos e sobre a organização do modo de vida, bem como os vínculos temporais da Igreja, são decisivos para o entendimento do catolicismo enquanto elemento de mediação cultural.

As discussões de natureza doutrinária ganharam força no Brasil, notadamente, a fim de posicionar a fé católica em relação ao avanço das argumentações laicas em favor da ciência e do materialismo, critérios que progressivamente conquistavam espaço como justificção das ações sociais e políticas. Essa circunstância levou a Igreja a fazer uma crítica ao caminho que a fé católica tomava no Brasil, a saber, um modelo que privilegiava francamente a afetividade e o caráter místico, em relação à racionalidade e a base teológica. Essa perspectiva apontava para a necessidade de se descolocar o foco do sentimento para a razão, a fim de combater a ideia de incompatibilidade entre ciência e

religião. O renascimento espiritual da nação deveria passar pela restauração do protagonismo dos valores cristãos no âmbito da cultura nacional, pela valorização do papel da Igreja Católica na formação da identidade da população, bem como pela superação do cientificismo, do laicismo e do sentimento antirreligioso – típicos do liberalismo, ou daquele que os católicos entendiam ser seu desdobramento: o socialismo. Face o propósito de reconstrução do discurso doutrinário e catequético, a educação emergiu como área estratégica para a militância católica brasileira. A ocupação desse espaço institucionalizado era essencial, uma vez que as demandas por uma educação mais prática ganhavam espaço, alinhadas às necessidades derivadas da industrialização do país (CURY, 1988; SCHWARTZMAN et al, 2000).

Nesse sentido, a articulação com a sociedade política foi, juntamente com a luta no campo cultural, um dos caminhos privilegiados pela Igreja, na tentativa de realinhar o país à sua tradição católica. Ao abordar a questão a partir de um ponto de vista teórico, Alceu Amoroso Lima escreveu:

[...] a política não é uma ciência dedutiva pura, nem é uma ciência meramente experimental. É uma ciência que opera sobre o homem e a sociedade e, portanto, não no terreno das realidades necessárias e sim no das realidades contingentes. Para isso precisa agir como uma ciência experimental, recolhendo o maior número possível de observações empíricas, que serão os materiais com que vai trabalhar (LIMA, 1932/1999, p. 179).

A política era, segundo sua avaliação, uma ciência particular também subordinada à filosofia, à ética e a teologia, entretanto dotada de autonomia e objeto próprios e distintos dos das ciências dos costumes. Portanto, uma ciência indutiva, que deveria recolher objetivamente o máximo de informações sobre a realidade dos fatos, para só então proceder uma análise diagnóstica.

Nem o homem, nem a sociedade, são seres abstratos, ou universais, como os que estudamos em lógica, em matemática, ou em metafísica. As ciências do homem e da sociedade estudam seres concretos, em condições determinadas de vida. Toda essa contingência, todo esse complexo de atributos que alteram, não na essência, mas na existência, os seres estudados por essas ciências práticas, precisam ser observados cuidadosamente (LIMA, 1932/1999, p. 176).

Nesse quadro, também é importante avaliar seu posicionamento em relação ao Estado e seu papel. Alceu Amoroso Lima defende o Estado enquanto órgão necessário para a organização social, entretanto não supremo e absoluto, de modo a submeter totalmente as organizações sociais aos seus desígnios. O Estado teria a prerrogativa de intervir nas diferentes esferas da sociedade, sem que isso significasse absorver a totalidade da vida social. Na medida em que a sociedade civil é composta por vários grupos sociais, como o biológico, o pedagógico, o econômico, o político, o espiritual, estes seriam intermediários entre o indivíduo e o Estado, instituição que deveria assumir o papel de patrono dos direitos de cada uma dessas instâncias. Amoroso Lima defendeu, particularmente, a soberania da Igreja no que diz respeito à orientação espiritual da sociedade. No caso do Brasil isto deveria ser ainda mais destacado em razão de ser, conforme posicionamento católico corrente na época: a única instituição realmente identificada com a nacionalidade, em razão do papel civilizador por ela desempenhado na construção do país (CAUVILLA, 1997).

Para Amoroso Lima, portanto, as relações entre Estado e Igreja deveriam ser acima de tudo de cooperação. E a ele caberia: garantir os direitos individuais, promover o bem comum, trabalhar pelo progresso e pela paz, bem como observar os deveres públicos que o ligam à dimensão religiosa. Conforme suas palavras:

Chegamos, assim, à negação categórica da onipotência do Estado. Sua função não é anular a variedade social e sim contribuir para que ela se congregue numa unidade final. Cada grupo tem o seu grau de soberania em tudo que diz respeito à suas atribuições e ao seu âmbito natural. E ao Estado não é permitido substituir-se a qualquer deles no sentido em que cada qual é soberano (LIMA, 1932/1999, p. 95).

Os posicionamentos políticos da Igreja foram marcados pelo destaque às “células naturais” da nação: a família, a profissão, o Estado e a Igreja. Com a manutenção destas instâncias sob a orientação dos valores cristãos, qualquer regime seria aceito, exceto o comunismo em razão de seu caráter francamente materialista e antirreligioso. Os católicos defendiam uma concepção de Estado Corporativista, enquanto síntese orgânica daquelas quatro instâncias, em oposição a uma possível ascensão de um Estado Coletivista. No que tange à “saída liberal” – de neutralidade do Estado frente à Igreja – o posicionamento católico era o de que ela se assentava na ideia de liberdade econômica e de pensamento, elementos que apenas falsamente respaldariam a harmonia entre os cidadãos, uma vez que

o que se verificava de fato era a progressiva relativização dos valores (CURY, 1988). Oscar Lustosa destaca que a tendência corporativista foi dominante no discurso social católico brasileiro da década de 1930, estimulada pela encíclica *Quadragesimo anno* (PIO XI, 1931) e articulada com a estratégia política de Getúlio Vargas, para a composição da Constituição de 1934 (LUSTOSA, 1991).

As soluções econômicas e administrativas eram vistas pelos católicos como parciais, já que o funcionamento harmônico do Estado e da sociedade só seria possível mediante a restauração dos fundamentos da ordem social que, ancorados nos princípios cristãos, seriam capazes de reintegrar o elemento moral como força disciplinadora dos espíritos e mantenedora da ordem e da estabilidade das instituições. O encorajamento do “individualismo social anárquico” era entendido pelos católicos como a antessala do comunismo, em razão de abrir as portas para o avanço da luta de classes por ele impulsionada. A transformação do Estado em mero meio de satisfação de interesses individualistas dos abastados, possibilitada pela ausência da mediação de valores morais sólidos, conduziria o modo de vida burguês à ruína, já que acabava por incitar os movimentos revolucionários como tentativas de solucionar os impasses gerados no seio desse quadro. Restituir ao corpo social os moldes de vida do humanismo e do classicismo de base católica, era para a Igreja o caminho para recuperar o Brasil dos maus caminhos trilhados pela sociedade direcionada pelo pensamento liberalizante (CURY, 1988).

A unidade política e o pacifismo social, definidos pelos católicos como características históricas marcantes da nação brasileira, deveriam ser atribuídos ao fato do país ter nascido e se desenvolvido permeado pela educação cristã. Daí a inclinação da alma brasileira ao humanismo cristão que, apesar da ameaça laicista da Primeira República, ainda sobrevivia e seria a base para a Contra-Revolução Espiritual pretendida pela militância de clérigos e de leigos. Para eles, mesmo que a religião católica não fosse a religião oficial do Estado, era por tradição a religião nacional, negar o fato seria se voltar contra a base mais sólida da formação da nacionalidade. Fatos como o retorno do ensino religioso às escolas oficiais em 1931 e a consagração da Constituição de 1934 a Deus, representariam avanços incontestes contra a desordem promovida pelo laicismo republicano no Brasil. O retorno à tradição devolveria o país ao bom rumo intelectual e moral, elementos sem os quais não seria possível recompor a ordem da política e da economia (CURY, 1988).

Nesse quadro, as questões educacionais e culturais assumiam importância capital no país. Essas temáticas mobilizaram importantes intelectuais da nação, especialmente, nas décadas de 1920 e 1930, que em acirrados debates traziam às páginas de jornais e revistas, bem como às tribunas de diferentes instituições da sociedade civil, suas ideias acerca do papel a ser desempenhado pelo sistema de ensino na superação dos problemas mais candentes da nação. Simon Schwartzman et al fazem uma preciosa síntese do significado cultural que tal embate tomava:

Naqueles anos, quando ainda não se falavam de subdesenvolvimento e dependência, e sim de atraso e civilização, acreditava-se que, pela educação, se formariam o caráter moral e a competência profissional dos cidadãos, e que isto determinaria o futuro da Nação. Os movimentos e a disputa pela educação, e sobretudo seu controle pelo Estado ou pela Igreja, eram vividos como uma luta pela própria alma do país. Leigos e católicos concordavam que, sem educação essa alma não existiria. Ela precisava ser construída, tirando-se o país da barbárie, do atraso e da indigência moral. O que se disputava era quem cuidaria da formação da criança que aprendia suas primeiras letras, o que fatalmente a destinaria para o Bem ou para o Mal, segundo a visão de cada um (SCHWARTZMAN et al, 2000, p. 19).

A educação pública tinha alcance muito modesto até a década de 1930, e era francamente superada pelas instituições católicas, em número e em representatividade social. Foi sob a gestão de Gustavo Capanema, como agente mediador entre as demandas dos pioneiros da educação nova e dos defensores da tradicional perspectiva pedagógica católica, que a educação pública começou a ganhar contornos mais definidos no país, mesmo que de modo lento e precário. À época a cultura era vista como espaço de construção da identidade nacional, fosse pela presença marcante do modernismo, fosse pelos ideais republicanos, pela ascensão do autoritarismo, pelo cientificismo dos pioneiros da educação, ou ainda, pela tradição pedagógica, moral e espiritual católica. Esses combates eram travados em nome da “alma nacional”.

Ao problematizar a questão da oposição entre católicos e pioneiros, Marta Maria Chagas de Carvalho afirma que, apesar de terem existido disputas importantes entre eles, os grupos se alinhavam quando a questão era o objetivo da educação em última instância: a formação da nacionalidade. Notadamente, a partir de um projeto elitista, que não se referia de modo objetivo às disputas de classe, naquele momento da história brasileira. O embate entre esses dois grupos que, conforme a autora, tinham interesses de classe comuns, dizia respeito ao controle do aparelho educacional, uma estrutura decisiva na organização da

cultura (CARVALHO, 1999). Regis de Moraes afirma que as reformas são maneiras de mudar não mudando, apenas adiando o momento de uma ruptura efetiva. Em suas palavras, o que ocorreu no campo educacional brasileiro, das décadas de 1930 e 1940, foi “um confronto entre o reformismo técnico da pedagogia nova e o reformismo ético-religioso da pedagogia tradicional católica” (MORAIS, 1985, p. 94). Conforme o autor, em qualquer das duas propostas, nada de substancial era mudado no que dizia respeito às questões estruturais da economia-política do país. A “fé” no poder transformador da escola e do ensino trazia à tona apenas uma visão parcial dos problemas nacionais.

É correto afirmar que os católicos também contribuíram para a difusão da Escola Nova no Brasil, mesmo que em uma versão particular elaborada a partir do filtro da *Divini Illius Magistri*. Não existem interdições expressas, no texto desta encíclica, quanto à possibilidade de que os professores católicos aproveitassem os métodos modernos em sua ação pedagógica. Nas disputas pela hegemonia no campo educacional, a Igreja não lançou mão exclusivamente de uma estratégia repressiva, mas também de assimilação do novo, apropriando-se daqueles elementos nomeadamente avançados e progressistas que pudessem renovar, sem desvirtuar, as práticas de suas instituições e professores no âmbito pedagógico. Portanto, a afirmação de que os católicos simplesmente fizeram uma oposição ao escolanovismo, não procede em termos estritos. Antonio Donizetti Sgarbi destaca que, dentre os intelectuais católicos que dialogaram com os ideais da Escola Nova, Alceu Amoroso Lima esteve dentre os mais amenos nas críticas, por não apontar incompatibilidades irreconciliáveis, mas sim situar suas problematizações ao nível dos princípios, bem como da oposição ao eventual monopólio do Estado no âmbito educacional – ideia que não era consensual sequer entre os pioneiros (SGARBI, 1997).

Os intelectuais católicos criticavam os pioneiros por fazerem da ciência experimental praticamente um oráculo, sem adotarem a devida prudência quanto a natureza particular do processo científico, inclusive, no que dizia respeito às suas limitações. O temor dos católicos era o de que se transferisse o eixo central da civilização do sobrenatural, conforme a tradição cristã, para a civilização do experimental.

Amoroso Lima atribuía o florescimento do escolanovismo no Brasil ao Estado liberal-burguês, que em seu entendimento estimulava o individualismo e a luta de classes. A pedagogia católica respaldada em sua tradição seria o elemento capaz de frear os traços decadentes da sociedade burguesa, ao promover uma formação integral que realizasse a passagem do indivíduo à pessoa, conceitos que se referem, respectivamente, a um ser

parcial e vazio e a um ser completo e integrado ao sobrenatural (CURY, 2010). Acerca dos perigos do escolanovismo irrefletido, Amoroso Lima escreveu no livro **Preparação à Sociologia**:

A medida que por meio de métodos os mais avançados se pretende individualizar a educação, vai-se sacrificando tudo o que se ganha pedagogicamente com o que se perde pela falsa concepção da vida, que o naturalismo dissemina. (LIMA, 1931/1938, p. 25).

Não há mal orgânico, pelo contrário, em nenhum dos métodos pedagógicos novos. Há muito de útil e frutuoso em muitos deles, especialmente na valorização que se dá ao mérito de cada alma a educar. Mas o naturalismo pedagógico vem subrepticamente inserir-se na metodologia educativa e arruinar na sombra o que se pretende construir na luz (LIMA, 1931/1938, p. 26).

A apropriação das ideias da Escola Nova por parte da militância católica, pela via antiliberal e espiritualista, acabou por compor mais um escolanovismo entre tantos. A dialética “ideias avançadas” – “ideias criteriosas”, “ideias progressistas” – “ideias ponderadas”, foi frequente à época. Ao professor católico caberia aproveitar o que de “verdadeiramente bom” existisse na pedagogia moderna, tal critério de valoração era em grande medida balizado pelas indicações dos intelectuais do Centro D. Vital – notadamente, a fim de que essa apropriação não significasse uma tentativa de conciliação, entre os fundamentos filosóficos católicos e as filosofias materialista, pragmatista e utilitarista. Nesse quadro, o âmbito da técnica foi delimitado como principal ponto de diálogo dos católicos com a pedagogia moderna (SGARBI, 1997).

A assimilação de técnicas escolanovistas não era entendida pelos católicos como uma necessidade de suprir uma ausência em sua pedagogia, já que afirmavam que a tradição pedagógica católica trazia em si uma grande riqueza de práticas. Nesse sentido, resguardavam-se contra uma possível apologia aos métodos, por meio da exaltação da necessidade de se realizar, primeiramente, uma ampla sistematização de princípios. De modo a tornar “seguro” o acesso dos professores às técnicas modernas, sem incorrer em psicologismos ou em tendências laicistas difusas (STANG, 2008).

A ideia era esclarecer e explicar aos professores católicos, de modo sistematizado, as possibilidades e os limites de aceitabilidade da pedagogia moderna. Em tempos nos quais as possibilidades de comunicação ainda eram muito precárias, os jornais e as revistas se constituíam como fontes de informação e formativas das mais efetivas para atingir o professorado. Assim, essa mediação realizada pela alta intelectualidade católica, foi de fato

muito importante e repercutiu fortemente na ação dos professores. Alceu Amoroso Lima, certamente, esteve entre os mais propensos ao debate, o que, de certo modo, impulsionou a recepção dessas ideias pelos demais intelectuais católicos que gravitavam ao redor de sua referência. (STANG, 2008).

A atuação teórica e prática de Alceu Amoroso Lima no campo educacional, nas décadas de 1930 e 1940, fez-se sentir por meio de resultados objetivos no interior dos debates da política educacional. Mais do que um inovador, Amoroso Lima foi um intelectual capaz de ajustar tendências que se apresentavam inicialmente, como francamente opostas: uma sobrenaturalista e metafísica e outra naturalista e cientificista. Os métodos não foram pontos de litígio entre católicos e pioneiros, mas sim o materialismo e o pragmatismo filosófico aplicado à educação. Dos dois lados encontramos intelectuais mergulhados na defesa de suas cosmovisões, imbuídos de propósitos tomados como os mais louváveis a partir de suas perspectivas. Amoroso Lima criticava a ausência de uma finalidade sobrenatural na pedagogia moderna, que, em sua avaliação, era substituída pelo mito da ciência como redentora. Se a pedagogia católica se pautava por valores eternos e absolutos como faróis capazes de orientar a educação, os escolanovistas relativizavam os valores ao destacar as transformações históricas e sociais. Para os católicos a ciência, a técnica, a cultura, a história, entre outros valores temporais, eram mitificações sob as quais não poderiam ser erigidos valores que orientassem de modo adequado a formação do homem integral. Uma pedagogia sólida só poderia existir a partir da fixação de princípios perenes (no caso, ligados à fé católica), caso contrário se trataria de uma absolutização de valores relativos. Portanto, os princípios norteadores da educação não poderiam ser fornecidos pelas ciências experimentais, mas sim pelas ciências especulativas, notadamente, a filosofia e a teologia (MORAIS, 1985).

As ações educacionais de Alceu Amoroso Lima ultrapassaram, assim, o campo pedagógico, e trataram de outros âmbitos da sociedade, construindo e reconstruindo elementos do plano da cultura. Foram intervenções no sentido de efetivar modelos e práticas em direção a certa finalidade, e fazer emergir uma significação que poderia revitalizar catolicismo no Brasil, como princípio capaz de dar coesão ao corpo social, na medida das complexas relações da Igreja com os âmbitos econômico, político e cultural (CARVALHO, 2012). Ao explicitar os valores do grupo católico em seus escritos Amoroso Lima trabalhou pela constituição da hegemonia do grupo no campo educacional,

suas críticas aos demais contendores no âmbito da educação manifestam em grande medida os propósitos de seu discurso. A esse respeito, Carlos Henrique de Carvalho destaca:

A escrita produzida nesse lugar social, pelos intelectuais católicos, obedece à lógica de se reafirmar a necessidade de preservação dos princípios do catolicismo no Brasil, ou, bem mais que isso, projetam e introduzem uma prática social, por meio das suas produções que ganham valor moral e simbólico. Assim tem relevo, nessa linha interpretativa, noções como representações, práticas e apropriações, que sublinham a importância das operações de atribuição de sentido, o caráter muitas vezes coletivo delas (como no caso das “representações coletivas”) e a liberdade relativa dos agentes, cujas práticas contribuem pra a construção do mundo social (CARVALHO, 2011, p. 100).

Mesmo com a incorporação de elementos da prática escolanovista pela pedagogia católica, a ordem de princípios que subordinava os valores temporais, objetivados na técnica (mutável e dinâmica), aos valores eternos, objetivados no ideal pedagógico (fixo e dotado de finalidade específica), permanecia inalterada e encontrava expressão sob a forma de uma hierarquia que colocava a vida espiritual/moral acima da vida intelectual que, por sua vez, encontrava-se acima da vida biológica/corporal. O intelectuais católicos defendiam que ao aluno tomar parte em um processo educativo cuja finalidade fosse orientada e regulada pelos princípios cristãos, desenvolveria hábitos no sentido de uma vida social sadia, por meio do uso ordenado de suas faculdades. Uma formação intelectual sólida e baseada nos princípios cristãos seria capaz de estabelecer ordem nas ideias, fosse no conhecimento das ciências naturais ou das ciências do espírito. A educação integral católica deveria, inclusive, trabalhar pela ordenação dos sentidos e dos aspectos físicos, com vistas ao desenvolvimento de um maior controle da dimensão corporal, o que contribuiria tanto para a saúde humana quanto para o desenvolvimento da temperança.

O envolvimento teórico de Alceu Amoroso Lima na renovação da tradicional pedagogia católica, seja por meio de seus livros e artigos seja por sua atuação política e cultural, como intelectual mais importante do laicato católico, foi um dos fatores que “autorizaram” a incorporação de elementos da pedagogia da Escola Nova às práticas dos professores e das instituições ligadas à Igreja. Mesmo que frequentemente classificado na historiografia da educação brasileira como adepto de posicionamentos conservadores e/ou autoritários, Alceu Amoroso Lima, em razão dessa posição mais tradicionalista, que não o afastava da hierarquia da Igreja, foi o agente capaz de reformar a pedagogia católica, pois

conseguia dessa posição debater com as ideias da pedagogia moderna sem que isso significasse seu isolamento no interior do quadro de intelectuais católicos.

Reformas dificilmente são feitas por intelectuais vanguardistas que cortam seus vínculos com as linhas tradicionais de seu campo de pensamento, pois isso costuma significar seu isolamento como agente político no interior de instituições de longa história. Amoroso Lima foi um dos agentes intelectuais decisivos na renovação da pedagogia católica, a partir da aproximação com os conceitos das modernas “ciências auxiliares de educação” – experimentais, pragmáticas e imbuídas de laicismo –, em razão de seu posicionamento filosófico não entrar em desacordo com a cosmovisão católica. A concepção de homem integral, objetivada no conceito de pessoa (corpo, intelecto e espírito), foi o esteio da reforma modernizadora das práticas pedagógicas católicas no Brasil.

Alceu Amoroso Lima combateu os pioneiros da educação nova, particularmente, no que dizia respeito: ao pragmatismo, que priorizava os meios e, segundo ele, os tomava por finalidade; ao sociologismo, que atribuía ao processo educativo uma finalidade balizada por critérios sociais de convivência e de demanda; e ao laicismo, que atribuía preferencialmente ao Estado a função educativa, sobrepondo-se em direito às famílias (instância biológica) e à Igreja (instância espiritual). Apesar dessas oposições importantes, ao estabelecer um diálogo com as ideias dos pioneiros, Amoroso Lima foi capaz de, por meio de um “filtro” filosófico e teológico, contribuir para a modernização da pedagogia católica, alinhando seu lastro conceitual e tradição institucional às demandas emergentes no seio do bloco histórico.

A progressiva assimilação e adesão de Amoroso Lima às ideias de Jacques Maritain, nas décadas de 1930 e 1940, trouxe elementos que fortaleceram as bases da filosofia educacional católica por ele pretendida, com a exaltação da necessidade de uma educação integral capaz de promover um verdadeiro humanismo cristão. Os princípios educacionais católicos deveriam ser o espírito que animaria o corpo de uma prática pedagógica, objetivada em técnicas, em métodos e em procedimentos renovados pelos avanços proporcionados pelas ciências. Alceu Amoroso Lima contribuiu, assim, para que a pedagogia católica dialogasse com a pedagogia da Escola Nova, sem flexibilizar os princípios expressos na encíclica *Divini Illius Magistri*. Nesse quadro, a pedagogia católica conseguiu ao mesmo tempo se modernizar e reafirmar a concepção da Igreja,

segundo a qual, a educação cristã é a única capaz de contemplar a formação humana de modo integral e em toda sua complexidade.

5. CONCLUSÃO

Avaliar a contribuição de Alceu Amoroso Lima, não apenas para o âmbito educativo, mas para a cultura nacional como um todo, implica em considerar a trajetória de sua produção teórica de modo articulado à sua ação prática. Não avaliar a presença intelectual de Amoroso Lima sob esta perspectiva, implicaria na conformação de uma visão parcial de sua importância, aprisionando-o em limites que certamente excedeu.

Para intervir de maneira efetiva sobre as decisões do Estado, a Igreja Católica, notadamente ao longo da Era Vargas, contou com a ação de seus intelectuais leigos e não apenas com os membros da hierarquia. Conforme destacou Antonio Gramsci, a ação do laicato inserido em posições junto ao Estado pode, inclusive, ser mais efetiva do que a intervenção política de padres e bispos. Os intelectuais, ao se imiscuírem nas diversas instâncias das sociedades civil e política, atuam como construtores e organizadores da cultura, na medida de suas intervenções sociais.

A cultura é o elemento que dá organicidade ao bloco histórico, portanto, por meio da direção cultural é possível unir diferentes forças sociais. Uma hegemonia é construída pela via da generalização de valores particulares de um grupo, para a população como um todo. Nesse quadro, a ideologia aparece como o elemento que difunde uma visão de mundo, organizando o terreno sobre o qual os homens se movimentam e percebem a si mesmos. Assim, a Igreja buscou ser dirigente por meio de ações planejadas no âmbito cultural, no caso do período aqui estudado, tratava-se de defender a centralidade dos valores cristãos, para a devida ordenação da nação e do país.

Alceu Amoroso Lima não se visualizava como especializado em área alguma e, mesmo sendo um erudito, preferiu cultivar o espírito mais de um participante do que de um intelectual especialista, nas diferentes áreas sobre as quais escreveu e nas quais atuou. Sua presença na área educacional foi maior do que uma eventual ordenação de técnicas ou conceitos pedagógicos, ela se espalhou na conformação de políticas públicas, na orientação a professores, na profusão de um referencial teórico, na “autorização” do emprego de certos métodos, na expansão de instituições e no fomento do ensino confessional. Enfim, mais do que uma sistematização sobre “o que é a educação” ou sobre “como se deve ensinar”, Amoroso Lima organizou, fortaleceu e difundiu uma cosmovisão no âmbito

educacional, um modo de conceber a finalidade da educação, o ensino e, mesmo, o ser humano e a sociedade, que afetou a área. Com isso, deixou uma marca importante nos rumos da educação brasileira, tanto em seu momento de recém convertido, ao enfatizar uma perspectiva conservadora e autoritária, quanto após a flexibilização de tais proposições, ao destacar a liberdade como princípio, a fim de contribuir para a construção de um humanismo pedagógico cristão como modelo de formação integral.

Como neoconverso, Alceu Amoroso Lima inspirado pelo catolicismo ultramontano de Jackson de Figueiredo, inicialmente defendeu que, acima de tudo, a ordem deveria ser preservada como elemento de coesão social. Em suas memórias, ele próprio classificou esse período como sua fase mais ideológica, ou seja, como um discurso construído a partir de uma posição social definida, mas cujas representações são tomadas como ponto de vista universal. Sua profunda ligação com Jackson de Figueiredo, de certa forma vivificada pelo seu relacionamento com Dom Leme, formam uma espécie de moldura, na qual podem ser melhor compreendidas suas proposições na primeira metade da década de 1930.

Alceu Amoroso Lima foi um intelectual católico subordinado à autoridade eclesiástica, ao menos até a morte de Dom Sebastião Leme, em 1942. É importante considerar que seu posicionamento mais progressista tenha sido, em grande medida, freado por esta circunstância, mesmo com sua clara aproximação das ideias de Jacques Maritain, desde 1936. Suas posições contra o que chamava de civilização burguesa (liberal, laicista e individualista), bem como o combate às ideias socialistas, aproximaram-no das posições políticas de direita. Em que pese isso, vale destacar que mesmo nesse período, Amoroso Lima não foi fechado ao debate e, mesmo que sob um forte filtro, ligado à hierarquia da Igreja, foi capaz de dialogar com as tendências educacionais modernas. Daí seu papel decisivo na renovação da pedagogia católica.

Se “Dr. Alceu” não pode ser nomeado um inovador, certamente foi um grande ordenador, intelectual capaz de realizar uma síntese criativa e de modernizar, por meio do contato com as teorias seculares, aspectos da ação pedagógica católica. A religiosidade, conforme seus escritos, deveria estruturar a educação a fim de cumprir uma função formativa fundamental, indispensável: a de conduzir a pessoa no sentido da realização de suas potencialidades, únicas e particulares – físicas, intelectuais, morais/espirituais.

Também é importante destacar que o contraponto oferecido por Alceu Amoroso Lima à Escola Nova, foi relevante na medida em que exigiu um aprofundamento dos defensores da pedagogia moderna, no que dizia respeito à fundamentação filosófica de

seus métodos e técnicas. Ao qualificar a filosofia que sustentava as técnicas escolanovistas como espontaneísta, indicou o quanto o individualismo, segundo ele, era indissociável do liberalismo burguês e esvaziava o processo formativo. A adesão a essa perspectiva era por ele entendida como um cientificismo ingênuo.

O primeiro passo da proposta pedagógica católica renovada, segundo Alceu Amoroso Lima, deveria ser a fixação dos princípios que deveriam nortear e governar sua prática. Princípios expressos sob a forma de um ideal pedagógico, alinhado à cosmovisão católica e a suas proposições formativas. Assim, a filosofia e a teologia ganhavam posição de destaque e subordinavam as ciências experimentais, entretanto, tal subordinação não deveria ser entendida como sinônimo de rejeição de suas contribuições pertinentes. Já em um segundo momento, definia-se a criança como objeto pedagógico. Isso foi essencial para a pedagogia católica, notadamente, a fim de se distinguir de proposições escolanovistas que tendiam a indicar a criança como finalidade da educação. Os alunos eram, segundo a visão católica, a massa plástica a ser modelada segundo um fim formativo maior, e não a finalidade em si. O bom desenvolvimento corporal, intelectual e moral/religioso, segundo os princípios cristãos e no sentido de uma formação integral, deveria ser a finalidade da pedagogia. Por fim, o terceiro passo, diria respeito ao método pedagógico, como possibilidade de aplicação de técnicas e adoção de estratégias capazes de impulsionar o processo para certos fins. Alceu Amoroso Lima ao considerar as questões de método, recomendou que fossem incorporadas as justas contribuições da pedagogia moderna, ancoradas no conhecimento produzido pelas ciências experimentais, desde que tais meios não fossem confundidos com a finalidade e com o ideal pedagógico.

Temáticas como o desenvolvimento do país e da civilidade da população, notadamente, a partir da comparação com as nações capitalistas desenvolvidas, tornaram-se centrais no cenário político e cultural brasileiro dos anos 1930. Os debates relativos ao Estado, à nação e à educação, articularam-se de modo complexo com as disputas na economia-política, catalisadas pela expansão do capitalismo no país. As pressões modernizadoras pelo aumento da oferta do ensino, em seus diferentes níveis, demandaram conjuntamente a democratização da educação formal, proposta que viria a modificar aspectos importantes do controle social exercido pelas tradicionais elites oligárquicas.

As discussões relativas à ampliação da oferta do ensino ligavam-se tanto às exigências econômicas, quanto à necessidade de rearticulação das elites. A reforma das instituições escolares e a expansão das oportunidades de acesso à população, custavam

menos à classe dirigente do que uma profunda modificação nas relações de distribuição de renda e de poder, visto se tratar de um elemento capaz de abrandar as reivindicações das camadas da população que emergiam disputando espaço – por exemplo, as classes médias urbanas, o operariado industrial, os estudantes organizados e os oficiais de baixa patente do Exército. Nesse quadro, nota-se que ao avançarem em seus debates sobre o campo educacional, tanto os católicos quanto os pioneiros da Educação Nova se empenharam mais no emprego de modelos normativos derivados de sua cosmovisão, do que propriamente em analisar e buscar atender as demandas da população mais pobre.

A Igreja Católica buscou se articular com as camadas emergentes da população, bem como com o novo bloco no poder na década de 1930, a fim de fazer frente ao avanço da concorrência ideológica pequeno burguesa. Amoroso Lima trabalhava sob a perspectiva de que o pensamento sistematizado nem sempre gerava transformações, entretanto, a militância objetiva quase sempre transformava. Em momentos de crise a Igreja pode aparecer como uma espécie de partido, cujo posicionamento em oposição ou em composição, com o Estado, pode ser decisivo para que as relações de força tomem determinado rumo.

A influência da Igreja na sociedade civil foi especialmente ampliada por meio da Ação Católica Brasileira, instituição que, ao legitimar, fortalecer e incentivar o trabalho do laicato, conseguiu expandir sua esfera de ação aos mais diferentes âmbitos sociais. Assim, mais do que um controle direto exercido pela hierarquia, a Igreja conseguiu exercer um controle indireto, pela intermediação da Ação Católica. Essa instituição não se tratou simplesmente de um grupo de pressão, mas de uma série de organizações coordenadas e com atividades especializadas direcionadas para os mais variados grupos sociais. Com a participação dos intelectuais católicos, inclusive, na composição dos quadros da burocracia estatal, foi concretizada a estratégia de participação no poder por parte da Igreja, ao estender suas possibilidades de influência da sociedade civil até a sociedade política. Tratava-se da conquista de posições, como manobra para combater nos cenários político e cultural do país. Essa participação difusa dos militantes católicos, mais do que uma ação concentrada em um ponto específico, permitiu que a Igreja desempenhasse um poder efetivo junto ao governo Vargas.

A Igreja, como instituição que alcançava todo o território nacional, era um agente essencial para mobilizar a população em favor do novo governo. Ao indicar nomes ao Ministério da Educação e Saúde Pública, bem como ao vetar algumas nomeações, Alceu

Amoroso Lima atuou em defesa do interesses católicos no campo educacional. O exercício do poder sobre o aparato escolar permitiu à Igreja reforçar sua capacidade de permear o aparelho burocrático do Estado, por meio de intelectuais formados ou ligados às suas instituições de ensino. Para tanto, o controle do ensino superior foi um instrumento destacado. As ações da Igreja se coordenaram, portanto, no sentido de um trabalho de amplo alcance cultural, e não, exclusivamente, em defesa do ensino religioso e da religiosidade litúrgica.

A modernização ocorrida na década de 1930 foi uma remodelação do capitalismo no Brasil, e se objetivou pela via de uma solução de compromisso entre Estado e segmentos sociais relativamente progressistas. As instituições de ensino, sabidamente, sofrem forte influência do grupo hegemônico, já que são veículos preferenciais para intervenção na cultura e para a propagação de ideologias. Portanto, não são simples difusoras do conhecimento, de maneira independente das questões e conflitos emergentes na economia-política de uma sociedade. Nesse sentido, é importante destacar que na década de 1930, os reformadores da educação, embora não tenham se preocupado em discutir os pontos relativos aos conflitos de classe, proporcionaram com suas ações uma grande oportunidade de acesso à educação formal aos grupos sociais subalternos.

A identificação de segmentos da classe dominante com os ideais escolanovistas foi baseada em grande medida no propósito de desenvolvimento industrial e na necessidade subjacente de uma educação técnico profissionalizante. Tratava-se de uma adaptação funcional do papel da escola, em função das novas necessidades do capital. Nesse quadro, o Estado centralizador foi apresentado como solução possível para os entraves políticos e econômicos que impediam a modernização da nação. Em contrapartida, a perspectiva sustentada pelo grupo católico foi uma versão ideológica ético-religiosa, baseada na tese geral da existência de uma lei eterna que tinha como uma de suas expressões a lei natural. Os católicos não focaram seu ataque ao capitalismo enquanto modelo econômico, já que nesse campo o grande mal era identificado no comunismo, mas, criticaram principalmente seus desdobramentos no campo moral, entendidos sob a expressão geral de um liberalismo social. O laicismo dos reformadores, por exemplo, era visto como via preparatória para o comunismo, construído sobre a proliferação de perniciosos valores materialistas.

As proposições pedagógicas de Alceu Amoroso Lima, no período aqui delimitado para estudo, não buscaram se contrapor ou ultrapassar os postulados católicos que remetiam a São Tomás de Aquino. Entretanto, também não foi um pensamento que se

fechou ou fugiu ao diálogo com as concepções pedagógicas modernas, notadamente, o pragmatismo utilitarista dos escolanovistas. Sua crítica girou, principalmente, ao redor da ideia do que eram “meios” e do que eram “fins” na prática pedagógica, pois se as ideias da Escola Nova propunham promover a ação dos alunos, tal movimento poderia se dirigir para o “bem” ou para o “mal”. Daí, a necessidade de se fixar um ideal, uma finalidade, pela qual toda atividade pedagógica deveria ser orientada. Caso contrário, a educação se tornaria mera agitação, pois infundiria apenas conhecimento, e não os hábitos e os valores (da cultura cristã) indispensáveis ao desenvolvimento integral da pessoa.

Alceu Amoroso Lima defendeu que embora o objetivo da educação fosse o de trazer à tona as potencialidades humanas de maneira integral, respeitando o direito natural formativo inerente à pessoa, no sentido de desenvolver suas características únicas, era imprescindível formar nesse processo também um “caráter nacional”. Como elemento de coesão capaz de formar efetivamente uma nação. Para ele, a nacionalidade era um dos fatores que imprimiriam na pessoa elementos importantes na formação de seu caráter. Nestes termos, a simples adoção de modelos pedagógicos estrangeiros, sem considerar a tradição cultural e moral brasileira era, em sua avaliação, algo altamente prejudicial para os diferentes grupos sociais, na medida em que acirraria a fragmentação cultural já imposta pela civilização burguesa.

A retomada e a recomposição dos valores cristãos eram, para Amoroso Lima, pontos decisivos a serem considerados pela educação brasileira, de modo a compor uma espécie de “fisionomia coletiva” capaz de conferir unidade ao país. Isso não significaria desconsiderar ou desrespeitar as diferenças regionais, mas sim, apesar de considerá-las, extrair os profundos elementos comuns que dariam organicidade à nação e promoveriam a harmonia social.

Ao escrever livros e artigos em defesa dos princípios católicos no campo educacional, ao lutar politicamente pela expansão e pelo fortalecimento das instituições de ensino católicas, bem como ao atuar como professor no Instituto Católico de Estudos Superiores e, depois, na Universidade Católica do Rio de Janeiro, Alceu Amoroso Lima realizou um trabalho de relevância ímpar em prol da Igreja Católica: como teórico, como político e como educador. Suas ações em favor da cultura católica, em diferentes âmbitos das sociedades política e civil, contribuíram para a difusão e para o fortalecimento de um conjunto de valores que entremearam as ações da militância católica para os fins educacionais.

Alceu Amoroso Lima foi um intelectual que por meio da ação política objetiva permeou o tecido burocrático estatal, a fim de direcionar políticas públicas e lutar para que militantes católicos ocupassem posições de direção; também, com sua produção teórica, foi uma das importantes presenças intelectuais nos debates sobre as questões políticas e culturais do país. Com isso, contribuiu para a composição e para a difusão de valores na atmosfera cultural brasileira, que, certamente, foram uma das fontes de sustentação da atuação dos professores católicos. Amoroso Lima não apenas combateu os ideais escolanovistas, efetivamente, de modo mais sofisticado, buscou filtrar as práticas defendidas pelos pioneiros, tornando-as acessíveis aos educadores católicos.

Com o exame das fontes foi verificado que Amoroso Lima contribuiu para que a pedagogia católica fosse reformada ao incorporar em suas obras, a partir do diálogo com as ideias escolanovistas, elementos das então chamadas ciências auxiliares da educação, sem que isso implicasse na perda dos valores essenciais defendidos pela Igreja. Ao substituir a filosofia pragmática e utilitarista que alicerçava os métodos da Escola Nova, pela filosofia humanista católica, revigorada pela proposta de humanismo integral formulada por Jacques Maritain, contribuiu para que a pedagogia católica fosse renovada sem perder a essência dos valores que dão unidade à Igreja.

O conjunto das realizações de Amoroso Lima, ao longo do período delimitado para este estudo, mostra a relevância de sua direção intelectual, por meio de seu debate teórico e de suas ações nas sociedades política e civil brasileiras, particularmente, nas lutas pelo fortalecimento do ensino confessional e no processo de renovação da pedagogia católica. Ao articular elementos da técnica escolanovista com os princípios da filosofia humanista cristã, Alceu Amoroso Lima edificou uma proposta de ação pedagógica de espírito católico e de corpo secular. A Igreja Católica se modernizava, sem abrir mão da parceria com o Estado na conformação da educação escolar e também da cultura.

REFERÊNCIAS

Fontes (Alceu Amoroso Lima):

Artigos:

LIMA, Alceu Amoroso. Obedecendo. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 5-6, dez.1928.

_____. Adeus à disponibilidade: carta a um amigo. In: _____. **Tentativa de itinerário**. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1929b. p. 7-20.

_____. O sentido de nossa vitória. In: _____. **Indicações políticas**: da revolução à Constituição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936. p. 124-131.

_____. Definição. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 8, p. 168-170, ago. 1942

_____. A Opção. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 5-9, jan. 1945b.

_____. Sugestões para o programa de um partido político. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 7-8, p. 105-120, jul./ago. 1945c.

_____. Maritain. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 5-29, fev. 1945c.

_____(1943). Adeus à Mocidade. In: LIMA, Alceu Amoroso. **Adeus à disponibilidade e outros adeuses**. Rio de Janeiro: Agir, 1969. p. 32-40.

Correspondência:

LIMA, Alceu Amoroso; FIGUEIREDO, Jackson de. **Correspondência: Harmonia dos contrastes (1919-1928)**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1991. v. 1.

_____. **Correspondência: Harmonia dos contrastes (1919-1928)**. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 1992. v. 2.

LIMA, Alceu Amoroso (1934). Carta de Alceu Amoroso Lima a Gustavo Capanema. 5 de março de 1934. In: SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria R. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra; FGV, 2000a. p. 311-312.

_____(1934). Carta de Alceu Amoroso Lima a Gustavo Capanema. 23 de abril de 1934. In: SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria R. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra; FGV, 2000b. p. 312-313.

_____. (1935). Carta de Alceu Amoroso Lima a Gustavo Capanema. 19 de março de 1935. In: SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria R. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra; FGV, 2000c. p. 317.

_____. (1935). Carta de Alceu Amoroso Lima a Gustavo Capanema. 16 de junho de 1935. In: SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria R. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra; FGV, 2000d. p. 313- 317.

_____. Carta de Alceu Amoroso Lima a Gustavo Capanema. 21 de junho de 1939. Arquivos do Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL) – Petrópolis. Pasta 77. Arquivo 01. Gaveta 04.

Editoriais da revista **A Ordem**:

A ORDEM. Educação Religiosa. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 5, p. 257-262, maio, 1931.

_____. Definição. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 4, p. 4-13, abr. 1945.

Livros:

LIMA, Alceu Amoroso. **Estudos**. Primeira Série. Rio de Janeiro: Terra e Sol, 1927.

_____. **Tentativa de itinerário**. Rio de Janeiro: Centro Dom Vital, 1929a.

_____. **Debates pedagógicos**. Rio de Janeiro: Schmidt, 1931.

_____. **Problema da Burguesia**. Rio de Janeiro: Schmidt, 1932.

_____. **Contra-Revolução Espiritual**. Rio de Janeiro: Spinola & Fusco, 1933.

_____. **Pela Ação Católica**. Rio de Janeiro: Biblioteca Anchieta, 1935a.

_____. **No limiar da Idade Nova**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935b.

_____. **Indicações políticas: da revolução à Constituição**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936b.

_____. (1931). **Preparação à Sociologia**. 2. ed. Rio de Janeiro: A.B.C., 1938.

_____. **O cardeal Leme: um depoimento**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1943.

_____. **Humanismo pedagógico: estudos de filosofia da educação**. Rio de Janeiro: Stella, 1944.

_____. **Memórias improvisadas: diálogos com Medeiros de Lima**. Prefácio de Antonio Houaiss. Petrópolis: Vozes, 1973.

_____. **Memorando dos 90**: entrevista e depoimentos. Coligidos e apresentados por Francisco de Assis Barbosa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

_____. (1932). **Política**. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUCAM; Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. **Notas para a história do Centro Dom Vital**. Rio de Janeiro: EDUCAM; Paulinas, 2001.

LIMA, Alceu Amoroso; MOTA, Lourenço Dantas. **Diálogo**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

Prefácios:

LIMA, Alceu Amoroso. Introdução. In: MARITAIN, Jacques. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1945a. p. 7-16.

_____. (1978). Prefácio. In: CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ideologia e educação brasileira**: católicos e liberais. 4. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1988. p. IX-XII.

Fontes (demais autores):

A ORDEM. Nosso programa. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 1. n. 1, p. 1-2, ago. 1921.

_____. Centro Dom Vital. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 1. n. 11, p. 161-162, jun. 1922.

BRASIL (1890). **Decreto nº 119-A**. 7 de janeiro de 1890. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>. Acesso em: 03 nov. 2012.

BRASIL (1891). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 24 de fevereiro de 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao91.htm>. Acesso em: 03 nov. 2012.

BRASIL (1931). **Decreto nº 19.941. 30 de abril de 1931**. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/fontes_escritas/5_Gov_Vargas/decreto%2019.941-1931sobre%20o%20ensino%20religioso.htm>. Acesso em: 10 jun. 2013.

BRASIL (1934). **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil**. 16 de julho de 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/Constituicao/constitui%C3%A7ao34.htm>. Acesso em: 06 jun. 2013.

BRASIL (1940). **Decreto nº 6. 409. 30 de outubro de 1940**. Disponível em: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=30474>>. Acesso em: 01 jul. 2013.

CAMPOS, Francisco (1931). Carta de Francisco Campos a Getúlio Vargas. 18 de abril de 1931. In: SCHWARTZMAN, Simon; BOMENY, Helena Maria B.; COSTA, Vanda Maria R. **Tempos de Capanema**. São Paulo: Paz e Terra; FGV, 2000. p. 307-308.

_____. **O Estado Nacional. Sua estrutura, seu conteúdo ideológico**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1940.

CAPANEMA, Gustavo. **Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima**. 24 de maio de 1944. Arquivos do Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL) – Petrópolis. Pasta 77. Arquivo 01. Gaveta 04.

_____. **Carta de Gustavo Capanema a Alceu Amoroso Lima**. 02 de abril de 1945. Arquivos do Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL) – Petrópolis. Pasta 77. Arquivo 01. Gaveta 04.

EPISCOPADO BRASILEIRO (1890). Carta Pastoral Coletiva de 19 de março de 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (Org.). **A Igreja na República**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981a. p. 17-58.

EPISCOPADO BRASILEIRO. **Carta Pastoral Coletiva dos senhores bispos e arcebispos**. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinner, 1915.

ESTATUTOS DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE EDUCAÇÃO (1924). In: CARVALHO, Marta Maria C. de. **Molde nacional e fôrma cívica**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998. p. 473-480.

ESTATUTOS DO CENTRO DOM VITAL (1930). **A Ordem**, v. 11, n. 11, p. 53-58, jan.1931.

ESTATUTOS DA AÇÃO CATÓLICA BRASILEIRA (1935). In: DALE, Romeu (Org.). **Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 27-31.

LEÃO XIII (1891). **Carta Encíclica Rerum Novarum – Sobre a condição dos operários**. 15 de maio de 1891. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_1-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso em: 10 fev. 2012.

HOLANDA, Sérgio Buarque de (1928). Tristão de Athayde. In: BARBOSA, Francisco de Assis (Org.). **Raízes de Sérgio Buarque de Holanda**. São Paulo: Rocco, 1988. p. 111-115.

LEME, Sebastião (1916). **Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme, arcebispo metropolitano de Olinda, saudando os seus diocesanos**. 16 de julho de 1916. Disponível em: <<http://www.deuslovult.org/2009/11/18/carta-aos-fies-de-olinda-e-recife-dom-leme/>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

_____. (1935). Princípios e disposições gerais da Ação Católica. In: DALE, Romeu (Org.). **Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 32-38.

MANDAMENTO DOS ARCEBISPOS E BISPOS DO BRASIL (1935). In: DALE, Romeu (Org.). **Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 25-27.

MANIFESTO DOS PIONEIROS DA EDUCAÇÃO NOVA (1932). In: MIGUEL, Maria Elisabeth B.; VIDAL, Diana Gonçalves; ARAUJO, José Carlos S. Reformas educacionais: as manifestações da Escola Nova no Brasil (1920-1946). Campinas: Autores Associados; Uberlândia: EDUF, 2011. p. 465-494.

MARITAIN, Jacques (1936). **Humanismo Integral**: uma visão da nova ordem Cristã. 5. ed. São Paulo: Nacional, 1965.

_____. **Cristianismo e Democracia**. Rio de Janeiro: Agir, 1945.

PIO IX. **Carta Encíclica *Quanta Cura e Syllabus errorum***. 8 de dezembro de 1864. Disponível em: <<http://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm>>. Acesso em: 24 fev. 2012.

PIO XI. **Carta Encíclica *Divini Illius Magistri* – Acerca da Educação Cristã da Juventude**, 31 de dezembro de 1929. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_po.html>. Acesso em: 27 ago. 2010.

_____. (1931). **Carta Encíclica *Quadragesimo Anno* – Sobre a restauração e aperfeiçoamento da ordem social em conformidade com a lei evangélica no XL aniversário da Encíclica de Leão XIII *Rerum Novarum***, 15 de maio de 1931. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html>. Acesso em: 04 mar. 2014.

_____. (1935). Carta do Santo Padre Pio XI ao Exmo. Cardeal Dom Sebastião Leme e ao Episcopado Nacional. In: In: DALE, Romeu (Org.). **Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 39-44.

_____. (1936). Carta do Santo Padre Pio XI ao Exmo. Cardeal legado ao II Congresso Eucarístico de Belo Horizonte. In: DALE, Romeu (Org.). **Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985. p. 44-45.

Literatura de apoio:

ARDUINI, Guilherme Ramalho. De Júlio Maria à Ação Católica: contribuições para a história do laicato católico brasileiro (1900-1947). SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH, 26, 2011, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011. p. 1-36.

ARNAUT DE TOLEDO, César de Alencar; RUCKSTADTER, Flávio Massami M.; RUCKSTADTER, Vanessa Campos M. Padroado. In: **Navegando na história da educação brasileira. Glossário**. Campinas: FAE; HISTEDBR, 2006. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_padroado2.htm>. Acesso em: 03 nov. 2012.

AZEVEDO, Fernando de (1943). **A cultura brasileira**. 5. ed. São Paulo: Melhoramentos; Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

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

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

BEOZZO, José Oscar. **Cristãos na universidade e na política**. Petrópolis: Vozes, 1984.

BETIATO, Mário Antônio. **Da Ação Católica à Pastoral da Juventude**. Petrópolis: Vozes, 1985.

BOMENY, Helena Maria B. **Os intelectuais da educação**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

BRUNEAU, Thomas. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

BUSETTO, Áureo. **A democracia cristã no Brasil: princípios e práticas**. São Paulo: Unesp, 2002.

CAMPOS, Névio de. **Intelectuais e Igreja Católica no Paraná: 1926-1938**. Ponta Grossa: UEPG, 2010.

CARONE, Edgard. **A República Velha I**. Instituições e classes sociais (1889-1930). 4. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978.

_____. **A República Velha II**. Evolução política (1889-1930). 4. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1983.

CARPEAUX, Otto Maria. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CARVALHO, Marta Maria Chagas de. Notas para a reavaliação do movimento educacional brasileiro (1920-1930). **Cadernos de Pesquisa** (Fundação Carlos Chagas), São Paulo, v. 66, n. 8, p. 4-11, ago. 1988.

_____. **Molde nacional e fôrma cívica**. Bragança Paulista: EDUSF, 1998.

_____. O território do consenso e a demarcação do perigo: política e memória do debate educacional dos anos 30. In: FREITAS, Marcos César de (Org.). **Memória intelectual da educação brasileira**. Bragança Paulista: EDUSF, 1999. p. 17-30.

_____. Pedagogia da Escola Nova e usos do impresso: itinerário de uma investigação. **Revista Educação**, Santa Maria, v. 30, n. 2, p. 87-104, jul./dez. 2005.

CARVALHO, Carlos Henrique de. Estado, Igreja, educação e intelectuais católicos: a influência de Alceu Amoroso Lima no espaço luso-brasileiro (1920-1950). In:

CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 8, 2010, São Luís. **Anais...** São Luís: Universidade Federal do Maranhão, 2010. p. 1-14.

_____. Debates Pedagógicos de Alceu Amoroso Lima. In: HAMDAN, Juliana Cesário; XAVIER, Maria do Carmo (Orgs.). **Clássicos da educação brasileira**. Volume 2. Belo Horizonte: Mazza, 2011. p. 95-116.

_____. Intelectuais católicos no espaço luso-brasileiro: as contribuições de Alceu de Amoroso Lima e António Durão (1930-1950). In: CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO, 9, 2012, Lisboa. **Anais...** Lisboa: Universidade de Lisboa, 2012. p. 535-545.

CASALI, Alípio. **Elite intelectual e restauração da igreja**. Petrópolis: Vozes, 1995.

CAUVILLA, Waldir. **O pensamento político de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) na década de 1930**. São Paulo: Mandruvá, 1997.

_____. **Alceu Amoroso Lima e a democracia: em busca da proporção**. 238 f. 2000. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, USP, São Paulo, 2000.

_____. Alceu, Educador. **Horizontes**, Itatiba, v. 29, n. 2, p. 7-16, jul./dez. 2011.

CDPB – CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DO PENSAMENTO BRASILEIRO. **Alceu Amoroso Lima (1893-1983)**. Salvador: CDPB, 1987.

CORDEIRO, Leandro Luiz. **Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja católica brasileira (1930-1950)**. 223 f. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, UEM, Maringá, 2008.

COUTINHO, Carlos Nelson. **Gramsci**. Porto Alegre: LP&M, 1981.

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

CUNHA, Célio da. **Educação e autoritarismo no Estado Novo**. 2. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Autores Associados, 1989.

CURY, Carlos Roberto Jamil. **Ideologia e educação brasileira: católicos e liberais**. 4. ed. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1988.

_____. Alceu Amoroso Lima. In: FAVERO, Maria de Lourdes de A.; BRITTO, Jader de Medeiros. **Dicionário de Educadores no Brasil: da Colônia aos dias atuais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MEC-Inep-Comped, 2002. p. 45-49.

_____. **Alceu Amoroso Lima**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massangana, 2010.

_____. Por um Plano Nacional de Educação: nacional, federativo, democrático e efetivo. **RBPAE**, Recife, v. 25, n.1, p. 13-30, jan./abr. 2009. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/rbpae/article/viewFile/19325/11225>>. Acesso em: 08 mar. 2014.

DALE, Romeu (Org.). **Ação Católica Brasileira**. São Paulo: Loyola, 1985.

DELLA CAVA, Ralph. Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro 1916-1964. **Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 12, p. 5-52, abr./jun. 1975.

FAUSTO, Boris (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano – Estrutura de poder e economia (1889-1930)**. 3. ed. São Paulo: Difel, 1982. T. 3, v. 1.

_____. **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano – Economia e cultura (1930-1964)**. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. T. 3, v. 11.

FERNANDES, Cléa Alves F. **Jackson de Figueiredo: uma trajetória apaixonada**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

FREIRE FILHO, Ernesto de Souza. **A trajetória da Associação Brasileira de Educação (1924-2001)**. Rio de Janeiro: Folha Dirigida, 2002.

GOMES, Jarbas Mauricio. **Religião, educação e hegemonia nos *Quaderni del Carcere* de Antonio Gramsci**. 2012. 216 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, UEM, Maringá, 2012.

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**, volume 2: os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Maquiavel, a política e o Estado Moderno**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

_____. **Concepção dialética da história**. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

GRUPPI, Luciano. **Tudo começou com Maquiavel**. 15. ed. Porto Alegre: LP&M, 1998.

_____. **O Conceito de Hegemonia em Gramsci**. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

HANSEN, Patrícia Santos. **Olavo Bilac, ideólogo do nacionalismo brasileiro**. 2011. 132 f. Relatório Final (Pós-doutorado em História) – CPDOC; FGV, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <<http://www.ie.ul.pt/pls/portal/docs/1/342394.PDF>>. Acesso em: 4 dez. 2012.

HAUCK, João Fagundes et al. **História da Igreja no Brasil**. Ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época – século XIX. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HERSCHMANN, Micael M.; PEREIRA, Carlos Alberto M. O imaginário moderno no Brasil. In: _____ (Orgs.). **A invenção do Brasil Moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 9-42.

LAGE, Ana Cristina P. Lage. Ultramontanismo. In: **Navegando na história da educação brasileira. Glossário**. Campinas: FAE; HISTEDBR, 2006. Disponível em: <http://www.histedbr.fae.unicamp.br/navegando/glossario/verb_c_ultramontanismo.htm>. Acesso em: 08 nov. 2021.

LEONIDIO, Adalmir. Notas de pesquisa sobre a correspondência entre Alceu Amoroso Lima e Jackson de Figueiredo (1919-1928). **Fênix – Revista de História e Estudos Culturais**, Uberlândia, v. 4, n. 1, p. 1-17, jan./mar. 2007.

_____. **Roteiros para Gramsci**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.

LUSTOSA, Oscar Figueiredo. **A Igreja Católica no Brasil e o regime republicano**. São Paulo: Loyola/CEPEHIB, 1990.

_____. **A Igreja Católica no Brasil-República: cem anos de compromisso (1889-1989)**. São Paulo: Paulinas, 1991.

MACHADO, Vânia Mara P. **Hegemonia e Educação: a guerra de posição dos intelectuais católicos na luta pela restauração**. 2006. 82 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, PUC-PR, Curitiba, 2006.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)**. 1. ed.1. reimp. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MEDEIROS, Jarbas. **Ideologia autoritária no Brasil, 1930-1945**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1978.

MENDES, Cândido. **Dr. Alceu: da ‘persona’ à pessoa**. São Paulo: Paulinas, 2008.

MESQUIDA, Peri. O processo político de restauração da Igreja: educação e os intelectuais orgânicos (1916-1940). **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, n. 31, p. 31-40, set. 2008

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

_____. **A elite eclesiástica brasileira: (1890-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MONAL, Isabel. Gramsci, a sociedade civil e os grupos subalternos. COUTINHO, Carlos Nelson; TEIXEIRA, Andréa de Paula (Orgs.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 189-200.

MONARCHA, Carlos. **A reinvenção da cidade e da multidão – dimensões da modernidade brasileira: a escola nova**. São Paulo: Cortez; Autores Associados, 1989.

MORAIS, João Francisco Régis de. **História e pensamento na educação brasileira: contribuição de Tristão de Athayde**. Campinas: Papirus, 1985.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria G. de. A Igreja na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano – Sociedade e instituições (1889-1930)**. 2. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978. T. 3, v. 2. p. 321-342.

NAGLE, Jorge. Educação na Primeira República. In: FAUSTO, Boris (Dir.). **História Geral da Civilização Brasileira. O Brasil Republicano – Sociedade e instituições (1889-1930)**. 2. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: DIFEL, 1978. T. 3, v. 2. p. 259-291.

NAGLE, Jorge. **Educação e sociedade na Primeira República**. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 2009

NEVES, Guilherme Pereira. Padroado. In: VAINFAS, Ronaldo (Dir.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. p. 466-467.

PAGNI, Pedro Angelo. **Do manifesto de 1932 à construção de um saber pedagógico: ensaiando um diálogo entre Fernando de Azevedo e Anísio Teixeira**. Ijuí: Unijuí, 2000.

PÉCAUT, Daniel. **Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação**. São Paulo: Ática, 1990.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia**. Rio de Janeiro: Ática, 1997.

PORTELLI, Hugues. **Gramsci e o bloco histórico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

PRAXEDES, Walter. A relação entre Lourenço Filho e Hélder Câmara nos anos trinta: uma interpretação política. **Estudos e documentos**, São Paulo, v. 41, p. 153-167, 1999.

REIS, Vera Lúcia dos. **O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima**. São Paulo: Annablume, 1998.

RIVAS GUTIERREZ, Exequiel. **De Leão XIII a João Paulo II: cem anos de doutrina social da igreja**. São Paulo: Paulinas, 1995.

ROCHA, Marlos Bessa M. da. **Matrizes da modernidade republicana: cultura política e pensamento educacional no Brasil**. Campinas: Autores Associados; Brasília: Plano, 2004.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. Introdução. In: _____ (Org.). **A Igreja na República**. Brasília: Universidade de Brasília, 1981. p. 03-16.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **A Ordem – uma revista de intelectuais católicos (1934-1945)**. Belo Horizonte: Autêntica; Fapesp, 2005.

_____. Por uma nova disponibilidade: o intelectual Alceu Amoroso Lima e o rompimento com o Estado Novo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano II, n. 4, p. 41-60, mai. 2009.

RODRÍGUEZ, Margarita Victoria. Religião e formação nacional: o pensamento de Alceu Amoroso Lima. In: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Religiosidade e educação na história**. Maringá: EDUEM, 2010a. p. 101- 114.

_____. Pensamento Pedagógico de Alceu Amoroso Lima: o papel da educação nacional e o desenvolvimento da nação. In: ENCONTRO DE HISTÓRIA DO MATO GROSSO DO SUL – XIII SEMANA DE HISTÓRIA DA UFMS/CPTL, 10, 2010, Três Lagoas. **Anais...** Três Lagoas, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2010b. p. 1202-1221.

ROMANO, Roberto. **Brasil: Igreja contra Estado – crítica ao populismo católico**. São Paulo: Kairós, 1979.

SALEM, Tânia. Do Centro D. Vital à Universidade Católica. In: SCHWARTZMANN, Simon (Org.). **Universidades e instituições científicas no Rio de Janeiro**. Brasília: CNDCT, 1982. p. 97-134.

SANTO ROSÁRIO, Maria Regina do (O.C.D.). **O Cardeal Leme (1882-1942)**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1962.

SAVIANI, Dermeval. **História das ideias pedagógicas no Brasil**. 3. ed. Rev. Campinas: Autores Associados, 2010.

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

SEMERARO, Giovanni. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. **Cadernos Cedes**. Campinas, v. 26, n. 70, p. 373-391, set./dez. 2006

SGARBI, Antonio Donizetti. **Igreja, educação e modernidade na década de 30. Escolanovismo Católico**: construído na CCBE, divulgado pela Revista Brasileira de Pedagogia. 1997. Dissertação (Mestrado em Educação) – PUC-SP, São Paulo, 1997.

SIGRIST, José Luiz. **A JUC no Brasil**: evolução e impasse de uma ideologia. São Paulo: Cortez; Piracicaba: Universidade Metodista de Piracicaba, 1982.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. **A JUC**: os estudantes católicos e a política. Petrópolis: Vozes, 1984.

STANG, Bernadete de Lourdes S. **O saber e o credo**: os intelectuais católicos e a doutrina da escola nova (1924-1940). 2008. 222 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – PUC-RJ, Rio de Janeiro, 2008.

VILLAÇA, Antônio Carlos. **O desafio da liberdade**: a vida de Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: AGIR, 1983.

_____. **Alceu Amoroso Lima**. Rio de Janeiro: AGIR, 1985.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)**. Aparecida: Santuário, 2007.

XAVIER, Maria do Carmo (Org.). **Manifesto dos pioneiros da educação: um legado educacional em debate**. Rio de Janeiro: FGB, 2004a.

XAVIER, Libânia Nacif. O Manifesto dos pioneiros da educação nova como divisor de águas na história da educação brasileira. In: XAVIER, Maria do Carmo (Org.). **Manifesto dos pioneiros da educação: um legado educacional em debate**. Rio de Janeiro: FGB, 2004b. p. 21-38.

ANEXOS

ANEXO I

CENTRO ALCEU AMOROSO LIMA PARA A LIBERDADE PETRÓPOLIS – RJ



Fonte: Acervo do autor – janeiro de 2014.



Fonte: Acervo do autor – janeiro de 2014.

ANEXO II

CARTA DE ALCEU AMOROSO LIMA PARA GUSTAVO CAPANEMA (21/06/1939)

Rio - Junho. 21 -

Capanema,

Leio hoje nos jornais por natural equívoco do serviço de informações, que hontem falei como "director da Faculdade".

Ora, você sabe que ainda não estão decididos os casos que tornam ainda precaria a efetivação desse seu generoso convite. É mais uma vez venha dizer-me o preferível por todos ou muitos motivos, que elle não se efetive.

Realmente, os "casos" ainda obscuros, deo agora somar-se o das novas indicações para professores de "Física Experimental" e "Historia da Filosofia". Tinha-me concordado na reunião que tivemos em seu gabinete. Você, o Rector e eu que serviam propostos ao Presidente para essas duas cadeiras os titulares da mesmas na Universidade do Distrito. Ora entou seguramente informado que da parte do Presidente não ha opposição a essa indicação. De sua parte tambem não, - pois tudo foi feito entre nós de perfeito acordo. A conclusão a tirar é que ha forças desconhecidas trabalhando entre nós. E como só sei, mesmo sem ser positivista (et pour cause...) trabalhar "à clera", peço-lhe sinceramente que ponha fim a situação desagradavel em que nos encontramos. De saiam de uma vez essas nomeações, bem como as

Fonte: Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL).

Disponível em: <<http://e-chat.netwatts.com.br/alceumorosolima/OpenViewer.atx>>.

Acesso em: 12 mar. 2014.

os amigos e demais professores indicados por nós -
ou entre entregue logo a outro a pessoa que se pode
de aceitar sem sacrificio de uma autoridade, absoluta-
mente indispensavel para seu exercicio normal.
Creio que, para o funcionamento da Faculdade, é indis-
pensavel que não seja adiada por mais tempo a solução
dese caso da sua Direcção.

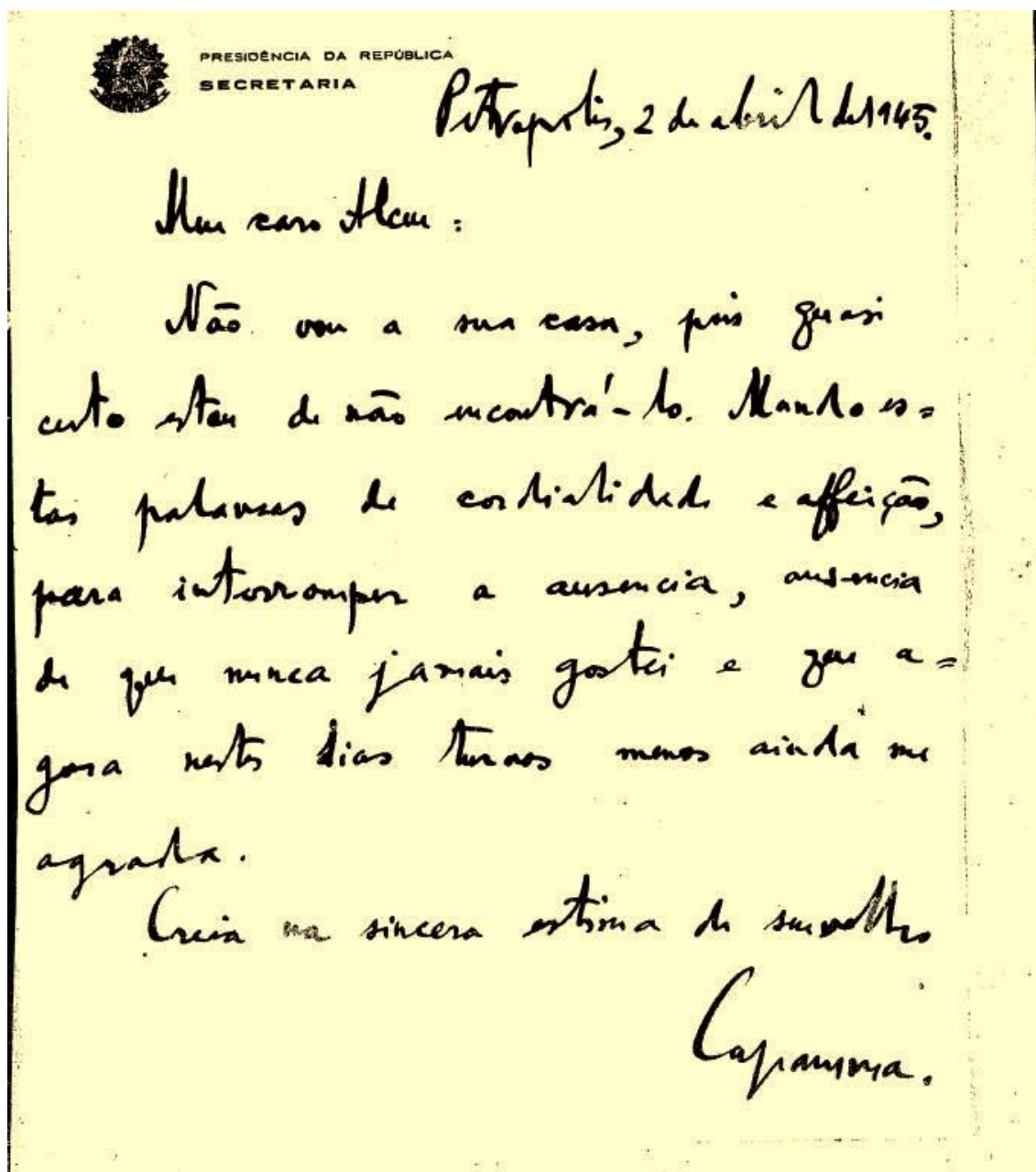
Estou tambem informado, pelo Carlos Chagas Filho,
que foi convidado na Italia, um professor para a cadeira
de Physica Experimental. Deve haver equívoco pois é a
cadeira para a qual você indicou o Costa Ribeiro. E que
é ainda mais grave, o nome do professor italiano indi-
cado para essa cadeira é o de uma perfeita nulidade
de cientista, - informa-me ainda o Carlos Chagas
Filho, que como você sabe é autoridade nesses assuntos.
Tudo isso é propunadamente peroso e cria um
ambiente em que não sei viver.

Considero essas nomeações imprecindíveis
pelo motivo apontado. Se, por outro lado, fossem reais
as informações que comen sobre o seu presencimento por
outros que não os indicados por nós, é evidente que não
possa aceitar um cargo para o qual entraria não só desper-
ficiado, mas ainda e principalmente sem gosto e sem
animos. Aceita-lo seria trair a sua Confiança. E
como desejo que a nossa amizade não sofra solução
de continuidade com estes desagradáveis incidentes
entrego o caso á solução justa de sua consciencia
e de sua amizade, na certeza de que é Faz irrever-
vel minha decisão no caso, como inalteravel mi-
nha velha amizade

Alcides

ANEXO III

CARTA DE GUSTAVO CAPANEMA PARA ALCEU AMOROSO LIMA
(02/04/1945)



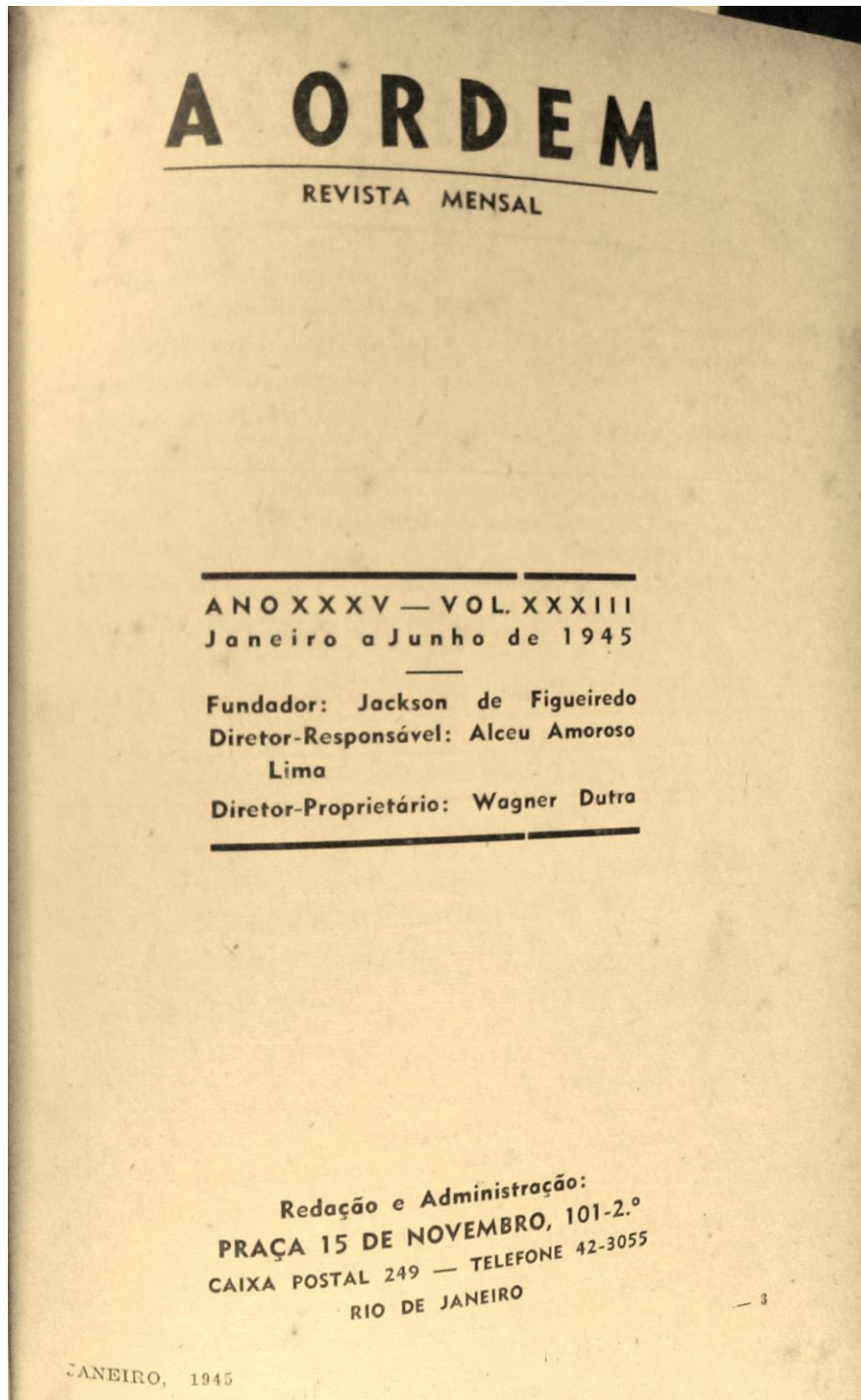
Fonte: Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL).

Disponível em: <<http://e-chat.netwatts.com.br/alceuamorosolima/OpenViewer.atx>>.

Acesso em: 11 jan. 2014.

ANEXO IV

ARTIGO DE ALCEU AMOROSO LIMA NA REVISTA A ORDEM (1945)



Fonte: Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL).

Referência – LIMA, Alceu Amoroso. A Opção. **A Ordem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 5-9, jan. 1945.

A Opção

ALCEU AMOROSO LIMA

A guerra atual é um desdobramento da guerra de 1914, como essa uma consequência da de 1870, e essa por sua vez um prosseguimento à distância das campanhas napoleônicas, que por seu lado... Em suma, a Guerra é um fenômeno essencialmente ligado à história das nações. Toda civilização se processa ao longo da Paz e da Guerra. É uma síntese de esforços complementares ou contraditórios. Pois a guerra nem sempre é o antídoto da paz. Esta, por seu lado, é freqüentemente a guerra que prossegue sob outras modalidades. Assim como o Dr. Knock, de Jules Romains, dizia Molierescamente que o homem sadio é um doente que se ignora, — também podemos dizer, mas já agora muito a sério, que a paz não passa muita vez de uma guerra disfarçada.

Foi o que sucedeu entre 1919 e 1939, nesse vintênio de paz aparente, como até certo ponto sucedera anteriormente, depois ou mesmo antes de 1870. Do ponto de vista católico há três espécies de guerra: guerras *da* Cristandade; guerras *na* Cristandade e guerras de *crise da* Cristandade. As primeiras representam as lutas militares dos cristãos contra os inimigos da Fé. As Cruzadas simbolizam, na história, êsse tipo de guerra em que o elemento *religioso* se coloca na primeira plana. As guerras *na* Cristandade foram as lutas entre povos e cidades que disputavam, ou em torno de idéias religiosas ou de proeminência política e econômica. As primeiras foram as chamadas "guerras de religião", expressão da primeira ruptura sensível na unidade do mundo cristão. A luta militar era um prosseguimento das disputas teológicas e uma tentativa de volta à ortodoxia contra as tendências heréticas. Outro aspecto das guerras *na* Cristandade era o das guerras entre povos ou

idades que disputavam entre si pela supremacia de um partido, de um mercado ou de prestígio político. O elemento religioso desaparece então totalmente para só figurarem os motivos de ordem temporal. Esse gênero de lutas militares foi o prenúncio daquela última espécie a que chamamos de — guerras de *crise da Cristandade*. Já não se trata nem de lutar contra os inimigos da Fé ou de heresias, nem de dissídias meramente político-econômicas — trata-se de *guerras ideológicas*, em que se defrontam tanto forças materiais como idéias. As guerras modernas, a partir do Renascimento, vêm assumindo cada vez mais esse aspecto *crítico e ideológico*, que afeta mais fortemente do que nunca a própria substância da Cristandade. Pois se trata da tentativa de construir uma civilização alheia à tradição cristã e aos postulados de uma ordem social evangélica.

Esse é, a meu ver, o principal aspecto da guerra atual, sem dúvida o fenômeno capital do mundo moderno, a partir do qual vai partir uma nova fase da história. Ela representa, acima de tudo, um choque de imperialismos ideológicos, que entendem construir uma Nova Ordem baseada numa *Idéia-fôrça*. É mister, aliás, não confundir ideologia com idealismo. O mais idealista dos chefes guerreiros atuais, o presidente Roosevelt, já fez há pouco uma profissão de fé *realista*, acusando mesmo o idealismo Wilsoniano do fracasso da paz de 1919. Ideologia realista — é o estado de espírito que domina em ambos os campos que lutam pela supremacia mundial. Não se trata apenas de um choque de forças. Seria o mais grave dos erros julgar que estamos apenas em face de dois conjuntos de forças militares, guiados apenas pela ambição do prestígio político e econômico. O problema, a meu ver, é muito mais complexo. E por isso mesmo é que devemos optar. Se à Igreja não compete optar, é que sua opção já foi feita uma vez por todas e no próprio momento de sua fundação. A Igreja é o Cristo-Místico e ao Cristo não compete optar. Nós é que temos de optar por Êle ou contra Êle.

Perante as ideologias contraditórias, porém, em que assentam os grupos de contendores, temos que optar. Não no sentido de aceitar uma ou outra ideologia — *como expressão da*

verdade total, como o pretendem seus defensores e propugnadores. Temos de optar por aquela que mais se aproximar dos princípios que representam o *espírito da Cristandade*. Estamos em face de uma Cristandade esfacelada. Há uma grande luta universal em que se processa uma nova ordem — *sem menção expressa de qualquer caráter cristão* — que venha a suceder ao esfacelamento atual da Cristandade. Nossa posição não pode ser a de cruzar os braços ou de lavar as mãos, como se o problema não nos atingisse a fundo. Nossa posição é de optar por aqueles que mais de perto representam os elementos com que poderá ser reconstituída uma outra Cristandade. E não há elemento algum sôbre o qual possa atualmente ser reconstruída, no mundo, uma cristandade, senão — *a Liberdade*.

Ou o homem do século XX volta *livremente* ao sentido cristão da vida ou será vão todo esforço recristianizador da sociedade. Aquela “*experiência da liberdade*”, que segundo Berdiaeff está o mundo ocidental fazendo há quatro séculos e que deu na catástrofe atual, não pode ser corrigida pela supressão da liberdade, como querem todos os totalitarismos — confessados ou disfarçados — de nossos tempos. Ela só poderá ser corrigida pela *verdadeira utilização da liberdade*. Encontram-se, no caso, as duas correntes — a histórica e a filosófica. Não só tende naturalmente à liberdade o curso da civilização contemporânea, mas a liberdade corresponde ao que há de mais filosóficamente autêntico na natureza do homem — ser racional e livre.

Independente, portanto, de qualquer simpatia ocasional — e um católico deve estar sempre pronto a sacrificar suas simpatias pessoais pelas exigências da verdade — onde estiver a Liberdade, como idéia-fôrça, na luta atual, aí teremos probabilidades de encontrar um terreno muito mais propício à recomposição da Cristandade, sob os moldes compatíveis com as condições do mundo contemporâneo.

E’ o que se dá com as Nações Unidas. A idéia-fôrça que constitue a razão de ser de sua luta é — a Liberdade. Digo isto sem a mínima concessão ao partidarismo e sem nenhuma ilusão idealista. Já lembrei que o próprio Roosevelt proclamou o *realismo* como sendo a expressão do estado de espírito que deve

animar as Nações Unidas, não só na Guerra como na Paz. O termo realismo — desde a *Real-Politik* de Bismarck, precursora do realismo hitlerista — foi profundamente deturpado do seu sentido verdadeiro. Não se trata dessa espécie utilitária e cínica de realismo, a que devemos aceitar, como base de nossa concepção da Liberdade. E sim do realismo filosófico, que nos transporta ao âmago das coisas, tanto no mundo físico como no mundo moral. Ao idealismo libertário do século XIX, temos de opor um *realismo da liberdade*, condição fundamental de toda vitória fecunda das Nações Unidas. Se essa vitória pode afetar, do modo mais benéfico, a instauração de uma Nova Cristandade, será pela prática efetiva dessa Liberdade, que representa a *independência da Igreja*, como representa a *afirmação da Personalidade humana*, dois elementos primordiais para que a vitória de amanhã, contra o Eixo totalitário, não seja apenas uma vitória militar.

Dois argumentos são geralmente apresentados contra essa opção realista (pois as simpatias subjetivas não se discutem, como os gostos ou as côres). O primeiro é a aliança das Nações que se batem em nome da Liberdade, com a Rússia soviética. O segundo é o apregoado anti-comunismo de Hitler.

Ao primeiro devemos responder, sem sombra de hesitação, que a Guerra da Rússia é a mais justa das guerras, pois ela foi inequivocamente atacada e está usando, de modo magnífico aliás, do direito da legítima defesa. A justiça da sua causa vai mesmo contribuir, a meu ver, de modo decisivo, para incorporar a revolução russa ao novo mundo que vai nascer depois da vitória contra a Alemanha. Dá-se com a Revolução Russa o mesmo que com a Revolução Francesa. Nela se combinaram elementos radicalmente falsos e perniciosos, frutos da extrema decomposição da Cristandade, com elementos moral e socialmente inatacáveis, que se achavam dentro da mensagem evangélica e que a Cristandade, pela culpa dos cristãos, ou por ser ainda prematura a sua eclosão, não havia ainda realizado.

Da mutação evidente que se operou na Revolução Russa, como se opera em toda Revolução, vão surgir novas condições do marxismo ou do leninismo *puros*, como a 3.ª República francesa estava longe de Robespierre ou mesmo de Rousseau.

A OPÇÃO

5

A aliança com a Rússia soviética poderá trazer consigo graves problemas, sem dúvida. Mas qual a aliança que não traz consigo problemas? Qual a *situação* social que não contém os imprevistos mais perigosos? Qual a condição humana ou internacional que não exige uma vigilância contínua? Da Aliança das Nações Democráticas com a Rússia soviética, pode nascer a democratização da Rússia e não a sovietação das democracias, se estas estiverem vigilantes e souberem distinguir entre o elemento fecundo de Liberdade, que existe em toda democracia autêntica, e o mito do número, que é a corrupção do democratismo.

Quanto à apregoada cruzada anti-comunista de Hitler, creio que hoje ninguém de boa fé a toma a sério. O hitlerismo, expressão moderna do velho pan-germanismo, é a mais monstruosa tentativa de dominação do mundo que jamais se perpetrou sob a luz do sol. O *Drang nach Osten* da campanha hitlerista contra a Rússia, é muito anterior ao comunismo. Qualquer que fosse o regime político da Rússia, a Alemanha a teria atacado. Para saber disto basta ler o "Mein Kampf". Diante disso, o anti-comunismo germânico, que parece impressionar tanto a certos estadistas, é um mero "slogan" de propaganda, cada dia mais desmoralizado.

As Nações Unidas, mesmo com a aliança Russa, representam a esperança de um mundo livre e não totalmente oprimido e submetido à *Raça superior* germânica, ao *Império* já hoje caricatural fascista e ao terrível expansionismo nipônico.

A vitória das Nações Unidas, já hoje previsível para breve, com a certeza que podem ter as coisas humanas, representa pois a condição preliminar de um Novo Mundo, em que certos postulados fundamentais da verdade evangélica possam encontrar um terreno mais propício do que encontraram na civilização burguesa, ora em agonia.

Os problemas *da* vitória, porém, são tão graves quanto os problemas *para* a vitória. E o que neste momento começa a passar-se na Europa em desespero é um ligeiro prenúncio de que a Paz ainda está muito longe e é possível que a Providência permita que, até à nossa morte, só possamos possuí-la *em nossos corações*...

— 9