



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

HELIO MUGUET DE SOUZA

IMAGINANDO A NAÇÃO CATÓLICA:
Alceu Amoroso Lima e a Construção da Identidade Nacional Brasileira (1928-1942)

SEROPÉDICA
2025





HELIO MUGUET DE SOUZA

IMAGINANDO A NAÇÃO CATÓLICA: Alceu Amoroso Lima e a Construção da Identidade Nacional Brasileira (1928-1942)

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em História, no curso de Pós-Graduação em História, área de concentração Relações de poder, Linguagens e História Intelectual.

Orientador(a): Prof. Dr. Luís Edmundo de Souza Moraes

SEROPÉDICA
2025

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S719i Souza, Helio Muguet de, 1996-
IMAGINANDO A NAÇÃO CATÓLICA: Alceu Amoroso Lima e a
Construção da Identidade Nacional Brasileira (1928
1942) / Helio Muguet de Souza. - Nova Iguaçu, 2025.
138 f.

Orientador: Luís Edmundo de Souza Moraes.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Pós-Graduação em História, 2025.

1. Alceu Amoroso Lima. 2. Conservadorismo. 3.
Identidade Nacional. 4. Nacionalismo Católico. 5.
Laicato. I. Moraes, Luís Edmundo de Souza, 1966-
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Pós-Graduação em História III. Título.



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**



TERMO Nº 1219 / 2025 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.074372/2025-61

Seropédica-RJ, 22 de dezembro de 2025.

Nome do(a) discente: HELIO MUGUET DE SOUZA

DISSERTAÇÃO submetida como requisito parcial para obtenção do grau de MESTRE EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de MESTRADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM : 15 de dezembro de 2025

Dr. IGOR SILVA GAK, UNIRIO Examinador Externo à Instituição

Dra. REBECA GONTIJO TEIXEIRA, UFRRJ Examinadora Interna

Dr. LUIS EDMUNDO DE SOUZA MORAES, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 07/01/2026 15:51)

LUIS EDMUNDO DE SOUZA MORAES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DeptHRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1353338

(Assinado digitalmente em 26/12/2025 08:16)

REBECA GONTIJO TEIXEIRA
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
PROFHIST (12.28.01.00.00.00.79)
Matrícula: 1734363

(Assinado digitalmente em 26/01/2026 12:55)

IGOR SILVA GAK
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 090.686.407-04

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **1219**, ano: **2025**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **22/12/2025** e o código de verificação: **124317fd14**

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

HELIO MUGUET DE SOUZA

**IMAGINANDO A NAÇÃO CATÓLICA: Alceu Amoroso Lima e a Construção da
Identidade Nacional Brasileira (1928-1942)**

Dissertação submetida como requisito parcial
para obtenção do grau de Mestre no Programa
de Pós-Graduação em História, Área de
concentração em: Relações de Poder,
Linguagens e História Intelectual.

Dissertação aprovada em 15 de Dezembro de 2025.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luís Edmundo de Souza Moraes - Orientador – UFRRJ

Prof. Dra. Rebeca Gontijo - Membro interno – UFRRJ

Prof. Dr. Igor Silva Gak - UNIRIO

Àqueles que estiveram ao meu lado e tornaram
esta trajetória possível.

AGRADECIMENTOS

Olhando para trás, vejo o longo percurso de dois anos trilhado para realizar esta pesquisa. Foi um tempo de dedicação e superação de desafios, um processo que me ensinou muito, mas que só pude completar graças à minha rede de apoio. A cada passo, a presença dessas pessoas foi fundamental, e a elas expresso minha eterna gratidão, pois sem elas, esta conquista não teria sido possível.

Gostaria de expressar minha mais profunda gratidão à minha família, cujo apoio incondicional foi o alicerce fundamental ao longo de toda esta trajetória acadêmica. À minha mãe, Luiza Muguet, devo um agradecimento especial por sua incansável batalha em criar três filhos sozinha e por incutir em nós o valor da educação e possibilitar nosso acesso ao ensino superior. Sua luta e dedicação são inspirações constantes, e por isso, e por incontáveis outras razões, minha gratidão é eterna. À minha irmã Evelyn, agradeço pelo companheirismo presente desde os tempos de pré-vestibular até a conclusão do mestrado, e por cultivar em mim o amor pela leitura. À minha irmã Karen, agradeço imensamente por sua alegria contagiosa, leveza e carinho. Sua natureza extrovertida sempre trouxe uma energia vibrante aos nossos dias, funcionando como um contraponto essencial à solidão da rotina de pesquisa. À minha amada sobrinha, Sophia, um agradecimento muito especial. Sua espera ansiosa por minhas voltas para casa e seus abraços sinceros sempre foram essenciais para recarregar minhas energias. Nossos momentos de jogos são uma alegria constante, e é um privilégio acompanhar seu crescimento, vendo a pessoa muito inteligente, curiosa e especial que se torna a cada dia. Sua presença tornou esta jornada mais leve.

Ao meu companheiro, Carlos Junqueira, minha mais profunda e transbordante gratidão. São muitos anos de uma jornada intensa que compartilhamos, tanto na vida quanto na academia, e sua presença foi constante em cada etapa. Desde os desafios da graduação, as dificuldades da pandemia, a elaboração inicial do pré-projeto e até a linha final deste texto, você esteve presente, oferecendo todo tipo de suporte imaginável. Por isso, e por milhares de outras razões, minha gratidão é eterna, não apenas por seu apoio inabalável, compreensão e confiança, mas também pela família maravilhosa que ganhei ao seu lado. Enfrentar e superar tudo isso com você tornou a caminhada não só possível, mas muito mais significativa.

Um agradecimento muito especial à Margot e à Priscila, que estiveram ao meu lado todos os dias. Agradeço pela parceria cotidiana, pelo amor imenso e pelo carinho que sempre me ofereceram, tornando os desafios mais leves. A ausência da Priscila, que partiu tão

subitamente perto da conclusão deste trabalho, deixou uma saudade imensa e tornou o final desta etapa particularmente difícil. Guardo nossa convivência com carinho. Amo muito vocês.

Aos meus amigos, presentes valiosos que a UFRRJ me deu, minha imensa gratidão por essa jornada que compartilhamos. A Julliane Guedes, minha companheira fiel desde a primeira aula, agradeço por termos dividido tantas alegrias e dificuldades, e pela amizade leve e divertida, construída com risadas que tornaram o percurso mais suave; fico muito feliz em saber que nossa parceria, como prevíamos desde o começo, é para a vida. À Nathara Mariano, meu muito obrigado por vibrar comigo a cada vitória, pela compreensão genuína e pela parceria sólida que formamos; sua amizade foi, sem dúvida, um apoio essencial durante todo o processo desta dissertação. Estendo meu agradecimento a Caio, Bruna, Matheus, Mateus, Emanuel, Lauriane, Renato e tantos outros que, com sua amizade e presença, transformaram a Rural em minha casa por todos esses anos.

Ao meu orientador, Professor Dr. Luís Edmundo de Souza Moraes, expresso minha mais sincera gratidão. Seu suporte constante, sua compreensão atenta e seus valiosos ensinamentos foram fundamentais para a condução desta pesquisa. Agradeço imensamente pela confiança depositada em mim e em meu potencial desde o início. Sua orientação segura, aliada à sua notável bondade e generosidade, tornou esta difícil jornada não apenas mais tranquila, mas também uma experiência de grande aprendizado intelectual e humano.

Gostaria de expressar minha profunda gratidão ao Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade (CAALL) por ter se constituído em um espaço fundamental para o desenvolvimento desta pesquisa. Em particular, dirijo meu sincero reconhecimento a Matheus Teixeira de Freitas, pelo valioso auxílio na navegação e consulta aos documentos do arquivo. Sua assistência foi essencial, transformando a complexa tarefa de pesquisa em uma experiência fluida e profícua. Agradeço, ainda, a Fátima Argon, Larissa Theobald e Maria Helena Arrochelas por sua colaboração e por tornarem o ambiente do CAALL um espaço acolhedor e propício à investigação acadêmica.

Por fim, expresso minha gratidão à Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Foi neste espaço que tive a oportunidade de realizar o sonho de obter minha formação e especialização em uma universidade pública, gratuita e de qualidade, ambiente fundamental para meu desenvolvimento acadêmico. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

RESUMO

SOUZA, Helio Muguët de. *Imaginando a Nação Católica: Alceu Amoroso Lima e a Construção da Identidade Nacional Brasileira (1928-1942)*. 2025. 138 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2025.

Esta dissertação investiga como o intelectual católico Alceu Amoroso Lima "imaginou a nação" brasileira durante seu período conservador, de 1930 a 1942. O principal objetivo é analisar a formulação de seu projeto de identidade nacional e sua atuação como líder do laicato e intelectual mediador. A pesquisa parte da hipótese central de que a concepção de nação de Alceu, fundamentada em uma visão orgânica, hierárquica e moralmente católica, demonstrou notável permanência, não sofrendo uma ruptura fundamental com a instauração do Estado Novo em 1937. O estudo propõe que o regime autoritário, na verdade, reforçou suas posições antiliberais. O trabalho examina a formulação desse nacionalismo católico como uma "terceira via", que se colocava em oposição tanto ao liberalismo quanto ao comunismo, e se diferenciava criticamente dos fascismos europeus pela subordinação da política a valores religiosos transcendentais.

Palavras-chave: Alceu Amoroso Lima. Nacionalismo Católico. Identidade Nacional. Conservadorismo. Laicato.

ABSTRACT

SOUZA, Helio Muguet de. *Imaginando a Nação Católica: Alceu Amoroso Lima e a Construção da Identidade Nacional Brasileira (1928-1942)*. 2025. 138 p. Dissertation (Master's in History) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2025.

This dissertation investigates how the Catholic intellectual Alceu Amoroso Lima "imagined the nation" during his conservative period, from 1930 to 1942. The main objective is to analyze his formulation of a national identity project and his activities as a lay leader and intellectual mediator. The research stems from the central hypothesis that Alceu's conception of the nation, grounded in an organic, hierarchical, and morally Catholic worldview, demonstrated remarkable permanence, not undergoing a fundamental rupture with the establishment of the Estado Novo in 1937. The study proposes that the authoritarian regime, in fact, reinforced his anti-liberal positions. The work examines the formulation of this Catholic nationalism as a "third way," which opposed both liberalism and communism, and critically differentiated itself from European fascisms through its subordination of politics to transcendent religious values.

Keywords: Alceu Amoroso Lima. Catholic Nationalism. National Identity. Conservatism. Laity

SUMÁRIO

Introdução	10
1. A Formação do Nacionalismo Católico no Brasil e o Protagonismo de Alceu Amoroso Lima	26
1.1. Raízes e Consolidação do Nacionalismo Católico no Brasil	27
1.1.1- Fundamentos Intelectuais do Conservadorismo Católico: da Tradição Europeia à Primeira República Brasileira	28
1.1.2. A Igreja em Recomposição: Da Crise da República ao Projeto de Reconquista	40
1.1.3. A Ofensiva Leiga: Jackson, Alceu e a Estrutura do Nacionalismo Católico	45
1.2. A Revolução de 1930 e o Projeto de Nação Católico	50
2. Da Conversão à Nação: Alceu Amoroso Lima e o Conservadorismo Católico no Brasil	59
2.1. Alceu Amoroso Lima: nacionalismo, conservadorismo e liderança leiga.	60
2.2. Alceu Amoroso Lima e a Revolução de 1930: crítica e projeto católico	70
2.3. A Nação como Realidade Moral e Orgânica: Fundamentos da Concepção Nacional em Alceu Amoroso Lima	80
3. A Construção da Brasilidade: Nação, Identidade e os Fundamentos do Pensamento de Alceu Amoroso Lima.	89
3.1. A Identidade Nacional no Pensamento de Alceu Amoroso Lima: Fundamentos, Permanências e Inflexões.	90
3.2. Em Defesa de um Ideal Nacional: A Crítica de Alceu Amoroso Lima a Modelos Políticos Concorrentes	102
3.3. O Engajamento com a Direita: A Relação com o Integralismo e o Autoritarismo	108
3.4. O Nacionalismo Católico como Alternativa	117
Conclusão.....	126
Referências Bibliográficas.....	131

Introdução

O presente estudo procura compreender a construção do nacionalismo católico no Brasil por meio da produção intelectual e da atuação institucional de Alceu Amoroso Lima entre 1928 e 1942. A pesquisa parte da constatação de que o catolicismo antimoderno, herdado de correntes contrarrevolucionárias europeias, encontrou no contexto brasileiro do primeiro quarto do século XX um campo propício para se articular como proposta cultural e política capaz de disputar a definição da nação. A partir dessa perspectiva, o texto concentra-se em Lima como mediador e formador de um projeto nacional que combinava princípios religiosos, noções orgânicas de sociedade e uma política de formação de elites.

Assim, a pesquisa procura analisar a forma com que o intelectual de Alceu Amoroso Lima pensa e imagina a nação e a nacionalidade brasileira, se inserindo no processo mais amplo de construção do nacionalismo católico no Brasil. O estudo busca compreender por meio de Lima, principal interlocutor e influente membro do laicato católico, como parte de uma tradição conservadora, um movimento coletivo de afirmação cultural e política do catolicismo, que buscava oferecer uma alternativa à crise e à fragmentação social das décadas de 1930 e 1940.

O presente trabalho buscar investigar como Lima imaginou a nação brasileira em um período de intensas disputas, assim adotamos a noção bourdieusiana de campo, entendendo os intelectuais como agentes inseridos em um espaço de disputas simbólicas e de produção de legitimidades. O campo segundo Bourdieu, é um espaço social relativamente autônomo onde agentes e instituições competem pela legitimidade e por diferentes espécies de capital. Cada campo estabelece suas próprias regras de jogo e produz as apostas que fazem valer a pena disputar posições nele. No caso do campo cultural e literário, essa autonomia aparece como resultado histórico de lutas pela independência em relação ao poder econômico e político e também como um conjunto de normas internas que definem o que conta como distinção legítima neste mundo. A compreensão do campo exige, portanto, situar as práticas e discursos dos intelectuais em relação às posições que ocupam e às regras do jogo que os orientam.¹

Os intelectuais dentro do campo são agentes cujas trajetórias e disposições estão forjadas por *habitus* e por formas de capital que lhes permitem jogar e reivindicar autoridade simbólica. Bourdieu mostra que não se trata de figuras isoladas movidas apenas por intenções individuais, mas de atores inseridos em redes institucionais e em relações de força. A produção intelectual deve ser lida em relação à posição ocupada no campo, às possibilidades

¹ BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, p. 63, 244.

de conversão entre capitais e à ilusão que sustenta o investimento no jogo. Isso implica analisar tanto os textos quanto as condições sociais de sua produção e recepção, porque é a interação entre *habitus* e estrutura do campo que explica por que certas vozes se tornam dominantes ou marginalizadas.²

Assim, ao abordar um intelectual como Alceu Amoroso Lima sob a lente bourdieusiana, buscamos aqui combinar a análise das suas posições institucionais com a leitura dos seus enunciados. Isso significa mapear os espaços institucionais onde Lima atuou, as revistas e associações que o legitimavam, o tipo de capital que detinha e as estratégias que nele empreendeu para influir na definição da nação. Nessa perspectiva, a questão central deixa de ser o caráter sujeito a sujeito e passa a ser a localização relacional de suas intervenções no campo católico e no campo do poder mais amplo. Assim é possível apreender como continuidades e ajustes no discurso de Lima respondem a mudanças de posição e a desafios impostos pelas estruturas de poder e pelos outros agentes do campo.³

É precisamente essa abordagem, que une a análise estrutural do campo às trajetórias individuais, que a metodologia de Sirinelli permite aplicar ao estudo histórico. Se Bourdieu oferece o arcabouço teórico, Sirinelli fornece as ferramentas para investigar os espaços concretos onde os intelectuais atuam e disputam poder. A partir dessa concepção, Sirinelli propõe uma “história política dos intelectuais” que ultrapassa as fronteiras disciplinares tradicionais, incorporando instrumentos da história cultural e da sociologia das ideias.⁴ Esse enfoque valoriza a análise dos modos de intervenção política por meio das linguagens culturais, revelando como revistas, manifestos e editoras funcionam como arenas de disputa simbólica. O estudo de seus lugares de produção e de seus veículos de difusão permite, segundo o autor, perceber a política como um fenômeno de construção de sentido, e não apenas de exercício de poder.⁵

No contexto desta dissertação, essa formulação é particularmente fecunda para a análise de Alceu Amoroso Lima, cuja trajetória evidencia o papel do intelectual como mediador entre fé, cultura e política. A partir de Sirinelli, é possível compreender Lima não apenas como pensador individual, mas como agente inserido em redes católicas e instituições culturais que disputavam o significado da nação e a legitimidade moral da vida pública nas décadas de 1930 e 1940. Assim, o estudo de suas obras e de sua atuação no laicato se inscreve

² BOURDIEU *Op. Cit.*, p. 243-246, 294-299.

³ *Ibidem* . p. 244, 257-261.

⁴ SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 239-241.

⁵ *Ibidem*, p. 239-243.

plenamente nessa concepção na qual o simbólico e o institucional se entrelaçam na produção de projetos de poder e identidade.

A reflexão sobre o papel mediador dos intelectuais, central em Sirinelli, encontra desenvolvimento e aprofundamento nas formulações de Ângela de Castro Gomes e Patrícia Hansen. Se o primeiro autor enfatiza a importância das redes e dos espaços de sociabilidade para compreender as formas de engajamento, as autoras propõem uma ampliação dessa perspectiva ao entender o intelectual como mediador não apenas dentro do campo cultural, mas também entre as esferas política, social e institucional.

No livro *Intelectuais mediadores*, Angela de Castro Gomes e Patrícia Hansen definem os intelectuais como atores que ocupam um espaço de intermediação entre o campo político, o cultural e o social. Eles são compreendidos não como figuras isoladas, mas como sujeitos que constroem pontes entre esferas distintas de poder e de produção simbólica. As autoras partem da ideia de que o intelectual é, antes de tudo, um mediador, alguém que traduz, adapta e circula ideias em contextos sociais e institucionais específicos, exercendo influência sobre o imaginário político e cultural de seu tempo.⁶

Essa noção de mediação implica compreender o trabalho intelectual como uma forma de atuação relacional, em que as ideias são interpretadas como práticas sociais inseridas em redes de sociabilidade, instituições e meios de comunicação. Ao propor esse enfoque, Gomes e Hansen se aproximam das perspectivas da nova história política, que incorporam dimensões culturais e simbólicas para compreender a ação dos intelectuais.⁷

Aplicando esse conceito ao caso de Alceu Amoroso Lima, é possível situá-lo como um exemplo expressivo de intelectual mediador. Sua atuação entre Igreja, Estado e sociedade civil revela precisamente esse papel de intermediação simbólica e institucional. Lima não apenas produziu reflexões teóricas, mas traduziu valores religiosos em projetos políticos e educacionais, fazendo circular um conjunto de ideias católicas que disputavam o significado da nação e da modernidade no Brasil das décadas de 1930 e 1940. Nesse sentido, a abordagem proposta por Gomes e Hansen oferece uma chave interpretativa essencial para compreender a inserção de Lima no campo intelectual e seu papel na construção de um nacionalismo católico conservador.

Uma vez estabelecido o arcabouço que articula a sociologia dos campos com a história política dos intelectuais, torna-se possível delinear com precisão o problema histórico que

⁶ GOMES, Ângela Maria de Castro; HANSEN, Patrícia Santos. Apresentação. In: GOMES, Ângela Maria de Castro; HANSEN, Patrícia Santos (org.). *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016, p. 7-9.

⁷ *Ibidem*, p. 10-11.

move esta investigação, bem como os objetivos que estruturam sua análise.

A pergunta que orienta o trabalho busca articular análise comparativa e interpretação histórica. Formula-se da seguinte maneira, de modo a explicitar o recorte temporal e a natureza do problema: como Alceu Amoroso Lima, intelectual conservador católico, imaginou a nação e a nacionalidade brasileira ao assumir a liderança do laicato, e em que medida essas concepções mudaram ou permaneceram com o advento do Estado Novo. A investigação propõe, assim, uma leitura comparada entre os textos e intervenções produzidos antes e durante o regime varguista, com o objetivo de identificar tanto as permanências conceituais quanto as inflexões discursivas que marcaram seu pensamento.

O objetivo principal desta pesquisa é compreender como Alceu Amoroso Lima, em seu período conservador entre 1928 e 1942, elaborou uma concepção de nação e identidade brasileira. Mais do que apenas mapear suas ideias, buscamos entender como esse pensamento se constituiu em um projeto político-cultural coerente, que visava oferecer uma alternativa católica à crise da modernidade liberal. Nesse sentido, a pesquisa investiga as continuidades e inflexões desse projeto diante do contexto do Estado Novo, analisando como o nacionalismo católico de Alceu não só se tornou uma proposta de hegemonia, mas também fundamentou a complexa aliança estratégica entre a Igreja e o Estado varguista.

Para alcançar esse propósito, a análise partirá da recepção do pensamento conservador europeu no Brasil, a fim de destacar as ideias que moldaram a formação intelectual de Lima. A partir dessa base, o estudo se voltará para suas obras e intervenções iniciais, examinando as concepções de nação e nacionalidade ali presentes, com ênfase em seus fundamentos morais, religiosos e hierárquicos. Em seguida, a pesquisa acompanhará as permanências e transformações desse pensamento político-cultural ao longo da década de 1930, especialmente diante das exigências e contradições trazidas pelo Estado Novo, culminando na identificação de como esse percurso resultou na formulação de um projeto que articulava catolicismo e nacionalismo em um modelo de identidade nacional coerente com sua visão orgânica da sociedade.

Essa estrutura nos permite compreender as referências conservadoras de Lima, ao mesmo tempo, suas inflexões diante de um contexto de profundas mudanças políticas e culturais. O estudo busca, portanto, iluminar o modo como um intelectual católico conservador imaginou a nação e tentou intervir na definição de seus fundamentos morais e espirituais, revelando como fé, política e cultura se entrelaçaram em seu projeto de construção nacional.

Nossa hipótese central é que Alceu Amoroso Lima, entre 1930 e 1942, pouco modificou

sua forma de imaginar o fenômeno nacional, mantendo-se fiel a uma concepção conservadora e católica da nação. O advento do Estado Novo não significou uma ruptura, mas antes reforçou alguns elementos já presentes em seu pensamento, como a defesa de uma ordem social hierárquica, orgânica e fundada em valores religiosos. As mudanças observadas nesse período, embora relevantes, não alteraram o núcleo de sua concepção de nacionalidade, que permaneceu orientada pela articulação entre catolicismo e projeto de nação elaborou um nacionalismo católico conservador que, embora crítico de algumas formas de autoritarismo, se apresentou como projeto alternativo de reorganização da sociedade e da identidade nacional.

A formulação dessa hipótese exige compreender o percurso histórico e intelectual de Lima, apresentando diferentes momentos de sua produção e entre distintas interpretações sobre seu pensamento. Por isso, antes de examinar as ideias propriamente ditas, torna-se necessário apresentar o recorte temporal adotado e justificar a escolha desse intervalo, que concentra tanto a consolidação de sua liderança no laicato quanto as primeiras tensões que prenunciam sua reorientação posterior.

A trajetória intelectual de Alceu Amoroso Lima é marcada por uma dualidade que atravessa toda a sua vida pública. Sua imagem mais difundida é a de opositor da ditadura militar e de defensor das liberdades políticas durante as décadas de 1960 e 1970, momento em que se consolidou como uma das principais vozes católicas em favor da democracia e dos direitos humanos. Essa atuação moldou a percepção de Alceu como um intelectual progressista e aberto às transformações da Igreja no pós-Concílio. No entanto, esse perfil contrasta com as primeiras décadas de sua militância católica, muito menos conhecidas e frequentemente relegadas a segundo plano pela memória coletiva. É justamente a análise dessa fase inicial, posterior à sua conversão e marcada por um pensamento de orientação conservadora, que constitui o foco deste estudo, pois ela permite compreender as raízes e os fundamentos de sua concepção de nação e de sua atuação como líder do laicato.

A delimitação temporal do trabalho reforça esse propósito. O recorte temporal adotado nesta pesquisa compreende o período entre 1930 e 1942. Esse intervalo foi escolhido por marcar a consolidação de Alceu Amoroso Lima como principal liderança do laicato católico e, ao mesmo tempo, por abranger as transformações que antecederam sua reorientação intelectual. O ano de 1928 representa o marco de sua conversão religiosa e o início de sua atuação pública, que se intensifica significativamente a partir de 1930, consolidando um projeto de inspiração conservadora voltado à formação de elites e à reorganização moral da sociedade. Já 1942 assinala o momento em que sua reflexão começa a incorporar elementos de revisão, impulsionada tanto pela conjuntura internacional quanto pela leitura de Jacques

Maritain.

A conversão de Alceu Amoroso Lima marcou sua transição de uma postura liberal e cética para uma conservadora, sendo classificada pela historiografia como o início de seu “período conservador”, fase em que ele passou a protagonizar as atividades do laicato católico. A caracterização de Alceu como conservador também aparece em estudos que enfatizam seu combate ao comunismo e a defesa de uma hierarquia orgânica da sociedade; nesses estudos a opção política nasce não só de convicções teóricas, mas de uma resposta prática às crises das décadas de 1930 e 1940.⁸ É importante sublinhar que esse conservadorismo foi sempre um conservadorismo “aplicado”: orientado para a formação de elites, para a educação universitária católica e para o uso institucional do laicato.⁹

A bibliografia especializada diverge quanto ao limite temporal desse “período conservador”. Uma corrente, que retoma a autoavaliação do próprio Alceu em *Memórias Improvisadas*, indica 1938 como ponto de inflexão, momento em que ele afirma ter iniciado uma “revisão de princípios”.¹⁰ Reis observa que, nesse mesmo ano, a leitura de novos autores, especialmente Jacques Maritain, levou Alceu a questionar parte de suas posições anteriores.¹¹

Outra interpretação, que examina suas práticas institucionais e a relação entre hierarquia e laicato no Estado Novo, considera que essa revisão ocorreu de forma gradual, consolidando-se apenas nos anos seguintes.¹² Vasconcellos, por sua vez, situa o início do processo de revisão por volta de 1940, com consolidação mais palpável depois de 1942, quando as condições internas da Igreja e as leituras de Maritain já tinham maior penetração em seu pensamento.¹³

A leitura de Cândido Rodrigues mostra que 1942 é um marco fundamental para compreender o início da mudança de orientação política e intelectual de Alceu Amoroso Lima. Nesse ano, o Brasil entrou na Segunda Guerra Mundial, e a conjuntura internacional contribuiu para revelar as contradições do Estado Novo, forçando o país a rever suas alianças e discursos. É nesse cenário que Alceu, até então identificado com uma matriz conservadora,

⁸ RODRIGUES, Cândido Moreira. *Aproximações e conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928–1946*. 2012. Tese (Livre-docência em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012, p. 269.

⁹ SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. *Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia católica no Brasil (1928-1945): uma proposta de espírito católico e corpo secular*. 2014. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014, p. 39.

¹⁰ LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias Improvisadas: diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 121.

¹¹ REIS, Véra Lucia dos. *O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Annablume, 1998. p. 49.

¹² RODRIGUES, *Aproximações e conversões...*, 2012, p. 29-30.

¹³ VASCONCELLOS, Manoel. Um intelectual cristão diante de seu tempo: a trajetória de Alceu Amoroso Lima. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 7, n. 13, p. 84, jul. 2014.

passa a demonstrar maior proximidade com valores ligados à liberdade e à democracia. Rodrigues ressalta que, já em fevereiro de 1942, no editorial da revista *A Ordem*, Lima manifestava seu desejo de vitória dos países que combatiam o nazismo, ao qual ele passou a se referir com termos de repulsa, chamando-o de “rigidez cadavérica”.¹⁴

Essa postura se intensificou ao longo do mesmo ano, quando Alceu publicou no jornal *A Manhã*, texto depois transcrito em *A Ordem*, o artigo “Definição”, em que comentava um manifesto de intelectuais em favor da democracia. Nesse texto, Rodrigues observa que Alceu não reduzia mais o conflito mundial a uma disputa de interesses entre ideologias, mas reconhecia nele uma “transmutação histórica” de maior amplitude. Com isso, passava a entender que a questão central era a escolha entre autoritarismo político e democracia, deslocando seu pensamento para uma posição crítica em relação ao totalitarismo e mais aberta às liberdades políticas.¹⁵

Essa reorientação coincidiu com o contato mais estreito com as obras de Maritain, publicadas entre 1942 e 1944. Nesse período, Maritain defendia que o mundo já não podia manter-se neutro entre democracia e autoritarismo, e sua formulação ofereceu a Lima um vocabulário e uma estrutura teórica para repensar seu posicionamento. Rodrigues destaca que livros como *Les droits de l’homme et la loi naturelle* (1942) e *Christianisme et démocratie* (1943) apresentavam uma defesa explícita de liberdade, fraternidade e pluralismo, elementos que Lima incorporou crescentemente a partir desse momento.¹⁶

A escolha do recorte temporal entre 1928 e 1942 permite examinar com precisão o núcleo do pensamento conservador de Alceu Amoroso Lima e acompanhar as tensões que conduziram à sua reorientação intelectual. A conversão religiosa de 1928 marcou o início de um projeto de inspiração católica voltado à formação de elites e à reorganização moral da sociedade, consolidado ao longo da década de 1930. Nesse período, Lima articulou sua produção intelectual e sua atuação institucional em torno da ideia de uma nação orgânica e hierárquica, sustentada por valores católicos e por uma crítica ao liberalismo e ao comunismo.

A partir de 1942, a conjuntura internacional e a leitura de Maritain provocaram um processo de revisão ainda marcado por ambiguidades, mas já orientado pela defesa de valores democráticos e pela tentativa de conciliar fé e liberdade. Como observa Rodrigues, esse ano marca o momento em que Alceu manifesta de modo mais claro sua rejeição ao autoritarismo e se aproxima de concepções políticas abertas ao pluralismo e aos direitos humanos. Delimitar

¹⁴ RODRIGUES, *Aproximações e conversões...*, 2012, p. 230.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 230-231.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 104-105.

o estudo a esse intervalo permite compreender o período em que Lima formulou um projeto de nação ancorado no catolicismo e testou seus limites diante da experiência autoritária do Estado Novo. Após 1942, sua trajetória assume outra direção, marcada por uma abertura crescente ao diálogo entre fé, liberdade e democracia.¹⁷

A bibliografia dedicada a Lima tende a privilegiar seus anos posteriores a 1942, quando ele inicia uma revisão clara de posições intelectuais e políticas. Esta ênfase costuma reduzir a fase anterior a um prelúdio da chamada reconversão. A pesquisa aqui apresentada faz outra opção e volta o olhar para a década de 1930 e início dos anos 1940, com o objetivo de compreender a concepção de nação do projeto conservador de Lima enquanto proposta autônoma e atuante no campo público. Entender esse período permite distinguir o núcleo das suas ideias das adaptações circunstanciais que se seguiram.

A natureza dessa questão, voltada à maneira como Alceu imaginou a nação, aproxima a pesquisa de um campo teórico específico. A formulação do problema deriva diretamente das reflexões de Benedict Anderson em *Comunidades Imaginadas* (1983), cuja concepção de nação como uma construção simbólica e moderna oferece a chave para interpretar os discursos de Lima sobre identidade, tradição e pertencimento. A partir dessa referência, a investigação dialoga com o debate contemporâneo sobre o nacionalismo, situando-se entre as abordagens que veem a nação como resultado de processos históricos e culturais e não como entidade natural ou imutável.

Tomar Alceu Amoroso Lima e suas produções como objeto de pesquisa provém de uma sequência de questionamentos relativos às formas com que o fenômeno nacional é pensado e de que modo os autores lidam com essa questão. Essas indagações só se tornam possíveis à luz de uma virada historiográfica ocorrida nas últimas três décadas do século XX, quando uma nova literatura deslocou-se da compreensão da nação como entidade primordial para entendê-la como um fenômeno moderno e construído. A chamada tese “primordialista”¹⁸ concebia a nação como um agrupamento social inerente e identificável por atributos como língua, cultura, território e tradição, percepção largamente utilizada por nacionalistas e até então dominante entre historiadores. A crítica a essa visão abriu espaço para leituras que tratam a nação como resultado de práticas discursivas, políticas e institucionais e não como

¹⁷ RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946*. 2006. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006, p. 28.

¹⁸ O “primordialismo”, segundo Umut Özkirimli, “ (...) o primordialismo é uma abordagem, não uma teoria. É um termo 'guarda-chuva' usado para descrever estudiosos que sustentam que a nacionalidade é uma parte 'natural' dos seres humanos, tão natural quanto a fala, a visão ou o olfato, e que as nações existem desde tempos imemoriais.” ÖZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. London: Palgrave Macmillan, 2000, p. 64.

dado natural.

A literatura dedicada a estudar o fenômeno nacional, por muito tempo, abordou o assunto a partir da concepção “primordialista”, ideia esta que estabelece a nação como uma unidade básica no tempo, uma entidade primordial possível de se encontrar em qualquer momento da história humana. Essa concepção, utilizada pelos próprios nacionalistas, foi o paradigma predominante entre os historiadores, porém, ela começou a ser observada não como uma explicação para o nacionalismo, mas sim como um componente do próprio nacionalismo.¹⁹

Como nos lembra Eric Hobsbawm (1996), “o que faz a nação é o passado, o que justifica a nação em oposição a outras é o passado, e os historiadores são as pessoas que o produzem”.²⁰ Assim, o autor demonstra que a História é um campo de significativa importância para a legitimidade de grupos nacionais, pois é por meio dela que o vínculo entre indivíduos é fabricado, desse modo, os escritos históricos desempenham um papel fundamental na constituição das supostas raízes nacionais. Por esse motivo, para os primordialistas, as nações são entendidas como naturais, e por isso desempenham tanta influência nas relações humanas. Diferenciadas por características culturais objetivas como religião, língua e tradições, as nações seriam “um agrupamento social que ocorre naturalmente”, inerentes a formação de grupos e parte da natureza humana.

Essa abordagem posiciona a nação como algo autônomo aos processos pelos quais ela é definida, apresentada, disputada publicamente e disseminada, percepção que naturaliza o fenômeno como uma entidade sempre presente. Porém, a partir de meados da década de 1970 essa concepção foi contestada, em especial por Ernest Gellner, Eric Hobsbawm, Benedict Anderson e Umut Özkirimli, que questionaram a ideia de nações “tão antigas quanto a história”.²¹ Anderson (1983) afirma que analisar as nações como naturais produz um paradoxo entre a modernidade do nacionalismo e a antiguidade que os nacionalistas atribuem as nações.²² Deste modo, são abandonadas as percepções utilizadas pelos movimentos nacionalistas em busca de legitimação, identificando nação como um fenômeno moderno, que nasce na Revolução Francesa e intensifica no final do século XIX.

Outro aspecto importante para nossa pesquisa, é sua compreensão da nação como um

¹⁹ COAKLEY, John. “Primordialism” in *Nationalism Studies: Theory or Ideology?*. *Nations and Nationalism*, Belfast, 2017, p. 1.

²⁰ HOBBSAWM, Eric J. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000, p. 271.

²¹ HOBBSAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismos desde 1780: propaganda, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990, p. 13.

²² ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1983, p. 31.

fenômeno “limitado”. O autor evidencia que determinada nação tem fronteiras finitas (físicas ou não). Sendo assim, uma nação é composta por certas características, mas estas não englobam todos os indivíduos, pois todo nacionalismo é excludente, ou seja, cada nação tem suas delimitações específicas, mesmo que sejam difíceis de caracterizar.²³ Além disso, a ênfase do autor no papel dos meios impressos e da formação de uma esfera pública mediada pela escrita é fundamental para esta pesquisa, pois permite compreender como intelectuais como Alceu Amoroso Lima contribuíram para imaginar e difundir um ideal de nação católica através de revistas, jornais e associações leigas.²⁴ Portanto, a ideia de imaginação proposta por Anderson nos permite entender as produções de Alceu Amoroso Lima como escritos de intelectuais que buscam imaginar o país como uma nação.

Essa abordagem, contudo, pode ser aprofundada pela perspectiva de Elías Palti, que propõe que a nação seja compreendida não como uma entidade fixa, mas como um problema histórico e conceitual, ou seja, uma categoria cujo significado se altera de acordo com os discursos e contextos políticos. O autor argumenta que a modernidade estabeleceu um novo modo de compreensão, no qual conceitos como povo, soberania e nação passaram a ser construções discursivas, em vez de derivados de uma ordem divina ou natural.²⁵ A nação é, nesse sentido, uma categoria da experiência política que resulta de práticas discursivas e institucionais que visam a organização simbólica do corpo social.²⁶

Essa concepção teórica oferece uma chave de leitura essencial para analisar Alceu Amoroso Lima, pois sua reflexão sobre o Brasil nasce justamente da tentativa de redefinir o papel da religião na modernidade. Se para Palti o nacionalismo é uma linguagem que ordena simbolicamente o político, para Alceu o nacionalismo católico surge como uma forma de reinserir o espiritual na construção da nação moderna. Ele atua no mesmo campo de disputa de sentidos sobre o que é o “nacional”, mas busca atribuir-lhe um novo significado, a partir de uma visão católica e orgânica.

Ao afirmar que “la nación no es una entidad previa, sino una construcción discursiva que busca resolver las tensiones entre universalismo y particularismo”, Palti abre espaço para compreender as estratégias de Lima como tentativas de resolver tais tensões no interior do catolicismo.²⁷ Para o intelectual brasileiro, a nação deveria ser um corpo moral, unido por valores espirituais e hierárquicos, capaz de resistir tanto ao liberalismo individualista quanto

²³ *Ibidem.*, p. 33-34.

²⁴ *Ibidem.*, p. 36.

²⁵ PALTÍ, Elías José. *La nación como problema: Los historiadores, el movimiento revisionista y la cuestión nacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 17-18.

²⁶ *Ibidem.*, p. 22-23.

²⁷ *Ibidem.*, p. 45-46.

ao materialismo socialista. Desse modo, sua proposta de "recristianização" pode, assim, ser lida como um esforço para redefinir os fundamentos simbólicos da comunidade, em uma operação análoga à que Palti identifica nos discursos do nacionalismo.

Além disso, Palti enfatiza que o estudo da nação deve considerar as condições discursivas que tornam certas formulações inteligíveis em determinado momento histórico.²⁸ Essa perspectiva é crucial para a análise de Alceu Amoroso Lima, cujas obras só podem ser plenamente compreendidas quando situadas no contexto de crise dos paradigmas liberais e de ascensão dos projetos autoritários e corporativistas na década de 1930. Assim como os intelectuais estudados por Palti, Lima busca redefinir os marcos simbólicos da comunidade política, propondo uma nova gramática do nacional fundada na moral cristã e na unidade orgânica da sociedade.

Por fim, o autor argumenta que “el problema de la nación consiste en el intento de traducir las categorías universales de la política moderna al lenguaje de las particularidades históricas”.²⁹ Essa formulação se aplica diretamente à trajetória de Lima, que procurou traduzir os valores universais do catolicismo em um projeto de nação brasileira. O nacionalismo católico por ele formulado pode, assim, ser compreendido como uma tentativa de “imaginar a nação” segundo os princípios da fé e da tradição, respondendo ao mesmo desafio que Palti identifica como central ao pensamento moderno: o de reconciliar universalismo e singularidade histórica.

Se Palti fornece a chave para entender a nação como um problema discursivo de tradução na modernidade, no contexto específico do Brasil essa construção ganhou contornos próprios muito bem definidos. Em sua clássica obra *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*, Dante Moreira Leite demonstra que as diversas tentativas de definir uma "psicologia" ou uma "essência" do povo brasileiro não passaram de construções ideológicas elaboradas pelas elites intelectuais. Ao analisar a produção historiográfica, sociológica e literária desde o século XIX até meados do século XX, o autor comprova que não existe uma natureza nacional fixa ou um caráter apriorístico que defina o brasileiro. Pelo contrário, Leite evidencia que os traços culturais e psicológicos atribuídos à nação foram forjados justamente para ocultar as reais e profundas contradições históricas, sociais e econômicas do país, servindo aos interesses das classes dominantes.³⁰

²⁸ *Ibidem*, p. 53-55.

²⁹ *Ibidem* p. 61.

³⁰ LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 6. ed. rev. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 255-258.

O autor mostra minuciosamente que, ao longo da Primeira República e sobretudo na década de 1930, ocorreu um deslocamento fundamental nesse debate: as teorias intelectuais abandonaram o determinismo biológico e racial do século anterior para focar em interpretações de cunho cultural e espiritual.³¹ Contudo, Moreira Leite alerta que essa mudança não tornou os discursos menos ideológicos. Ao tentarem definir quem era o "verdadeiro brasileiro" a partir de determinados valores culturais ou morais, os intelectuais dessa geração utilizavam o conceito de identidade nacional como um vigoroso instrumento de legitimação política, justificando projetos de poder e ordenação social em um momento de intensa crise do Estado.³²

É exatamente a partir dessa chave teórica fornecida por Dante Moreira Leite que se torna possível compreender a profundidade da atuação de Alceu Amoroso Lima no debate nacional. A tese de Moreira Leite sobre o uso político da identidade nacional lança luz sobre o *modus operandi* do pensamento católico no período: a busca pela "Nação Católica" capitaneada por Alceu não era apenas um esforço pastoral ou religioso, mas uma sofisticada formulação ideológica em disputa pela hegemonia do país.

Ao defender que a essência autêntica da brasilidade estava intrinsecamente ligada à tradição católica, Alceu Amoroso Lima inseria a Igreja na linha de frente dessa disputa pelo "caráter nacional". Seguindo proposto por Leite, o pensador católico utilizava a construção da identidade brasileira para combater ideologias concorrentes, como o materialismo liberal e o comunismo, rotulados por ele como "exóticos" e antinacionais, e simultaneamente garantir à Igreja um lugar central e de poder na reordenação política e social do Estado pós-1930. A invenção da nação católica operou, portanto, como uma ideologia de coesão, mascarando os conflitos de classe e legitimando um projeto conservador de sociedade.

Para investigar essa complexa formulação, a pesquisa se debruçou sobre um conjunto diversificado de fontes primárias que permitiram compreender a trajetória intelectual e o projeto de nação de Alceu Amoroso Lima entre 1930 e 1942. O levantamento e a análise documental foram realizados no Centro Alceu Amoroso Lima para a Liberdade, localizado em Petrópolis, sob guarda da Universidade Cândido Mendes. O acervo reúne documentos doados pela família do intelectual e oferece amplo acesso a manuscritos, correspondências, recortes de jornais e obras publicadas, constituindo um material essencial para a reconstrução de seu pensamento e de suas redes de atuação.

Durante o trabalho com as fontes, o estudo passou a se concentrar em três obras

³¹ LEITE, *op. cit.*, p. 301.

³² *Ibidem*, p. 343-345.

principais, escolhidas pela relevância temática e pela correspondência com momentos distintos de sua trajetória: *A Política* (1932), *Indicações Políticas* (1936) e *Pela União Nacional* (1942). Esses títulos foram selecionados por expressarem diferentes etapas da formulação de seu pensamento sobre nação e nacionalismo católico e por permitirem comparar os modos como o autor reelaborou suas ideias diante das transformações políticas do período.

Outro núcleo importante da análise foi a revista *A Ordem*, principal veículo de comunicação do laicato católico e espaço onde Alceu exerceu papel central como diretor e articulista. Além da revista, o levantamento incluiu jornais do período, utilizados para complementar a análise e observar como as posições de Alceu circulavam e eram recebidas no espaço público.

A leitura das fontes foi orientada privilegiando a compreensão dos textos em sua historicidade, no diálogo com o contexto político e cultural e nas relações entre linguagem e ação. Buscou-se, ainda, adotar um método comparativo que permitisse identificar continuidades e inflexões no pensamento de Lima entre o início de sua consolidação no laicato católico e o contexto político do Estado Novo. As informações obtidas foram sistematizadas em um banco pessoal de dados, construído a partir da organização de temas recorrentes, expressões e palavras-chave, como “raça”, “identidade”, e “civilização”, por exemplo. Esse procedimento possibilitou reconhecer padrões discursivos e estabelecer conexões entre os diferentes textos, revelando como Lima formulava sua interpretação do fenômeno nacional e projetava uma alternativa católica para a definição da nação e do nacionalismo brasileiro.

Pensando nas fontes selecionadas, é importante levantar a proposição de Roger Chartier, que desempenha um papel crucial ao esclarecer o âmbito da história intelectual. Ele baseia-se nas concepções de Robert Darnton e nos introduz a um modelo de história que se concentra na "investigação dos pensamentos informais, das correntes de opinião e das tendências literárias".³³ Nesse sentido, nossa pesquisa se alinha com a visão do historiador francês, pois a missão que recai sobre o historiador neste trabalho está intrinsecamente ligada à reconstituição das variações e à consideração das leituras como práticas concretas e procedimentos interpretativos.³⁴

Assim, nosso enfoque na história intelectual segue uma abordagem orientada para

³³ DARNTON apud CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: DIFEL, 2002, p. 24-25.

³⁴ CHARTIER, Roger. *A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Ed. UnB, 1994, p. 12.

explorar as relações entre os livros, os autores e o contexto, evitando a armadilha de uma análise puramente interna das obras ou uma análise exclusivamente externa do ambiente em que surgiram.³⁵ Em consonância com a perspectiva de François Dosse, buscamos uma abordagem equilibrada que considere tanto os elementos intrínsecos quanto os extrínsecos, permitindo uma compreensão mais abrangente e contextualizada do desenvolvimento intelectual.

A fim de compreender as permanências e mudanças no pensar nação e nacionalidade de Amoroso Lima, verificaremos suas obras a partir do tipo de análise oferecido pela História Comparada. A comparação em história, como destaca Jürgen Kocka (2014), “significa discutir dois ou mais fenômenos históricos sistematicamente com respeito a suas similaridades e diferenças de modo a alcançar certos objetivos intelectuais.”³⁶ Por esse motivo, optamos pelo que Barros (2007) chama de “duplo campo de observação”, analisando as obras de forma comparativa, e procurando responder nossas questões relativas às afinidades, distinções e preocupações dos autores.³⁷

Para a realização da análise aqui proposta, utilizaremos da sistematização do método comparativo posposto por Marc Bloch, cuja comparabilidade só seria possível com “uma certa similaridade dos fatos, de outro, certas dessemelhanças nos ambientes em que a similaridade ocorria”.³⁸ Para o autor, desse modo, as diferenças e semelhanças possuem relações significativamente próximas. Segundo Deborah Cohen (2004), as pesquisas com maior possibilidade de êxito no campo da História Comparada são aquelas que “começam a partir de um ponto de relação” as que “pareciam aos próprios contemporâneos inerentemente comparativas”³⁹, o que colabora com a ideia da importância das proximidades espaciais e temporais entre os objetos de análise.⁴⁰

Os elementos teóricos mencionados anteriormente ajudam a compreender como Alceu Amoroso Lima imaginava a nação, atuando na capital da República e inserido em influentes grupos e instituições, durante um período histórico de amplas discussões sobre o Brasil. E, uma vez estabelecido o arcabouço teórico que articula a história intelectual com a sociologia

³⁵ DOSSE, François. Histoire intellectuelle. In: DELACROIX, C. et al. (org.). *Historiographies (Tome 1): Concepts et débats*. Paris: Gallimard, 2010, p. 3-4.

³⁶ KOCKA, Jürgen. “Para Além da Comparação”. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, 2014, p. 279.

³⁷ BARROS, J. D. “História Comparada - Um novo modo de ver e fazer história”. *Revista de História Comparada*, 1, 1 - 30, 2007, p. 2.

³⁸ *Ibidem*, p. 11.

³⁹ COHEN, Deborah. Comparative History: Buyer Beware. In: _____. *Comparison and History: Europe in cross-national perspective*. Londres: Routledge, 2004, p. 65.

⁴⁰ BARROS, *op. cit.*, p. 11.

dos campos e a análise comparada, torna-se possível delinear com precisão o percurso investigativo desta dissertação. A abordagem aqui adotada, que compreende Alceu Amoroso Lima como um intelectual mediador e um estratega que atua em um campo de disputas, informa diretamente a organização do trabalho. A estrutura a seguir foi pensada para aplicar essa metodologia, conduzindo o leitor desde o contexto mais amplo que possibilitou a emergência do nacionalismo católico até a análise específica do pensamento e da ação de seu principal arquiteto.

A estrutura da dissertação foi pensada de modo a conduzir o leitor por um percurso analítico que parte das origens do nacionalismo católico no Brasil e chega à formulação do projeto de nação em Alceu Amoroso Lima, entre 1930 e 1942. Cada capítulo cumpre uma função específica na demonstração das hipóteses apresentadas na introdução e, juntos, formam um movimento de investigação que combina contextualização histórica, análise conceitual e interpretação das permanências e transformações no pensamento do autor.

O primeiro capítulo dedica-se à formação do nacionalismo católico no Brasil e à emergência de Alceu Amoroso Lima como liderança do laicato. O objetivo é situar o leitor nas tradições intelectuais e nas condições institucionais que tornaram possível a ascensão do catolicismo como força cultural e política nas primeiras décadas do século XX. Nesse percurso, discutem-se as heranças do pensamento contrarrevolucionário europeu, as transformações ocorridas na Igreja após o fim do Império e o papel do Centro Dom Vital e de Jackson de Figueiredo na configuração de um projeto católico de intervenção na sociedade. A análise procura mostrar como Alceu, ao assumir a liderança do movimento, herdou esse legado e o reformulou à luz das novas circunstâncias políticas abertas após 1930.

O segundo capítulo concentra-se na relação entre nacionalismo e conservadorismo em Alceu, explorando a maneira como ele articulou valores religiosos e princípios políticos na construção de uma visão orgânica de nação. Essa parte busca compreender como o autor interpretou o Brasil em termos morais e civilizacionais e como sua crítica ao liberalismo e ao individualismo fundamentou a defesa de uma ordem social hierárquica e harmônica. Também se examinam as tensões entre seu projeto e as dinâmicas do Estado Novo, destacando-se o modo como Alceu tentou preservar a autonomia do catolicismo diante das pretensões totalizantes do regime. O capítulo permite perceber que, embora conservador, seu pensamento não se limitava à defesa da tradição, mas expressava uma tentativa de oferecer alternativas à crise moderna e à instabilidade política do período.

O terceiro capítulo volta-se para a construção da ideia de brasilidade e para a crítica de Lima a modelos concorrentes de identidade nacional. Nessa etapa, a análise aprofunda a

compreensão de como ele interpretou o papel da religião, da cultura e das elites na definição do caráter nacional, confrontando suas formulações com outras correntes do pensamento brasileiro da época. São discutidas as aproximações e distâncias entre Lima e movimentos como o integralismo e o nacionalismo autoritário, bem como as mudanças de ênfase em seu discurso diante dos acontecimentos internacionais e das leituras de Jacques Maritain. Ao examinar essas disputas, o capítulo revela o esforço de Lima em afirmar uma concepção de nação católica capaz de integrar moralidade, cultura e política.

A sequência dos capítulos, portanto, reflete a própria trajetória intelectual do autor e o caminho analítico seguido pela pesquisa. O desenvolvimento do texto mostra que compreender o nacionalismo católico de Alceu Amoroso Lima exige olhar simultaneamente para as tradições que o sustentaram, para as formas como ele reinterpreto essas tradições e para as consequências que elas tiveram na formulação de um projeto de identidade nacional. Dessa maneira, a dissertação oferece uma leitura que integra contexto, ideias e práticas, permitindo entender não apenas o pensamento de Lima, mas também o papel que ele desempenhou na história intelectual e política do Brasil.

1. A Formação do Nacionalismo Católico no Brasil e o Protagonismo de Alceu Amoroso Lima

Este capítulo analisa a formação do nacionalismo católico no Brasil e o papel desempenhado por Alceu Amoroso Lima nesse processo, articulando as dimensões intelectuais, institucionais e políticas que marcaram a trajetória do catolicismo no início do século XX. A hipótese central que orienta a análise é a de que o nacionalismo católico não foi mera reação às crises da República Velha, mas sim um projeto consciente de recatolização da sociedade e de redefinição da identidade nacional a partir de fundamentos religiosos e morais.

O capítulo está dividido em duas partes interligadas. A primeira, “Raízes do Conservadorismo Católico e a Reorganização da Igreja”, busca compreender os fundamentos teóricos e institucionais que prepararam o terreno para a militância católica. Nela, são examinadas três frentes: os fundamentos intelectuais de tradição europeia e sua recepção no Brasil; o processo de recomposição institucional da Igreja após a proclamação da República, marcado pela romanização e pela liderança de Dom Sebastião Leme; e, por fim, a ofensiva leiga, que, por meio do Centro Dom Vital, da revista *A Ordem* e da Liga Eleitoral Católica, estruturou um espaço de militância e de formulação cultural. Esse percurso evidencia que, nesse ambiente, Alceu Amoroso Lima emergiu como liderança fundamental, convertendo as ideias católicas de oposição à modernidade em um projeto de alcance nacional.

A segunda parte, “A Revolução de 1930 e o Projeto de Nação Católico”, aprofunda a análise da dimensão política e cultural desse movimento, investigando como os intelectuais católicos, com destaque para Alceu Amoroso Lima, conceberam a relação entre fé, identidade nacional e Estado. São discutidas, de um lado, as estratégias de formação cultural e de intervenção institucional que buscavam moldar mentalidades e, de outro, a aproximação seletiva com o Estado varguista e com tendências autoritárias mais amplas. Nesse contexto, a figura de Alceu é apresentada não apenas como sucessor de Jackson de Figueiredo, mas como organizador e dirigente cultural capaz de dar unidade a um campo fragmentado, traduzindo a ambição católica em um projeto de nação.

Assim estruturado, o capítulo pretende demonstrar que a consolidação do nacionalismo católico no Brasil das décadas de 1920 a 1940 foi resultado de um duplo movimento: a reelaboração de tradições intelectuais e religiosas de longa duração e a ação prática de uma elite leiga que se via como portadora de uma vocação dirigente. É nesse entrelaçamento que se deve compreender a trajetória de Alceu Amoroso Lima, cuja militância intelectual e institucional se consolidou como expressão exemplar do esforço de reconstruir a nação

brasileira a partir de uma visão católica.

1.1. Raízes e Consolidação do Nacionalismo Católico no Brasil

A análise do nacionalismo católico na década de 1930 exige compreender os fundamentos intelectuais e institucionais que o tornaram possível. Essa corrente não surgiu de forma súbita, mas resultou da confluência entre tradições contrarrevolucionárias europeias, dilemas próprios da Primeira República brasileira e um projeto consciente de reorganização da Igreja frente à modernidade. A seção 1.1 tem por objetivo mapear esse processo, investigando os caminhos pelos quais o catolicismo se estruturou como força cultural e política antes de se converter em projeto explícito de nação.

O primeiro movimento, desenvolvido no subcapítulo 1.1.1, reconstrói as bases intelectuais do conservadorismo católico. A partir da crítica europeia à Revolução Francesa e de sua recepção no Brasil, mostra-se como autores como Joseph de Maistre, Louis de Bonald e Edmund Burke ofereceram uma gramática antimoderna que, ao ser apropriada e adaptada por intelectuais como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima, deu forma a um catolicismo militante.

Na sequência, o subcapítulo 1.1.2 acompanha a reorganização institucional da Igreja brasileira após a proclamação da República. Com a separação entre Igreja e Estado e o fim do Padroado, a romanização tornou-se a estratégia de recomposição, reforçada pela liderança de Dom Sebastião Leme. O processo não se limitou a disciplinar o clero, mas buscou mobilizar o laicato como braço ativo de inserção cultural e política, criando condições para que o catolicismo voltasse a disputar centralidade na vida nacional.

Por fim, o subcapítulo 1.1.3 examina a militância leiga e a construção prática do nacionalismo católico, destacando a emergência de Jackson de Figueiredo e, sobretudo, de Alceu Amoroso Lima como intérpretes e dirigentes dessa tradição. A criação de instituições como o Centro Dom Vital, a revista *A Ordem* e a Liga Eleitoral Católica configurou uma verdadeira infraestrutura de ação, que converteu a crítica antimoderna em um projeto político articulado, capaz de intervir nos debates nacionais e disputar hegemonia cultural.

Assim, a seção tem a expectativa de evidenciar que o nacionalismo católico foi fruto da articulação entre herança intelectual, reorganização institucional e militância leiga, resultando em um movimento que ambicionava redefinir a identidade brasileira a partir da fé. Ao apresentar as raízes e a consolidação desse processo, prepara-se o terreno para compreender como Alceu Amoroso Lima, figura central desta dissertação, assumiu a liderança de um

projeto que visava transformar o catolicismo em fundamento da nação.

1.1.1- Fundamentos Intelectuais do Conservadorismo Católico: da Tradição Europeia à Primeira República Brasileira

A compreensão da militância conservadora de Alceu Amoroso Lima exige uma investigação atenta de seus alicerces intelectuais e históricos, tanto no horizonte europeu quanto no contexto brasileiro da Primeira República. O conservadorismo católico no Brasil não deve ser lido como simples importação de ideias contrarrevolucionárias da Europa, mas como resultado de um processo de recepção seletiva, adaptação e reelaboração dessas tradições diante de dilemas nacionais específicos.

Essa perspectiva orienta a presente seção, que se desdobra em dois movimentos complementares. A primeira parte, intitulada “A Tradição Conservadora e a Igreja”, examina a gênese do pensamento contrarrevolucionário católico europeu, formulado como reação à Revolução Francesa de 1789 e consolidado nas obras de Edmund Burke, Joseph de Maistre e Louis de Bonald. Ao analisar a crítica desses autores ao racionalismo iluminista, sua defesa da ordem social tradicional e da centralidade da religião, busca-se evidenciar como esse legado se transformou em uma matriz de longa duração no interior da Igreja, constituindo o que Bruno Zottele Loss denomina “projeto católico antimoderno”.

A segunda parte, intitulada “O Mosaico Conservador Brasileiro na Primeira República”, volta-se à configuração local desse repertório. A partir das interpretações de Boris Fausto, serão discutidas as condições históricas que favoreceram o florescimento de distintas vertentes conservadoras – como o ruralismo autoritário de Alberto Torres e Oliveira Vianna, o corporativismo modernizante de Azevedo Amaral, o pragmatismo político de Francisco Campos, as formulações cientificistas e raciais, o integralismo e, por fim, o catolicismo conservador. Embora heterogêneas, essas correntes compartilhavam a valorização da ordem, da hierarquia e do Estado como instância de integração nacional.

Assim, o subcapítulo busca demonstrar que o conservadorismo brasileiro da Primeira República deve ser entendido como campo múltiplo, no qual tradições contrarrevolucionárias europeias foram reinterpretadas à luz de dilemas locais. É nesse ponto de encontro entre herança estrangeira e desafios nacionais que se insere a trajetória de Alceu Amoroso Lima, cuja militância intelectual não pode ser dissociada de um projeto mais amplo de reação cultural e política à modernidade liberal.

A Tradição Conservadora e a Igreja

Para compreender a militância intelectual de Alceu Amoroso Lima em sua fase conservadora, é imprescindível analisar as origens do pensamento que a fundamentou. O conservadorismo católico que floresceu no Brasil nas primeiras décadas do século XX, e que teve em Jackson de Figueiredo seu primeiro grande articulador, não foi apenas uma criação local, mas sim herdeira de uma longa tradição de pensamento europeu, forjada como uma reação às transformações radicais inauguradas pela Revolução Francesa. Esse ideário contrarrevolucionário forneceu as bases teóricas para a crítica da Igreja Católica ao mundo moderno, sendo posteriormente importado e adaptado pela intelectualidade laica brasileira que, sob a liderança de Jackson e, depois, de Lima, auxiliou a Igreja em suas demandas junto ao Estado⁴¹.

O pensamento conservador, em suas vertentes tradicionalista e contrarrevolucionário, não pode ser entendido como um fenômeno isolado. Ele se constituiu como resposta direta e contundente a um acontecimento que redefiniu as bases do Ocidente, a Revolução Francesa de 1789. Eric Hobsbawm observa que o final do século XVIII foi marcado por uma “dupla revolução” que inaugurou o mundo contemporâneo. A Grã-Bretanha, com a Revolução Industrial, promovia uma transformação econômica e social sem precedentes, enquanto a França se convertia no epicentro de uma ruptura política de alcance universal, cujas ideias e conflitos moldaram a vida política europeia e influenciaram o mundo por mais de um século⁴².

A França, embora não fosse a principal potência econômica da época, era a mais poderosa e influente das monarquias absolutistas, e era em seu território que a tensão entre a estrutura do Antigo Regime e as forças sociais emergentes atingia seu ponto mais crítico. O impacto da Revolução Francesa foi profundo e duradouro, pois, como conclui Hobsbawm, ela foi um evento muito mais fundamental que outros fenômenos contemporâneos, equipando o mundo com um novo arsenal ideológico. Segundo o autor, foi a França que forneceu à maior parte do mundo o vocabulário e os temas da política liberal e democrática; o primeiro grande exemplo, o conceito e o vocabulário do nacionalismo; e os modelos para os códigos legais, a organização técnica e científica e o sistema métrico de medidas adotados pela maioria dos países⁴³.

⁴¹ RODRIGUES, Cândido Moreira. Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946. Assis, 2006. 318 fl. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, p. 39.

⁴² HOBBSBAWN, Eric J. A Era das Revoluções, 1789-1848. 7.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989. p.71-73.

⁴³ *Ibidem*.

Diante das transformações desencadeadas pela Revolução Francesa, a reação das velhas ordens foi imediata e violenta, pois a ameaça não se restringia à monarquia francesa, mas atingia todo o sistema aristocrático e religioso europeu. Essa resistência se materializou na emigração de cerca de 300 mil nobres e clérigos franceses, que formaram no exterior um núcleo contrarrevolucionário ativo com o objetivo de restaurar o Antigo Regime. Esse movimento contou com o apoio dos monarcas de outros países não apenas por solidariedade de classe, mas também como uma medida de autoproteção contra a difusão de ideias consideradas perturbadoras da ordem estabelecida⁴⁴.

A análise de René Rémond é decisiva para compreender o impacto da Revolução Francesa sobre a Igreja Católica. Segundo ele, 1789 inaugurou uma transformação irreversível na relação entre religião e sociedade civil. Até então, o catolicismo era um dos pilares do Antigo Regime, sustentando a coesão social e a legitimidade da monarquia. A Revolução, contudo, abalou esse arranjo de forma profunda, pois o clero perdeu seu estatuto jurídico e político, os privilégios históricos foram abolidos e a Igreja foi despojada de funções centrais em sua atuação, como o registro do estado civil e a instrução pública. A secularização dos cemitérios, a transferência do registro civil para as municipalidades e o confisco dos bens eclesiásticos simbolizam de maneira clara a ruptura entre o poder civil e o religioso.⁴⁵

Nesse quadro, a dissolução das ordens religiosas simbolizou de forma contundente essa transformação, pois não apenas suprimiu instituições tradicionais, mas desarticulou a rede de costumes, sentimentos e obrigações coletivas que organizavam a vida social em torno da religião. Como observa Rémond, pela primeira vez uma sociedade moderna experimentava a separação radical entre o religioso e o político, entre a Igreja e o poder público, que não se restringiu a mudanças administrativas, mas representou a perda do papel de eixo moral e político que a Igreja desempenhara por séculos. Sem o amparo secular, o catolicismo passou a ser confrontado diretamente por um Estado que se afirmava como único depositário da soberania.⁴⁶

Ainda que a Concordata de 1801⁴⁷ e os arranjos promovidos por Napoleão tenham

⁴⁴ HOBBSBAWN, *Op. cit.*, p. 83.

⁴⁵ RÉMOND, René. O Antigo Regime e a Revolução. 1750-1815. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1986. p. 137-139.

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ A Concordata de 1801 foi um acordo diplomático firmado entre Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII que visava normalizar as relações entre o Estado francês e a Igreja Católica após os conflitos da Revolução Francesa. Pelo tratado, o catolicismo foi reconhecido como a "religião da maioria dos franceses", restaurando-se o culto público. Em contrapartida, a Igreja renunciou às propriedades confiscadas durante a Revolução e o Estado passou a controlar a nomeação de bispos e a pagar o salário do clero, assegurando a pacificação interna da França. BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte. Le Concordat de 1801: référence pour une politique concordataire, p. 393-413, 2001. p. 393-400.

buscado recompor parcialmente as relações entre Estado e Igreja, não foi possível restituir a posição anterior do catolicismo. O pluralismo religioso foi juridicamente reconhecido, o clero tornou-se financeiramente dependente do Estado e a nomeação de bispos e párocos passou a ser prerrogativa do poder público. Mesmo a Restauração monárquica não conseguiu reverter esse quadro⁴⁸. Para Rémond, a partir de 1789 instaurou-se definitivamente a experiência da secularização, inaugurando uma tensão duradoura entre o catolicismo e a modernidade política.

Esse diagnóstico é fundamental para compreender a gênese do pensamento conservador católico. Quanto mais a Revolução relegava a Igreja à periferia da vida pública, mais se consolidava, entre intelectuais conservadores, a percepção de antagonismo entre fé e modernidade. Nesse contexto, o discurso contrarrevolucionário emergiu como reação direta à perda de privilégios e à marginalização da religião, estruturando-se em torno da defesa da ordem tradicional, da hierarquia e da centralidade do sagrado como fundamento da vida política⁴⁹. Foi nesse ambiente de crise e ruptura que o pensamento conservador se consolidou em duas vertentes: a tradicionalista, representada por Edmund Burke, e a contrarrevolucionária, formulada por Joseph de Maistre e Louis de Bonald.

Edmund Burke, irlandês de origem católica atuando na Inglaterra, tornou-se uma das vozes mais marcantes contra a Revolução Francesa. Jean Touchard observa que reduzi-lo apenas à sua reação contra 1789 seria um erro pois, para ele, o panfleto *Reflections on the Revolution in France* (1790) condensa de modo exemplar os fundamentos de seu pensamento político. Assim, a crítica de Burke à Revolução não surgiu do nada, mas foi uma consequência direta da mesma fé que, como lembra o autor, já o inspirara a defender os colonos americanos e os católicos irlandeses, confirmando sua concepção do bem e do mal na política e na moral.⁵⁰

Como não escrevia tratados sistemáticos, as ideias de Edmund Burke emergiam de discursos e panfletos de tom combativo, sempre marcados por uma rejeição às teorias abstratas e por sua convicção fundamental de que a vida social não podia ser reconstruída a partir de princípios universais concebidos pela razão. Em oposição a essa abordagem, ele defendia que as instituições legítimas eram fruto de séculos de experiência e de uma herança acumulada que devia ser transmitida entre as gerações, razão pela qual via com desconfiança documentos como a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e definia a “verdadeira

⁴⁸ RÉMOND, *Op. cit.*, p. 137-139.

⁴⁹ RÉMOND, René. O século XIX. 1815-1914. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997. p. 22-23.

⁵⁰ TOUCHARD, Jean. O pensamento conservador. In: _____. *Historia de las ideas políticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961. p. 372.

liberdade” não como um direito absoluto, mas como uma prática regulada pela lei, pela tradição e pela prudência histórica. Ao negar validade a uma constituição escrita baseada em direitos abstratos, Burke se aproxima de Joseph de Maistre, pois, em sua visão, as constituições não se “fazem”, mas “crescem”, amadurecidas pela experiência e pela herança dos séculos.⁵¹

Enquanto a crítica de Edmund Burke à Revolução Francesa se apoiava sobretudo na ideia de uma prudência histórica e na defesa da continuidade institucional, Joseph de Maistre e Louis de Bonald avançaram em direção a um radicalismo que, segundo Jean Touchard, os tornou os principais intelectuais da contrarrevolução em toda a Europa. Embora Maistre fosse mais inclinado ao mistério e à teologia da história e Bonald mais atento às implicações sociais e políticas, ambos partilhavam como núcleo essencial a recusa das pretensões racionalistas do século XVIII. Essa crítica aparece de forma exemplar na ironia de Maistre, que em sua obra *Considérations sur la France* (1797) afirmava que os legisladores revolucionários elaboravam constituições para um ser humano abstrato, criatura inexistente, pois ele nunca havia encontrado um “homem em geral”, mas apenas franceses, italianos e russos, concretos e situados historicamente⁵².

Rodrigues enfatiza que, para De Maistre, a política só se legitimava plenamente quando envolvida pela religião, que conferia ao poder temporal uma aura de mistério e transcendência. A história, em sua visão, não deveria esclarecer ou revelar, mas ocultar as origens do poder, preservando sua natureza sagrada e reforçando o caráter providencial da autoridade. Assim, a obediência política só poderia ser assegurada por meio do dogma e da fé, em oposição ao individualismo racionalista que corroía as bases da submissão e da ordem social. Essa dimensão teológica da política explicava sua leitura da Revolução Francesa não apenas como um erro político ou social, mas como um castigo divino, manifestação punitiva da Providência diante dos pecados humanos.⁵³

Elaborando uma teoria centrada na indissociabilidade entre trono e altar, Louis de Bonald sustentava, em obras como *Théorie du pouvoir politique et religieux* (1796) e *Législation primitive* (1802), que a sociedade era uma totalidade orgânica fundada nos três pilares da família, da religião e da monarquia, que juntos garantiam a estabilidade e a continuidade da vida coletiva.⁵⁴ A autoridade do monarca, concedida por Deus, era para ele a

⁵¹ *Ibidem*, p. 373-376.

⁵² *Ibidem*, p. 376-377.

⁵³ RODRIGUES, Cândido Moreira. Alceu Amoroso Lima: raízes do conservadorismo católico a partir de Joseph De Maistre e Jackson de Figueiredo. Maringá: EDUEM, 2011, p. 3-4.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 7.

fonte legítima da ordem social, garantindo não apenas a unidade política, mas também a preservação da propriedade, da hereditariedade e das hierarquias familiares como bases naturais da harmonia coletiva.⁵⁵

Opondo-se às abstrações iluministas, Maistre e Bonald recorreram à experiência histórica e à sabedoria providencial, argumentando que, ao contrário da Revolução, que havia rompido laços ancestrais em nome de princípios abstratos, a verdadeira liberdade só poderia nascer de instituições enraizadas na tradição e sancionadas pela Providência. Nesse sentido, sua crítica transcendia a política para se tornar uma teologia da ordem, na qual a Igreja e a monarquia eram vistas como pilares complementares e insubstituíveis para a sustentação da sociedade.

Tanto Rodrigues quanto Touchard apontam Maistre e Bonald como os principais formuladores dos elementos centrais do pensamento contrarrevolucionário, como a defesa da ordem, da hierarquia, da tradição religiosa, a sacralização do poder e a crítica ao racionalismo iluminista. Esse legado intelectual, forjado no contexto da Revolução Francesa e da Restauração, não se restringiu à Europa, mas atravessou o século XIX para ser incorporado pelo catolicismo ultramontano e, no Brasil, transmitido por Jackson de Figueiredo, influenciando decisivamente a trajetória de Alceu Amoroso Lima.

A eficácia desse legado, que chegou a influenciar figuras como Alceu Amoroso Lima, explica-se por sua transformação de uma herança intelectual em algo mais robusto. Bruno Zottele Loss demonstra que o contrarrevolucionarismo europeu se converteu, por um processo de incorporação institucional, num sistema de pensamento de longa duração que passou a orientar tanto a reflexão teórica quanto a ação prática da Igreja. Loss evidencia que as respostas intelectuais à Revolução Francesa foram progressivamente assimiladas pelo ultramontanismo e pela romanização, adquirindo consistência doutrinária e integrando-se ao magistério e às práticas eclesiais.⁵⁶ Ao abordar a crise modernista e o processo de romanização, o autor mostra como essa integração institucional permitiu que o repertório antimoderno se mantivesse ativo no debate religioso e político ao longo do século XIX e adentrasse o XX, tornando-se um elemento estruturante da identidade católica frente à modernidade.⁵⁷

Nesse processo de transformação em um sistema de pensamento eclesial, as

⁵⁵ TOUCHARD, *Op. cit.*, p. 356-358; RODRIGUES, *Ibidem*, p. 50-51.

⁵⁶ LOSS, Bruno Zottele. *O projeto católico antimoderno: reflexos no Brasil na obra de Alceu Amoroso Lima (1930-1940)*. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2023. p. 46-55.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 93-105.

contribuições originais de Joseph de Maistre e Louis de Bonald foram fundamentais. Loss destaca que as formulações desses pensadores não permaneceram restritas ao contexto imediato de reação à Revolução Francesa, mas foram reapropriadas, reelaboradas e elevadas à condição de matriz normativa dentro da Igreja nos séculos XIX e XX. Foi essa consolidação que conferiu ao projeto contrarrevolucionário um caráter universal e perene, constituindo aquilo que o autor define como o "projeto católico antimoderno": um esforço consciente da Igreja em estruturar um corpo doutrinário e institucional como antítese da modernidade.⁵⁸

Para Loss, o ponto de partida desse processo é a construção dos sistemas simbólicos que garantem coesão à comunidade católica. A modernidade, ao propor uma nova visão de mundo centrada no indivíduo, corroía esses sistemas e deslocava a religião do centro da vida social.⁵⁹ Nesse contexto, a Igreja passou a se organizar em torno de uma narrativa contrária, que via a história como um combate entre a fidelidade à tradição e as forças dissolventes da modernidade.

Essa oposição ganhou corpo na medida em que a Igreja identificava, nos principais marcos da modernidade europeia, ameaças existenciais ao seu poder, sendo a Reforma Protestante apresentada, por exemplo, como a primeira grande ruptura, ao relativizar a autoridade papal e abrir caminho para o pluralismo religioso.⁶⁰ Já o Iluminismo teria radicalizado esse movimento, ao afirmar a autonomia da razão humana frente à fé, inaugurando um horizonte de secularização que desafiava o monopólio da Igreja sobre a verdade.⁶¹

Entretanto, como mostramos, é na Revolução Francesa que essa crítica antimoderna encontra seu momento fundacional. Loss mostra como a Revolução foi interpretada pelas autoridades e intelectuais católicos não apenas como um evento político, mas como a culminação de um processo de degradação moral e espiritual iniciado séculos antes.⁶² O ataque às estruturas da Igreja, a expropriação de seus bens, a secularização do casamento e da educação e o culto à razão foram vistos como símbolos da tentativa moderna de reconstruir a sociedade sem Deus. Assim, a Revolução de 1789 consolidou, para o catolicismo antimoderno, a imagem da modernidade como sinônimo de desordem, individualismo e caos.

Diante desse cenário, a Igreja forjou uma reação antiliberal ao longo do século XIX, pois, segundo Loss, o liberalismo era a ideologia que legitimava as mudanças modernas,

⁵⁸ *Ibidem*, p. 99-102.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 46-54.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 62-67.

⁶¹ *Ibidem*, p. 67-70.

⁶² *Ibidem*, p. 70-80.

como a liberdade religiosa, a laicização do Estado e a autonomia do indivíduo, todas elas percebidas como ameaças diretas ao catolicismo.⁶³ Essa rejeição não foi apenas teórica, pois orientou práticas políticas concretas, como a defesa da união entre Igreja e Estado, a resistência às legislações seculares e a construção de associações católicas voltadas a reafirmar os valores tradicionais.

Nesse processo, a Igreja reforçou sua centralização eclesiástica, fenômeno que atingiu seu auge no Concílio Vaticano I (1869–1870) com a proclamação da infalibilidade papal. Esse movimento de “romanização” garantiu maior unidade doutrinária e disciplinar, transformando o antimodernismo em diretriz global da instituição. Para Loss, isso significou que o antimodernismo deixou de ser apenas uma resposta reativa às revoluções e passou a constituir-se como um sistema estruturado de pensamento e ação, legitimado pelo próprio magistério eclesiástico.⁶⁴

A culminância desse processo deu-se com a chamada “crise modernista” no início do século XX, quando teólogos e intelectuais católicos que tentaram conciliar fé e ciência foram duramente reprimidos.⁶⁵ Essa reação evidenciou que o antimodernismo não era apenas uma crítica ao passado, mas um princípio ativo que continuava a operar contra qualquer tentativa de acomodação da Igreja ao mundo moderno.

Portanto, como argumenta Loss, o antimoderno católico foi mais do que uma simples reação, constituindo uma base de ideias de longa duração que atravessou o século XIX e chegou ao XX orientando ações concretas. Essa corrente de pensamento ofereceu à Igreja tanto uma maneira de interpretar os acontecimentos históricos quanto um verdadeiro plano para a ação política e social. Assim, o movimento anti-moderno não foi apenas uma forma de defesa, mas um projeto ativo que buscava construir uma “neocristandade”, ou seja, restaurar a ordem social com base nos princípios e na tradição da Igreja Católica.⁶⁶

Esse itinerário intelectual ajuda a compreender como a crítica antimoderna católica, um projeto de longa duração, ultrapassou o espaço europeu e chegou ao Brasil, onde encontrou terreno fértil no processo de romanização e na reorganização da Igreja durante a Primeira República. E foi nesse terreno que, segundo Cândido Moreira Rodrigues, através de Jackson de Figueiredo, o ideário conservador e contrarrevolucionário europeu chegou a Alceu, fornecendo-lhe as bases teóricas para suas posições políticas e religiosas nas décadas seguintes. Rodrigues evidencia, em sua análise das correspondências entre Alceu Amoroso

⁶³ *Ibidem*, p. 83-88.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 93-99.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 102-105.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 172

Lima e Jackson de Figueiredo⁶⁷, que Jackson não apenas utilizava os argumentos do pensador francês para convencer Alceu, como também indicava diretamente a leitura de suas obras. A correspondência revela que, entre os nomes mais recorrentes nas discussões sobre autoridade, liberdade e a crise espiritual do mundo contemporâneo, estava o de Joseph de Maistre.⁶⁸

Mosaico Conservador Brasileiro na Primeira República

O conservadorismo no Brasil da primeira metade do século XX não pode ser entendido apenas como uma transposição da tradição europeia contrarrevolucionária, mas também como um movimento enraizado nas condições históricas específicas da sociedade brasileira. Ainda que intelectuais como Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima tenham lido e se apropriado das ideias de pensadores como Joseph de Maistre e Louis de Bonald, o que estava em jogo não era uma simples cópia de ideias estrangeiras, mas a elaboração de respostas a dilemas observados no país.

Como observa Boris Fausto, desde a Primeira República as ideias conservadoras no Brasil não podem ser vistas como simples reprodução de matrizes externas. Elas surgiram do esforço das elites em lidar com um cenário que combinava instituições frágeis, ausência de um sentimento nacional consolidado e tensões entre modernização econômica e permanências herdadas da escravidão. A instabilidade política, a fragmentação social e a contradição entre mudança e tradição criaram um ambiente de convulsão, no qual a busca por projetos de ordem e autoridade se tornou recorrente. É nesse quadro que se deve entender a formulação de correntes conservadoras voltadas a construir mecanismos de coesão social e legitimação do poder, respondendo a problemas específicos da experiência republicana brasileira.⁶⁹

A Primeira República foi marcada por uma profunda fragilidade institucional, que comprometeu a legitimidade do regime e reforçou a percepção de que o país vivia sob permanente instabilidade. Como observa Boris Fausto, a ordem republicana se sustentava em instituições formais frágeis, nas quais a representação política estava limitada pela exclusão da maioria da população do voto e pela manipulação das eleições pelas oligarquias estaduais. O mecanismo da “política dos governadores” expressava de forma clara essa realidade, ou seja, longe de ser um pacto democrático, tratava-se de um arranjo entre elites regionais que assegurava o predomínio das oligarquias no poder. A vida política era, portanto, conduzida por práticas de fraude eleitoral, mandonismo local e clientelismo, o que transformava a

⁶⁷ A troca de correspondências entre eles, iniciada em 1919, perdurou por quase uma década, encerrando-se em 1928 com o falecimento de Jackson de Figueiredo.

⁶⁸ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 118-119.

⁶⁹ FAUSTO, Boris. *O pensamento nacionalista autoritário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. p. 18–22

democracia representativa em uma ficção. Em consequência, o sistema não conseguia absorver as demandas sociais emergentes nem enfrentar de modo efetivo as crises políticas que se multiplicavam ao longo das primeiras décadas republicanas.⁷⁰

Outro problema decisivo era a ausência de um sentimento nacional consolidado. Para Fausto, a República nasceu sem a base de uma “comunidade imaginada” coesa, pois a unidade política e territorial não se traduziu em identidade coletiva. As lealdades regionais e locais predominavam sobre qualquer projeto nacional amplo, e a estrutura social herdada da escravidão produzia o que o autor identifica como uma sociedade marcada pela exclusão e pela ausência de vínculos cívicos sólidos. Nesse contexto, a ideia de nação era antes um projeto intelectual e político das elites do que uma experiência compartilhada pela população, assim, a fragilidade da identidade nacional se manifestava tanto na distância entre Estado e sociedade quanto na incapacidade do regime de criar mecanismos de integração social e cultural.⁷¹

A essa falta de coesão somavam-se as tensões entre modernização econômica e permanência de estruturas tradicionais. A economia brasileira vivia um processo de transformação acelerada, com o crescimento da cafeicultura, da imigração e da industrialização, além da expansão urbana, contudo, essas mudanças conviveram com um sistema de dominação política e social que preservava elementos do passado escravista, como relações de dependência pessoal, hierarquias rígidas e formas de mando oligárquico. Essa contradição gerava um quadro de modernização desigual, em que a emergência de novos grupos sociais, como o operariado urbano, se chocava com a persistência de estruturas arcaicas. Greves, mobilizações de trabalhadores e o surgimento de movimentos de contestação revelavam que a República era incapaz de harmonizar os impulsos modernizadores com a herança de um sistema social excludente, reforçando a sensação de convulsão e instabilidade que atravessava o período.⁷²

Essa conjuntura de descrédito das instituições liberais, somada a um intenso processo de reinterpretação de soluções europeias diante da realidade nacional, criou um campo fértil para o surgimento de diferentes vertentes de pensamento conservador, cada uma com suas particularidades.⁷³ Essas correntes se formavam nas primeiras décadas do século XX e, embora distintas, partilhavam de alguns princípios comuns: a defesa de uma ordem

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² *Ibidem*, p. 33-37.

⁷³ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Introdução. In: _____; VELLOSO, Mônica Pimenta; GOMES, Ângela Maria de Castro. *Estado Novo: ideologia e poder*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. p. 15.

autoritária, a repulsa ao individualismo, o apego às tradições e a crença no papel relevante do Estado para a organização da sociedade.⁷⁴

Segundo Boris Fausto, Alberto Torres (1865–1917) foi um dos primeiros grandes formuladores da crítica ao liberalismo no Brasil, ao sustentar que as instituições republicanas padeciam de um “artificialismo” que as tornava incapazes de responder às reais necessidades da sociedade.⁷⁵ Em obras como *O problema nacional brasileiro* e *A organização nacional* (1914), propôs a centralização do poder como condição indispensável para a construção da nação, defendendo a criação de um “Poder Coordenador” que funcionaria como atualização do antigo Poder Moderador, com a tarefa de exercer um papel autônomo de equilíbrio e de autoridade frente aos demais poderes da República. Esse projeto político era acompanhado por um ideário ruralista, pois Torres via o campo como espaço de regeneração moral e social, em oposição ao cosmopolitismo urbano, considerado degenerador, associando a construção da nação à valorização de um “espírito brasileiro” enraizado na vida rural. Dessa forma, articulava crítica política e proposta de reordenação social, colocando o Estado forte no centro da vida nacional ao mesmo tempo em que vinculava o futuro da nação a um ethos rural e tradicionalista.⁷⁶

Oliveira Viana (1883–1951) retomou e ampliou as formulações de Alberto Torres, consolidando uma crítica sistemática ao liberalismo. Em obras como *Populações meridionais do Brasil* (1920), *O idealismo da Constituição* (1922; revisto em 1939) e *Problemas de política objetiva* (1930), argumentou que a democracia liberal era um “idealismo utópico” dissociado da realidade social do país. Para ele, somente um Estado centralizador poderia conduzir a integração nacional, assegurando disciplina e unidade em uma sociedade fragmentada. Sua atenção à questão do trabalhador urbano levava-o a defender sua incorporação política sob rígida tutela estatal, como forma de prevenir desordens sociais. Além disso, considerava que as desigualdades raciais e culturais constituíam entraves estruturais à nacionalidade, superáveis apenas pela ação disciplinadora da autoridade.⁷⁷ Dessa forma, sua sociologia convergia com o autoritarismo, apresentando o Estado como único agente capaz de unificar e orientar o país.⁷⁸

Azevedo Amaral (1881–1942) representou uma vertente de autoritarismo mais modernizante; em *O Estado autoritário e a realidade nacional* (1938) sustentou que a

⁷⁴ FAUSTO, *Op. cit.*, p. 10.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 25.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 25-27, 34-40, 55.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 31; 60.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 70-71.

democracia liberal era, na prática, uma “ficção” e que o autoritarismo correspondia às verdadeiras necessidades do Brasil. Ele considerava natural a concentração do poder no Executivo e defendia a repressão a elementos “subversivos” como condição necessária à manutenção da ordem. Distinto do ruralismo de Torres e de Oliveira Vianna, Amaral apostava no capitalismo industrial como eixo do futuro nacional e advogava a construção de um Estado corporativo capaz de articular de forma orgânica economia e política; nessa articulação, o regime autoritário deveria promover a industrialização “de cima para baixo”. Entre esses pensadores analisados por Fausto, Amaral foi justamente o que mais claramente vinculou o autoritarismo à modernização econômica.⁷⁹

Francisco Campos (1891–1968) completou esse quadro, projetando o pensamento conservador na prática política. Jurista e ministro da Educação de Getúlio Vargas, foi um dos principais articuladores da centralização do Estado no pós-1930. Suas reformas educacionais já apontavam para a disciplina e a centralização, e sua atuação como redator da Constituição de 1937 marcou a cristalização institucional do pensamento autoritário, traduzido em um regime de exceção que se legitimava pela promessa de ordem e unidade.⁸⁰

Ao lado desses nomes, consolidou-se uma corrente cientificista e nacionalista autoritária, marcada pela influência de teorias estrangeiras como as de Spencer, Le Play, Gobineau, Le Bon, Mosca e Pareto. Essa vertente explicava a sociedade em termos de raça, psicologia das massas e papel das elites, defendendo que apenas uma elite dirigente, biologicamente ou culturalmente superior, poderia garantir a coesão nacional. Ainda que não rejeitasse a Igreja, não via nela o fundamento da ordem social, preferindo legitimar o autoritarismo por meio de argumentos naturalistas e deterministas.⁸¹

O integralismo, fundado por Plínio Salgado em 1932, representou uma reação organizada e de massas do conservadorismo. O movimento propunha um nacionalismo orgânico, hierárquico e comunitário que, embora reivindicasse raízes cristãs, não se confundia com o catolicismo tradicional, aproximando-se mais das concepções corporativas e estatistas. Foi a corrente que mais conseguiu mobilizar setores médios urbanos, a juventude estudantil e parte do operariado, revelando a capacidade de o autoritarismo se apresentar como projeto de massas no Brasil.⁸²

⁷⁹ *Ibidem*, p. 52–57; 60–63; 70.

⁸⁰ FAUSTO, Boris; GOMES, Ângela de Castro (orgs.). O Brasil republicano: sociedade e política (1930-1964). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (História geral da civilização brasileira; tomo III, v. 4) p. 377–380.

⁸¹ FAUSTO, *Op. cit.*, p. 65.

⁸² *Ibidem*, p. 93-95.

Por fim a corrente católica conservadora, encarnada por Jackson de Figueiredo e seu sucessor, Alceu Amoroso Lima, foi responsável por dar uma dimensão espiritual e religiosa ao conservadorismo brasileiro. Enquanto Jackson estabeleceu as bases ideológicas do movimento, idealizando a cristandade medieval e criticando o liberalismo em nome da autoridade da fé, Alceu Amoroso Lima deu novo fôlego e uma nova direção a essa tradição após sua conversão em 1928. Diferentemente do tradicionalismo de seu predecessor, Alceu se via como um "modernizador", preocupado não em restaurar o passado, mas em construir uma futura "Idade Nova"⁸³. Assim, ele articulou uma sofisticada crítica cultural e política que, embora inspirada na tradição contrarrevolucionária europeia, adaptava-a ao contexto brasileiro com o objetivo de promover uma renovação da nação à luz dos princípios católicos.⁸⁴

Esse percurso permite compreender que o conservadorismo no Brasil da primeira metade do século XX não pode ser visto como uma simples derivação de modelos europeus, mas como um campo múltiplo e enraizado nas condições sociais, políticas e culturais próprias da realidade nacional. Ainda que se inspirasse em tradições contrarrevolucionárias vindas da Europa, seu desenvolvimento no país respondeu a dilemas concretos como a fragilidade das instituições republicanas, a ausência de um sentimento nacional consolidado, as contradições da modernização desigual e a persistência de estruturas herdadas do passado escravista.

1.1.2. A Igreja em Recomposição: Da Crise da República ao Projeto de Reconquista

O advento da República em 1889 representou um profundo choque para a Igreja Católica no Brasil que, diante da perda de seu status oficial, foi forçada a repensar sua identidade e sua estratégia de influência. Recusando-se a aceitar um papel secundário no novo cenário secular, a instituição eclesiástica iniciou um vigoroso e metódico processo de reorganização. Impulsionado pela estratégia de "Romanização" e formulado sob a liderança decisiva do Cardeal Leme, esse sofisticado projeto de "reconquista" efetivou-se por meio da formação de uma militante elite leiga, preparada para atuar de forma incisiva na arena política e cultural do país.

Segundo Thomas C. Bruneau, a proclamação da República colocou a Igreja em uma posição ambígua: se, por um lado, a hierarquia eclesiástica celebrava o fim da subserviência ao poder imperial, por outro, rejeitava a perspectiva de exclusão completa da esfera pública. A separação entre Igreja e Estado foi rapidamente formalizada pelos decretos do governo

⁸³ *Ibidem*, p. 12.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 18.

provisório, que suprimiram o suporte financeiro estatal, instituíram a secularização dos cemitérios e estabeleceram o casamento civil como única forma legalmente reconhecida. Essas medidas não apenas redefiniram os limites da atuação da Igreja, mas também criaram as condições para que a romanização se consolidasse como resposta estratégica, orientando a busca por autonomia frente ao Estado e a tentativa de recuperar influência na sociedade republicana.⁸⁵

Essas medidas significaram a extinção do antigo regime do Padroado, o que, apesar de representar uma perda de status privilegiado para a Igreja, também lhe garantiu uma autonomia inédita em relação ao poder temporal. Essa nova liberdade era fundamental, pois a subordinação anterior restringia severamente sua atuação, já que decisões internas e até mesmo diretrizes da cúria romana dependiam do crivo do Estado.⁸⁶

Diante da perda de espaço institucional com a proclamação da República, a reação católica foi vigorosa e estratégica, articulando-se em torno de um profundo processo de romanização. Como mostra Thomas Bruneau, esse movimento representou a superação da herança do Padroado, que havia submetido a Igreja brasileira à condição de dependência do Estado, sujeita às nomeações civis e à ingerência política, criando hábitos de desorganização e relaxamento.⁸⁷ A romanização significou, assim, um realinhamento estrito com as diretrizes da Santa Sé, conformando a Igreja local ao modelo universal do catolicismo romano, tanto no plano disciplinar quanto no doutrinário.

O caráter ultramontano desse processo expressou-se no esforço de subordinação direta ao Vaticano. O termo, derivado de “além dos montes”, simbolizava a obediência papal em oposição às tradições galicanas e regalistas, que historicamente davam ao poder temporal ampla ingerência sobre a Igreja. Segundo Bruneau, a adoção dessa orientação marcou uma transformação decisiva: o catolicismo brasileiro deixou de ser uma “Igreja oficial” vinculada ao Estado para se definir como instituição autônoma, estruturada a partir da centralização hierárquica e da fidelidade a Roma. Essa nova estrutura foi consolidada por meio de reformas concretas, como a reorganização dos seminários e a vigilância sobre a ortodoxia, todas destinadas a reforçar a disciplina interna e a centralização em torno do Papa.⁸⁸

Como mostra Sérgio Miceli, esse processo não foi apenas institucional, mas também

⁸⁵ BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 30-31.

⁸⁶ MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva, Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da revista A Ordem. 2016 (Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016, p. 25.

⁸⁷ BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 20-23.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 24-29.

sociológico, pois a hierarquia eclesiástica foi renovada mediante a formação de uma nova elite clerical, socialmente mais homogênea e disciplinada, composta por bispos e padres formados em seminários romanizados e comprometidos com o projeto de centralização.⁸⁹ A romanização implicava, portanto, tanto a concentração da autoridade no episcopado quanto a construção de uma base clerical e leiga capaz de difundir os valores católicos na sociedade. Essa “reforma interna” assumiu um caráter duplo, a centralização do poder eclesiástico na hierarquia e, ao mesmo tempo, descentralização das atividades apostólicas, confiadas aos leigos organizados em associações, confrarias e, mais tarde, nos movimentos de Ação Católica.⁹⁰

O laicato foi concebido, assim, como um braço estratégico para inserir a Igreja na sociedade moderna e promover a restauração católica. Diante desse novo quadro, a Igreja redefiniu sua missão ao assumir uma postura mais militante e organizada, procurando capacitar este laicato para atuar na infiltração do catolicismo na sociedade moderna, visando a “restauração da sociedade nacional em Cristo”⁹¹. Assim, o propósito era consolidar uma instituição religiosa que fosse independente do Estado e que pudesse, por sua vez, influenciar o Estado e a sociedade.

A independência formal conquistada após a separação não significava isolamento, ao contrário, a Igreja buscava afirmar-se como força moral e cultural capaz de moldar a sociedade republicana, influenciando o sistema educacional, a organização das comunidades e a formação de uma elite clerical disciplinada. Dessa forma, o catolicismo brasileiro passou a combinar a lógica da autonomia institucional com uma estratégia de engajamento direto na vida pública, apresentando-se como alternativa ordenadora diante do que era visto como fragmentação e instabilidade da ordem republicana.

Essa reorganização não ocorreu no vácuo, mas em um momento de profunda efervescência política e social no Brasil. Pois essa postura fazia parte de um contexto mais amplo, no qual várias correntes conservadoras, que apresentamos na parte anterior, buscavam oferecer alternativas autoritárias ao liberalismo da República Velha.⁹² Nesse quadro, a romanização não foi apenas uma reforma disciplinar interna, mas também a formulação de um projeto político católico, que visava reconstruir a autoridade da Igreja e reposicioná-la como ator central na definição da ordem social e do imaginário nacional.

⁸⁹ MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890–1930)*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 27–33.

⁹⁰ BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 30–32.

⁹¹ DIAS, Romualdo. *Imagens da ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Edunesp, 1996, p. 24-25.

⁹² FAUSTO; GOMES, *Op. cit.*, p. 64-66.

Historiadores como Ângela de Castro Gomes e Boris Fausto descrevem o período pós-Primeira Guerra Mundial como um momento de profunda efervescência política e social no Brasil. Gomes aponta para um cenário de crise generalizada, marcado pelo abalo das crenças políticas tradicionais, pelo fortalecimento de nacionalismos e pela intensificação das reivindicações por direitos, expressas em greves e movimentações urbanas⁹³. Dentro desse quadro de transformações, Boris Fausto destaca a emergência de um novo ator político, a classe média urbana, cuja presença se tornou mais visível e atuante. Essa classe articulava seu projeto em torno da defesa de um liberalismo “genuíno”, que visava superar o sistema republicano controlado pelas oligarquias em favor de uma república de fundamentos verdadeiramente liberais, por meio da aplicação efetiva da Constituição⁹⁴. Essa mobilização social e política confirma, em última análise, a tese de Gomes de que a crise era a própria expressão de uma renovação no pensamento e nos projetos políticos que desafiavam a ordem estabelecida.

Como observamos, a implantação do regime republicano impôs à Igreja a necessidade de forjar uma nova moldura organizacional, tornando urgente a busca por autonomia material, financeira e doutrinária. Para atingir esses objetivos, as lideranças eclesiais adotaram como estratégia central o estreitamento dos laços com o laicato católico, que passou a atuar como um intermediário para negociar a obtenção de subsídios junto ao novo regime⁹⁵.

Assim, coube ao Cardeal Leme a articulação mais clara dessa nova estratégia para restabelecer a influência da Igreja. Sua proposta partia da constatação de um paradoxo fundamental: em um país de população majoritariamente católica, a Igreja tinha pouco impacto sobre a vida pública. Bruneau observa que, para Leme, a explicação para o paradoxo residia na precária formação doutrinária do povo; por desconhecerem os ensinamentos, os fiéis não tinham suas vidas efetivamente moldadas pela religião.⁹⁶ Na sua visão, a falta de educação religiosa fazia com que o povo, ao ignorar os ensinamentos, não tivesse sua vida social e cultural impactada pela fé, resultando assim na pouca influência da Igreja em áreas como política, artes e letras.⁹⁷

Diante desse diagnóstico, Leme elaborou uma resposta estratégica que se tornou a base da mobilização católica no século XX. Sua solução consistia em organizar e unificar

⁹³ GOMES, Ângela de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Org.) *História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. Vol.4, São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.491.

⁹⁴ FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp/ Imprensa Oficial SP, 2002. p. 171.

⁹⁵ MICELI, Op. cit., p. 19-23..

⁹⁶ BRUNEAU, Op. cit., p. 36-37.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 36.

previamente as forças católicas em um bloco coeso para, a partir dessa unidade, pressionar o governo a fim de garantir o reconhecimento formal da Igreja como uma força na esfera pública.⁹⁸ A partir daí, a Igreja poderia promover a instrução religiosa, abolir a ignorância e ampliar decisivamente sua influência social, delineando assim um plano de ação que visava não apenas recompor o prestígio perdido, mas redefinir a própria forma de inserção do catolicismo no espaço republicano.

Essa proposta foi cristalizada em sua célebre Carta Pastoral de 1916, documento que Bruneau interpreta como um verdadeiro plano de batalha. Nela, Leme articulava um diagnóstico preciso da situação nacional, uma estratégia clara de ação e uma convocação enfática para a militância leiga. Segundo Bruneau, tratava-se explicitamente de uma “estratégia de grupo de pressão”, voltada a reintroduzir a Igreja na vida pública e, a partir dessa posição conquistada, utilizar o poder adquirido para ampliar sua influência. Ao mesmo tempo, a Carta reafirmava os objetivos abrangentes e monopolistas do modelo de Cristandade, que só poderiam ser alcançados com o apoio do Estado.⁹⁹

Com isso, Leme não apenas reconheceu a gravidade da marginalização eclesiástica na República, mas ofereceu os instrumentos concretos para superá-la. Como sublinha Bruneau, Leme, desde o início de sua trajetória na hierarquia, empenhou-se em organizar e mobilizar setores da Igreja com o objetivo de recuperar uma posição de direito na vida pública, meta que, de forma extraordinária, ele conseguiu alcançar.¹⁰⁰ Sua liderança, portanto, inaugurou uma nova fase em que a hierarquia católica, em aliança com o laicato, estruturava-se como força organizada e militante, preparada para disputar espaço no Estado e na sociedade.

Em sua essência, a Carta Pastoral de 1916 é um chamado à politização da fé, por meio do qual Dom Leme redefine o que significa ser um bom católico na República secular, uma nova concepção na qual a crença individual se torna insuficiente, dando lugar à necessidade da militância coletiva. Essa nova postura busca fundir a identidade nacional com fé católica, argumentando que a luta pela catolização do Brasil era um “ato de patriotismo”¹⁰¹. Tal mobilização é, então, apresentada como a solução para o problema da falta de influência da Igreja, atribuído à omissão dos próprios fiéis. Essa análise culmina, portanto, em um projeto de poder que visa restaurar um modelo de Cristandade e dissolver a fronteira entre as esferas civil e religiosa.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 36-37.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ MAINWARING, Scott. *The Catholic Church and Politics in Brazil, 1916-1985*. Stanford: Stanford University Press, 1986, p. 27.

Com isso, Dom Leme não formulou um projeto acabado de ação, mas delineou as bases de uma estratégia que orientaria toda uma geração. Articulando religião e nação e convocando o laicato à militância organizada, ele forjou o espaço intelectual e político que seria ocupado pela ofensiva leiga, detalhada a seguir. Essa estratégia visava não apenas recompor o prestígio perdido, mas redefinir a própria forma de inserção do catolicismo no espaço republicano.

Essa estratégia de Leme foi amparada por uma notável expansão organizacional da Igreja no Brasil. O crescimento mais evidente ocorreu na estrutura episcopal: em 1889 havia apenas doze dioceses, número que chegou a cinquenta e oito em 1920.¹⁰² Essa transformação esteve ligada à centralização romana, já que os bispos passaram a ser nomeados diretamente pelo Vaticano, reforçando o caráter ultramontano.¹⁰³ Para sustentar esse avanço, investiu-se na formação do clero¹⁰⁴ e, de forma decisiva, na vinda de congregações religiosas estrangeiras, que compensaram a carência de padres nacionais.¹⁰⁵ Como resultado, na década de 1940, mais da metade do clero em atividade no país era composta por membros de ordens religiosas, grande parte estrangeiros.¹⁰⁶

1.1.3. A Ofensiva Leiga: Jackson, Alceu e a Estrutura do Nacionalismo Católico

A partir da década de 1920 o nacionalismo católico consolidou-se como uma das correntes mais organizadas do conservadorismo brasileiro. Para Oliveira, ele ofereceu uma resposta à instabilidade política da Primeira República ao se apresentar como uma proposta de síntese entre tradição e modernidade. A tradição aparecia como fundamento espiritual da nação, enquanto a modernidade era concebida como espaço a ser disciplinado pelo catolicismo. A fé não era apenas um aspecto privado da vida, mas o único alicerce capaz de unificar o país, sustentar sua identidade e projetar um futuro coeso.¹⁰⁷

Nesse contexto de rearmamento intelectual e espiritual, Jackson de Figueiredo, convertido ao catolicismo em 1918, emergiu como a principal figura do nacionalismo católico. Ele teria abandonado a tradição liberal para se engajar em uma interpretação teológico-política da nação, inspirada diretamente nos pensadores contrarrevolucionários Joseph de Maistre e Louis de Bonald. Para Jackson, a história do Brasil só fazia sentido quando vista sob o prisma da Providência, e qualquer tentativa de desvincular a nação de sua

¹⁰² BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 35.

¹⁰³ MICELI, *Op. cit.*, p. 47-49.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 51-52.

¹⁰⁵ BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁶ MICELI, *Op. cit.*, p. 53-54.

¹⁰⁷ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 168-174.

matriz católica representava um contrassenso histórico.¹⁰⁸

O projeto de Jackson de Figueiredo inseria-se em um campo de batalha mais amplo em torno da "brasilidade", que marcou a Primeira República.¹⁰⁹ De um lado, correntes científicas e raciais projetavam um futuro negativo para a nação, vendo a miscigenação como degeneração (como em Sílvio Romero e Euclides da Cunha); de outro, os católicos recorriam à Providência divina e à simbologia da "Terra de Santa Cruz" para situar a história do Brasil sob um plano transcendente e garantir sua continuidade histórica.¹¹⁰ A Primeira Guerra Mundial acentuou essa disputa ao fragilizar o liberalismo, abrindo espaço para propostas nacionalistas mais combativas, como a católica, que se articulava a correntes políticas de caráter hierárquico e antiliberal.¹¹¹

A originalidade de Jackson de Figueiredo esteve em articular essa visão com um projeto prático de mobilização, ajudando a organizar uma verdadeira infraestrutura para o nacionalismo católico. A criação da revista *A Ordem* em 1921 como órgão de propaganda e do Centro Dom Vital em 1922 como espaço de formação e militância consolidou uma elite leiga comprometida com a restauração da influência da Igreja na vida pública. Bruneau sublinha que essas instituições expressavam uma estratégia de reorganização institucional que permitiu à Igreja projetar-se novamente no espaço público.¹¹² Já Beired enfatiza que, ao lado dessa função de formação e propaganda, elas inseriam-se no campo autoritário do período, articulando o catolicismo brasileiro a correntes políticas de caráter hierárquico e antiliberal.¹¹³ Esse processo também marcou uma mudança no papel da Igreja, que deixou de atuar apenas na defensiva para assumir um projeto ativo de nação, articulando-se com tendências autoritárias mais amplas do período.¹¹⁴

Segundo Oliveira, o nacionalismo de Jackson era profundamente elitista e antiliberal, diferenciando o patriotismo, entendido como sentimento difuso das massas, do nacionalismo, concebido como doutrina organizada, e reservando às elites intelectuais a tarefa de guiar o povo. Seu projeto rejeitava a soberania popular ao afirmar que o direito de governar vinha de Deus e não do povo. A nação era concebida como patrimônio espiritual, cuja integridade deveria ser defendida contra inimigos ideológicos como o liberalismo, o socialismo e o

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 168–173.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 172–174.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 84–87; p. 108–116., p. 84–87; p. 108–116.

¹¹¹ BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signoda nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914–1945)*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 22–34.

¹¹² BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 45.

¹¹³ BEIRED, *Op. cit.*, p. 22–26.

¹¹⁴ PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990, p. 173.

protestantismo.¹¹⁵

A militância do laicato católico, organizada em torno do Centro Dom Vital, não se restringiu à liderança de Jackson de Figueiredo. Desde cedo reuniu um grupo amplo de intelectuais que extrapolava a figura de Jackson. Entre os chamados “pioneiros” estavam Gustavo Corção, Everardo Backheuser, Fábio Alves Ribeiro, Hamilton Nogueira, Heráclito Sobral Pinto, Perilo Gomes, Jônatas Serrano, Murilo Mendes, Tasso da Silveira e Wagner Antunes Dutra.¹¹⁶ Posteriormente, com a incorporação de nomes como o próprio Alceu Amoroso Lima, esse grupo se ampliou e deu corpo a um verdadeiro polo católico.¹¹⁷ Essa articulação, como mostra Beired, integrou o campo autoritário no Brasil do período e projetou a Igreja como ator relevante no debate público.¹¹⁸ Cada um desses intelectuais acrescentava novas dimensões ao nacionalismo católico, seja no campo jurídico, literário ou filosófico, mas todos convergiam na convicção de que o catolicismo era o núcleo da brasilidade.

Entre esses intelectuais destacou-se Alceu Amoroso Lima, que surgiu como herdeiro de Jackson de Figueiredo e, ao mesmo tempo, renovador do nacionalismo católico. Após a morte de Jackson de Figueiredo em 1928, ele assumiu a liderança do movimento, ampliando suas ambições e deslocando-o de um esforço essencialmente cultural para um projeto político estruturado. Rodrigues mostra que Lima projetava o catolicismo como a única alternativa capaz de reconciliar tradição e modernidade, transformando a identidade nacional em um campo explicitamente espiritual.¹¹⁹

Logo após a emergência de Lima como porta-voz e organizador, o nacionalismo católico encontrou na rede institucional do laicato meios concretos para transformar seus repertórios em prática política. Essa rede incluía a revista *A Ordem*, o Centro Dom Vital, a Ação Universitária Católica, o Instituto Católico de Estudos Superiores, a Associação das Bibliotecas Católicas, a Liga Eleitoral Católica e, nas décadas seguintes, formas reorganizadas de Ação Católica. A existência e configuração dessas instituições aparecem claramente catalogadas e analisadas nos estudos sobre o Centro Dom Vital e o laicato, que identificam funções de formação, produção editorial e canalização de apoios eleitorais.¹²⁰

¹¹⁵ OLIVEIRA, *Op. cit.*, p. 170–174.

¹¹⁶ MICELI, Sergio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 67–69.

¹¹⁷ RODRIGUES, Cândido Moreira. *Aproximações e conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928–1946*. 2012. Tese (Livre-docência em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012, p. 135.

¹¹⁸ BEIRED, *Op. cit.*, p. 22–34.

¹¹⁹ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 145–147.

¹²⁰ MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva. *Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da revista A Ordem*. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2016, p. 67–73.

A revista *A Ordem* funcionou como o principal veículo de difusão doutrinária e debate teórico entre os leigos comprometidos, servindo para articular a linguagem do nacionalismo católico e para legitimar interpretações históricas que colocavam o catolicismo no cerne da brasilidade.¹²¹ O Centro Dom Vital operou como espaço de formação, coordenação e articulação política do laicato, reunindo juristas, intelectuais e oradores que começaram a produzir projetos de intervenção pública e a formar militantes leigos aptos a disputar espaços sociais e eleitorais.¹²²

A Liga Eleitoral Católica surgiu como um mecanismo explícito de atuação política leiga com objetivos práticos de influenciar eleições e de orientar o comportamento eleitoral de católicos. em termos institucionais, a LEC apareceu como instrumento para “canalizar” o voto católico e para estabelecer contatos entre líderes leigos e redes clientelares locais. Estudos biográficos e de arquivos mostram que Lima teve participação efetiva no âmbito organizativo e intelectual dessas iniciativas, integrando corpos diretivos e produzindo textos orientadores de atuação cívica para leigos.¹²³

Essas instituições atuavam em conjunto e de maneira complementar. A *Ordem* estruturava o campo intelectual e fornecia repertório legitimador. o Centro Dom Vital organizava a formação política e a militância leiga. a Liga Eleitoral tratava da incidência prática sobre os processos eleitorais. o Instituto Católico de Estudos Superiores e a Associação das Bibliotecas Católicas ampliavam a infraestrutura pedagógica e de circulação de textos. a ação combinada dessas esferas permitia converter um capital simbólico de origem religiosa em capacidade institucional de intervenção política, o que ajudou a traduzir intenções doutrinárias em resultados práticos no jogo político nacional.¹²⁴

A atuação de Alceu nesses espaços foi consistente com sua estratégia de conferir institucionalidade ao nacionalismo católico. ele não foi apenas um teórico, mas um agente que ocupou e moldou instâncias organizadas, o que explica por que autores que estudam o Centro Dom Vital e a revista identificam nele um mediador entre crítica intelectual e ação institucional concreta.¹²⁵

Por fim, convém sublinhar que o uso dessas instituições para promoção de uma ideia de nação católica combina duas operações distintas, mas convergentes. A primeira operação é simbólica e discursiva, e passa pela produção de narrativas históricas e culturais que

¹²¹ *Ibidem*, p. 67.

¹²² *Ibidem*, p. 70-72.

¹²³ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 135..

¹²⁴ MIGUEL, *Op. cit.*, p. 70-73.

¹²⁵ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 12; p. 135.

legitimam a centralidade do catolicismo na identidade nacional, como observa Sadlier ao analisar a persistência de imagens católicas na construção do imaginário nacional.¹²⁶ A segunda operação é organizativa e instrumental, e passa pela criação de circuitos de formação, imprensa e ação eleitoral capazes de levar essas narrativas ao terreno institucional e político, conforme documentado por estudos sobre o Centro Dom Vital e a LEC.¹²⁷

Essa combinação explica por que o nacionalismo católico da década de 1920 e anos seguintes não se manteve apenas no plano das ideias. por meio de *A Ordem*, do Centro Dom Vital, da Liga Eleitoral Católica e de outras organizações leigas, construiu-se uma infraestrutura que articulava formação intelectual, presença midiática e capacidade de intervenção eleitoral. Essa infraestrutura tornou o projeto de “nação católica” algo plausível enquanto programa político e não apenas um repertório retórico. para leituras que conectam esse processo com o esforço de reposicionar a Igreja no espaço público brasileiro após 1916 e especialmente a partir de 1930, veja também a análise sobre Dom Leme e a reorganização e reentrada pública da Igreja, que contextualiza institucionalmente esse rearmamento do laicato.¹²⁸

Nesse processo de institucionalização do laicato, Alceu Amoroso Lima assumiu posição de liderança inquestionável. Herdando a missão de Jackson de Figueiredo, ele não apenas dirigiu o Centro Dom Vital e a revista *A Ordem*, mas também coordenou a rede de associações leigas que emergiram na década de 1930. Sua atuação articulava dimensão intelectual e organizativa, fazendo dele o verdadeiro estrategista do projeto católico. Rodrigues mostra que Lima transformou o Centro Dom Vital em núcleo de mobilização e difusão cultural, ampliando sua influência para além do círculo restrito de intelectuais e conferindo-lhe alcance nacional.¹²⁹ Miguel evidencia como sua direção de *A Ordem* deu à revista o caráter de “órgão de combate” do catolicismo político, produzindo um discurso que vinculava identidade nacional e fé católica.¹³⁰ Cordeiro destaca ainda que, à frente da Ação Católica Brasileira, Amoroso Lima assumiu papel dirigente que traduzia sua concepção de catolicismo como “força ordenadora da vida nacional”, investindo na formação de elites leigas comprometidas com a reconstrução espiritual da pátria.¹³¹ Nesse sentido, mais do que um sucessor de Jackson, ele se tornou o arquiteto do nacionalismo católico moderno,

¹²⁶ SADLIER, Darlene J. *Brazil imagined: 1500 to the present*. Austin: University of Texas Press, 2008, p. 180.

¹²⁷ MIGUEL, *Op. cit.*, p. 72; RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 135.

¹²⁸ BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 36-37; p. 80-81.

¹²⁹ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 135.

¹³⁰ MIGUEL, *Op. cit.*, p. 67-73.

¹³¹ CORDEIRO, Leandro Luiz. Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas da Igreja Católica brasileira (1930–1950). 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2008, p. 101-103.

organizando as instituições leigas como instrumentos de uma verdadeira pedagogia nacional voltada à recristianização da sociedade brasileira.

A trajetória aqui analisada permite compreender que o nacionalismo católico não foi produto de um impulso momentâneo, mas resultado de um processo histórico sedimentado em três frentes complementares. No plano das ideias, a recepção seletiva do pensamento contrarrevolucionário europeu forneceu as categorias intelectuais para criticar o liberalismo e legitimar a defesa da ordem, da hierarquia e da centralidade da religião. No plano institucional, a romanização e a liderança de Dom Leme reorganizaram a Igreja, dotando-a de uma estrutura disciplinada e de um laicato mobilizado para a militância. Por fim, no plano da ação prática, a criação de espaços como o Centro Dom Vital, a revista *A Ordem* e a Liga Eleitoral Católica transformou esse repertório intelectual e organizacional em capacidade de intervenção pública.

Essa combinação entre fundamentos teóricos, reorganização eclesiástica e militância leiga explica a densidade adquirida pelo nacionalismo católico nas décadas de 1920 e 1930. Mais do que uma reação defensiva à modernidade, tratava-se de um projeto de reconstrução da nação sob bases espirituais, no qual o laicato assumiu papel decisivo. É justamente nesse ponto que se destaca Alceu Amoroso Lima, herdeiro de Jackson de Figueiredo, mas também renovador do movimento, ele não apenas articulou as instituições leigas criadas na década de 1920, como lhes conferiu coesão e alcance nacional. Ao transformar crítica cultural em ação organizada, Alceu consolidou-se como o principal arquiteto do projeto de nação católica, assumindo a função de intérprete autorizado da fé no espaço público e de dirigente intelectual de uma geração que se percebia como portadora de uma missão civilizatória.

1.2. A Revolução de 1930 e o Projeto de Nação Católico

Antes de tratarmos da relação entre a Igreja e a política, é necessário refletir sobre a Revolução de 1930, que constituiu um marco fundamental na história do Brasil. Mais do que um evento isolado, ela foi um processo de reacomodação das forças políticas e sociais, que alterou os rumos do Estado e abriu espaço para novos atores no cenário nacional. Ao abordar esse episódio, não pretendemos esgotar os debates historiográficos, mas sim construir um panorama que permita compreender como se redefiniu o papel da Igreja e abriu possibilidades para a formulação de um projeto católico de nação. Nesse sentido, interessa destacar como as causas, os atores e as consequências desse momento de inflexão se articularam à busca por

uma nova identidade nacional, dentro da qual a Igreja se posicionou como parceira estratégica do Estado e como intérprete moral da sociedade.

Longe de ser uma ruptura clara com o passado, o movimento de 1930 foi o resultado de uma confluência de crises acumuladas, disputas entre elites e a emergência de novos atores sociais, cujo desfecho foi a construção de um novo tipo de Estado, mais centralizado e interventor, que pavimentaria o caminho para o autoritarismo do Estado Novo.

As causas do movimento, como aponta Boris Fausto, são múltiplas e interligadas. Ele argumenta que a revolução foi o resultado do agravamento de contradições internas, que incluíam as tensões entre as oligarquias estaduais acumuladas durante a República, somadas ao descontentamento de setores urbanos como as classes médias e o movimento tenentista. A crise mundial de 1929 atuou como um catalisador, mas em segundo plano.¹³² A aliança vitoriosa era, portanto, profundamente heterogênea, unindo momentaneamente velhas oligarquias dissidentes, jovens “tenentes civis” e militares com projetos distintos, que iam desde o aumento do poder pessoal até anseios por centralização e reformas sociais. Essa falta de coesão interna, especialmente no tenentismo, levaria à gradual marginalização de seus setores mais radicais nos processos decisórios do novo governo.¹³³

Uma vez no poder, o novo regime liderado por Getúlio Vargas iniciou um processo de redefinição do Estado, marcado por conflitos e negociações que se estenderam de 1930 a 1937. Para Ângela de Castro Gomes, esse período representou o amadurecimento de “uma proposta de Estado autoritário e corporativo”, no qual a Revolução de 1930 foi apenas o “primeiro passo para o Estado Novo”.¹³⁴ A ideologia que se consolidava negava a legitimidade do dissenso e postulava a necessidade de unidade em todos os aspectos da vida nacional. Essa visão, segundo Fausto, não foi improvisada, mas sim a expressão de um projeto político, concebido por Getúlio e seu círculo próximo, que visava centralizar o poder, unificar a nação e se opor ao parlamentarismo desde o início, ainda que o desfecho de 1937 não fosse, em 1930, um caminho inevitável.¹³⁵

Dito isso, ao assumir o poder, Getúlio Vargas demonstrava ter consciência dessa pluralidade política que compunha a sociedade brasileira e percebia que não seria possível governar apenas pela via coercitiva. Sua estratégia consistiu em articular consensos e, uma

¹³² FAUSTO, Boris. “A crise dos anos 20 e a Revolução de 1930”. In: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III. *O Brasil Republicano. Sociedade e Instituições (1889-1930)*. 2 vols., São Paulo: Difel, 1977, p. 401-426.

¹³³ FAUSTO, Boris. “A Revolução de 1930”. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. 15ª ed. São Paulo: Difel, 1985, p. 227-255.

¹³⁴ GOMES, Op. cit., p. 514.

¹³⁵ FAUSTO, Boris. O Estado Novo no contexto internacional”. In: PANDOLFI, Dulce (org.) *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora de FGV, 1999. p. 17-20.

vez alcançados, sustentar sua permanência por meio dos mecanismos repressivos do Estado. Vargas compreendia que a construção de uma hegemonia só seria viável mediante a conjugação de força e consenso. A Igreja Católica, por sua vez, também estava atenta a esse cenário. Suas demandas e formulações doutrinárias, em diversos aspectos, se aproximariam das práticas que o novo governo passaria a adotar.¹³⁶

Nesse sentido, o catolicismo moderno sobrevive como um “núcleo de identidade cultural” e como instância de produção de consenso, oferecendo ao Governo repertórios de símbolos, narrativas históricas e uma visão providencial da nação.¹³⁷ No Brasil, esse processo se expressou na capacidade da Igreja de moldar imaginários políticos, reforçando a ideia de unidade social e nacionalidade enquanto se associava a projetos governamentais.¹³⁸ Segundo Fausto, a autoridade de Getúlio Vargas não poderia apoiar-se exclusivamente na coerção, pois a eficácia de seu governo dependia de articular força e consenso¹³⁹. É nessa convergência que se estabelece uma relação de cooperação entre Governo e Igreja, pois, ao mesmo tempo em que o catolicismo reforçava a legitimidade do regime, o Governo oferecia condições para que a Igreja preservasse seu papel como mediadora cultural e intérprete moral da nação.¹⁴⁰

Essa discussão encontra um complemento fundamental em Daniel Pécaut. Em *Os intelectuais e a política no Brasil (1990)*, o autor mostra que o período entre 1925 e 1945 foi marcado por uma preocupação mais ampla da elite intelectual com a definição de uma identidade nacional e de instituições capazes de consolidá-la. Nesse esforço, parte significativa desses intelectuais, incluindo setores católicos, se aproximou tanto de projetos autoritários quanto do governo Vargas, motivada pela desconfiança em relação às democracias liberais e pela convicção de que o Estado deveria assumir funções centrais na sociedade.¹⁴¹ Pécaut sublinha ainda que essa geração se percebia como portadora de uma vocação dirigente, ou seja, via-se responsável por “civilizar pelo alto”, guiando o país a partir de um núcleo cultural e moral. Essa ambição, quando conectada às formulações do laicato católico, oferecia as condições para que a Igreja não apenas participasse do arranjo político do período, mas convertesse a cooperação com o Governo em oportunidade de afirmar um projeto nacional católico.

¹³⁶ FAUSTO, Boris. A Vida Política. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (Dir.); GOMES, Angela de Castro (Coord.). *História do Brasil Nação: 1808-2010*. v. 4: Olhando para Dentro, 1930-1964. Rio de Janeiro: Objetiva; Fundación Mapfre, 2013. p. 101-104.

¹³⁷ BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 36-37; p. 80-81.

¹³⁸ SADLER, *Op. cit.*, p. 153-155.

¹³⁹ FAUSTO, *Op. cit.*, p. 101-106.

¹⁴⁰ PÉCAUT, *Op. cit.*, p. 73-77.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 33.

A convergência entre essas leituras permite entender que a cooperação entre o Governo e a Igreja não foi apenas conjuntural ou pragmática. Tratava-se de uma relação na qual tanto o governo quanto a Igreja percebiam vantagens mútuas: o regime reforçava sua legitimidade por meio de símbolos religiosos, enquanto a Igreja ampliava sua presença pública, reafirmando-se como intérprete privilegiada da identidade nacional. Essa moldura abre o caminho para compreender, com Sérgio Miceli e Daniel Pécaut, como a elite intelectual, em especial os católicos, se situou nesse contexto, ora como quadros que o Governo podia cooptar, ora como agentes que viam na cooperação com Vargas a possibilidade de realizar um projeto de nação inspirado na tradição católica.

Prosseguindo a partir desse quadro, interessa-nos aprofundar por que e como se constituiu, nas décadas de 1920 a 1940, uma relação de cooperação entre Governo e Igreja que ultrapassou a mera aliança conjuntural e assumiu contornos de projeto cultural e político. Nesse ponto, as análises de Miceli e Pécaut oferecem perspectivas complementares. Sérgio Miceli coloca o acento nos condicionantes sociais e estruturais que moldaram as opções políticas dos intelectuais e facilitaram a abertura de canais de cooptação pelo Governo varguista. Para ele, muitos intelectuais provinham de famílias oligárquicas em declínio e enfrentavam a rarefação das carreiras tradicionais. O crescimento do “mercado de bens culturais” e a expansão do setor público após 1930 ofereceram a esses quadros uma via de profissionalização e de acesso a postos públicos, o que ajuda a explicar sua adesão a um Estado forte.¹⁴²

Miceli argumenta que essa aproximação não pode ser reduzida a um simples cálculo oportunista. Muitos desses agentes buscavam preservar posições sociais ameaçadas pela crise das antigas elites, aproveitando as oportunidades abertas pelo crescimento do setor público e do mercado editorial. Ao mesmo tempo, reivindicavam para si uma “ciência do social” capaz de fundamentar uma administração racional da vida nacional. Havia, portanto, uma convergência entre motivações materiais, ligadas à profissionalização e ao acesso a novas carreiras, e convicções intelectuais, pautadas na fé no saber técnico-científico como instrumento de ordenação da vida pública. Essa combinação tornava os intelectuais não apenas suscetíveis à cooptação estatal, mas também predispostos a colaborar ativamente com o projeto de centralização e intervenção que se consolidava no período Vargas.¹⁴³

Em uma leitura complementar, Daniel Pécaut coloca ênfase na política, no repertório intelectual e na vocação dos intelectuais, que ele define como a autoimagem que possuíam de

¹⁴² MICELI, Op. cit., p. 76.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 75–77.

si mesmos como uma potencial “elite dirigente”. Segundo o autor, essa autoimagem se manifestava em um desejo explícito de “civilizar pelo alto”, o que significava que eles não buscavam apenas postos, mas acreditavam ter a missão de formar, guiar e moldar a nação a partir de um núcleo cultural e moral.¹⁴⁴

Segundo a análise de Miceli, as transformações institucionais e de mercado estruturaram um novo papel para os intelectuais, pois o florescimento do mercado editorial, a consolidação de um público letrado e a expansão da máquina pública abriram oportunidades profissionais que alteraram sua posição social. Essa nova circunstância os levou tanto à profissionalização quanto a uma participação mais direta nas disputas políticas.¹⁴⁵

No campo religioso, ele observa que o rearmamento institucional da Igreja, ou seja, sua reorganização associativa e cultural, correu em paralelo com a emergência de movimentos políticos de direita que reclamavam quadros e legitimidade cultural. Ao reforçar sua presença em instituições culturais e educacionais, a Igreja colocou-se em posição de interlocução com o Governo que emergia. Em outras palavras, a disponibilidade de espaços culturais e de postos públicos favoreceu tanto a cooptação estatal quanto a capacidade da Igreja de atuar politicamente com relativa autonomia.¹⁴⁶

Já Pécaut centra sua análise na ação organizada e programática da intelectualidade católica. Ele identifica o Centro Dom Vital como o núcleo central dessa mobilização. O Centro foi pensado para libertar a Igreja da subordinação passiva ao Governo e dotá-la de instrumentos culturais e institucionais que permitissem intervir com eficácia na vida nacional, transformando influência religiosa em projeto público.¹⁴⁷ Nesse sentido, o Centro não foi apenas um espaço de discussão, mas funcionou como oficina de formação de quadros, incubadora de revistas, núcleos universitários e organizações de trabalhadores católicos. Por esse circuito passaram iniciativas como a revista *A Ordem*, as ligas universitárias, a Ação Universitária Católica e organizações operárias católicas, todas voltadas para disputar a produção de sentidos e a educação das consciências sociais.¹⁴⁸

Pécaut enfatiza que para esses intelectuais a estratégia preferida era cultural e de longo prazo, ou seja, consolidar aparelhos de formação de opinião como imprensa, escolas, universidades e associações para moldar mentalidades e, assim, produzir consentimento cultural antes de buscar hegemonia político-institucional. A prioridade era, portanto,

¹⁴⁴ PÉCAUT, *Op. cit.*, p. 14.

¹⁴⁵ MICELI, *Op. cit.*, p. 76–77.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 101–103.

¹⁴⁷ PÉCAUT, *Op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 52–53; 78–79.

“formação” e “construção moral”, ações morais e pedagógicas que, segundo Pécaut, visavam garantir que mudanças institucionais futuras tivessem base cultural e legitimidade.¹⁴⁹

Pécaut e Miceli concordam em algo crucial: o campo católico não era monolítico. Havia atores que, motivados por cálculo social (Miceli), aceitaram cooptação e cargos públicos; havia outros que, motivados por projeto cultural e vocação dirigente (Pécaut), preferiram investir em formação. Havia ainda setores que viram convergência programática com movimentos autoritários (por exemplo, integralistas) e por isso se aproximaram de opções políticas diretas. A explicação de Pécaut para essa diversidade recai sobre a ambivalência estratégica do campo na qual coexistiam um modo de ação cultural, uma tendência de cooptação administrativa e trajetórias que desembocaram em adesões diretas a movimentos autoritários.¹⁵⁰

A cooperação entre Governo e Igreja, portanto, não pode ser explicada unicamente pelos cálculos de inserção profissional e pelos interesses de classe destacados por Sérgio Miceli. Embora esses fatores tenham sido determinantes para abrir canais de aproximação entre intelectuais e o aparelho governamental, Daniel Pécaut mostra que havia, na base da intelectualidade, que incluía a católica, uma formulação mais profunda: a ambição de construir um projeto de nação.¹⁵¹ Essa perspectiva desloca a análise do mero utilitarismo para uma dimensão programática, em que a ação dos católicos engajados se orientava por uma visão de país ancorada em fundamentos espirituais e morais.

É nesse ponto que Pécaut descreve a vocação da geração de 1920-40 para se constituir como “elite dirigente”, reivindicando para si o papel de guiar e moldar a sociedade brasileira a partir de um núcleo cultural e religioso.¹⁵² Essa pretensão ganhou forma concreta com a atuação do Centro Dom Vital, que não se limitou a reforçar a espiritualidade individual, mas funcionou como espaço de elaboração institucional e intelectual capaz de arrancar a Igreja de sua tradicional submissão ao Governo e de projetá-la como força política autônoma.¹⁵³

O repertório mobilizado por essa intelectualidade, como já observamos, foi marcado por referências a pensadores como Joseph de Maistre, Charles Maurras, Henri Massis, Léon Bloy e Jacques Maritain. Pécaut observa que a apropriação dessas obras permitia aos católicos brasileiros formular uma crítica sistemática ao liberalismo, considerado um “corpo estranho” ao Brasil, e legitimar a proposta de uma “contrarrevolução cultural” orientada à reconstrução

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 52–53.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 78–81; MICELI, \$Op. cit.\$, p. 133–135.

¹⁵¹ PÉCAUT, *Op. cit.*, p. 17–19.

¹⁵² *Ibidem*, p. 14.

¹⁵³ *Ibidem*, p. 44.

moral da nação.¹⁵⁴ Essa crítica ao liberalismo implicava, de maneira direta, a valorização de um Estado forte, disciplinador e hierárquico, entendido como condição para restaurar a unidade nacional e combater o que se via como desagregação social.¹⁵⁵

A leitura de Beired complementa esse quadro ao evidenciar que o chamado “nacionalismo católico” não se reduzia a uma espiritualidade reativa, mas se constituía em um repertório político e cultural que articulava três eixos: a recusa aos modelos liberais importados, a defesa da autoridade moral e a busca pela unidade nacional.¹⁵⁶ Em sua análise, o nacionalismo católico se apresentava como um ethos capaz de legitimar propostas autoritárias e de convergir com diagnósticos governamentais sobre a necessidade de disciplina social, centralização do poder e hierarquização das funções.¹⁵⁷

Pécaut destaca que essa formulação se traduziu em iniciativas práticas que iam da tentativa de influenciar o pacto constitucional e a legislação educacional até a criação de associações voltadas para a juventude e para o operariado. A lógica era dupla: consolidar aparelhos de formação de opinião para moldar mentalidades e, ao mesmo tempo, negociar espaços institucionais para garantir que os valores católicos se transformassem em fundamentos da ordem pública.¹⁵⁸ Nesse sentido, o projeto de nação católico visava não apenas à restauração moral do indivíduo, mas à ancoragem do Estado-nação em princípios transcendentais.

Ao enfatizar a dimensão programática do nacionalismo católico, Beired reforça a leitura de Pécaut, mostrando que esse projeto não deve ser entendido como mero efeito de conjunturas políticas, mas como resultado de uma elaboração consciente da intelectualidade católica, que se via portadora de uma missão de regeneração social e nacional.¹⁵⁹ Essa missão, ainda que marcada por tensões internas e percursos divergentes, configurou-se como um dos elementos centrais da aproximação entre Igreja e Governo no período varguista.

Essa discussão encontra ressonância em outros autores. Sadlier, como observamos anteriormente, mostra como o catolicismo, mobilizado em torno de símbolos como a “Terra de Santa Cruz”, era apresentado como a continuidade histórica da nação desde a colonização, funcionando como recurso simbólico contra o secularismo republicano.¹⁶⁰ Bruneau, por sua vez, destaca que a reorganização e a ofensiva leiga liderada por Dom Leme e por intelectuais

¹⁵⁴ *Ibidem*.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 29; 78-81.

¹⁵⁶ BEIRED, *Op. cit.*, p. 16-17.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹⁵⁸ PÉCAUT, *Op. cit.*, p. 52-53; p. 78-79.

¹⁵⁹ BEIRED, *Op. cit.*, p. 36-37.

¹⁶⁰ SADLIER, *Op. cit.*, p. 153-155.

católicos forneceu à Igreja não apenas instrumentos organizacionais, mas também legitimidade cultural para projetar-se novamente como eixo da identidade nacional.¹⁶¹ Essas leituras reforçam a centralidade da ofensiva intelectual e associativa do laicato no processo de reposicionamento da Igreja no espaço público brasileiro.

Assim, ao lado da análise estrutural de Miceli sobre os condicionamentos sociais da elite intelectual, as leituras de Pécaut e Beired evidenciam que a cooperação entre Igreja e Governo esteve ancorada em um projeto nacional explícito, de caráter cultural e político, que atribuía à intelectualidade católica a função de guiar o Brasil em direção a uma ordem regenerada. Essa concepção, como veremos adiante, foi assumida e difundida de maneira exemplar por Alceu Amoroso Lima, cuja atuação no laicato representou a tradução prática desse nacionalismo católico em projetos organizativos, culturais e associativos.

A figura de Alceu Amoroso Lima, objeto da nossa pesquisa, ocupa posição central no debate sobre o nacionalismo católico no Brasil entre as décadas de 1920 e 1940. Para Daniel Pécaut, Alceu representa de forma exemplar a “vocação dirigente” da geração católica, marcada pela ambição de transformar a influência espiritual em um projeto cultural e político de longo alcance. No comando do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, Alceu converteu o espaço do laicato em uma verdadeira oficina de formação de quadros e de difusão doutrinária, voltada a organizar intelectuais e movimentos em torno da ideia de uma “contra-revolução cultural” contra o liberalismo, visto como um corpo estranho à realidade brasileira.¹⁶²

Beired, por sua vez, reforça esse diagnóstico ao destacar que, sob a liderança de Alceu, *A Ordem* se consolidou entre 1930 e 1945 como principal veículo dos intelectuais católicos. Mais do que um periódico de discussão, a revista foi um instrumento de intervenção política e cultural, difundindo uma visão de nacionalismo católico que combinava rejeição aos modelos liberais importados, defesa da autoridade moral e busca de unidade nacional. Nesse sentido, Alceu não apenas formulava ideias, mas atuava como dirigente efetivo do laicato, articulando a Igreja com o Governo e apresentando o catolicismo como projeto de regeneração da sociedade.¹⁶³

A análise conjunta de Pécaut e Beired permite compreender que Alceu Amoroso Lima exemplifica plenamente a figura do intelectual mediador, pois sua atuação não se restringiu à formulação de ideias, mas se efetivou na prática como a de um organizador cultural e político, capaz de dar coesão ao campo católico e traduzi-lo em um projeto de nação. Sua atuação

¹⁶¹ BRUNEAU, *Op. cit.*, p. 36-37; p. 80-81.

¹⁶² PÉCAUT, *Op. cit.*, p. 44; p. 78-79.

¹⁶³ BEIRED, *Op. cit.*, p. 137-139.

reforça a hipótese de que a cooperação entre Igreja e Governo não se limitou a alianças táticas, mas se apoiou em uma formulação programática consciente, que encontrava em Alceu uma de suas expressões mais consistentes.

2. Da Conversão à Nação: Alceu Amoroso Lima e o Conservadorismo Católico no Brasil

Este capítulo tem como foco analisar a trajetória de Alceu Amoroso Lima em seu “período conservador”, momento em que sua conversão ao catolicismo se transformou em eixo central de um projeto político-cultural de inspiração conservadora. Mais do que um percurso individual de fé, sua mudança de orientação espiritual configurou-se como reconversão simbólica que lhe permitiu redirecionar o prestígio literário em capital político e religioso, tornando-se o principal porta-voz do laicato católico brasileiro. Nesse processo, articulou instituições, discursos e estratégias que tinham como horizonte a recristianização da sociedade e a formação de uma elite dirigente capaz de intervir no debate público e moldar a vida nacional a partir de valores cristãos.

A finalidade central deste capítulo é examinar como Alceu Amoroso Lima construiu seu projeto de nacionalismo católico, investigando os vínculos entre tradição, autoridade e identidade nacional em sua reflexão e prática política. Para isso, analisaremos sua trajetória intelectual e institucional, bem como sua crítica ao método revolucionário e sua formulação de uma concepção própria de nação, fundamentada na filosofia tomista e no magistério social da Igreja. A partir dessa análise, buscaremos compreender de que maneira seu conservadorismo se traduziu em propostas concretas de organização social, cultural e política no Brasil da primeira metade do século XX.

Para desenvolver esta análise, o capítulo foi estruturado em três partes interligadas. A primeira, intitulada “Alceu Amoroso Lima: nacionalismo, conservadorismo e liderança leiga”, investiga os elementos de sua formação intelectual, o processo de conversão e a consolidação de sua liderança como dirigente leigo do catolicismo, destacando o papel do Centro Dom Vital, da revista *A Ordem* e das associações leigas. A segunda parte, “Alceu Amoroso Lima e a Revolução de 1930: crítica e projeto católico”, analisa sua rejeição ao método revolucionário e a forma como essa condenação se converteu em ação prática, por meio da criação de instituições como a Liga Eleitoral Católica (LEC) e da formulação de uma “revolução espiritual” como alternativa à ruptura armada. Por fim, a terceira parte, “A Nação como Realidade Moral e Orgânica: fundamentos da concepção nacional em Alceu Amoroso Lima”, aprofunda sua visão de nação exposta na obra *Política* (1932), apresentando-a como uma realidade anterior ao Estado, de caráter moral e orgânico, que deveria estar subordinada ao bem comum e à ordem cristã.

Assim, o capítulo busca oferecer uma compreensão articulada do pensamento e da ação

de Alceu Amoroso Lima em seu período conservador, evidenciando como sua trajetória combinou reflexão doutrinária, crítica política e prática institucional na elaboração de um projeto nacional católico.

2.1. Alceu Amoroso Lima: nacionalismo, conservadorismo e liderança leiga.

A trajetória de Alceu Amoroso Lima entre os anos de 1920 e 1945 permite observar como a experiência da conversão religiosa se transformou em plataforma para a construção de um projeto político-cultural de largo alcance. Mais do que um episódio de ordem pessoal, sua adesão ao catolicismo representou uma reconversão simbólica que lhe possibilitou redirecionar o capital adquirido no campo literário para a esfera religiosa e política. Nesse movimento, Alceu não apenas se inseriu nas fileiras do laicato católico, mas tornou-se seu principal porta-voz, articulando instituições, discursos e estratégias de intervenção pública.

A leitura que a historiografia oferece de sua trajetória destaca justamente esse deslocamento, de crítico literário reconhecido no meio intelectual para dirigente leigo da Igreja. Essa passagem não pode ser compreendida como ruptura, mas como reelaboração conservadora que vinculava tradição, autoridade e nacionalismo. O lugar ocupado por Alceu no interior do catolicismo brasileiro revela, portanto, um processo de afirmação de hegemonia cultural em um momento de redefinição das relações entre Igreja e Estado.

Nesta seção, examinaremos como se deu essa transformação, enfatizando os elementos de sua formação intelectual, o processo de conversão e a consolidação de sua liderança. Buscaremos compreender de que maneira seu conservadorismo se estruturou como resposta à crise da modernidade e como sua ação se projetou na construção de um nacionalismo católico ancorado em instituições e práticas do laicato.

Nascido no Rio de Janeiro em 1893, Alceu Amoroso Lima, também conhecido pelo pseudônimo Tristão de Athayde, pertencia a uma família culta e de alta posição social. Sua família, de remota origem portuguesa e proprietária da tecelagem Companhia Cometa, gozava de uma confortável posição social e econômica que permitiu ao jovem Alceu uma boa educação¹⁶⁴ Seu pai, Manuel José de Amoroso Lima, nutria uma profunda conexão com a cultura, ajudando a fundar, ao lado de Machado de Assis, o Club Beethoven.¹⁶⁵

Seu o ambiente doméstico era fundamentalmente laico e liberal, refletindo as “ideias ‘jacobinas’” do patriarca, como recordara o próprio Lima. Nesse contexto, sua aproximação

¹⁶⁴ CARPEAUX, Otto Maria. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968. p. 18.

¹⁶⁵ CASTRO, Luís Carlos de Moura. *Academia Brasileira de Letras revive o Club Beethoven*. 2008. Disponível em: <<https://www.academia.org.br/noticias/academia-brasileira-de-letras-revive-o-club-beethoven>> Acesso em: 14 fev. 2024.

com o catolicismo não aconteceu por uma forte tradição de fé dentro de sua família, mas sim pelo que a sociedade da época esperava. A família não incentivava uma espiritualidade verdadeira, o que fez com que sua prática religiosa fosse apenas por obrigação social, "sem a mais leve sombra de fervor", como ele mesmo descreveu.¹⁶⁶

Desde a juventude, teve a oportunidade de interagir com figuras proeminentes como Joaquim Nabuco, Machado de Assis, Rio Branco e Rui Barbosa, cuja campanha civilista o inspirou profundamente.¹⁶⁷ Os primeiros anos de estudos foram realizados em casa, posteriormente com o educador João Köpke, um dos pioneiros do escolanovismo no Brasil. Mais tarde, cursou humanidades no Ginásio Nacional, atual Colégio Pedro II, local que lhe proporcionou contato com professores como Sílvio Romero, contribuindo para sua formação intelectual.¹⁶⁸

A partir de 1908, Alceu começou a se afastar aos poucos da religião, uma mudança de pensamento que ele mesmo disse ter sido causada por leituras de filosofia que o influenciaram muito. Alceu reconhecia que o pensador Sílvio Romero teve um papel fundamental em sua jornada para o agnosticismo, pois foi ele quem o apresentou às ideias de Herbert Spencer. A filosofia de Spencer ofereceu a ele uma nova forma de pensar que preencheu o vazio deixado pela fé, como ele mesmo admitiu ao dizer que procurou “preencher o vazio deixado pela ausência de religiosidade com o seu evolucionismo spenceriano”.¹⁶⁹ Portanto, seu distanciamento da fé não foi uma ruptura repentina, mas uma transformação contínua, moldada aos poucos pelas suas leituras.

Nesse período, Lima também foi fortemente influenciado por outros escritores importantes. Ele apontava que as obras de Anatole France, Eça de Queirós e Machado de Assis desenvolveram nele uma atitude de ceticismo irônico e um estilo de dandismo intelectual. Ele descreve o clima de sua geração em termos de “atmosfera de decadência, de fim de século”.¹⁷⁰ Carpeaux¹⁷¹, ao reconstruir essa juventude, nota que havia em Alceu uma

¹⁶⁶ LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias improvisadas: diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Editora Vozes, 1973, p. 33.

¹⁶⁷ CORDEIRO, Leandro Luiz. *Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas na Igreja Católica Brasileira (1930-1950)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História). 224 f. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, 2008, p. 93.

¹⁶⁸ 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. César de Alencar Arnaut de Toledo. Maringá, 2014. p. 54-55.

¹⁶⁹ LIMA, *Op. cit.*, p. 33.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 55.

¹⁷¹ Otto Maria Carpeaux, ao chegar exilado ao Brasil em 1939, teve em Alceu Amoroso Lima (conhecido também pelo pseudônimo Tristão de Athayde) o seu primeiro contato no novo país. Por recomendação do Núncio Apostólico, Carpeaux procurou o líder católico no Centro Dom Vital em busca de auxílio financeiro e oportunidade de trabalho. Inicialmente, Alceu o encaminhou para a colônia de imigrantes em Rolândia, no norte

postura de esteta, mais voltada ao jogo literário e à observação crítica do que ao engajamento social. Essa fase moldou o que mais tarde ele chamaria de sua vida de “disponibilidade”, expressão que sintetizava esse distanciamento de compromissos práticos.¹⁷²

A viagem que ele fez à Europa em 1914 foi um ponto decisivo em sua jornada intelectual. Assistindo às aulas de Henri Bergson, ele deixou para trás as ideias de Spencer e se abriu para uma visão de mundo mais espiritual.¹⁷³ Contudo, essa transformação não o converteu à religião de uma hora para outra. O principal efeito foi abrir sua mente para uma nova filosofia, que via o mundo como algo mais do que uma máquina, permitindo que ele refletisse sobre o sentido da vida e temas transcendentais.

Essa viagem foi abruptamente interrompida pela Primeira Guerra Mundial. Lima descreveu a experiência em termos de ruptura de época: “Era a despedida de um mundo fácil e divertido (...) Era a minha mocidade, como a de tantos outros, que se extinguia. Terminava o diletantismo, a disponibilidade. Começava a vida dura, a opção, a obrigação de escolher entre os extremos”.¹⁷⁴ Mais do que um evento externo, a guerra tornou-se um marco subjetivo que, ao dissolver a *belle époque* e impor a necessidade de um posicionamento diante da crise, converteu a indiferença juvenil em uma nova inquietação.

Em 1918, contraiu matrimônio com Maria Teresa de Faria, filha do intelectual e membro da Academia Brasileira de Letras Alberto Faria. Esse novo laço familiar o aproximou de Júlio Afrânio Peixoto que, no mesmo ano, o apresentou a Jackson de Figueiredo. A amizade entre eles, apesar de iniciada pessoalmente, só se intensificou, de fato, a partir de 1924, consolidada por meio de uma intensa troca de correspondências.¹⁷⁵ Paralelamente, no ano seguinte, ele iniciou sua carreira jornalística como crítico literário no periódico *O Jornal*, onde viria a consolidar sua projeção no campo intelectual ao inaugurar sua coluna “Bibliografia” e adotar o pseudônimo Tristão de Athayde.¹⁷⁶

do Paraná. A experiência foi traumática para o austríaco, rendendo cartas carregadas de mágoa, ironia e súplicas a Alceu, que em um primeiro momento não as respondeu. Apesar desse início turbulento, a relação evoluiu para uma amizade profunda e duradoura de décadas, baseada em mútua admiração, a ponto de o último livro publicado por Carpeaux em vida ser *Alceu Amoroso Lima*, uma biografia intelectual dedicada ao amigo brasileiro. ROSA JUNIOR, André da Silva. *Carpeaux, um crítico entre dois mundos: um estudo sobre a recepção e a presença de seus ensaios de literatura brasileira*. 2023. 107 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023, p. 12-19.

¹⁷² CARPEAUX, *Op. cit.*, p. 29-34.

¹⁷³ LIMA, *Op. cit.*, p. 35.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 62.

¹⁷⁵ SKALINSKI JUNIOR, *Op. cit.*, p. 58.

¹⁷⁶ ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Em Busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização Social (1928-1945)*. 2009. 156f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009. p. 5.

A correspondência trocada com Jackson de Figueiredo, entre 1924 e 1928, representou um ponto de inflexão na trajetória intelectual de Alceu Amoroso Lima. O próprio Alceu recordaria que o debate, inicialmente de natureza política, opunha suas "idéias liberais" à "posição autoritária" de Jackson, mas que "logo nas primeiras cartas derivamos dos temas políticos para os assuntos filosóficos e religiosos"¹⁷⁷

E foi nesse terreno de inquietações que, conforme aponta a análise de Cândido Moreira Rodrigues, Jackson de Figueiredo se tornou o mediador de Alceu no ideário conservador e contrarrevolucionário europeu. A pesquisa de Rodrigues evidencia que Jackson não apenas utilizava os argumentos de pensadores como Joseph de Maistre para convencer Alceu, como também indicava diretamente a leitura de suas obras, tornando-o uma figura central nos debates sobre autoridade e liberdade. Essa imersão intelectual forneceu a Alceu as bases teóricas que sustentariam suas posições políticas e religiosas nas décadas seguintes.¹⁷⁸

Todo esse processo de debates e reflexões acerca da religiosidade desencadeou a jornada de conversão de Alceu Amoroso Lima ao catolicismo, que culminou em junho de 1928. Na presença do padre Leonel Franca, ele declarou sua fé, fez sua confissão e recebeu a comunhão “pela primeira vez depois de adulto”.¹⁷⁹ O padre teria desempenhado um papel importante neste processo, já que havia retornado recentemente de Roma, onde apresentara sua tese na Universidade Pontifícia Gregoriana, que abordava os fundamentos científicos da fé. Assim, ele seria capacitado para dialogar com jovens cultos a respeito das dúvidas sobre a religião, fornecendo respostas bem fundamentadas e conectadas com as questões contemporâneas, o que explica a insistência de Figueiredo em promover o encontro entre Lima e Franca em 1927.¹⁸⁰ O que demonstra que construía-se no período uma aproximação entre intelectuais leigos e a Igreja.

A conversão materializou-se publicamente através do artigo *Adeus à Disponibilidade: carta a um amigo*, publicada em agosto de 1928, Amoroso Lima proclama sua conversão ao catolicismo e renúncia ao ceticismo, destacando a dificuldade desse processo como o “(...) ato mais difícil e doloroso de minha história mental”.¹⁸¹ A carta, originalmente publicada na revista *A Ordem* e republicada no livro *Tentativa de Itinerário* (1929), foi uma declaração pública de sua mudança de postura diante das questões religiosas, dirigida não apenas a

¹⁷⁷ LIMA, *Op. cit.*, p. 117.

¹⁷⁸ RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946*. Assis, 2006. 318 fl. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista, p. 118-119.

¹⁷⁹ LIMA, *Op. cit.*, p. 119.

¹⁸⁰ SKALINSKI JUNIOR, *Op. cit.*, p. 62.

¹⁸¹ LIMA, *Op. cit.*, p. 96.

Sérgio Buarque de Holanda, mas a toda uma geração de intelectuais que o rotulou como conservador e reacionário.¹⁸²

Reis trata com cuidado o conceito que Lima maneja sob o nome de “disponibilidade”. Ela lê a disponibilidade não como mera fuga estética, mas como um estado ético-pragmático voltado para a ação pública, a militância leiga e a assunção de papéis de liderança, o que representou um deslocamento do diletantismo em direção à militância organizada. A disponibilidade, na narrativa de Reis, é a chave que explica como um crítico que antes privilegiava distância estética passa a reivindicar engajamento público e autoridade moral.¹⁸³

Com base em Bourdieu, a análise de Reis descreve a trajetória de Lima como uma “reconversão simbólica”, processo no qual sua passagem do prestígio literário para a liderança leiga não significou um cancelamento de seu passado, mas sim uma reelaboração estratégica. Essa rearticulação consistiu em redirecionar o “poder de escriba” que Alceu conquistara na crítica literária para a defesa de um nacionalismo católico e a produção de sentido na esfera pública. Reis sustenta essa interpretação com evidências textuais, notas de diários e polêmicas para demonstrar a coerência do percurso de Alceu e sua centralidade na formação do laicato militante.¹⁸⁴

Além disso, sua conversão de Lima não significou apenas uma adesão religiosa, mas também a adoção de uma orientação política e cultural conservadora, que a historiografia costuma identificar como o início de seu “período conservador”. Essa fase caracterizou-se por um conservadorismo aplicado, voltado à formação de elites católicas, à defesa da educação universitária confessional e ao fortalecimento institucional do laicato. No presente trabalho, esse período é delimitado entre 1928, ano de sua conversão, e 1942, quando se iniciam inflexões significativas em sua trajetória intelectual diante da conjuntura Nacional, internacional e do influxo das ideias de Jacques Maritain.

Com o falecimento de Jackson de Figueiredo em novembro de 1928, poucos meses após a conversão de Alceu, este foi convidado por Dom Sebastião Leme para assumir a direção do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*¹⁸⁵, consolidando-se como o novo líder leigo do catolicismo brasileiro. Segundo Beired, Jackson defendia que o catolicismo era a “pedra

¹⁸² SKALINSKI JUNIOR, *Op. cit.*, p. 64-65.

¹⁸³ REIS, Véra Lucia dos. *O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Annablume, 1998, p. 126-128.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 144-152, 160-165.

¹⁸⁵ CORDEIRO, *Op. cit.*, p. 102.

angular de nossa nacionalidade”; Alceu herdou e reformulou essa convicção, transformando o que era um movimento de reação cultural em um projeto político estruturado.¹⁸⁶

A liderança de Lima se projetou em várias frentes do laicato católico. O Centro Dom Vital era o núcleo inicial, mas sob sua presidência se transformou em plataforma de difusão intelectual e cultural. A revista *A Ordem*, revitalizada por ele, passou a ser mensal e a publicar artigos que tratavam de filosofia, política, religião e cultura. Conforme Pinheiro Filho, o projeto de restauração da sociedade defendido por intelectuais católicos baseava-se na atuação do laicato, que deveria agir como uma vanguarda para reconquistar a hegemonia perdida pela Igreja.¹⁸⁷ A estratégia é formar uma elite católica que pudesse disputar o espaço intelectual com liberais e socialistas.

A reflexão de Marcelo Lucena Diniz mostra que Alceu Amoroso Lima não se limitava a formular opiniões religiosas, mas elaborava um verdadeiro projeto católico voltado à reorganização da vida social e política brasileira. Esse projeto tinha como eixo o laicato organizado, articulado em instituições como o Centro Dom Vital, a Liga Eleitoral Católica e, posteriormente, a Ação Católica Brasileira, todas concebidas como instrumentos para inserir a doutrina católica no debate público e na formação das elites. Tratava-se, portanto, de um programa político-cultural que visava influenciar a ordem pública, em especial por meio da educação, da família e da atuação disciplinada das associações leigas, sempre sob controle da hierarquia eclesial.¹⁸⁸

A autora destaca a tensão que atravessava a formulação de Lima, tendo a Igreja, por natureza universal, estabelecido às suas orientações em caráter internacional, mas, no Brasil, havia a necessidade de responder a pressões nacionais muito concretas. Essa contradição, entre o universal e o nacional, aparece como problema central que Lima busca resolver, sendo interpretada por Diniz como o ponto de partida para compreender seu papel como “porta-voz oficial do laicato”. Lima apresenta como solução seguir as diretrizes universais, mas reconhecendo as especificidades locais, dessa forma, o projeto não negava a particularidade brasileira, mas subordinava-a a uma ordem superior, regulada pela unidade da Igreja.¹⁸⁹

Esse esforço de sistematização não era arbitrário. Diniz mostra que Lima legitimava sua proposta nas grandes encíclicas da doutrina social da Igreja, como a *Rerum Novarum* (1891) e

¹⁸⁶ BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914–1945)*. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 39.

¹⁸⁷ PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. *A invenção da ordem: Intelectuais católicos no Brasil*. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 31-49, jun. 2007, p. 35-36.

¹⁸⁸ DINIZ, Marcelo Lucena. *Os caminhos da intelectualidade católica na década de 1930: católicos e “pioneiros” na construção da ordem pública varguista*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2009, p. 4.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 51-52.

a *Quadragesimo Anno* (1931). Com base nesses documentos, a Ação Católica era apresentada como uma forma de coordenação orgânica do laicato, que deveria deixar de agir de modo disperso e passar a atuar em consonância com as diretrizes romanas, subordinando-se à hierarquia. Assim, o projeto católico consistia em organizar a ação dos leigos de maneira uniforme, mas aplicada às condições nacionais.

A justificativa para essa proposta aparece no diagnóstico de Lima sobre a crise do mundo moderno. Como ressalta Diniz, Lima via na modernidade uma inversão de valores: o espiritual fora confinado à vida íntima, enquanto a esfera pública se tornara domínio do materialismo, tanto liberal quanto socialista. Essa perda de finalidade transcendental resultaria, segundo ele, na desagregação da ordem social. Daí a urgência de um projeto que restaurasse a centralidade do cristianismo e recolocasse a política sob o signo da moral e da fé.¹⁹⁰

Em síntese, a leitura de Diniz mostra que o projeto católico de Alceu Amoroso Lima se fundamentava em duas grandes premissas. A primeira era a cristianização da política, que serviria como um meio para harmonizar os grupos sociais sob os princípios da Igreja. A segunda era a crítica ao liberalismo, que ele via como degenerado em oligarquia, a fim de propor novas elites civis e católicas capazes de conduzir o Estado em direção ao bem comum.¹⁹¹

Este projeto, como observa Diniz, mantinha uma ambivalência, pois ao mesmo tempo que dialogava com discursos autoritários do período, como o integralismo, também permanecia firmemente preso à hierarquia católica e ao magistério eclesiástico. Essa tensão não enfraquece o caráter do projeto, mas pelo contrário o reforça. Tratava-se de uma tentativa de dar ao Brasil uma ordem política e cultural inspirada pela doutrina social da Igreja, disciplinada em estruturas laicais e orientada por uma visão de educação e de Estado subordinados a valores transcendentais.¹⁹²

A prática desse projeto se expressou nas organizações criadas pelo laicato católico. Diniz lembra que, sob a liderança de Lima, o Centro Dom Vital tornou-se o núcleo intelectual desse movimento.¹⁹³ No plano político a iniciativa fundamental foi a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC) em 1932, sob a liderança de Dom Leme, com o objetivo explícito de influenciar as eleições para a Assembleia Constituinte. Tendo Alceu Amoroso Lima como seu secretário-geral e principal articulador, a LEC funcionou como o braço político do laicato

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 53.

¹⁹¹ *Ibidem*, 2009, p. 60.

¹⁹² *Ibidem*, 2009, p. 59.

¹⁹³ *Ibidem*, 2009, p. 121.

católico, buscando unificar e orientar o voto dos fiéis para eleger candidatos comprometidos com a pauta da Igreja. A estratégia da Liga consistia em apresentar aos candidatos um programa de reivindicações católicas em troca do apoio eleitoral. As principais demandas dessa plataforma incluíam a indissolubilidade do vínculo matrimonial, o reconhecimento civil dos casamentos religiosos e o ensino religioso facultativo nas escolas públicas. A iniciativa obteve grande sucesso, pois a LEC conseguiu que a Constituição de 1934 incorporasse suas principais reivindicações.¹⁹⁴

Como observamos na seção anterior, a Revolução de 1930 abriu um novo cenário no qual o Estado varguista, em busca de legitimidade, e a Igreja Católica, em busca de reafirmar sua influência, encontraram um terreno fértil para uma aliança estratégica. A análise de Marcelo Lucena Diniz sobre o projeto de Alceu Amoroso Lima, detalhada aqui, revela a materialização daquele projeto nacional católico que discutimos na seção anterior. A "vocalização dirigente" da elite intelectual, apontada por Pécaut,¹⁹⁵ encontra em Alceu sua expressão máxima, pois ele não foi apenas um pensador, mas o organizador que, por meio de instituições como o Centro Dom Vital e a LEC, transformou a ambição de recristianizar o Brasil em uma estratégia política concreta. Assim, o projeto católico de Alceu, fundamentado na Doutrina Social da Igreja e voltado para a formação de elites e a intervenção na esfera pública, representa a tradução prática e mais bem-sucedida do nacionalismo católico que se consolidou na parceria com o varguismo.

Consideramos que Beired reforça essa interpretação ao mostrar que, sob a liderança de Alceu, a revista *A Ordem* se consolidou entre 1930 e 1945 como principal veículo da intelectualidade católica. Mais do que um periódico de discussão, tratava-se de um instrumento de intervenção política e cultural, cuja missão era articular o nacionalismo católico em torno de três eixos: a rejeição ao liberalismo, a defesa da autoridade moral e a busca pela unidade nacional.¹⁹⁶ Assim, Alceu não apenas formulava ideias, mas atuava como dirigente efetivo do laicato, articulando a Igreja com o Estado e apresentando o catolicismo como projeto de regeneração social e nacional.

Consideramos que esse conjunto de iniciativas não pode ser compreendido apenas como fruto da conjuntura ou da necessidade de reorganizar a presença católica no espaço público. Elas devem ser vistas também como expressão de um pensamento conservador que orientava de forma consistente a ação de Alceu. O projeto de nacionalismo católico, articulação entre

¹⁹⁴ SKALINSKI JUNIOR, *Op. cit.*, p. 81-83.

¹⁹⁵ PÉCAUT, Daniel. *Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação*. São Paulo: Ática, 1990, p. 78-79.

¹⁹⁶ BEIRED, *Op. cit.*, p. 105-110.

Igreja e o Estado varguista em torno de instituições como o Centro Dom Vital, a LEC e a Ação Católica, está em perfeita consonância com os vetores identificados por Véra Lucia dos Reis. Ao privilegiar a tradição como matriz de continuidade, Alceu legitimava sua intervenção política em nome de uma autoridade cultural superior.

Alceu construiu sua autoridade nos campos religioso e intelectual ao converter sua bagagem estética e literária em capital político. Essa estratégia se consolidou através da organização de um laicato engajado, que lhe serviu como base institucional para projetar sua liderança e disputar a hegemonia no debate público. E, sobretudo, ao fundir o nacional e o religioso, Alceu oferecia ao Brasil uma via de recristianização da política que, ao mesmo tempo em que respondia às crises da modernidade, afirmava um ideal de unidade moral e cultural. Assim, as instituições do laicato não eram apenas organizações de pressão, mas o resultado prático de uma estratégia conservadora que, unindo tradição, autoridade e nacionalismo, buscava instaurar uma hegemonia católica sobre a sociedade brasileira.

Como observamos, a conversão de Alceu significou também a adoção de uma orientação política e cultural conservadora. Véra Lucia dos Reis no livro *O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima* (1998), caracteriza o pensamento conservador de Alceu Amoroso Lima a partir de três vetores articulados. O primeiro é o sentido da tradição, no qual Alceu privilegia a busca pelo “espírito” do passado como matriz de continuidade e caráter nacional, em vez de sua simples reprodução formal. Para ele, a literatura e a tradição são fontes de profundidade capazes de ancorar a nação diante da fugacidade moderna. Desse modo, o apelo à tradição funciona como uma crítica à desordem moderna e como um projeto para a restauração da autoridade cultural.¹⁹⁷

O segundo vetor é a conversão do ceticismo estético em um dispositivo político. Reis mostra que o ceticismo de Alceu, originado em sua recusa ao otimismo progressista do positivismo, desloca-se para uma busca de autoridade. A crítica literária deixa de ser apenas um julgamento estético para se tornar um instrumento de disputa pela nomeação legítima no campo cultural, construindo uma autoridade simbólica com efeitos políticos. Reis interpreta essa transição como um movimento intencional, no qual Alceu utiliza a crítica como um palco para afirmar seu projeto conservador de ordem moral e cultural.¹⁹⁸

O terceiro vetor consiste na articulação entre nacionalismo e religião. Reis sublinha que o nacional, para Alceu, não é um conceito neutro. Ele deve ser pensado e protegido a partir de uma matriz de valores que combina memória, tradição e a “alma” popular. Essas leituras o

¹⁹⁷ REIS, *Op. cit.*, p. 126, 144.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 126-127, 143.

colocam em diálogo com correntes como o *Renouveau Catholique* europeu. A autora demonstra que Alceu redireciona a questão nacional para uma proposta em que a recristianização surge como a solução para a crise da República e como o meio de reconstituir a unidade moral e cultural do país.¹⁹⁹

Reis não trata Alceu como um simples repetidor de doutrinas prontas, mas o situa como um estratega simbólico. Ele combina repertórios estéticos, referenciais europeus de reação e táticas de campo, como a polêmica pública, o jornalismo e a criação de instituições intelectuais, para construir uma hegemonia cultural católica. O conservadorismo de Alceu é, portanto, analisado por Reis como um fenômeno simultaneamente estilístico, estratégico e institucional.²⁰⁰

Ao longo do capítulo, Reis discute também as contradições e hesitações de Alceu, como seu gosto estético que o aproximava de dândis e sua atração pela literatura moderna que o colocava em um diálogo paradoxal com os modernistas. A autora mostra como essas tensões foram negociadas por ele sem jamais invalidar o núcleo conservador de sua ação. Sua conversão religiosa deu forma e disciplina a impulsos que já existiam, de modo que sua sensibilidade estética, uma vez transformada, passou a servir a fins de ordem e autoridade.²⁰¹

Por fim, Reis avalia a eficácia política dessa estratégia. A escolha de Alceu por institucionalizar sua voz, ao liderar fóruns, revistas e associações leigas, produziu efeitos reais, notadamente a construção de um laicato intelectual. Esse grupo tornou possível a circulação de um nacionalismo católico com capacidade de intervir no debate público. Reis evidencia que essa capacidade se apoiou em bases institucionais como a Ação Católica e o Centro Dom Vital, além de um trabalho paciente de nomeação e legitimação simbólica.²⁰²

Portanto, a trajetória de Alceu Amoroso Lima e o projeto do catolicismo conservador brasileiro devem ser lidos não como sinônimos, mas como uma articulação de mútua apropriação. Conforme analisado, a ação de Alceu não foi um percurso individual, mas uma "reconversão estratégica" de seu capital intelectual de "perfeito escriba" em autoridade político-religiosa. Inversamente, o catolicismo conservador, em sua busca por um líder leigo após a morte de Jackson, *apropriou-se dessa trajetória*, encontrando em Alceu o arquiteto capaz de institucionalizar (via Centro Dom Vital, LEC e Ação Católica) e sistematizar (via revista *A Ordem*) um projeto de nação. Esse nacionalismo católico, fundamentado nos vetores da tradição, da autoridade e da fusão entre nação e fé, deu forma concreta a uma estratégia de

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 106, 126, 143.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 106, 126, 143-152.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 34-40, 143-150.

²⁰² *Ibidem*, p. 144-152

hegemonia cultural que, ao dialogar com o Estado varguista, marcou profundamente o Brasil da primeira metade do século XX

2.2. Alceu Amoroso Lima e a Revolução de 1930: crítica e projeto católico

Como observado anteriormente a Revolução de 1930 representa um marco incontornável para compreender as transformações políticas, sociais e culturais do Brasil no início do século XX. Ao mesmo tempo em que abalou as estruturas estabelecidas na Primeira República e abriu caminho para um Estado mais centralizado, também suscitou debates intensos entre diferentes setores da sociedade sobre a legitimidade do novo regime e os rumos da nação. Entre os que se pronunciaram sobre esse processo esteve Alceu Amoroso Lima, intelectual católico que, naquele momento, consolidava sua posição como liderança do laicato.

Mais do que expressar um posicionamento imediato diante da conjuntura, suas reflexões sobre a Revolução revelam um horizonte maior, a formulação de um projeto de nação católica. Para Lima, compreender os acontecimentos de 1930 significava não apenas rejeitar a via revolucionária, mas aproveitar o período de instabilidade política como oportunidade para recolocar o catolicismo no centro da vida nacional. Nesta seção, portanto, interessa-nos examinar como ele interpretou a Revolução de 1930, articulando sua crítica à ordem vigente com a defesa de uma alternativa espiritual e moral que visava a reorganizar a sociedade brasileira em bases cristãs.

A obra e a atuação de Alceu Amoroso Lima, nessa leitura, devem ser vistas como uma combinação entre crítica moral e projeto institucional, pois sua crítica à revolução não se limitou a um juízo de valor abstrato, mas alimentou uma estratégia prática de construção de forças sociais e culturais organizadas, como o Centro Dom Vital, capazes de reorientar o jogo político sem recorrer à ruptura violenta. Essa articulação entre diagnóstico moral e engenharia institucional revela que Lima procurou transformar a condenação da via revolucionária em meios concretos de disputa pela hegemonia cultural, privilegiando instituições que pudessem educar, formar elites e mediar interesses sociais segundo princípios católicos.²⁰³

Nas primeiras décadas do século XX, o Brasil vivenciava uma crise política associada ao desgaste da chamada “política do café-com-leite” e ao surgimento de grupos insatisfeitos que buscavam conquistar espaço no poder. As estruturas tradicionais de caráter oligárquico já

²⁰³ ARDUINI, Guilherme Ramalho. A Ordem e a Revolução: a crítica católica ao processo político brasileiro (1922–1937). 2015. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 242.

não conseguiam absorver plenamente os segmentos sociais resultantes de sua própria expansão, o que abriria caminho para a chegada de Getúlio Vargas ao governo. Esses grupos, especialmente a classe média, defendiam a modernização das instituições políticas, mas não tinham como meta alterar de forma profunda o sistema produtivo ou promover maior participação popular²⁰⁴.

A Revolução de 1930 configurou-se como um movimento de composição ampla e heterogênea, resultado da articulação de forças políticas com origens e objetivos diversos. Como destaca Dulce Pandolfi, nela atuaram “forças políticas bastante diversificadas”, o que explica as diferentes expectativas em relação à condução do processo revolucionário.²⁰⁵ Essa multiplicidade se expressou na aliança entre oligarquias dissidentes de estados como Minas Gerais, Rio Grande do Sul e Paraíba, descontentes com a hegemonia paulista, e setores militares identificados com o tenentismo. Conforme analisa Boris Fausto, essas correntes encontraram um ponto de convergência ao se oporem à “política do café com leite”, defendendo a necessidade de reformar as práticas políticas da Primeira República. No interior desse movimento, os jovens oficiais propunham medidas como o voto secreto, o combate às fraudes eleitorais e a ampliação da intervenção do Estado, reivindicações que expressavam seu ideário moralizador e reformista, ainda que sem romper integralmente com a estrutura social vigente.²⁰⁶ Thomas Skidmore, acrescenta que a formação da Aliança Liberal, criada para disputar as eleições de 1930, expressava essa união temporária de interesses, que, após a derrota nas urnas e o assassinato de João Pessoa, transformou-se em levante armado contra a ordem vigente²⁰⁷.

Rodrigues mostra que a heterogeneidade da Revolução de 1930 era percebida por Lima como sinal de debilidade política, uma vez que reunia oligarquias dissidentes e setores tenentistas sem uma base comum que garantisse legitimidade. Para o intelectual, a ausência de um princípio moral compartilhado inviabilizava reconhecer autoridade suficiente para justificar a ruptura armada da ordem republicana.²⁰⁸ Diante disso, Lima optou por sustentar que a verdadeira transformação deveria vir da recristianização cultural da nação, apoiada em instituições leigas como o Centro Dom Vital e nas revistas católicas que buscavam difundir

²⁰⁴ FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: historiografia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 74–75; 109–129.

²⁰⁵ PANDOLFI, Dulce. Apresentação. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999, p. 9–10.

²⁰⁶ FAUSTO, Boris. O significado da Revolução de 1930. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999, p. 17–28.

²⁰⁷ SKIDMORE, Thomas E. Do governo provisório ao Estado Novo. In: _____. *Brasil: de Getúlio a Castelo (1930-1964)*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. p. 29-30.

²⁰⁸ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 159-160.

essa visão.²⁰⁹

Oriomar evidencia que, na conjuntura de 1930, nenhum dos grupos sociais envolvidos detinha força moral ou unidade de propósitos para conduzir legitimamente a queda do regime, o que reforçava a leitura crítica de Lima sobre a fragilidade do movimento. Essa constatação levou o pensador a insistir que a alternativa estava na mobilização organizada por meios institucionais, como a Liga Eleitoral Católica e a Ação Universitária, que funcionariam como canais legítimos de participação.²¹⁰ Além disso, Lima vinculava esse esforço à tarefa educativa de longo prazo, por meio da qual seria possível reconstruir a autoridade moral da vida nacional e fundamentar o projeto de uma nação catolicamente orientada.²¹¹

Segundo Ângela Maria de Castro Gomes, a Revolução de 1930 deu origem a um governo centralizador que, em oposição ao modelo liberal oligárquico vigente na Primeira República, valorizava a autoridade. Apesar desse caráter inovador, o novo regime apresentou um viés conservador ao não romper completamente com as estruturas de poder anteriores, abordagem que visava conter as crescentes tensões sociais, que poderiam levar a uma insurreição popular. Com a expansão do operariado urbano, suas reivindicações por direitos já não podiam ser tratadas meramente como uma questão de segurança pública. Assim, com base em uma política de conciliação, o Estado deu início a um projeto para a construção da nação brasileira.²¹²

Diante da Revolução de 1930, os católicos, eclesiásticos e leigos, apresentaram posicionamentos variados. Entre os opositores, um dos principais argumentos era a suposta infiltração de ideais comunistas no movimento, crítica muitas vezes direcionada à ala dos tenentes. Além dessa objeção específica, havia também católicos que se opunham a qualquer ato revolucionário por princípio, defendendo que tais levantes atentavam contra a ordem vigente.²¹³ Alceu Amoroso Lima era uma das principais vozes que partilhavam dessa perspectiva, enxergando o processo revolucionário como algo essencialmente negativo. Embora sua posição contrária ao regime seja um fato conhecido na historiografia, a análise de suas críticas permanece como um campo pouco explorado. Diante disso, buscaremos aqui entender não somente como Lima via o processo revolucionário, mas como essa visão se apresentou com o advento da Revolução de 1930.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 12.

²¹⁰ SKALINSKI JUNIOR, *Op. cit.*, p. 70-71.

²¹¹ *Ibidem*, p. 164.

²¹² GOMES, Ângela Maria de Castro. "O Redescobrimento do Brasil". In: GOMES, Ângela Maria de Castro; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta. *Estado Novo: Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982. p. 115.

²¹³ FARIAS, Damião Duque de. *Em defesa da ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1998, p. 3\$.

Revolução de 1930 na visão de Alceu Amoroso Lima

A desconfiança de Alceu Amoroso Lima em relação ao fenômeno revolucionário foi forjada em um contexto global convulsionado pela derrocada da ordem liberal e pela ascensão de ideologias totalitárias. Como testemunha da Primeira Guerra Mundial e da Revolução Comunista na Rússia, ele passou a associar a ideia de revolução à violência, ao materialismo e à destruição da ordem espiritual. Foi, em parte, através desse prisma que observou a Revolução de 1930 no Brasil, não como um evento isolado, mas como um sintoma local dessa crise mundial, vendo a via revolucionária como uma "medicina" perigosa²¹⁴.

Mudaram-se radicalmente os tempos, porem. Não fomos nós apenas que mudamos, como no soneto de Walter Scott que Machado de Assis immortalizou em nossa lingua. Esses acontecimentos que faltavam á nossa adolescencia precipitaram-se em catadupa sobre a nossa mocidade. Veio a Guerra universal, a violencia desencadeada, as hecatombes, os horrores que viamos soffrer todos os nossos companheiros de geração e que esperavamos em breve para nós, quando ao Brasil tocasse, tambem, en trar na grande luta. Veio a Revolução Russa, o maior acontecimento social da época. Veio o desmoronamento dos grandes imperios. Veio o Fascismo realizar na pratica o que nos tinha parecido uma utopia de Maurras.²¹⁵

Em sua visão, que observamos permanecer consistente até o advento do Estado Novo, as revoluções propunha uma solução puramente política e violenta para uma questão que ele considerava, em sua essência, moral e espiritual, de modo que a tentativa de curar a desagregação do liberalismo com a força bruta, seja de esquerda ou de direita, representava apenas a troca de um problema por outro, sem jamais tocar no que ele considerava a raiz do problema: a ausência de valores da civilização cristã na vida pública. Para ele, a solução para os problemas nacionais não residia na ruptura violenta, mas em uma "revolução das consciências"²¹⁶, concebida como um projeto de longa duração para a restauração moral e espiritual do país e que ele buscou construir através de instituições como o Centro Dom Vital.

A oposição de Alceu Amoroso Lima às revoluções não era, portanto, apenas uma reação ao caos de sua época, mas uma posição fundamentada em uma sólida base filosófica e teológica ancorada no pensamento de São Tomás de Aquino, a partir do qual ele estabelecia três condições rigorosas para a legitimidade de um levante: a existência de uma tirania excessiva e intolerável, a iniciativa vinda de uma autoridade pública e não de indivíduos movidos por paixões particulares, e o seu uso apenas como último recurso, após o

²¹⁴ LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas: da Revolução à Constituição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936, p.16.

²¹⁵ Utilizamos na pesquisa as fontes com a linguagem original; ATHAYDE, Tristão de. *Política*. Rio de Janeiro: Editora Schmidt, 1932, p. 86-87.

²¹⁶ ATHAYDE, Tristão de (Alceu Amoroso Lima). *Palavras aos Companheiros. A Ordem*, ed. 9, out/30, p. 97 a 102.

esgotamento de todos os outros meios justos. Para ele, a sabedoria dessa doutrina era atemporal, uma vez que a experiência histórica confirmaria os perigos inerentes às revoluções, tais como o risco de agravar a tirania em caso de fracasso, a possibilidade de conflitos internos entre os vitoriosos e o surgimento de um novo tirano, muitas vezes pior que o anterior:

Tres condições geraes, portanto, vemos exigir Sto. Thomaz para que uma revolução seja legitima: a) que haja um excesso de tyrania, "excessus tyrannidis"; b) que a iniciativa pertença á autoridade publica e não a quaesquer particulares non privata praesumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum, isto é, aquelles que escothem os governantes ou os fiscalizam; c) que esgotados os meios justos, só se recorra á misericordia divina.²¹⁷

Com base nesse critério, Alceu Amoroso Lima não reconhecia a legitimidade da Revolução de 1930, interpretando-a como um movimento das elites de Minas Gerais e do Rio Grande do Sul, motivado por um forte ressentimento regional. Em sua análise, esses grupos não tinham a autoridade moral necessária para julgar o governo, uma vez que já haviam apoiado atos igualmente autoritários no passado. Assim, para Lima, a Revolução de 1930 representava a infiltração de ideais revolucionários em setores conservadores que, por influência do liberalismo, se aliaram a elementos radicais, repetindo o ciclo de "liberdade mal entendida contra a autoridade mal julgada", que ele considerava uma herança do espírito revolucionário e anticristão presente no Ocidente:

O que vejo é o resentimento regional apaixonado sobrepondo-se á serenidade do sentimento nacional. O que vejo é o germen revolucionario, limitado em 1922 e 1924 aos elementos mais radicais e demagógicos, infiltrando-se agora lentamente por todos os elementos outróra defensores da autoridade, e da ordem, e que pelos canais obscuros do liberalismo se encontram hoje em dia aliados aos seus mais rancorosos adversarios da véspera. O que vejo é a renovação das lutas da liberdade mal entendida contra a autoridade mal julgada, que se vem repetindo no Brasil desde as revoluções do início do século passado, e que são uma herança indiscutível do espírito revolucionário anti-cristão que desde o século XVIII domina o nosso mundo Ocidental.²¹⁸

Além de sua crítica às motivações da Revolução de 1930, Lima argumentava que, como veremos com mais detalhes posteriormente, a própria índole do povo brasileiro representava um obstáculo natural às revoluções, descrevendo o caráter nacional como eminentemente afetivo, dócil e conservador, marcado por uma "primazia ilimitada do coração". Essa característica, segundo ele, gerava uma forte tendência à estabilidade, fazendo com que o prestígio do passado e das instituições existentes fosse imenso e o brasileiro, um tradicionalista "sem esforço". Consequentemente, uma revolução vitoriosa no Brasil tenderia

²¹⁷ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 95.

²¹⁸ LIMA, *Op. cit.*, p. 16.

não a iniciar uma "vida nova", mas a ser rapidamente absorvida pelo ritmo anterior, integrando-se à tradição em vez de destruí-la²¹⁹.

Lima interpretava a Revolução de 1930 como composta por duas correntes distintas. A primeira, de caráter demagógico e marcada pelo espírito de revanche, seria consequência de movimentos considerados por ele como subversivos e com potencial de conduzir ao comunismo. A segunda se apresentava como uma vertente nacional, tradicional e cristã, que via no regime anterior, o liberalismo da Primeira República, como materialista e dominado por oligarquias políticas e práticas democráticas distorcidas, aspirando, portanto, segundo o autor, a uma regeneração política autêntica. Nesse cenário, caberia aos católicos direcionar as forças da subversão para um projeto de cristianismo social, de modo a recolocar o Estado em sintonia com o que seria suas “raízes nacionais”. Para Lima, isso deveria ocorrer sem adesão ao liberalismo revolucionário nem à reação conservadora, já que a Igreja se colocava como uma instância acima dessas disputas, como uma terceira via, como extra-revolucionária.²²⁰

Ao se opor ao que considerava o erro do método revolucionário, Alceu propunha uma alternativa de transformação interna e espiritual, que reformara a partir de dentro sem a necessidade de uma ruptura institucional. Para ilustrar essa oposição, ele usa uma analogia entre Lutero, que, teria quebrado a continuidade e a estrutura da Igreja, e São Francisco de Assis, que buscou reformá-la internamente pelo exemplo da virtude e pela conservação da tradição. Este último representaria o caminho ideal para o Brasil, implementar uma reforma social e política contínua, pacífica e recristianizadora, que seria capaz de fortalecer a nação a partir de seus fundamentos morais católicos e, assim, evitar as complicações de uma ruptura violenta.

O que os separa, porém, radicalmente é que este vinha reformar a Igreja por dentro, combatendo-lhe abusos, não pela violência mas pelo exemplo da virtude, pela elevação moral, pela reforma interior com a conservação de toda a estrutura tradicional da Igreja de Cristo e de sua continuidade. Lutero não. Levado pelo orgulho individualista, resolveu destruir o passado, quebrar a continuidade, aniquilar a estrutura imemorial da Igreja, para reconstruir de novo, em novo campo, com novos materiais, destruindo as paredes do velho edifício cristão como sendo incompatíveis com uma adaptação aos novos tempos e aos velhos ideais palestinos.²²¹

Para além de eventos específicos, Alceu diagnosticava o "espírito revolucionário" como uma das três grandes problemas do século XX, ao lado da Guerra e da busca desenfreada pelo conforto. Ele definia a revolução como "a luta nos povos", a consagração da violência como força criadora e do fato consumado como critério para organizar o mundo, espírito esse que,

²¹⁹ ATHAYDE, Tristão de. Diretrizes do pensamento brasileiro. A Ordem, ed. 107, out. 1939, p. 327-348.

²²⁰ ATHAYDE, Tristão de. Indicações. A Ordem, Rio de Janeiro, n. 10, p. 189-197, dez. 1930, p. 189-191.

²²¹ LIMA, Alceu Amoroso. Indicações políticas..., p. 19-20.

segundo ele, baseava-se na supremacia da força sobre o direito e da lei, tendo se espalhado por todas as classes sociais e adquirido um "prestígio mágico" que permitia seu uso contraditório tanto pela direita quanto pela esquerda. Portanto, toda revolução política era vista por ele como um passo perigoso em direção a uma "Revolução sem Deus", que levaria à ruína moral e material da sociedade.

A segunda nota típica dos nossos dias é a Revolução. Se a guerra é a luta dos povos, a revolução é a luta nos povos. É a violência elevada à categoria de força criadora no terreno social. É a consagração do facto como critério e como medida para a organização do mundo. (...) O espírito revolucionário penetrou todo o ambiente político de nosso tempo. E tendo nascido, modernamente, como movimento de insurreição das classes baixas contra as classes altas da sociedade, hoje se espalhou por todas as classes sociais e a palavra Revolução adquiriu um prestígio mágico e se vê empregada em sentido contraditório (...) ²²²

A reação de Alceu Amoroso Lima à percebida ameaça revolucionária não se limitou ao discurso, desdobrando-se em uma robusta ação organizacional, utilizando o Centro Dom Vital, como um núcleo de elaboração de estratégias contrarrevolucionárias. O objetivo era desenvolver um corpo doutrinário coeso, capaz de poupar o Brasil de outros processos revolucionários, como o russo. Essa preparação valorizava uma transformação social profunda, defendendo uma renovação espiritual contra as ideologias que considerava equivocadas, como o liberalismo e o comunismo. Tal estratégia materializou-se em ações concretas, como a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC), para exercer influencia na política, da Ação Universitária Católica para combater as correntes revolucionárias e liberais nas universidades, e da Confederação de Operários Católicos para promover entre os trabalhadores um ideal cristão de reforma social gradual e pacífica.

(...) continuou a nova directoria a fazer do Centro uma officina de preparação contra-revolucionaria. Não pela defesa do conformismo e da acquiescencia aos innegaveis males ambientes, mas por "não ter fé ma medicina revolucionaria" e por visar uma acção menos immediata mas mais profunda, menos politica e mais social, contra a revolução militar ou civil, contra as instituições, mas a favor da revolução espiritual contra os erros dos homens e os falsos principios. ²²³

Em suma, a oposição de Alceu Amoroso Lima à Revolução de 1930 superou a simples rejeição, constituindo-se como uma análise complexa. Sua condenação do movimento como ilegítimo e inadequado à realidade nacional derivava da articulação entre uma leitura pessimista de seu tempo, uma base teológica sobre a “revolta justa” e sua interpretação do “caráter brasileiro” como inerentemente conservador e avesso a rupturas violentas. Foi à luz desses três pilares que ele condenou a Revolução de 1930 como um movimento ilegítimo em

²²² ATHAYDE, Tristão de. No jubileu episcopal de Pio XII. *A Ordem*, n. 117, p. 488-494, jun. 1942, p. 491.

²²³ ATHAYDE, Tristão de (Alceu Amoroso Lima). *Colligação Catholica Brasileira - Esboço historico e constituição*. *A Ordem*, n. 58, p. 345-351, mai. 1935, p. 348.

suas motivações e inadequado para a realidade nacional.

Contudo, o principal aspecto de seu pensamento reside na sua capacidade de transformar a condenação em ação. Diante da Revolução de 1930 como "fato consumado", sua aversão ao método revolucionário não o paralisou, pelo contrário, ele identificou na desordem uma oportunidade histórica para o projeto nacional católico. Ao distinguir uma "corrente sadia" em meio ao caos e ao propor uma "revolução das consciências" como a verdadeira via de transformação, Lima demonstrou uma notável flexibilidade estratégica, sua alternativa, materializada na ação de instituições como o Centro Dom Vital, parece clara, opor-se à revolução com uma "revolução espiritual".

A trajetória de Lima demonstra que o intelectual, ao mesmo tempo em que condenava a "medicina" revolucionária com base em princípios teológicos e sociológicos, não hesitou em atuar pragmaticamente na desordem por ela gerada. A Revolução de 1930, para ele, foi simultaneamente a prova da decadência do espírito moderno e a arena indispensável onde se deveria travar a batalha por seu projeto de uma nação cristã.

Diante da oportunidade histórica, o problema fundamental para Alceu Amoroso Lima consistia em encontrar uma maneira de converter o ímpeto da contestação política em uma força construtiva, orientada pelos princípios do cristianismo social. Nesse sentido, sua proposta não se limitava a evitar os riscos da subversão, mas buscava oferecer um modelo alternativo de organização nacional. Alceu acreditava que somente uma sociedade fundada nos valores do catolicismo seria capaz de superar as crises políticas e morais do seu tempo. A restauração da autoridade, a centralidade da família e a presença da Igreja no espaço público apareciam, em seu pensamento, como os pilares para uma verdadeira regeneração do país. Assim, a Revolução de 1930, embora condenada como ilegítima, tornava-se para ele um momento oportuno para lançar as bases de um projeto de nação católica.

O Centro Dom Vital, nesse contexto, era pensado como laboratório desse projeto de nação. Mais do que um núcleo de formação intelectual, deveria funcionar como espaço de irradiação de valores cristãos capazes de moldar o futuro político e social do Brasil. O objetivo não era simplesmente reagir à Revolução, mas propor uma alternativa que unisse ordem, tradição e espiritualidade, contrapondo-se tanto ao liberalismo quanto às ideologias materialistas.

Rodrigues observa que, após a Revolução de 1930, a crítica de Alceu Amoroso Lima à via armada se converteu em ação organizada, assumindo forma institucional por meio da rede articulada em torno do Centro Dom Vital, que se consolidou como espaço de difusão intelectual e como núcleo de coordenação do laicato católico. Nesse contexto, a criação da

Liga Eleitoral Católica e da Confederação Nacional de Operários Católicos não pode ser entendida como iniciativas isoladas, mas como partes de uma estratégia sistemática que visava oferecer alternativas à política partidária e ao sindicalismo de inspiração revolucionária. Para o autor, esse esforço de integração institucional revelava que a condenação de Lima à Revolução de 1930 não se restringia ao plano discursivo, mas se transformava em um projeto político-cultural coeso, em que a recristianização da sociedade era concebida como via legítima e eficaz de reorganização nacional, em oposição ao caminho das armas.²²⁴

Desse modo, a recusa de Alceu ao método revolucionário, além de sua posição conservadora, tinha como objetivo um projeto mais amplo de reconstrução do país. Sua meta era reconfigurar a identidade nacional em bases cristãs, instaurando aquilo que chamava de “revolução espiritual”, ou seja, uma transformação das consciências capaz de assegurar a unidade da nação sob os princípios do catolicismo. Ao propor essa via, ele buscava demonstrar que somente a renovação moral e religiosa poderia dar respostas duradouras aos dilemas do Brasil contemporâneo.

Guilherme Arduini mostra que a recusa de Alceu Amoroso Lima ao método revolucionário não implicou inércia, mas sim uma opção estratégica por deslocar o conflito político para o campo cultural e educativo, de modo a conquistar a hegemonia moral sem recorrer à ruptura violenta.²²⁵ No mesmo sentido, o autor evidencia que esse deslocamento passou por uma linha editorial e organizativa deliberada, em que veículos e organizações leigas cumpriam papel formador de quadros e de legitimação social, estratégia que mais adiante se refletiu na importância do apartidarismo da Liga Eleitoral como fator de eficácia na mobilização católica.²²⁶

Já Loss sustenta que o projeto nacional-católico foi capaz de transformar a crise política de 1930 em oportunidade institucional, e que isso se traduziu de modo visível na Constituinte de 1934 por meio da introdução de dispositivos e referências religiosas que reflectiam o ganho de influência política do movimento católico.²²⁷ Além disso, Loss interpreta essas inserções constitucionais como parte de um processo mais amplo de recristianização das

²²⁴ RODRIGUES, *Op. cit.*, p. 147-149.

²²⁵ ARDUINI, *Op. cit.*, p. 59-60.

²²⁶ *Ibidem*, p. 107.

²²⁷ LOSS, Bruno Zottele. *O projeto católico antimoderno: reflexos no Brasil na obra de Alceu Amoroso Lima (1930-1940)*. 2023. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2023, p. 161.

instituições brasileiras, no qual atores ligados ao projeto católico procuraram consolidar uma presença normativa e simbólica da fé nas estruturas estatais e públicas.²²⁸

Thiago Tolentino recorda que a posição de Alceu dialoga com a herança intelectual de Jackson de Figueiredo, que atribuía ao catolicismo um papel constitutivo da identidade nacional, e que Lima reaproveitou esse legado adaptando-o ao contexto de crise pós-1930. Tolentino também sublinha que essa reapresentação do patrimônio jacksoniano por Lima não foi mera repetição, mas uma requalificação prática que visava oferecer uma alternativa situada acima do confronto entre liberalismo e reacionarismo, privilegiando meios culturais e educacionais para consolidar uma terceira postura política de matriz católica.²²⁹

Essa visão, no entanto, não permaneceu apenas no campo teórico. A Revolução de 1930, ao mesmo tempo em que foi condenada como ilegítima, abriu espaço para que Alceu articulasse uma resposta prática, transformando sua crítica em ação organizada. Assim, sua proposta de “revolução espiritual” encontrou desdobramentos concretos em três frentes decisivas: a Constituinte, a Educação e o sindicalismo, arenas onde o projeto nacional católico se expressou de forma sistemática.

A condenação da Revolução de 1930, portanto, não pode ser dissociada do núcleo da proposta de Alceu Amoroso Lima, que era construir uma “revolução espiritual” capaz de regenerar a sociedade brasileira a partir de valores católicos. Essa alternativa se apoiava tanto na tradição tomista, que oferecia critérios para julgar a legitimidade de levantes, quanto em uma leitura da realidade nacional que via o Brasil como naturalmente avesso à ruptura violenta e mais propenso à continuidade e à ordem. Assim, ao mesmo tempo em que rejeitava a legitimidade moral do movimento de 1930, Lima afirmava que ele abria espaço para repensar o destino da nação sob novos fundamentos.

É nesse ponto que sua reflexão sobre a Revolução de 1930 se articula diretamente com sua concepção de nação. A crítica à heterogeneidade do levante e à ausência de autoridade legítima levava à afirmação de que apenas uma nação ancorada na moral cristã poderia sustentar um projeto político estável. Como se verá na seção seguinte, em *Política* (1932) Lima aprofunda essa visão ao definir a nação como realidade moral e orgânica, anterior ao Estado e voltada ao bem comum. A análise de 1930, portanto, funcionava como um ensaio prático para sua formulação mais ampla, que consistia em pensar o Brasil como nação católica e, a partir disso, oferecer uma alternativa à crise política e espiritual do seu tempo.

²²⁸ *Ibidem*, p. 243.

²²⁹ TOLENTINO, Thiago. Do ceticismo aos extremos: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e a crítica católica à modernidade no Brasil (1918–1940). 2016. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016, p. 247.

2.3. A Nação como Realidade Moral e Orgânica: Fundamentos da Concepção Nacional em Alceu Amoroso Lima

Desde o século XIX, a ideia de nação tem desempenhado um papel central no pensamento político, sendo objeto de distintas abordagens interpretativas, que se estendem da fundamentação histórica primordialista à ênfase em suas dimensões culturais e institucionais. A presente seção dedica-se à análise da concepção de nação desenvolvida por Alceu Amoroso Lima, exposta particularmente em sua obra *Política* (1932), na qual o autor, sob o pseudônimo de Tristão de Athayde e fundamentado na tradição cristã, concebe a nação como uma realidade objetiva e moral, alicerçada na natureza social do ser humano e direcionada ao bem comum.

Ao analisar a obra de Amoroso Lima, percebe-se que as discussões sobre nação e nacionalismo são um tema frequente em seu pensamento. Esse interesse se manifesta em um período marcado pela forte presença do nacionalismo nas reflexões da intelectualidade brasileira. Tal temática influenciou de modo significativo as concepções políticas e culturais da época, o que demonstra seu claro impacto na formulação de ideias acerca da identidade brasileira.

A intensa presença desse tema na obra de Lima não ocorre de forma isolada, mas responde diretamente a um esforço mais amplo de definição da identidade do país que marcou as primeiras décadas do século XX. Como demonstra Dante Moreira Leite, os debates intelectuais desse período que buscavam definir a psicologia ou a essência do "caráter nacional" consistiam, fundamentalmente, em construções ideológicas elaboradas para legitimar projetos políticos e ordenar a sociedade em um momento de crise estrutural do Estado.¹ É exatamente no interior dessa disputa pela definição da verdadeira realidade brasileira que o livro *Política* se insere. Ao teorizar sobre a essência e a finalidade da nação, Alceu Amoroso Lima não estava apenas descrevendo o Brasil, mas participando ativamente da criação de um "caráter nacional" pautado pela moralidade católica, buscando garantir à Igreja uma posição hegemônica frente a outros projetos ideológicos concorrentes.²³⁰

No entanto, é na obra *Política* (1932) que Amoroso Lima se aprofunda no estudo do Estado e da nação brasileira. Uma parte específica do livro, seu segundo capítulo, é dedicada a detalhar o como o autor entende o fenômeno nacional, abordando sua relação com o Estado e a política nacional. Com isso, além de demonstrar seu interesse pelas características particulares da nação brasileira, o autor, simultaneamente, procurava posicioná-la dentro da

²³⁰ LEITE, Dante Moreira. *Op. cit.*, p. 255-258.

discussão teórica mais ampla sobre a ideia de nação.

Porém, com o livro, Alceu não pretendia apenas introduzir seus leitores à teoria política cristã, sua ambição parecia ser mais profunda: intervir em um contexto de crise moral e desorientação doutrinária, oferecendo uma reconstrução filosófica e ética da política à luz da tradição católica e da filosofia tomista²³¹. Assim, o livro busca oferecer uma fundamentação doutrinária católica, filosófica e moral para a vida política e social, em diálogo crítico com as principais correntes políticas modernas, como o liberalismo, o socialismo e o nacionalismo secularizado, buscando apresentar uma alternativa à forma de se fazer e entender a política.

Amoroso Lima desenvolve essa obra a partir de uma inquietação pessoal e histórica: a constatação de que a política havia se desvinculado da moral e da verdade cristã, tornando-se um campo de pragmatismo niilista²³². Como ele afirma logo na abertura da obra, sua geração foi educada num desinteresse pelas questões políticas: “(...) sempre tive pelas preocupações políticas aquele alheamento com que nos desinteressamos das actividades inferiores da inteligência. Foi esse um dos estigmas com que se maculou a nossa adolescência”²³³.

Este "alheamento", mais que um simples traço pessoal ou de grupo, se apresenta como sintoma de um processo mais profundo de crise na civilização ocidental. Essa crise, por sua vez, seria consequência da perda de consciência e de propósito, um entorpecimento estimulado por um período de relativa estabilidade, o qual favoreceu certa acomodação e o denominado "corpo mole" coletivo. O autor argumenta que:

Toda civilização se forma pela consciência nítida dos seus princípios e de seus destinos, e decae pelo esquecimento e despreocupação. A felicidade gera a despreocupação. E as classes, como os indivíduos, julgam-se inabaláveis quando adquirem, por certo tempo, alguma estabilidade.²³⁴

Para Lima, nesse contexto, a própria crise se apresenta como um chamado para reavaliar os caminhos e resgatar um senso de direção e significado. Neste ponto, Alceu deixa claro que a crise política moderna, marcada pela decadência das instituições, pelo ceticismo moral e pelo esvaziamento das doutrinas, é também uma crise de finalidade, de sentido, de fundamentos. Por isso, sua intenção com o livro não é produzir um manual técnico ou

²³¹ A filosofia aristotélico-tomista, segundo Angela Maria Souza Martins, consiste na sistematização do pensamento de Aristóteles à luz da teologia cristã por Tomás de Aquino. Fundamentada na escolástica, busca verdades universais e imutáveis, com fins especulativos e apoloéticos, sendo considerada pela tradição católica como a única filosofia verdadeira até o século XX; MARTIN, Angela Maria Souza. Considerações históricas sobre o ensino de Filosofia no Brasil do período colonial até o século XX. *Revista Brasileira de História da Educação*, Maringá, v. 21, 2021. P. 315-317.

²³² O niilismo é uma corrente filosófica que questiona ou nega os valores, significados e propósitos tradicionalmente atribuídos à vida, à moralidade e à existência. Em sua forma mais extrema, sustenta que nada possui valor ou sentido intrínseco.

²³³ ATHAYDE, Tristão de [Alceu Amoroso Lima]. *Política*. Rio de Janeiro: Editora Schmidt, 1932, p.11.

²³⁴ *Ibidem*, p. 12.

meramente instrumental da política, mas recuperar o que ele considerava seu sentido: “não apenas como um jogo de posições ou como um aproveitamento geitoso de oportunidades [...], mas como uma actividade ao mesmo tempo doutrinaria e prática, que precisa conhecer os seus princípios antes de se aplicar às suas realizações”.²³⁵

A obra tem, portanto, um propósito doutrinário, normativo e restaurador. Alceu busca recolocar a política naquele que seria seu lugar próprio dentro da ordem natural: não como arte de manipulação ou domínio, mas como ciência moral prática, subordinada ao bem comum e ordenadora da vida social. Não se trata de teorizar por teorizar, nem de agir por agir, pelo contrário, defende que toda ação transformadora ou construtiva deve ser precedida e constantemente alimentada pela compreensão de seus fundamentos.

Amoroso Lima parte da convicção de que o pensamento sobre a sociedade e o Estado deve estar ancorado em princípios permanentes e objetivos, rejeitando assim tanto as construções ideológicas transitórias quanto os pragmatismos políticos. Por isso, sua reflexão política é orientada por uma busca sistemática dos fundamentos filosóficos e morais da ordem social, enraizada especialmente na tradição aristotélico-tomista e no magistério social da Igreja Católica. Nesse sentido, *Rerum Novarum* (1891)²³⁶ e *Quadragesimo Anno* (1931)²³⁷ ocupam papel decisivo na espinha dorsal de seu pensamento político. Essas encíclicas não apenas legitimam a crítica ao liberalismo individualista e ao socialismo coletivista, como também oferecem os princípios de uma ordem social cristã, orientada ao bem comum.

A partir dessas bases doutrinárias, Alceu desenvolve uma crítica contundente às concepções políticas modernas que, ao privilegiarem unilateralmente o indivíduo ou a

²³⁵ *Ibidem*, p. 13-14.

²³⁶ A encíclica *Rerum Novarum* (Papa Leão XIII, 1891) é considerada o marco inaugural da Doutrina Social da Igreja, surgindo como resposta à Revolução Industrial e às ideologias modernas que provocaram novas formas de desigualdade. Como observa Natan Henrique Pimenta, o documento representou a necessidade de uma sistematização do ensinamento social católico diante dos “grandes problemas sociais decorrentes” do liberalismo e do socialismo, reafirmando a responsabilidade da Igreja diante das condições de vida dos trabalhadores. Leão XIII defendeu o direito à propriedade privada, a justiça nas relações de trabalho, o salário justo e a formação de associações operárias, além de propor a intervenção do Estado como instrumento de proteção dos mais vulneráveis e de promoção da justiça social, sem abdicar dos princípios da liberdade e da moral cristã. PIMENTA, Natan Henrique. Antes da *Rerum Novarum*: os primórdios e a evolução da Doutrina Social da Igreja até a Encíclica de Leão XIII. *Revista Sapientia*, v. 2, n. 1, p. 39–42.

²³⁷ A encíclica *Quadragesimo Anno*, promulgada por Pio XI em 1931, quarenta anos após a *Rerum Novarum*, aprofunda e atualiza os princípios da Doutrina Social da Igreja diante das transformações econômicas e políticas do início do século XX. O Papa reafirma a condenação do capitalismo liberal e do socialismo materialista, propondo um modelo que preserve a propriedade privada, mas a subordine à sua função social. Entre suas contribuições mais significativas está a formulação do princípio da subsidiariedade, segundo o qual as instâncias superiores não devem substituir a iniciativa das inferiores, mas antes ajudá-las a cumprir suas funções. O texto defende ainda a reorganização da sociedade em ordens ou corporações profissionais, nas quais patrões e operários cooperem para o bem comum, promovendo a justiça social, o salário justo e a colaboração entre classes. AQUINO JÚNIOR, Francisco de. *Quadragesimo Anno*: um guia de leitura. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 69, p. 29–55, jan./jun. 2022.

coletividade, deixam de compreender a realidade social em sua complexidade orgânica e finalística. Um dos pilares argumentativos de Amoroso Lima é justamente essa recusa a essas visões, que será posteriormente explorado no capítulo. Contra os excessos do individualismo liberal, que absolutiza a autonomia pessoal, e do coletivismo socialista, que anula a dignidade da pessoa em nome do todo, Alceu propõe uma concepção integral da sociedade, fundada na articulação harmônica entre partes e totalidade. Como sintetiza:

À concepção individualista, que considera as unidades sociais como fim do todo, e à concepção coletivista, que considera o todo como razão de ser das unidades, opomos a concepção harmoniosa e integral que passa por uma reciprocidade de subordinações entre os dois termos da sociedade²³⁸.

A sociedade aqui é concebida como um bem em si mesma, uma realidade natural destinada à realização plena da pessoa humana. A vida em sociedade, portanto, não representa uma simples convenção ou renúncia, mas antes uma exigência ontológica da natureza racional do ser humano: “A sociedade é, portanto, um bem em si [...] como realizando em si o homem perfeito, a personalidade, o fim definitivo da natureza humana”²³⁹. Essa fundamentação personalista sustenta toda a construção do livro, e distingue a proposta de Alceu da maior parte das doutrinas políticas modernas que, segundo ele, abandonaram a ordem moral como critério de legitimidade e finalidade do poder: “(...) o mal congênito de toda a vida das nações modernas o naturalismo político, a separação entre a política e a moral, a vitória do direito da força do acaso ou da esperteza eleitoral, sobre a força do direito fundado na lei moral e na lei divina.”²⁴⁰

Lima também confronta a ideia de que o Estado seja a instância absoluta da soberania ou o único fundamento da ordem. Para ele, o Estado só adquire legitimidade ao se reconhecer subordinado à verdade cristã e ao bem comum, cuja definição não pode ser reduzida à vontade da maioria ou ao interesse nacional. Essa posição é claramente enunciada quando o autor argumenta: “quando chegamos ao Estado (...) encontramos o equilíbrio perfeito entre a necessidade e a liberdade, na obra de formação social, entre a natureza das coisas e a vontade humana”²⁴¹.

Segundo Alceu Amoroso Lima, o Estado é concebido como uma instância de ordem jurídico-política que proporciona forma e estabilidade à vida social. A sua formalização, nesse contexto, representa uma transição fundamental de uma condição de informalidade para uma estrutura normativamente organizada:

²³⁸ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 21.

²³⁹ *Ibidem*, p. 19.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 91-92.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 140.

“A formação do Estado indica a passagem de uma situação de facto para uma situação de direito, pois o Estado é essencialmente uma instituição juridico-política, que supõe a existência de uma sociedade mais ou menos indeterminada, de que vae ser o elemento formal de constituição.”²⁴².

Essa definição sublinha que o Estado não é o ponto de partida da vida em sociedade, mas uma de suas expressões mais elaboradas, um marco de institucionalização que confere personalidade moral e limites claros a uma comunidade preexistente. Contudo, essa passagem não ocorre de modo direto ou automático, antes da formação do Estado, há outro fenômeno que opera como mediação essencial: a Nação.

Alceu explicita essa condição ao afirmar que “não ha entretanto, em geral a passagem de uma comunidade indistincta de homens para a personalidade moral positiva e delimitada do Estado. Entre uma e outra vamos encontrar outro phenomeno essencial para a formação do Estado, a Nação.”²⁴³. Nesse sentido, a Nação, necessariamente deve ser anterior ao Estado, além de oferece o conteúdo histórico, cultural e espiritual que será formalizada pelo mesmo. Enquanto a Nação dá substância, continuidade e identidade, o Estado provê organização jurídica, autoridade e direção política.

A partir dessa reflexão sobre o Estado como síntese da natureza e da liberdade, Alceu Amoroso Lima passa a desenvolver sua concepção de Nação, distinguindo-a com nitidez da estrutura estatal. Para o autor, “Nação e Estado, [...], não se confundem”²⁴⁴, tampouco a nação se reduz a instrumento do Estado, sendo, antes, uma realidade anterior, mais profunda e formativa. Essa realidade opera na constituição do ser humano por meio de múltiplos fatores, sejam eles físicos, psíquicos, espirituais, históricos e culturais.

Se o Estado representa a forma jurídica e voluntária da vida política, a nação é o seu elemento material e necessário, pois fornece a substância comum que torna possível a vida em sociedade. Como escreve o Alceu, “emquanto o Estado organiza uma ordem juridica exterior e legal, a nação affecta o homem no mais intimo recesso e marca-o com o seir genio nacional”²⁴⁵. Tal distinção não é meramente conceitual, mas estratégica: é a partir dela que Alceu poderá criticar o nacionalismo moderno e propor uma ideia de nação subordinada à verdade cristã e orientada à formação da personalidade humana.

Para o autor, a Nação não é uma construção meramente jurídica ou política, tampouco uma entidade abstrata que se esgota na ordem institucional. Ela é, antes de tudo, uma realidade orgânica, espiritual e histórica, que se constitui ao longo do tempo e atua como meio

²⁴² *Ibidem*, p. 57.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 59–60.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 59–60.

formador da personalidade humana, funcionando como elemento material da vida política, embora não se confunda com o Estado.

Ao apresentar a definição da Nação como “(...) o início de homogeneização de um grupo considerável de famílias, aproximadas naturalmente por uma ‘feição especial do corpo e certa indole da alma’.”, Alceu demonstra que compreende o fenômeno nacional como resultado de um processo histórico orgânico e formativo. Tal perspectiva, que se desdobra no entendimento de que “a nação é essencialmente ‘um complexo que se vai criando com o correr dos tempos’” e “um meio, composto de tantos elementos quantos os fatores capazes de influir sobre a gênese de um ser humano”, destaca a dimensão integradora, duradoura e fundante da nação, tanto no plano material quanto no simbólico. O recurso etimológico ao latim *nasci*, de onde deriva o termo “nação”, serve para reafirmar esse enraizamento genealógico e cultural, no qual a nação aparece como meio biológico, espiritual e social que modela o indivíduo ao longo do tempo²⁴⁶.

Essa abordagem revela uma perspectiva familiarista, orgânica e não contratualista, em que o vínculo nacional nasce de comunidades naturais, como a família, e não de uma convenção voluntária entre indivíduos. A nacionalidade, para Alceu, se forma a partir da continuidade histórica e da sedimentação de elementos culturais herdados, nessa perspectiva, ele recusa qualquer critério exclusivo de definição da Nação:

Muitos caracteres se têm tentado apresentar como sendo o criterio especifico da nação, seja o da lingua commum, como queria Bluntschli, seja o da dynastia como queria Renan, seja sobretudo o de raça, que parece ter sido o preferido no seculo passado. (...) Nenhum desses criterios, ou outros, como o territorio, a religião, a força, a acção das grandes personalidades, accaso, pódem ser desprezados, pois a nação é essencialmente ‘um complexo que se vai criando com o correr dos tempos’ e vai soffrendo o influxo formador de todos esses elementos²⁴⁷.

A Nação, portanto, é concebida como uma “forma de vida” social e espiritual que molda o indivíduo. É por isso que Alceu pode afirmar: “A nação é, portanto essencialmente um meio, composto de tantos elementos quantos os factores capazes de influir sobre a genese de um ser humano.”²⁴⁸ Assim, sua função é formativa, incidindo sobre o ser humano desde o nascimento, participando da construção de sua identidade mais profunda. A influência da Nação é anterior à razão e à consciência, ela é uma força que “molda”, que limita, estabelece um espaço no qual um grupo se forma diferenciando-se de outros:

Não é a comunidade de idéas que faz a nacionalidade e sim a comunidade de fórmas. O individuo humano é moldado pela nação de que é filho. Recebe ao nascer certos caracteres, physico-psychicos, que o prendem a um determinado sector da

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 57.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 57-58.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

humanidade, que nos ‘limita e nos enriquece’.²⁴⁹

O limite imposto pela nação impede o ser humano de cair na abstração do cosmopolitismo, entendido por Alceu como dissolução das raízes concretas da identidade. Ao mesmo tempo, o enraizamento nacional torna possível uma verdadeira abertura ao universal, desde que seja realizada a partir de uma forma concreta de pertencimento:

Pelo limite, a acção nacional nos impede de cair na indeterminação do cosmopolitismo. Pelo enriquecimento, nos faz capazes de ultrapassar os proprios quadros nacionaes, integrando-nos nos verdadeiros valores humanos, que transcendem de toda compartimentação geographica, ethnographica ou nacional.²⁵⁰

Contudo, como observado anteriormente, essa valorização da Nação não a torna absoluta. Ao contrário, Alceu dedica parte significativa de sua argumentação a distinguir claramente nação e Estado, advertindo contra a fusão totalitária desses dois, distinção essencial para preservar tanto a liberdade do indivíduo quanto o equilíbrio da sociedade política. Para Alceu, a Nação só possui legitimidade se estiver ordenada a um fim moral, ou seja, a formação da pessoa e a realização do bem comum, por isso, ele rejeita a ideia de que existam direitos absolutos da nacionalidade:

Nem mesmo se póde dizer que haja direitos naturaes absolutos da nacionalidade. ‘A nação só tem como direitos os que possui em virtude de sua “missão cultural”. A nação se justifica pelos beneficios que presta á formação da personalidade humana. E’, portanto, como ‘função cultural’ que. prevalece.²⁵¹

A nação é, portanto, função e meio, e não fim último. Ela colabora na formação do Estado, mas sua ação é indireta, remota, e não suficiente. O Estado, segundo Alceu, nasce do cruzamento entre a natureza social do homem e sua liberdade racional. A nação, como base material, fornece a coesão; o Estado, como forma voluntária, dá-lhe ordem e finalidade jurídica:

E sua acção na formação do Estado é apenas indirecta, como ‘disposição remota á constituição’ da sociedade civil [...] encontramos o equilibrio perfeito entre a necessidade e a liberdade, na obra de formação social, entre a natureza das coisas e a vontade humana²⁵².

Por isso, segundo Alceu, é incorreto identificar diretamente nação e Estado. Há nações sem Estado, como os ciganos, e Estados compostos por múltiplas nacionalidades, como a União Soviética: “A essencia do Estado é a aggregação voluntaria em torno de um objectivo commum’. A nação é o elemento material que pode ou não coincidir com a existencia e com o ambito do Estado.”²⁵³

²⁴⁹ *Ibidem.*, p. 58-59.

²⁵⁰ *Ibidem* p. 59.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 59.

²⁵² *Ibidem*, p. 60.

²⁵³ *Ibidem*.

Para o autor, quando o caráter jurídico e moral do Estado é identificado com o caráter determinista da nação, corre-se o risco de anular a liberdade humana e instaurar o totalitarismo. O autor é explícito nessa crítica: “A identificação do laço jurídico e moral, que nos prende ao Estado, com o laço determinista que nos liga à Nação, conduz à absorção do indivíduo devorado pela Nação soberana”. Essa é, segundo ele, a tragédia das ideologias nacionalistas modernas, como o fascismo italiano, que sacrificam a pessoa humana em nome de coletividades consideradas absolutas: “A pessoa humana desaparece diante das obscuras potências da raça e do gênio nacional”²⁵⁴.

Diante disso, Alceu propõe uma síntese, a articulação harmônica entre o elemento material (a nacionalidade) e o elemento formal (a autoridade), culminando em uma sociedade perfeita por excelência, que é a nação organizada em Estado, além da própria Igreja, dotada de fim próprio, estrutura orgânica e fundamento na natureza racional e social do homem:

Uma nação independente, com o seu Estado organizado, é uma sociedade perfeita. Mas não é a única. Pois, como explica S. Thomaz, há dois gêneros supremos de bens que o homem pode alcançar: os de ordem natural e os de ordem sobrenatural. E assim também são duas as sociedades perfeitas: a natural ou sociedade civil, cujo fim é a felicidade natural imperfeita d'esta vida, e a sobrenatural ou Igreja, cujo fim é a felicidade sobrenatural imperfeita d'esta vida, ou a santificação dos homens pela graça²⁵⁵.

Essa perfeição, como se observa no trecho, não significa plenitude absoluta, mas sim uma suficiência funcional e moral para atingir seu fim específico: o bem comum temporal. Assim, a nação é, para Alceu, uma entidade real e necessária, cuja existência decorre não de convenções históricas, mas da própria ordem natural da criação. É nesse sentido que ele afirma: “A sociedade civil perfeita, isto é, a Nação e o Estado, visa exactamente fornecer ao homem todos esses bens, directa ou indirectamente, corporais de que necessita.”²⁵⁶

Alceu Amoroso Lima pensa o fenômeno nacional de forma ontológica²⁵⁷, enraizando a Nação na natureza humana e na ordem divina. Alceu evidencia essa distinção epistemológica ao rejeitar firmemente as teorias contratualistas sobre a origem da sociedade civil: “A sociedade civil é, pois, natural, porque exigida pela própria natureza do homem e das sociedades imperfeitas em que ele se agrupa.”²⁵⁸.

Essa formulação parte do princípio de que a Nação não é um dado contingente, mas um imperativo da própria criação: como o homem não pode alcançar, por si só ou por meio de

²⁵⁴ *Ibidem*.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 31

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ O pensamento ontológico refere-se à investigação filosófica sobre a natureza fundamental do ser, da existência e da realidade em si. Busca compreender o que significa “ser” e as categorias essenciais do que existe.

²⁵⁸ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 31.

grupos parciais (família, município, corporação), a totalidade dos bens necessários à vida moral, a sociedade civil (nação) impõe-se como forma superior e necessária da vida coletiva. Trata-se de uma realidade ontologicamente fundada e teleologicamente²⁵⁹ orientada, que antecede e transcende as circunstâncias históricas de sua expressão institucional.

Em síntese, a obra *Política* (1932) revela a estratégia de Alceu Amoroso Lima para resolver o dilema moderno entre o universal e o particular. Ele constrói a nação como uma realidade orgânica e moral, rejeitando tanto a absolutização totalitária do nacionalismo quanto a abstração do cosmopolitismo liberal. O cerne de sua proposta reside em como ele entrelaça o fator nacional: a nação, embora seja um dado histórico e espiritual inerente à formação da pessoa, não possui direitos absolutos. Ela é concebida como um meio (função cultural) que deve ser hierarquicamente subordinado aos fins morais e transcendentais, representados pela Doutrina Social da Igreja. Ao estabelecer essa hierarquia (Nação como base material, Estado como forma jurídica, e a Moral Católica como finalidade), Lima fundamenta sua alternativa de uma filosofia política cristã para a ordem brasileira.

Tendo estabelecido o quadro geral da forma que Alceu Amoroso Lima pensa o conceito de nação, torna-se fundamental dissecar os componentes que são cruciais para a compreensão da forma que ele imagina a nação brasileira. A análise que se segue se concentrará precisamente nesses elementos essenciais, como origem, raça, geografia e a identidade brasileira, buscando desvendar como Lima os articulavam para construir sua imagem do Brasil e as possíveis alterações nesse pensamento em um período marcado por intensas transformações, desde a Revolução de 1930 até os anos que se seguiram à implantação do Estado Novo. Esta análise nos permitirá entender, em profundidade, os alicerces da nação brasileira pensada pelo intelectual.

²⁵⁹ Em filosofia, refere-se à doutrina ou estudo que considera os fenômenos a partir de suas finalidades ou propósitos. Uma explicação teleológica busca entender algo com base no fim para o qual parece ter sido projetado ou para o qual tende naturalmente. Está associado à ideia de que há um propósito ou desígnio inerente no universo ou nos processos naturais.

3. A Construção da Brasilidade: Nação, Identidade e os Fundamentos do Pensamento de Alceu Amoroso Lima.

Este capítulo tem como foco analisar a maneira como Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) concebeu o fenômeno nacional e a identidade brasileira no período de 1930 a 1942, intervalo que a literatura especializada frequentemente define como seu "período conservador". Nesse tempo, Lima consolidou reflexões essenciais sobre os fundamentos, as fragilidades e a missão histórica da nação, oferecendo um diagnóstico crítico e um projeto de regeneração profundamente ancorado em sua visão católica e conservadora. Por meio de sua atuação como líder do laicato, ele buscou não apenas interpretar a realidade, mas intervir nela, posicionando-se nos debates sobre os rumos do Brasil.

Assim, a finalidade central deste capítulo é apresentar e analisar o pensamento nacional de Lima, contextualizando suas ideias e, sobretudo, investigando as permanências e as transformações na forma como ele concebe a nação brasileira e sua identidade. Para isso, serão comparadas suas formulações do período de 1930 até a véspera da implantação do Estado Novo em novembro de 1937, com aquelas desenvolvidas durante a vigência deste regime, até 1942. Esta abordagem busca alcançar uma compreensão mais ampla e articulada de sua complexa trajetória intelectual, em diálogo com as intensas transformações políticas, sociais e culturais que impactaram a sociedade brasileira no período.

Para desenvolver esta análise, o capítulo foi estruturado em quatro partes interligadas. Na primeira parte, intitulada “A Identidade Nacional no Pensamento de Alceu Amoroso Lima (1930-1942): Fundamentos, Permanências e Inflexões”, examinaremos os componentes que, para o autor, constituem a essência da brasilidade. Serão abordados seus fundamentos, como a origem eminentemente católica da nação, o papel da raça como "causa material", a problemática relação entre o homem e o território, e sua análise crítica do caráter do povo brasileiro, visto como uma dualidade entre a virtude afetiva e a vulnerabilidade política.

Estabelecida essa base, a segunda parte, “Em Defesa de um Ideal Nacional: A Crítica de Alceu Amoroso Lima a Modelos Políticos Concorrentes”, focará na análise de sua refutação a correntes político-ideológicas que considerava incompatíveis com seu ideal de nação. Serão examinadas suas objeções ao liberalismo democrático, criticado por seu individualismo e pela fragmentação da ordem, e sua condenação ao comunismo, visto como uma antítese materialista e totalitária aos valores cristãos.

A terceira parte, “O Engajamento com a Direita: A Relação com o Integralismo e o Autoritarismo”, aprofundará a análise de sua complexa e evolutiva relação com os

movimentos de direita de seu tempo. Investigaremos sua aproximação tática e posterior distanciamento crítico do Integralismo, bem como sua avaliação dos regimes de extrema-direita europeus, mostrando como seu interesse inicial, visto como uma reação à desordem liberal, deu lugar a uma firme condenação de suas tendências totalitárias e estatistas.

Finalmente, após o mapeamento de suas críticas, o capítulo culminará com a análise da quarta e última parte, intitulada “O Nacionalismo Católico como Alternativa”. Nesta seção, Será apresentado o projeto positivo de Lima como uma "terceira via" que buscava ser a síntese de seu pensamento. Esta proposta defendia um nacionalismo fundamentado não em ideologias seculares como a raça ou o Estado, mas em um dever moral de piedade filial e em uma clara hierarquia de valores, subordinando a pátria a Deus. O modelo de identidade nacional resultante pretendia ser, ao mesmo tempo, autenticamente brasileiro e universalmente cristão.

3.1. A Identidade Nacional no Pensamento de Alceu Amoroso Lima: Fundamentos, Permanências e Inflexões.

Entre 1930 e 1942, Alceu Amoroso Lima desenvolveu um pensamento robusto sobre a origem e os contornos da nacionalidade brasileira, articulando tradição católica, cultura, raça e missão histórica. A análise comparada entre os períodos de 1930 a outubro de 1937 e de novembro de 1937 a dezembro de 1942 (durante o Estado Novo) permite identificar elementos de continuidade fundamentais em sua concepção de identidade nacional, ao lado de inflexões críticas relevantes, especialmente diante das transformações políticas e ideológicas da época. Existe, contudo, uma consistência notável na sua forma de pensar a identidade brasileira, ancorada em princípios que ele considerava permanentes.

Fundamentos da Identidade Nacional: A Rejeição ao Utilitarismo e a Defesa de Princípios Permanentes

Desde o início da década de 1930, Alceu Amoroso Lima posicionou-se firmemente contra as interpretações que considerava utilitaristas e secularizadas da nacionalidade brasileira, como as formuladas por Alberto Torres. Lima rejeitava a ideia de que a nação fosse uma mera construção política arbitrária, resultado de engenharia estatal ou de projetos técnicos desprovidos de substância espiritual. Para ele, como discutido anteriormente, a nacionalidade autêntica só poderia ter fundamento legítimo em princípios permanentes como a tradição, a religião, a família e a história. Essa convicção é expressa de forma contundente

na seguinte afirmação: “A nacionalidade não é uma associação arbitrária e sim, como a própria etymologia da palavra indica, o lugar em que nascemos ou renascemos”²⁶⁰.

Ele criticava a visão de Alberto Torres que, ao repudiar "o passado", "a raça", "os costumes", "a tradição", "a religião" e "a família" como elementos formadores da nacionalidade brasileira, estaria, na verdade, desnacionalizando a pátria e escravizando-a aos "erros nefastos do modernismo político". A nacionalidade, segundo Lima em debate com Torres, “não pôde ser apenas ‘uma obra de arte política’ formada para satisfazer os interesses meramente utilitários dessa ‘população cosmopolita’ que Alberto Torres via como inevitável em nosso futuro”²⁶¹. O que distingue uma verdadeira nacionalidade seria o contrário, a “descendencia de estirpe commum” marcada por um “typo physico e uma indole psychica” em processo de formação ao longo da história²⁶².

Na perspectiva de Lima, a identidade não se configura **como** um conceito meramente abstrato, mas sim como uma realidade concreta que se impõe e molda o indivíduo. O brasileiro, em sua análise, encontra-se subordinado à sua nacionalidade naquilo que não contrariar ou distorcer sua humanidade fundamental, sendo a nação, assim, uma categoria relativa e não um absoluto. A educação teria o papel de acentuar essa marca nacional para que ela renda "em valor moral e social, tudo o que possa conter de bom"²⁶³

A Missão Espiritual e a Origem Católica da Identidade Brasileira

Um aspecto fundamental e recorrente no pensamento de Alceu Amoroso Lima é a vinculação da origem e da essência da identidade brasileira a uma missão espiritual essencialmente católica; essa concepção, ademais, não sofreu alteração substancial com o advento do Estado Novo. Mesmo diante da ascensão dos regimes totalitários pela Europa e com as, o autor continuou a compreender a origem da nacionalidade como um fato histórico e providencial, intrinsecamente ligado à expansão da fé e à missão civilizadora católica. Em 1942, ele reafirma: “Nasce-mos na hora mesma em que a expansão da fé irradiava do velho continente e vinha tocar às novas plagas, onde um grande futuro lhe estaria reservado”²⁶⁴. A Igreja, neste contexto, deveria ser um: “viveiro de almas santas, de almas fortes, de almas verdadeiramente diviniza. das, que seja para o nosso povo e para a nossa tibieza um perene apelo às virtudes sobrenaturais e às promessas e responsabilidades que a Graça comunica,

²⁶⁰ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 183.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 197.

²⁶² *Ibidem*

²⁶³ ATHAYDE, Tristão de, *Princípios Pedagógicos. A Ordem*, Rio de Janeiro, v. 71, p. 102-117, jul./ago. 1936, p. 112.

²⁶⁴ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1942, p. 21-22.

sem cessar, à natureza.”²⁶⁵.

Assim, para Alceu, a identidade brasileira não resulta primordialmente de fatores geográficos ou étnicos isolados, mas de uma missão espiritual que teve início com a chegada da fé católica ao território. A presença dessa fé, desde o período colonial, é por ele enaltecida como elemento fundador e estruturante da nacionalidade. Desta forma, o surgimento da nação brasileira é situado no contexto da expansão do cristianismo promovida por Portugal expansão esta concebida não como um mero processo político ou social, mas como um desdobramento da ação da Providência divina, articulada com a missão civilizadora da Igreja.

Nessa perspectiva, a evangelização portuguesa não se configuraria como um acontecimento secundário, mas sim como o marco fundacional e determinante da formação nacional. Para Lima, a fé conforma a identidade coletiva, de modo que a nacionalidade brasileira se apresenta como resultado de um influxo religioso proveniente da Europa, particularmente de Portugal. A Igreja Católica assume, assim, um papel central nesse processo, não como uma:

"(...) instituição apenas respeitada, nem uma potência temporal privilegiada, e sim um viveiro de almas santas, de almas fortes, de almas verdadeiramente diviniza. das, que seja para o nosso povo e para a nossa tibieza um perene apelo às virtudes sobrenaturais e às promessas e responsabilidades que a Graça comunica, sem cessar, à natureza"²⁶⁶.

Essa imagem da Igreja como “viveiro de almas” evidencia sua dimensão pedagógica e formadora, na medida em que atua sobre a constituição moral e espiritual do povo brasileiro. A centralidade dessa herança espiritual mostra-se tão vital que o autor enfatiza: "Sem a Eucarístia, pois, o Brasil não é Brasil"²⁶⁷. Essa percepção se fundamenta, de acordo com sua visão, na premissa de que "O Brasil nascia de uma Missa" e, conseqüentemente, que "A Eucaristia era o berço sobrenatural da nova terra. E marcava para sempre em nossas fronteiras o signo sob o qual temos de viver e de morrer."²⁶⁸

Alceu reconhece, no entanto, que a história da evangelização no Brasil foi um processo conflituoso. Ele escreve:

(...) a história do Brasil só poderá ser feita depois que se empreender a história religiosa do Brasil. A lacuna que era a ausência, apontada por Capistrano de Abreu, de uma história sistematizada da Companhia de Jesus, no Brasil, está sendo preenchida pela obra grandiosa e definitiva de Serafim Leite. Falta agora que um nosso Fortunato de Almeida escreva a História Religiosa do Brasil de que a história da Igreja Católica, no Brasil, terá de ser, forçosamente, magna pars. Pois o Brasil, no

²⁶⁵ *Ibidem*. p. 22.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 21-22.

²⁶⁷ ATHAYDE, Tristão de., Eucaristia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 108, p. 460-472, nov. 1939, p. 464.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 463

que tem de fundamentalmente brasileiro, é um fruto da Igreja e da sua irradiação moderna.”²⁶⁹

Ele valida a crítica de Capistrano e reforça sua convicção de que a formação nacional brasileira é incompreensível sem a consideração profunda da influência e da missão civilizadora da Igreja. A afirmação de que o Brasil, em sua essência, é fruto da ação civilizadora da Igreja sintetiza o núcleo de seu pensamento: os traços mais profundos da brasilidade como senso de comunidade, valores morais, espiritualidade são inexplicáveis sem a presença contínua da fé católica, assim a "irradiação moderna" da Igreja significa que sua contribuição é uma força ativa e contínua.

Contudo, essa não é uma narrativa idealizada. Alceu reconhece as ambiguidades e tensões:

Os quatro séculos já passados foram, também para nós, o de dilatação da Fé. E essa expansão não se fez sem grave prejuízo de sua pureza. A história religiosa no Brasil não será uma história côr de rosa. Será uma história dramática, uma história de lutas terríveis, a maioria das quais invisíveis, contra o espírito de dissolução, de confusão, de heresia latente, de impurificação da doutrina e de indisciplina individualista.”²⁷⁰

Essa visão reforça que a identidade nacional não foi construída sem tensões, cabendo à Igreja um processo de purificação e restauração da unidade espiritual. Apesar dessa lucidez crítica, é por ter atravessado essas provações que a fé católica se consolida como pilar estruturante. A missão da Igreja seria preservar e restaurar continuamente essa unidade, por isso, Alceu conclui que “essa união nacional repousa sobre a fé tradicional que nos formou e com a qual, por quatro séculos, se forjou a nacionalidade brasileira”²⁷¹. A fé é um princípio vital que sustenta a coesão nacional, tornando a brasilidade uma herança espiritual contínua.

Assim, para Lima, conforme analisado, a identidade brasileira está ligada essencialmente a uma missão espiritual católica de origem divina, que vai além de fatores puramente materiais. Nesta perspectiva, a Igreja Católica figura como constitutiva e originária da nacionalidade, instituição fundadora e a "alma" da nação, desempenhando um papel formativo contínuo. Mesmo diante de uma evangelização historicamente conflituosa, Lima via essa herança de fé como o alicerce da coesão e da identidade nacional. Para ele, a brasilidade consiste em um legado espiritual dinâmico, cuja vitalidade e compreensão vêm de sua raiz e missão católicas, dando assim prioridade a dimensão espiritual na formação do Brasil.

²⁶⁹ ATHAYDE, Tristão de. *O Concílio. A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 104, p. 8-10, jul. 1939, p. 8

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 10.

²⁷¹ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional...*, p. 51.

A Dimensão Racial na Identidade Nacional: Entre Causa Material e Alerta Ideológico

A maneira como Amoroso Lima compreende a origem da nacionalidade brasileira está profundamente articulada à sua concepção da raça como um dos fundamentos materiais da identidade nacional. Ao entender a nacionalidade como realidade espiritual e histórica, ele não despreza os elementos concretos que a constituem, assim, a raça surge como a “causa material” da nacionalidade, o “material de que se compõe a sociedade”, formado pelas pessoas a serem moldadas pela ordem política e moral. Em sua análise baseada na tradição aristotélico-tomista²⁷², ele identifica quatro causas na formação da nacionalidade:

Nessa nacionalidade em formação, que ha quatro seculos se vem caldeando lentamente, encontramos em acção quatro elementos que constituem as quatro causas exigidas por uma observação analytica do problema: a) a causa material, que é a raça em formação; b) a causa formal, que é a unidade nacional; c) a causa efficiente, que é a autoridade politica; d) a causa final que é o bem commum economico e espiritual da nacionalidade.²⁷³

A relação entre Lima e o tomismo é fundamental para compreender sua trajetória intelectual. Inicialmente influenciado pelo espiritualismo bergsoniano²⁷⁴, Amoroso Lima logo se converteu ao neotomismo de Jacques Maritain²⁷⁵, tornando-se um dos principais defensores desse pensamento no Brasil²⁷⁶. Segundo Juarez Carvalho Filho, a sociologia cristã de Lima, desenvolvida como uma alternativa à sociologia acadêmica durkheimiana, reflete claramente os princípios do tomismo e a influência do filósofo francês. Assim, Alceu rejeita o positivismo e o naturalismo da sociologia durkheimiana, argumentando que essa abordagem

²⁷² As quatro causas aristotélicas são um princípio fundamental da filosofia de Aristóteles, utilizado para explicar a existência e a constituição de qualquer ente ou realidade. Para compreender plenamente algo, é necessário conhecer suas quatro causas: material, formal, eficiente e final.

²⁷³ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 197-198.

²⁷⁴ A viagem que ele fez à Europa em 1914 foi um ponto decisivo em sua jornada intelectual. Assistindo às aulas de Henri Bergson na França, ele deixou para trás as ideias de Spencer e se abriu para uma visão de mundo mais espiritual⁶. O espiritualismo bergsoniano forneceu os fundamentos filosóficos para essa transição. Conforme descreveu o próprio Alceu Amoroso Lima, essa filosofia era baseada em um "espiritualismo evolucionista" e em um "vitalismo criador" ⁷ (o *Élan Vital*), que reintroduziam o espírito e a liberdade na explicação da vida, em oposição ao determinismo materialista. O método de Bergson para alcançar essa compreensão era a intuição, definida como "o conhecimento do absoluto" ⁸, e seu conceito central era a Duração (*Durée*), o tempo vivido da consciência⁹. Essa corrente, como aponta a historiografia, se opunha diretamente ao "racionalismo crítico encarnado por Comte e Kant" (linha seguida por Durkheim) e se alinhava à tradição do "espiritualismo de Ravaisson", fornecendo a Alceu a base teórica para superar o agnosticismo. CARVALHO FILHO, Juarez Lopes de. A sociologia católica de Alceu Amoroso Lima contra a sociologia durkheimiana no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 3, 2021, p. 209-223.

²⁷⁵ A influência de Maritain sobre Amoroso Lima é perceptível em sua obra *Preparação à Sociologia* (1931), na qual busca estruturar uma sociologia cristã baseada na doutrina tomista e nos ensinamentos da Igreja. A tradução francesa desse livro, *Fragments de Sociologie Catholique* (1934), foi publicada por uma editora ligada ao pensamento neotomista e teve introdução de Jean Duriau, o que reforça sua vinculação com os círculos intelectuais coordenados por Maritain. *Ibidem*, p. 217-221.

²⁷⁶ *Ibidem*, p., 202.

"deifica a sociedade e dissolve o homem na sua individualidade"²⁷⁷. Em contraposição, defende uma sociologia finalista, baseada na doutrina tomista, que valoriza a integração entre sociedade e indivíduo sob a ação espiritual da Igreja²⁷⁸.

No início da década de 1930, Lima já criticava visões que explicavam a nacionalidade apenas por fatores raciais ou biológicos. A raça, para ele, embora elemento necessário, não é um conceito rígido e nem essencializado, mas a base humana sobre a qual se constrói a vida social, um elemento em formação:

De quatro elementos se compõem essa raça brasileira em formação — o portuguez, o negro, o indio e o colono recente de outras nacionalidades. Do amalgame desses elementos é que teremos um dia, porventura, um ramo ethnico de caracteristicos approximados. Desde já, porém, a observação empirica nos revela tres typos brasileiros ligados por traços communs, o nortista, o centrista e o sulista, se é possível dizer, aquelle com o typo indio predominante, este ultimo com o typo castelhano accentuado e o homem do centro como laço entre os dois e marcando com a finura dos traços, a pallidez morena, a esbelteza do porte, uma fixação possível em um futuro ainda remoto.²⁷⁹

Tal concepção, por sua vez, valoriza a miscigenação como um processo constitutivo, ao mesmo tempo em que reconhece a diversidade de origens étnicas e dos tipos regionais. A "alma brasileira," segundo ele, já se manifestava em traços psicológicos e afetivos: "A doçura do trato, porém, o desinteresse financeiro, a affectividade, a instabilidade, a impulsividade, a bondade de coração, a hospitalidade, a vivacidade de intelligencia, o sentido da familia [...] já demonstram que ha uma alma brasileira.". Ele chega a afirmar que "a alma brasileira existe mais concretamente do que o typo brasileiro"²⁸⁰.

A partir de novembro de 1937, com o Estado Novo e as tensões nas vésperas da Segunda Guerra Mundial, Lima reformula o tom de sua reflexão. Embora reafirme a importância da raça na formação cultural, passa a advertir energicamente contra sua absolutização e instrumentalização ideológica. Em 1939, declara:

Nem por ser cientificamente falso, historicamente infundado e moralmente pernicioso, o Racismo devemos ou podemos concluir que a raça não seja um elemento importante na formação de uma cultura. E no caso brasileiro, o que a observação nos revela, quanto á base física do nosso espirito, é que estamos ainda longe de ter, já não digo concluido o nosso caldeamento pois na realidade nunca se conclue, mas ainda mesmo alcançado uma estabilidade mediana. Salvo exceção para certos ramos particulares, perfeitamente adaptados ao seu meio agreste somos ainda uma raça instavel, uma gente que amadurece cedo, em virtude de uma exagerada precocidade e por isso mesmo cedo se exgota. Longe estamos, por isso mesmo, da fixação dos biotípos, como se diz hoje em dia, ou dos psicotípos que são os

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 224.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 225.

²⁷⁹ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 198-199.

²⁸⁰ *Ibidem*, p. 199.

elementos fundamentais das nacionalidades já formadas.²⁸¹

Mantém-se a compreensão da raça como dimensão cultural e histórica, mas com uma clara condenação ao Racismo como ideologia. Para o Alceu, a raça, embora real, não deve ser hipervalorizada; a condição racial brasileira é descrita com mais prudência: “somos ainda uma raça instável”. Antes mesmo, em 1936, Alceu já reforçava sua crítica ao culto racial promovido pelo nazismo e outras formas de nacionalismo: “A déificação da raça foi a consequência de um nacionalismo desligado de toda regulação moral e aliás há muito preparado por um movimento pangermanista que vinha do século passado, apoiando-se em doutrinários não germânicos como Chamberlain e Gobineau.”²⁸². Ele contrapõe a esse erro um “nacionalismo cristão,” o único fecundo:

Só esse nacionalismo é fecundo, Só ele devemos cultivar. Só com ele podemos ser, ao mesmo tempo, fieis a Deus, aos nossos Pais e á nossa Raça. [...] Saibamos apenas colocar o nosso amor filial para com a Raça e para com a Patria no posto em que ele deve colocado. Fugamos das falsas misticas ser terrenas [...] E para isso coloquemos cada coisa em seu lugar e o amor de Deus, bem supremo, como guia, como medida, como luz, de nossa terra e nossa gente. Essa a lição do nacionalismo verdadeiro, do nacionalismo cristão, com que neste dia supremo de nossa Patria devemos alimentar a substancia mais intima de nosso ser de brasileiros e cristãos.²⁸³

Na visão de Lima, a lealdade à raça e a nação é considerada uma virtude social de elevada importância e, por conseguinte, legítima. Entretanto, essa lealdade não possui um caráter absoluto, devendo ser ordenada em uma hierarquia de valores e subordinada às determinações da fé cristã. Nesse sentido, Lima criticava fortemente a devoção absoluta que surge quando valores considerados secundários, como a nação ou a raça, são transformados em fins últimos.

Essa absolutização, que desvincularia o nacionalismo de uma “regulação moral” e da submissão à “lei divina”, era, em sua análise, uma característica proeminente e nociva dos regimes totalitários de sua época, assim. A raça é mantida como um fundamento da nacionalidade, porém relativizada por uma análise crítica acerca dos riscos de sua instrumentalização ideológica. Em suas palavras:

“Pois a ausência de uma solida preparação moral e religiosa, na ordem cultural de um povo, cria e dissemina o peor dos venenos dissolventes das nacionalidades a indiferença, o egoismo, a vida sem finalidade superior. Em suma o parasitismo social. Em vez do homem servir á sociedade, passa a servir-se dela.”²⁸⁴

²⁸¹ ATHAYDE, Tristão de. *Diretrizes do pensamento brasileiro...*, p. 337.

²⁸² LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas...*, p. 223.

²⁸³ ATHAYDE, Tristão de. O nacionalismo cristão. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 95, p. 367-391, out. 1938, p. 388.

²⁸⁴ ATHAYDE, Tristão de. *Diretrizes do pensamento brasileiro...*, p. 338.

É interessante notar, segundo Oliveira (1990, p. 191), que, diferentemente dos intelectuais cientificistas, tanto os conservadores católicos quanto os republicanos radicais recusavam o evolucionismo de base biológica. Os primeiros postulavam a história como plano de Deus, os segundos tinham como valor a igualdade e lutavam por um modelo político que a expressasse. Ambos recusavam o significado político de qualquer desigualdade entre as raças.²⁸⁵

A Dimensão Geográfica e a Construção Contínua da Brasilidade

No pensamento de Alceu Amoroso Lima, a relação do povo com o território são componentes cruciais, ainda que problemáticos, da identidade nacional. Ele concebe o Brasil como uma realidade concreta e imposta à existência do indivíduo: “Nascemos em uma pátria e a sua existência, o seu ambiente, o seu passado [...] impõem-se a nós”²⁸⁶. Ao mesmo tempo, valoriza a diversidade regional e a necessidade de integração, afirmando que “A unidade nacional não suprime e apenas íntegra as variedades regionais”²⁸⁷. Ele distingue três grandes tipos brasileiros, o nortista, centrista e o sulista como as principais expressões dessa diversidade²⁸⁸.

Contudo, um ponto constante em seus escritos, presente tanto antes como depois do Estado Novo, é a percepção de uma articulação deficiente entre o homem e a terra no Brasil. Ele aponta que “entre a terra e o homem, no Brasil, ainda não se produziu a necessária articulação.” e que “A fixação do homem na terra, primeira condição material de toda espécie de civilização, ainda é entre nós precária e difícil”²⁸⁹. Essa precariedade é vista como um entrave à plena realização da brasilidade, tornando a identidade nacional um projeto ainda em construção.

Essa visão de incompletude torna-se evidente na reafirmação, em 1940, de que o Brasil continua em estado de preparação: “Apesar dos quatro séculos de história que já deixamos na esteira de nossa passagem, não creio podermos afirmar já ter ultrapassado esse estado preparatório da vida nacional”²⁹⁰. A brasilidade, portanto, depende da consolidação de vínculos espirituais, culturais e também geográficos, um enraizamento que ainda se mostrava deficiente.

²⁸⁵ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 191.

²⁸⁶ ATHAYDE, Tristão de. *Princípios Pedagógicos...*, p. 112.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 113.

²⁸⁸ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 198-199.

²⁸⁹ ATHAYDE, Tristão de. *Diretrizes do pensamento brasileiro...*, p. 329.

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 328.

Assim, para Alceu Amoroso Lima, a identidade nacional brasileira se desenvolve em meio a uma tensão fundamental. Por um lado, o autor concebe a nação como uma realidade concreta e imposta ao indivíduo, por outro, ele a diagnostica como um projeto inacabado, cuja incompletude se manifesta como uma constante em sua análise. A raiz dessa condição reside naquilo que Lima identifica como uma conexão precária e deficiente entre o homem e a terra, um entrave material à plena realização da civilização no país. Para ele, portanto, a consolidação da identidade nacional depende diretamente da superação dessa fragilidade, desta forma, esse aspecto da brasilidade em seu pensamento não se apresenta como um dado estático, mas como um processo dinâmico de enraizamento, no qual a dimensão geográfica se revela como o alicerce indispensável para a plena realização da vocação espiritual e cultural da nação.

A Identidade Nacional em Formação: Crítica Histórica e Caráter do Povo Brasileiro

Tristão de Athayde consistentemente apresenta uma interpretação da identidade brasileira marcada por uma crítica à sua formação histórica e uma análise do caráter do povo. O autor entendia a trajetória nacional como uma jornada caracterizada pela incompletude e pela superficialidade, essa condição teria resultado na formação de um caráter nacional marcado pela imprecisão e pela tendência ao imprevisto, como é possível observar nas seções anterior.

Para Athayde, essa profunda incompletude se reflete na ausência de uma cultura consolidada, na falta de uma tradição intelectual robusta e na precariedade da vida moral coletiva. A consequência é o esvaziamento do sentido da vida pública e a proliferação do que ele chama de “parasitismo social”, ou seja, uma sociedade na qual o indivíduo, em vez de se dedicar ao serviço do corpo coletivo, prioriza utilizar-se deste para seus próprios interesses²⁹¹.

Em sua análise do caráter nacional, Amoroso Lima traça um perfil complexo do povo brasileiro, identificando qualidades morais e intelectuais construtivas, como sua bondade e inteligência, no entanto, essa característica é apresentada de forma ambivalente. Por um lado, ela é a fonte de qualidades morais que o autor exalta, como a bondade, o desinteresse material, por outro, ele sugere que a mesma índole afetiva, embora seja a fonte de virtudes, representa igualmente uma vulnerabilidade:

As qualidades moraes e intellectuais do nosso povo não podem ser negadas. Nosso povo é francamente bom e inteligente. Bom, acima de tudo. Não há quem, tentando

²⁹¹ LIMA, Alceu Amoroso. Directrizes do Pensamento Brasileiro: Conferencia do Sr. Alceu Amoroso Lima, da Academia Brasileira. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 20 ago. 1939, n.p.

os rudimentos de nossa psicologia social, não coloque a afetividade como base do nosso caráter. O brasileiro vence e é vencido pelo coração. Pois sabemos todos que o primado do sentimento é o mais perigoso dos privilégios. Traz consigo, de um lado, qualidades encantadoras de convivência (...) o desprendimento, a liberdade de espírito, o desinteresse pelo dinheiro, o amor das atitudes nobres, enfim certa aristocracia natural da alma que torna o nosso povo mais rude, de contato agradável e de valor humano muito puro. Todo esse conjunto de qualidades, que tornam nosso povo um dos mais humanos de toda humanidade, é consequência daquela indubitável primazia do coração, que distingue a gente brasileira²⁹².

Para o autor, em conferência da Academia Brasileira de Letras, organizada pelo Serviço de Cooperação Intelectual e realizada no Palácio do Itamaraty em 11 de agosto de 1939, essa fragilidade reside em uma possível falta de disciplina racional, capaz de dificultar a organização social e política do país. Assim, ele descreve um perfil complexo do brasileiro que, ao mesmo tempo, é uma celebração de suas qualidades humanas e uma sutil advertência sobre os riscos de uma identidade nacional guiada mais pela emoção do que pela razão.

Somos um povo eminentemente temperamental, se é possível assim dizer. O temperamento em nós tende sempre a superar a razão e a vontade. É o que chamamos habitualmente o predomínio da vida efetiva sobre a vida racional. É a primazia ilimitada do coração. (...) A facilidade política de sermos governados, portanto, facilmente se transforma, pelo abuso do temperamento, em dificuldade política em organizar um povo com elementos insuficientes de aglutinação social. A mesma facilidade que encontramos em governar, temo-la em ser desgovernados e indiferentes à coisa pública²⁹³.

Para Lima, existe uma ligação direta entre o caráter nacional e as fragilidades da vida política brasileira. Ele argumenta que o povo brasileiro é essencialmente temperamental, o que significa que a emoção frequentemente se sobrepõe à razão e à vontade, essa predominância da vida afetiva resulta em uma consequência paradoxal na esfera pública: a mesma característica que torna a população dócil e fácil de ser governada, transforma-se também em um obstáculo para a organização do país. Essa docilidade leva a uma propensão a ser mal governado e a uma indiferença em relação aos assuntos públicos, o que revela uma coesão social insuficiente para a construção de uma nação sólida. Portanto, o desafio político brasileiro, em sua visão, reside nessa dualidade: a mesma índole que é fonte de nobres qualidades humanas também alimenta uma instabilidade cívica que dificulta o amadurecimento e a organização política do Brasil.

Essa aparente facilidade de condução, na perspectiva de Lima, mascara fragilidades significativas para a vida cívica, pois "A mesma facilidade que encontramos em governar, temo-la em ser desgovernados e indiferentes à coisa pública". De forma análoga, a notável capacidade de aprendizado do brasileiro é, em sua visão, frequentemente neutralizada por

²⁹² *Ibidem.*

²⁹³ *Ibidem.*

uma contrapartida negativa: "A facilidade que temos em aprender é prejudicada pela facilidade idêntica que temos em esquecer"²⁹⁴.

Lima descreve o povo, em sua plasticidade e emotividade, como uma "massa em ebulição [que] é facil presa de audaciosos e dissimulados". Para ele, essa vulnerabilidade impediria a consolidação de uma participação cívica estável e madura, consequentemente, os brasileiros tenderiam a oscilar entre a apatia e a anarquia, ou entre o desânimo e uma agitação improdutiva²⁹⁵.

Completando esse diagnóstico dos desafios à formação de uma identidade nacional coesa e autônoma, Lima aponta como uma fragilidade central do caráter nacional a constante inclinação a ser seduzido por modelos estrangeiros, o que resultaria na desvalorização do que é próprio do país e, simultaneamente, na superestimação de contribuições externas. Lima argumenta que mesmo as reações mais agressivas a essa influência, como o nacionalismo xenófobo, não representam uma afirmação autêntica da identidade brasileira. Ele as interpreta, na verdade, como uma resposta exagerada à própria imitação excessiva, aprofundando a análise ao sugerir que este nacionalismo reativo é, em si, outra forma de mimetismo que apenas reflete movimentos ideológicos de outras nações. Portanto, para Lima, tanto a submissão ao estrangeiro quanto a sua negação radical são sintomas do mesmo problema de fundo: uma dificuldade crônica em formular um projeto nacional autêntico, que não seja definido pela cópia ou pela reação a modelos externos.

Sofremos a facil sedução do estrangeiro. Temos muitas vezes uma vida individual e nacional, voltada para fóra de nossas fronteiras. Somos inclinados quasi sempre a depreciar o que é nosso e a avaliar sobremodo o que nos vem de fóra. Esse fenomeno é visível até mesmo em suas reações aparentemente opostas. Pois o jacobinismo xenofobo que de vez em quando nos assalta é talvez uma reação exagerada contra a exagerada imitação do estrangeiro. E por vezes mesmo uma repercussão apenas de idêntico fenomeno que se passa além fronteiras. Num tempo de nacionalismos exarcebados como o que estamos vivendo, é ainda por aquêl inveterado mimetismo que assistimos a uma volta aparente aos modelos, ás fontes, aos caracteres exclusivamente nacionais.²⁹⁶

Ao abordar essas questões, Lima não apenas descreve, mas interpreta à luz de um ideal: a construção de uma nacionalidade cristã, enraizada em valores éticos e espirituais. Seus diagnósticos históricos são explicativos, mostrando as deformações, e prescritivos, apontando caminhos de superação pela formação moral, cultura humanística e subordinação da política à verdade e ao bem comum. Essa visão crítica da história nacional está associada a uma

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ Ibidem.

²⁹⁶ ATHAYDE, Tristão de. Diretrizes do pensamento brasileiro..., p. 335.

percepção de "instabilidade estrutural": "somos ainda uma raça instável, uma gente que amadurece cedo, em virtude de uma exagerada precocidade e por isso mesmo cedo se esgota"²⁹⁷, fragilidade que compromete a consolidação cultural e moral.

O pensamento sobre a identidade nacional brasileira de Lima é, em essência, um diagnóstico crítico de um projeto inacabado. Essa condição se manifesta em duas fraquezas principais que impedem a plena consolidação da nação. A primeira fraqueza é o temperamento do povo, no qual a emoção predomina sobre a razão. Isso geraria uma contradição política: a mesma população que é dócil e fácil de governar, também se mostra apática, instável e propensa a ser mal governada. A segunda é uma forte imitação cultural, uma tendência a desvalorizar o que é nacional em favor de modelos estrangeiros, onde até o nacionalismo de reação se revela uma cópia, e não uma expressão autêntica.

Portanto, na visão de Lima, a tarefa central do Brasil é superar esses dois desafios: o excesso de sentimento que enfraquece a vida cívica e a imitação que impede a originalidade. Somente ao vencer essas barreiras, o país poderá ultrapassar seu estado de formação e alcançar um destino político e cultural de fato autônomo.

Inflexões e Continuidades: identidade brasileira em Alceu Amoroso Lima

A concepção de identidade brasileira formulada por Alceu Amoroso Lima é, em sua essência, crítica e espiritual. Antes do Estado Novo, ele investe na construção de uma nacionalidade enraizada na tradição, na religião e na cultura. Sua preocupação fundamental já era com demonstra ao falar sobre eventos históricos brasileiros, a precariedade estrutural da formação política, moral e espiritual do Brasil. A fé católica já era o cerne da identidade.

Com a instauração do Estado Novo em novembro de 1937, e o avanço dos movimentos de extrema-direita, seu pensamento não sofre uma ruptura, mas um aprofundamento e uma inflexão. A crítica de uma "instabilidade estrutural" e a natureza incompleta da nação permanece, porém sua atenção volta-se com maior intensidade para os perigos da ideologização da identidade, como a "absolutização" da raça do que ele chamava de "nacionalismo pagão". A defesa de um "nacionalismo cristão" torna-se mais premente, reafirmando a submissão da raça e da pátria à hierarquia da fé cristã e da dignidade humana. A persistência da fé católica como elemento fundante da identidade brasileira é um ponto de notável continuidade, assim como a visão da precária articulação entre o homem e a terra e do Brasil em uma fase preparatória.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 337.

Portanto, a identidade nacional na concepção de Alceu Amoroso Lima é caracterizada por uma busca incessante por fundamentos sólidos. Antes do Estado Novo, ele delineava uma nação em formação, marcada por rupturas e incompletudes, cuja essência residia na fé católica e na tradição, já em 1937, seu discurso tornou-se mais uma advertência contra os desvirtuamentos da identidade nacional, como o racismo e o nacionalismo pagão. Embora a crítica à formação histórica precária e a centralidade da fé católica como pilar da brasilidade permaneçam como fios condutores, o período pós-Estado Novo evidencia uma maior vigilância intelectual, buscando assegurar que a construção da identidade brasileira se mantivesse fiel aos princípios morais e espirituais, e não fosse cooptada por ideologias que desvirtuassem sua “verdadeira essência”.

O que se observa, portanto, é uma permanência na estrutura de pensamento, combinada a um deslocamento do foco e do tom, especialmente no que diz respeito ao uso político da raça e ao perigo das ideologias nacionalistas mais radicais, reforçando seu projeto de uma nação orientada por valores cristãos e pelo bem comum. A cultura, em seu tríplice desenvolvimento, físico, intelectual e espiritual, baseada no humanismo, é essencial para que o Brasil cumpra sua missão e não “voltar a ser colônia”²⁹⁸.

3.2. Em Defesa de um Ideal Nacional: A Crítica de Alceu Amoroso Lima a Modelos Políticos Concorrentes

No contexto de sua busca por um modelo político compatível com o ideal de uma nação brasileira fundamentada em valores cristãos, Tristão de Athayde desenvolveu uma análise crítica das principais correntes ideológicas de seu tempo. Esta parte se dedica abordar sua rejeição simultânea ao liberalismo democrático e ao comunismo, demonstrando como, em sua visão, ambos os sistemas representavam faces distintas de um mesmo processo de desagregação espiritual e social, o primeiro através do individualismo e da atomização da sociedade, e o segundo por meio de seu materialismo e negação da transcendência.

A obra de Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athayde) revela uma profunda e constante preocupação com os rumos da nação brasileira, defendendo um ideal de identidade pautado em valores espirituais, históricos e culturais cristãos. Dentro dessa perspectiva, tanto o capitalismo liberal-democrático quanto o comunismo emergiram como sistemas político-ideológicos fundamentalmente problemáticos, vistos por ele como modelos que conduziam à degradação moral, social e espiritual do Brasil. Esta análise se debruçará sobre a crítica de

²⁹⁸ ATHAYDE, Tristão de. Notas sobre o humanismo no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 104, jun. 1940, p. 335.

Lima a essas duas correntes, contrastando, quando possível, suas manifestações antes e depois da instauração do Estado Novo em 1937, para entender se o novo momento político modificou suas percepções.

O Liberalismo Democrático: Individualismo, Crise Espiritual e a Fragmentação da Ordem

Já em seus escritos do início da década de 1930, Alceu Amoroso Lima apresentava uma crítica rigorosa ao liberalismo e as suas consequências. Em sua análise, o Ocidente, apesar de ter alcançado no século XIX relativa paz e progresso material sob a égide da democracia liberal e da "concepção burguesa da vida", encontrava-se em um processo de esfacelamento por ter se rendido a um "agnosticismo ecletico" e a uma "vida sem esforços". Essa negligência em relação aos princípios filosóficos e morais era, portanto, apontada como uma causa fundamental para essa decadência²⁹⁹.

O ponto central da crítica de Alceu Amoroso Lima ao liberalismo era o seu foco excessivo no indivíduo, ou seja, seu individualismo, que ele via como a raiz de diversos problemas sociais e espirituais. Lima argumentava que o liberalismo, em sua manifestação histórica, minou estruturas sociais orgânicas, como a família, em nome de uma concepção atomizada da sociedade³⁰⁰. Ele afirmava:

Foi o regime individualista, instaurado pela bürgeria ocidental, nos últimos séculos e que atingiu o seu auge no século passado, que praticamente eliminou os direitos políticos da família, como personalidade colectiva, diferente dos indivíduos isolados. O erro dessa atomização social, a que chegou a democracia liberal, começa hoje a ser reconhecido pela instituição do "voto familiar", que é na ordem política o que o "bem de família" é na ordem económica: o reconhecimento pelo Estado individualista dos direitos primordiais dos grupos que constituem.³⁰¹

Para Lima, a instabilidade social e política contemporânea tinha raízes filosóficas e históricas profundas, e ele identificava em Lutero e Rousseau dois dos principais arquitetos dessa desordem. A crítica a Lutero concentra-se em sua responsabilidade por ter rompido a unidade religiosa do Ocidente. Segundo o autor, essa ruptura provocou a separação entre os poderes civil e religioso, que, por sua vez, deu origem ao que ele via como a falha fundamental das nações modernas, que ele chama de "naturalismo político". Esse conceito, para Lima, significava a separação entre a política e a moralidade, resultando na vitória da força sobre o

²⁹⁹ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 12.

³⁰⁰ Refere-se a uma visão que enxerga a sociedade primordialmente como um agregado de indivíduos isolados e independentes (como átomos), em vez de um organismo vivo composto por corpos sociais. Nessa concepção, o indivíduo é considerado a unidade fundamental e, muitas vezes, a única realidade social reconhecida pelo Estado e pelas leis, em detrimento de "grupos naturais" como a família

³⁰¹ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 37-38.

direito que deveria ser fundado na lei moral e divina.³⁰²

Por sua vez, Rousseau foi criticado por transferir o poder do Estado do monarca para o povo. Segundo Lima, a visão de sociedade proposta por Rousseau era problemática, pois resultava no desaparecimento dos direitos naturais do indivíduo e dos grupos sociais orgânicos, deixando apenas dois polos de poder opostos: o indivíduo isolado, reduzido à sua condição de eleitor, e um Estado com poder absoluto³⁰³. Para o autor, essa concepção do Estado era uma construção artificial, baseada em contratos voluntários e passageiros, gerava uma instabilidade fundamental. Isso ocorria porque tal visão minava as bases orgânicas e tradicionais que ele considerava essenciais para uma ordem social justa e duradoura³⁰⁴.

Ao discutir o papel do Estado, Lima contrapunha-se à visão de Kant, que, junto com Rousseau e Spinoza, estaria na "aurora de todo o individualismo moderno". Para Lima, as funções do Estado não se restringiam à mera proteção dos direitos privados, pois "A própria razão de ser do Estado (...) é superior aos bens particulares dos indivíduos e grupos de que se compõe: é o próprio Bem Commum", sendo uma de suas funções primordiais "promover o bem commum"³⁰⁵.

O liberalismo era também associado por Lima como responsável por disseminar um "preconceito antirreligioso" entre as elites intelectuais do Brasil, criando uma grande separação entre o pensamento e a Igreja³⁰⁶. Ele também argumentava que o liberalismo transformou a religião em algo puramente sentimental e emotivo, segundo ele, uma consequência da "(...) ignorância doutrinária em matéria de religião"³⁰⁷. Por fim, Lima via o perdido de crise do liberalismo que viviam como um fracasso desse modelo cultural liberal como um dos principais sinais da decadência e do fim da civilização burguesa³⁰⁸.

Embora Lima atribuísse positivamente ao liberalismo o mérito de defender os direitos das pessoas contra os abusos do Estado, ele o considerava um sistema com falhas essenciais³⁰⁹. Para ele, os maiores problemas do liberalismo eram seu foco excessivo no indivíduo e sua indiferença prática em relação à religião, além disso, também criticava a democracia liberal, argumentando que, por se basear na "tirania da maioria", ela permitia que

³⁰² *Ibidem*, p. 91-92.

³⁰³ *Ibidem*, p. 92.

³⁰⁴ *Ibidem*, p. 181-182.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 78.

³⁰⁶ ATHAYDE, Tristão de. O S...ilvo da S...erpente. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 532-536, 1929, p. 534.

³⁰⁷ ATHAYDE, Tristão de. Apologetica e Sociologia de H. de Tourville. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 22-34, fev., 1930, p.22.

³⁰⁸ ATHAYDE, Tristão de. *A Idade Nova e a Acção Catholica*. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 61, p. 103-113, ago. 1935, p. 105-106.

³⁰⁹ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 166.

a organização política, moral e histórica da nação fosse alterada de forma arbitrária, sinalizando também uma certa aversão ao sufrágio universal.³¹⁰

Após 1937, durante o Estado Novo, essa crítica ao liberalismo como ordem falida e geradora de desagregação se mantém. Em "Pela União Nacional" (1942), Lima reflete sobre a "civilização que julgava, no século passado, ter alcançado o segredo da felicidade" e que agora mergulhava no abismo, uma ordem corrompida construída sobre a "exaltação burguesa do indivíduo"³¹¹. A democracia liberal é implicitamente colocada entre os "velhos e já desmoralizados sectores da Direita e da Esquerda" que poderiam dividir o país em um momento de ameaça externa³¹².

O pensamento de Alceu Amoroso Lima revela uma crítica ampla e contínua ao liberalismo, visto por ele como a causa principal da decadência espiritual e da fragmentação social do Ocidente. Em sua visão, o liberalismo não se apresenta como um mero sistema político, mas como o ponto culminante de um longo processo histórico de desintegração, que tem sua origem na ruptura da unidade religiosa com a Reforma e se desenvolve nas filosofias do Iluminismo. Essa trajetória, segundo Lima, separou a política de sua base moral divina e promoveu a fragmentação da sociedade ao anular o papel de grupos orgânicos como a família, gerando uma ordem instável e culturalmente empobrecida.

Apesar de reconhecer o mérito do liberalismo na defesa de alguns direitos individuais contra o Estado, sua avaliação final era a de um sistema falido, uma vez que a indiferença religiosa e o fundamento na "tirania da maioria" o tornavam incapaz de sustentar uma sociedade justa e coesa, reforçando, assim, a necessidade de uma ordem política orientada pelo bem comum e por princípios transcendentais. Essa perspectiva crítica permaneceu uma constante em seu pensamento, tanto antes quanto durante o Estado Novo, identificando no liberalismo uma força de desagregação incompatível com o ideal de uma nação brasileira coesa e espiritualmente robusta.

O Comunismo: "Materialismo Totalitário" e Negação do Espírito

O comunismo, e o socialismo em suas formas mais radicais, representava para Alceu Amoroso Lima uma ameaça ainda mais profunda e explícita aos fundamentos da civilização cristã e da nacionalidade brasileira. Sua crítica se baseava no que ele observava como uma natureza essencialmente materialista e anti-espiritual do ideário comunista.

³¹⁰ *Ibidem*, p. 68-70.

³¹¹ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional...*, p. 11.

³¹² *Ibidem*, p. 50

As obras de Lima revela uma crítica profunda e multifacetada ao comunismo e às suas bases socialistas, vistos por ele como uma ameaça fundamental à civilização cristã e aos pilares da nacionalidade brasileira que defendia. Sua análise não se limitava ao campo político, mas partia de uma refutação filosófica, identificando na concepção socialista do homem um materialismo redutor, que o definia como um ser com "origem e um destino puramente terrenos", em oposição direta à visão cristã de um ser racional com uma finalidade transcendente³¹³. Para ele, essa premissa materialista era a raiz da qual brotavam as características que considerava mais perniciosas do socialismo: seu caráter intrinsecamente anti-espiritual, sua hostilidade à pátria tradicional (antinacionalíssimo)³¹⁴ e sua negação da família como célula fundamental da sociedade³¹⁵.

Historicamente, Lima não via o comunismo como um fenômeno isolado, mas como o ápice de uma longa cadeia de erros filosóficos. Ele traçava a genealogia do que chamava de "civilização radicalmente anti-christã" desde a Reforma Protestante, passando pelo racionalismo e pelo liberalismo, que, em sua visão, teriam progressivamente desagregado a ordem cristã³¹⁶. Além disso, identificava no darwinismo social do século XIX, com seu conceito de "lucta pela vida", a fonte de um "materialismo dinamico" que teria influenciado tanto o absolutismo do Estado quanto as teorias da luta de classes que formam a base do ideário comunista³¹⁷.

No plano da crítica doutrinária, Lima atribuída aos escritos de Karl Marx um determinismo econômico. Utilizando a Revolução Russa como exemplo histórico, ele argumentava que a instauração do regime comunista em um país economicamente pré-capitalista era uma clara demonstração do erro das previsões marxistas:

A Revolução Russa, ella mesma, é uma demonstração clara do erro incorrido pelo determinismo economico marxista. Pois o genero de revolução que Marx predizia para futuro devia nascer do amadurecimento e do apodrecimento do capitalismo, que naturalmente, pelo simples jogo dos factores economicos, se traduziria no advento do communismo. Ora, o regime communista foi instaurado justamente num paiz onde o regimen economico era pre-capitalista ou que, pelo menos, estava muito longe de ter attingido as condições de amadurecimento capitalista que Marx via na Allemanha, na Inglaterra, na França ou nos Estados Unidos.³¹⁸

Lima rejeitava a ideia de que as crises sociais pudessem ser compreendidas apenas como problemas técnicos ou como consequências diretas de fatores econômicos. Ele defendia uma visão mais ampla, argumentando que a origem dessas crises era muito mais complexa e

³¹³ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 42.

³¹⁴ ATHAYDE, Tristão de. *O socialismo. A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 66, p. 62-79, jan., 1936, p. 67.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 107.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 56.

³¹⁸ ATHAYDE, Tristão de. *O socialismo...*, p. 71-72.

profunda, na qual os elementos de ordem moral e intelectual eram, na verdade, os fatores decisivos.

Agora, onde erra Marx é no estudo profundo das crises em que, como sempre, applica a sua medida invariavel, o seu sociometro economico que tudo pretende reduzir a uma questão de technica. As crises têm também uma causalidade muito mais complexa, na qual entram tanto os factores economicos, como seja a machina, como os factores moraes e intellectuaes, como seja a separação entre economia e ethica que o pensamento moderno adoptou (...).³¹⁹

Após a instauração do Estado Novo no Brasil, sua condenação ao comunismo se alinha de forma ainda mais explícita à rejeição de todos os regimes totalitários. Seus escritos do período da guerra frequentemente equiparam o comunismo e o nazismo como "formas iguais e contrárias do totalitarismo moderno"³²⁰, movidos por "místicas" seculares e corporificando "ideias inhumanos":

Deste modo, a guerra se transforma, pode-se dizer, numa verdadeira luta de religiões, porque os totalitarismos se movimentam baseados na força das suas místicas. (...) O comunismo, como o nazismo, são personificação de uma mística total, movimentando o fermento das paixões humanas. (...) O comunismo, como o nazismo corporificam ideias inhumanos, que aberram aos mais rudimentares principios de fraternidade e de concordancia universal."³²¹

Para Lima, o comunismo representava uma das principais correntes extremistas que ameaçavam a ordem social, sendo frequentemente agrupado com o fascismo e o nazismo. Essa ameaça se manifestava de forma concreta no expansionismo soviético, uma força externa que, segundo o autor, explorava as fragilidades intrínsecas das democracias liberais³²².

A rejeição de Alceu Amoroso Lima ao comunismo era ainda mais forte e direta, pois ele o via como o oposto da civilização cristã e dos valores essenciais à dignidade humana e à identidade brasileira. Para ele, o comunismo representava o ponto máximo do materialismo, uma ideologia que negava a transcendência, a verdadeira liberdade individual e instituições naturais como a família e a pátria. Por isso, Lima o descrevia como um "falso e monstruoso ideal social"³²³ e uma tirania que, sob a promessa de uma redenção terrena, na verdade promovia a destruição espiritual do homem. Sua crítica se intensificou com a ascensão dos totalitarismos na Europa, levando-o a comparar frequentemente o comunismo ao nazismo como duas manifestações do mesmo mal, ambas incompatíveis com uma sociedade orientada por princípios cristãos.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 72.

³²⁰ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional...*, p. 49.

³²¹ LIMA, Alceu Amoroso. Contra o hibridismo ideológico do Eixo é que é necessário organizar a defesa do mundo. *O Diario - Estado de Minas*, Belo Horizonte, 21 dez. 1941, n.p.

³²² LIMA, Alceu Amoroso. O encerramento da campanha da Colligação Catholica. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, n. 1568, [S.d.], n.p.

³²³ ATHAYDE, Tristão de. Em Face do Communismo I. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 68, p. 252-259, fev., 1936, p. 259.

3.3. O Engajamento com a Direita: A Relação com o Integralismo e o Autoritarismo

A relação de Alceu Amoroso Lima com as correntes de direita e o autoritarismo de seu tempo é um dos aspectos mais complexos de seu pensamento. A análise a seguir se dedicará a esse engajamento em duas frentes conectadas. Primeiramente, será abordada sua relação pragmática e tensa com a Ação Integralista Brasileira (AIB), mostrando como sua avaliação do movimento se alterou, passando de uma aliança tática na luta anticomunista para uma forma de extremismo rejeitado. Em seguida, a discussão será ampliada para o contexto europeu, examinando como seu interesse inicial pelos regimes de extrema-direita, vistos como uma reação à desordem liberal, deu lugar a uma crítica fundamental de suas tendências totalitárias.

No período anterior a 1937, Lima considerava o integralismo um importante aliado tático, principalmente na luta contra a ameaça comunista. No entanto, sua postura nunca foi de adesão ideológica, mas de uma aliança circunstancial e cautelosa, na qual buscava utilizar a força política do movimento sem que a Ação Católica fosse por ele absorvida. Com o tempo, sua avaliação tornou-se mais crítica, à medida que passou a identificar no integralismo os mesmos perigos que via nos modelos europeus, reavaliando-o como mais uma forma de extremismo incompatível com seu projeto de um nacionalismo cristão.

Já o engajamento de Lima com as correntes de direita e o autoritarismo de seu tempo revela um dos aspectos mais complexos e evolutivos de seu pensamento. Inicialmente, ele observou com interesse os regimes de extrema-direita europeus, vendo neles uma possível reação à desordem e à fragmentação da ordem liberal. A capacidade desses movimentos de restaurar um senso de autoridade e propósito o atraía. Contudo, essa aproximação inicial deu lugar a uma crítica fundamental, à medida que Lima percebia as tendências estatistas e totalitárias inerentes a esses sistemas, que subjugavam a pessoa humana e as liberdades naturais ao poder absoluto do Estado.

Integralismo: de alternativa eleitoral à ameaça

No pensamento de Alceu Amoroso Lima durante a década de 1930, a Ação Integralista Brasileira (AIB) foi analisada com uma complexa mistura de simpatia tática e ressalva doutrinária. Antes de 1937, ele via o Integralismo como uma oportunidade e um aliado circunstancial na luta contra os inimigos comuns do catolicismo: o liberalismo, o socialismo e, principalmente, o comunismo. No entanto, sua posição, longe de ser uma adesão

incondicional, era a de uma "compreensão simpática", que estabelecia condições rigorosas para a participação dos católicos. Após o golpe do Estado Novo e com o novo contexto da Segunda Guerra Mundial, sua perspectiva mudou drasticamente, passando a enquadrar o Integralismo não mais como um aliado, mas como um dos "extremismos" que ameaçavam a necessária união nacional.

Para ilustrar sua argumentação em favor de uma reação nacionalista no Brasil, Lima frequentemente recorria a exemplos de líderes autoritários europeus. Em discursos para estudantes, ele os apresentava como "grandes personalidades vivas, que mudam o curso da história pela coragem de reagir contra o determinismo"³²⁴. Ele elogiava Mussolini por ter restaurado na Itália a ordem e a disciplina, além de ter restabelecido as relações com a Igreja e o prestígio da nação. Para Lima, líderes como ele demonstravam a existência de um espírito nacional e provavam que a vontade de um indivíduo poderia superar a anarquia, servindo de modelo contra os pensadores que pregavam um determinismo materialista.

De "Cesar de Carnaval", como então o chamavam os socialistas, transformou-se Mussolini no homem que, em doze anos, deu á Italia, ordem, disciplina, restabelecimento das relações com a Igreja, educação moral, civismo, equilibrio economico e financeiro, enfim o prestígio, no mundo, de uma nação que parecia decadente e secundária³²⁵.

Em sua análise, Lima apontava que o poder de atração do Integralismo, para além de seu programa, residia no ambiente de heroísmo que o movimento criava o que ele considerava um de seus maiores méritos. Em contraste com o "scepticismo e do oportunismo politico"³²⁶ da Primeira República, ele observava que apenas as correntes políticas extremistas, como o Comunismo e o Fascismo, eram capazes de gerar um espírito de dedicação e sacrifício, que ele considerava ser o segredo para as grandes conquistas sociais: "Só nos dois extremos politicos da sociedade moderna, Communismo e Fascismo é que encontramos esse espirito de dedicação e sacrificio, que é o segredo das grandes victorias sociaes."³²⁷

Por isso, ele via o Integralismo como uma "reação historica" sadia e útil para o momento político brasileiro. Nascido da "falência da Revolução de Outubro", o movimento era entendido como a manifestação brasileira de uma "grande e sadia reação nacionalista" que ocorria na Europa contra a decadência do liberalismo. Nessa perspectiva, a AIB representava a garantia mais segura para a manutenção das tradições nacionais mais autênticas, além de ser

³²⁴ ATHAYDE, Tristão de [Alceu Amoroso Lima]. Oração de Parainfno: dos bacharelados do Colégio Santa Rosa - Niterói - 26 - Novembro 1933. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 41, nov./dez. 1933, p. 855.

³²⁵ *Ibidem*.

³²⁶ ATHAYDE, Tristão de [Alceu Amoroso Lima]. Catholicismo e Integralismo II. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 54, jan. 1935, p. 8.

³²⁷ *Ibidem*.

a principal barreira contra o avanço do comunismo no país.

Como reação histórica é um movimento sadio e útil do nosso atual momento político. Repercussão brasileira dos movimentos de vitalidade nacional, que salvaram a Itália, talvez a Alemanha e a Península Ibérica, e, porventura, a América do Norte, da anarquia econômica e do imperialismo comunista, representa para a Pátria Brasileira a mais sólida garantia de uma fidelidade às mais puras tradições nacionais.³²⁸

A aproximação se aprofundava na esfera doutrinária, onde ele identificava uma notável convergência de princípios. O lema "Deus, Patria e Família" era o mesmo da sociologia cristã, e o programa da AIB, dentre todos os partidos não confessionais, era o que "mais se aproxima da doutrina social católica"³²⁹, fazendo da cooperação com a Igreja matéria de programa. Essa afinidade tornava a AIB uma opção politicamente atraente para os católicos.

E temos também amigos comuns. Essa trilogia que o Integralismo invoca, a todo momento, Deus, Patria e Família tão batida, enquanto evidente, e hoje tão nova, quando a cada instante injuriada pelos nossos adversários é a mesma que toda sociologia cristã tem de invocar. Aquela reação em favor da autoridade, da ordem, da hierarquia, do dever - é a mesma que todo católico tem de empreender se ainda o não fez em sua consciência e em sua vida.³³⁰

Contudo, Lima estabelece uma hierarquia clara entre a Ação Católica e a militância política. Ele defendia que o remédio para os males do Brasil não residia na adesão a um partido, mas sim na ação religiosa promovida pela Ação Católica. Para ele, por ser uma organização oficial da Igreja, esta deveria atuar de forma autônoma e superior à política partidária. Nessa perspectiva, a filiação ao Integralismo era vista como uma opção meramente individual e secundária, permitida apenas sob condições estritas, uma vez que a prioridade absoluta deveria ser sempre a Ação Católica.

Contra o Comunismo ou contra o Anti-Comunismo materialista, não é apenas a acção política que se salvará o mundo, seja ella qual for e sim a Acção Religiosa, a Acção Catholica, oficialmente organizada pela Igreja, fora e acima da politica partidaria e reunindo num só feixe sob a autoridade directa da hierarchia, com principios e methodos uniformes de actuacão, todos catholicos.³³¹

Essas condições demonstravam suas profundas reservas, pois ele alertava para perigos como o estatismo exagerado e o uso da violência. Sua crítica principal, contudo, se dirigia ao juramento de fidelidade incondicional ao líder do movimento, algo que, em sua visão, nenhum católico consciente poderia fazer, uma vez que tal lealdade absoluta só pode ser jurada a Deus.

³²⁸ LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas...*, p. 217.

³²⁹ *Ibidem*, p. 229.

³³⁰ *Ibidem*, p. 195.

³³¹ LIMA, Alceu Amoroso. A União e as correntes políticas: Uma carta do Dr. Alceu Amoroso Lima. *A União*, ano 28, 4 jul. 1937, n.p.

Haverá, sem duvida, problemas bastante obscuros e difíceis a discutir, como sejam o hegelianismo latente de certas páginas dos livros de Plínio Salgado, o estatismo exagerado do sr. Miguel Reale, ou o emprego da violência, como metodo de ação (...). Haverá também dificuldades a resolver praticamente, como seja esse misterioso juramento de fidelidade incondicional ao Chefe Nacional, que evidentemente nenhum católico conciente poderá fazer, pois só a Deus podemos jurar fidelidade sem condições.³³²

Sua maior preocupação era o risco de a mística política do movimento absorver a identidade de seus membros, fazendo com que a consciência católica de um indivíduo fosse diminuída pelo contato com a consciência política. Ele via esse perigo se concretizar quando muitos católicos integralistas passavam a enxergar o movimento como a própria salvação da Igreja, invertendo assim a hierarquia de valores e colocando o partido acima da fé.

Dominado por esse espirito de purificação moral, temperado pela oratoria inflamada das sessões, absorvido pelas tarefas de catechese politica a que se entrega, e alimentado diariamente pela necessidade de uma acção immediata, violenta e exterior, com risco de vida e a conquista do poder como ideal (...) nesse ambiente se processa, insensivelmente, um retrahimento da consciencia catholica ao contacto da consciencia politica.³³³

Com a instauração do Estado Novo em 1937 e, principalmente, o desenrolar da Segunda Guerra Mundial, provocaram a ruptura da complexa relação de Lima com o Integralismo, que sofreu uma reavaliação radical em seu pensamento. O movimento deixou de ser visto como um aliado tático e passou a ser enquadrado na categoria de extremismo, ao lado de seu antigo inimigo, o comunismo. Em um momento em que o Brasil se mobilizava para a guerra, Lima passou a agrupar ambos os movimentos como os antigos e já desacreditados setores da direita e da esquerda, cuja atuação, segundo ele, poderia fraturar o país e arriscar seus destinos diante da ameaça externa.

Que o trágico exemplo da França não seja esquecido no Brasil, já hoje todo ele mobilizado para a guerra. Se os extremismos começarem a reformar-se, se o país se dividir de novo segundo os velhos e já desmoralizados sectores da Direita e da Esquerda, de integralistas e comunistas, ou de Puros e Suspeitos, e não souber comportar-se como um só corpo e uma só alma, na hora em que suas praias são ameaçadas diáriamente pelos corsários do inimigo, iremos dar um triste espetáculo ao mundo.³³⁴

A complexa e evolutiva relação de Alceu Amoroso Lima com a Ação Integralista Brasileira exemplifica o pragmatismo tático e as tensões doutrinárias de seu projeto em ação. Seu engajamento com a AIB não significou uma adesão ideológica, mas sim uma aliança circunstancial e arriscada, justificada pela percepção do comunismo como a principal ameaça à nação cristã, sobretudo após a Intentona de 1935. Ao mesmo tempo, suas rigorosas

³³² LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas...*, p. 196.

³³³ ATHAYDE, Tristão de [Alceu Amoroso Lima]. *Catholicismo e Integralismo II...*, p. 9.

³³⁴ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional...*, p. 50.

condições para a participação católica, somadas à sua crítica ao estatismo e ao culto ao líder do movimento, demonstram seu esforço contínuo para utilizar essa força política sem ser absorvido por ela, mantendo a Ação Católica como a instância suprema, posicionada de forma autônoma e hierarquicamente superior à política partidária.

Este episódio ilustra de maneira clara a transformação no pensamento político de Lima. A mudança drástica em seu discurso, que evoluiu de uma avaliação do Integralismo como uma "sadia reação histórica" em 1936 para sua caracterização como um "extremismo" desmoralizado em 1942, evidencia como sua estratégia e concepção de nacionalismo se adaptaram às mudanças de conjuntura, passando da luta anticomunista interna para a defesa da "união nacional" contra a ameaça externa do Eixo. Ao delinear o que rejeitava no movimento, como a estatolatria e a subordinação da fé à política, Lima definia, por contraste, os contornos de seu próprio ideal de "nacionalismo cristão", um projeto que deveria ser espiritual em sua finalidade, orgânico em sua estrutura e moral em seus meios. A relação com o integralismo foi, portanto, o laboratório onde sua teoria sobre a nação foi posta à prova na arena política real.

O Pensamento de Alceu Amoroso Lima sobre Regimes de Extrema-Direita e Autoritarismo: Aproximações, Distanciamentos e a Visão para o Brasil

Como observado, a obra de Amoroso Lima revela um engajamento intelectual constante com as correntes políticas e ideológicas de seu tempo, isso incluindo os regimes de extrema-direita e as diversas manifestações do autoritarismo que emergiram na Europa e repercutiram no Brasil nas décadas de 1930 e 1940. Sua análise desses fenômenos não foi monolítica, apresentando detalhes que evoluíram com a conjuntura histórica, especialmente em relação ao marco do Estado Novo (1937). Lima buscava compreender essas novas formas de poder, avaliando-as a luz de sua profunda fé católica e de seu ideal de uma nação brasileira espiritualmente coesa e fiel às suas tradições.

No início da década de 1930, um período marcado pela crise do liberalismo e pela percepção da ascensão da ameaça comunista, Alceu demonstrou uma certa receptividade inicial a determinados aspectos dos movimentos de direita autoritária que ganhavam força na Europa. Ele observou, por exemplo, o caso da Itália fascista como um possível modelo de nação capaz de superar a mediocridade e alcançar uma posição de destaque, um feito que ele atribuía à capacidade de seus líderes de resgatar uma profunda percepção do destino nacional e de reorientar a nação com base em sólidos princípios formadores.

E o proprio Occidente, vemos uma nacionalidade como a Italia, emergir de uma vida mediocre e secundaria, para uma posição posição primordial e victoriosa, é que os seus chefes voltaram á consciencia profunda dos seus destinos e souberam moldar a vida da nação pelos grandes principios formadores de sua grandeza.³³⁵

Essa percepção fazia parte de um desencanto maior com as falhas que o autor apontava na política liberal tradicional. Esse cenário, por sua vez, motivava a busca por alternativas que pudessem de fato restaurar a ordem social e a disciplina. Nesse sentido, Lima reconhecia que certas "ordens sociais fascistas" poderiam ter o mérito de restabelecer nos indivíduos o "sentido da disciplina e da tradição"³³⁶. Ele também interpretava movimentos como o fascismo e o hitlerismo como importantes anteparos ao avanço do marxismo e do modelo soviético na Europa: "O que interessa e é incontestável, é que o Fascismo ou o Hitlerismo (tão diversos, em certos pontos e tão homólogos, em outros) têm sido a barreira européia contra o marxismo teórico e o soviétismo prático."³³⁷

No contexto brasileiro, Alceu Amoroso Lima identificava o surgimento de movimentos que ele interpretava como um reflexo de correntes europeias de "vitalidade nacional", considerando-os como potenciais reações à anarquia econômica e ao que ele denominava "imperialismo comunista". Ele via em tal "reação historica (...) um movimento sadio e útil do nosso atual momento político", que, como "repercussão brasileira dos movimentos de vitalidade nacional, que salvaram a Itália, talvez a Alemanha e a Península Ibérica (...) da anarquia econômica e do imperialismo comunista", poderia representar para a Pátria Brasileira "a mais sólida garantia de uma fidelidade às mais puras tradições nacionais"³³⁸

Independentemente de movimentos específicos no Brasil, Lima também observou com interesse a capacidade de lideranças fortes na Europa, como Mussolini e, em uma fase inicial, Hitler. Ele percebia que esses líderes conseguiam mobilizar suas nações e restaurar um senso de ordem e propósito, algo que contrastava com a anarquia e o desespero que via em outros países durante aquele período conturbado.

Sobre Mussolini, por exemplo, Lima escreveu que ele se transformou no homem que, em doze anos, deu à Itália "ordem, disciplina, restabelecimento das relações com a Igreja, educação moral, civismo, equilibrio economico e financeiro, enfim o prestígio, no mundo, de uma nação que parecia decadente e secundária"³³⁹. Em relação a Hitler, mencionou que ele iniciou "um movimento exaltado de recomposição nacional e moral" e, em pouco tempo,

³³⁵ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 13.

³³⁶ *Ibidem*, p. 105.

³³⁷ LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas...*, p. 194.

³³⁸ *Ibidem*, p. 217.

³³⁹ ATHAYDE, Tristão de. *Oração de Paraninfo...*, p. 855.

tornou-se "a gula de 80 milhões de homens".³⁴⁰

Apesar dessas aproximações iniciais, motivadas pela capacidade que Lima via neles de reagir à desordem liberal e à ameaça comunista, sua posição nunca foi de uma adesão incondicional ou doutrinária. Já no livro *Política* (1932), ele alertava para os perigos próprios tanto do liberalismo quanto do autoritarismo, vendo ambos como desequilíbrios de um conceito de autoridade que deveria harmonizar liberdade e ordem³⁴¹. O autoritarismo, para ele, era um erro de mesma gravidade que o liberalismo, sendo um a reação extrema ao outro³⁴².

A crítica de Lima aos regimes de extrema-direita e ao autoritarismo tornou-se mais profunda a medida que a natureza totalitária e as bases ideológicas desses sistemas ficavam mais claras, especialmente com a consolidação do nazismo e o aumento das tensões que levaram à Segunda Guerra Mundial. Um dos pontos centrais de sua preocupação era o "estatismo", a tendência do Estado de absorver as funções de outros grupos sociais e de se arrogar uma autoridade suprema:

"Os fascistas falam correntemente em Estado totalitario, como sendo a concepção typica do Estado nacionalista moderno. E a maior autoridade philosophica do regime fascista e da Italia contemporanea Giovanni Gentile, mostrou que a concepção que o idealismo philosophico sustenta dos direitos da Igreja, é muito mais estatista do que a propria concepção liberal de Cavour."³⁴³

O autor observava a expansão do poder do Estado como uma tendência comum aos regimes nacionalistas e ao sistema comunista, prestando atenção também em como esses movimentos se definiam, notando, por exemplo, que os próprios fascistas descreviam seu modelo de Estado como totalitário, vendo-o como uma expressão moderna de um Estado nacionalista. Ele também citava a crítica da visão estatista dos direitos da Igreja defendida pelo filósofo proeminente do regime fascista italiano, Giovanni Gentile³⁴⁴, que considerava a Igreja "[...] apenas como uma instituição dentro do Estado."³⁴⁵

O nacionalismo e suas manifestações ideológicas também se tornaram um alvo crucial

³⁴⁰ Ibidem, p. 856.

³⁴¹ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 105.

³⁴² Ibidem, p. 107-108.

³⁴³ Ibidem, p. 106.

³⁴⁴ Giovanni Gentile (1875-1944) foi um proeminente filósofo idealista italiano e uma figura central no regime fascista de Benito Mussolini, sendo frequentemente chamado de "o filósofo do fascismo". Ele foi Ministro da Educação e arquiteto de uma importante reforma educacional. Sua filosofia, conhecida como "idealismo atual" ou "atualismo", foi influente na construção da base intelectual do fascismo italiano. DOGNINI, João Cláudio Eigen Facchini. *Giovanni Gentile e a democracia fascista*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023, p. 12–34.

³⁴⁵ ATHAYDE, Tristão de. *Política...*, p. 106.

da crítica de Lima. Ele enxergava nesse tipo de nacionalismo um perigoso crescimento desproporcional do conceito de “pátria” ou “nacionalidade”, uma abordagem que, a seu ver, tentava solucionar a complexidade da vida política ao elevá-la a condição de preocupação social principal. Para ilustrar essa tendência, Lima apontava para exemplos como a concepção fascista de um Estado totalitário com soberania absoluta, ou a doutrina hitlerista que atribuía um poder ilimitado à Raça:

"O nacionalismo esse não é mais afinal do que uma hypertrophie do conceito de patria ou de nacionalidade, tão desenvolvido pelos regimes liberaes emanados da Revolução Franceza. E' uma tentativa de resolver o problema politico collocando-o no ápice das preocupações sociaes; como "politique d'abord", segundo a phrase famosa de Maurras; como soberania absoluta do Estado totalitario, segundo a concepção fascista, ou como omnipotencia da Raça, segundo o conceito hitlerista."³⁴⁶

Particularmente em relação ao nazismo alemão, Lima denunciava sua forma "rebarbativa e dissociada", que reduzia o sentimento nacional a uma "forma germânica e pagã o sentimento do sangue"³⁴⁷. E como observado anteriormente, ele condenava veementemente a "deificação da raça", que via como consequência de um "nacionalismo desligado de toda regulação moral", e apontava para as influências de doutrinadores como Chamberlain e Gobineau nesse processo³⁴⁸.

Com a deflagração da Segunda Guerra Mundial e a manifestação da brutalidade dos regimes totalitários, o distanciamento crítico de Lima evoluiu para uma condenação explícita. Seus escritos do período da guerra, como os de 1941 e 1942, referiam-se ao nazismo e ao comunismo como a encarnação de uma mística abrangente e totalizadora que mobilizava as paixões e dava forma a ideias desumanas, contrárias aos princípios de fraternidade.

Deste modo, a guerra se transforma, pode-se dizer, numa verdadeira luta de religiões, porque os totalitarismos se movimentam baseados na força das suas místicas. (...) O comunismo, como o nazismo, são personificação de uma mística total, movimentando o fermento das paixões humanas. (...) O comunismo, como o nazismo corporificam ideias inhumanas, que aberram aos mais rudimentares princípios de fraternidade e de concordância universal.³⁴⁹

Ele os identificava como manifestações similares, ainda que opostas, do totalitarismo moderno, que, segundo sua análise, promoviam divisões internas para melhor dominar os povos: "O nazismo e o comunismo, essas formas iguais e contrárias do totalitarismo moderno, é que alimentam as divisões nacionais internas, para melhor dominarem os povos iludidos.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 145.

³⁴⁷ LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas...*, p. 223.

³⁴⁸ *Ibidem*.

³⁴⁹ LIMA, Alceu Amoroso. *Contra o hibridismo ideológico...*, n.p.

Entre nós, como em toda a parte. Contra isso é que devemos prègar a união nacional."³⁵⁰

A reflexão de Amoroso Lima sobre os regimes autoritários e fascistas europeus esteve constantemente entrelaçada com sua profunda preocupação com os destinos do Brasil. Ele consistentemente alertava contra a simples e acrítica transposição de modelos políticos estrangeiros para a realidade brasileira, fossem eles o "capitalismo integral norte-americano ou ao comunismo integral russo, ao nacionalismo fascista ou ao radicalismo Espanhol, ao racismo hitleriano ou ao despotismo turco"³⁵¹.

Para Lima, via com acentuada preocupação a influência de ideias estrangeiras na realidade política e cultural brasileira. Assim, para ele, constituía um erro fundamental tentar impor a um povo leis que não se ajustassem as suas particularidades, ou simplesmente transplantar modelos constitucionais de outras nações de fora. Lima alertava que essa prática de imitar o exterior sem o devido discernimento poderia conduzir o Brasil a um estado de grande desordem interna, ou ao desenvolvimento de uma identidade nacional confusa, sem forma definida, apática e carente de vigor próprio³⁵².

Apesar dessa cautela, o debate sobre a organização do Estado e a "questão nacional" no Brasil o levou a considerar, especialmente antes do Estado Novo, que certos elementos de reação à desordem liberal poderiam ter alguma validade. Sua simpatia inicial e condicionada pelo Integralismo, por exemplo, devia-se ao fato de o programa deste movimento, "de todos os partidos políticos não confessionais", ser "aquele que mais se aproxima da doutrina social católica e se empenha na defesa expressa das instituições que a Igreja invariavelmente defende como nucleares de toda sociedade sadia", como Deus, Pátria e Família³⁵³.

Contudo, o ideal de Lima para o Brasil não era uma cópia dos fascismos europeus. Ele rejeitava o Estado Totalitário puramente secular, que ele via como uma renovação do "Leviathan de Hobbes"³⁵⁴. Em oposição a esses modelos, Amoroso Lima defendia uma ordem social integral, de caráter cristão e teocêntrico, que deveria abranger todos os aspectos da vida individual e social, tanto no plano natural quanto no sobrenatural³⁵⁵. Este ideal encontrava sua expressão mais concreta na sua defesa de um "Estado Ethico Corporativo", fundamentado na moral absoluta e cristã, e estruturado a partir dos grupos sociais naturais como a família, as

³⁵⁰ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional...*, p. 49.

³⁵¹ LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas...*, p. 83-84.

³⁵² *Ibidem*.

³⁵³ *Ibidem*, p. 229.

³⁵⁴ LIMA, Alceu Amoroso. Como o sr. Tristão de Athayde encara o movimento chefiado por Plínio Salgado. *[Jornal não identificado]*, Rio de Janeiro, 20 nov. 1935, n.p.

³⁵⁵ LIMA, Alceu Amoroso. *Pela restauração integral da vida cristã na sociedade: Reação espiritualista. El Pueblo*, [S.l.], [S.d.], n.p.

associações profissionais, a escola e a Igreja³⁵⁶.

A experiência do Estado Novo no Brasil, iniciada em 1937, um regime autoritário com afinidades com modelos europeus, seguramente intensificou suas reflexões sobre os perigos do autoritarismo para a liberdade e para a nação, levando-o a enfatizar, no contexto da Segunda Guerra, a importância da "união nacional" contra as "potências totalitárias" externas e as divisões internas que enfraqueceriam o país diante de tais ameaças³⁵⁷.

Em suma, a trajetória do pensamento de Alceu Amoroso Lima sobre os regimes de extrema-direita e o autoritarismo revela uma complexa evolução. Partindo de uma observação inicial que podia reconhecer certos aspectos reacionários como potencialmente positivos diante das crises do liberalismo e da ameaça comunista (como a restauração da ordem ou o combate ao marxismo), sua análise progrediu para uma crítica cada vez mais fundamental e incisiva da natureza totalitária, estatista e, no caso específico do nazismo, das suas bases abertamente pagãs e racistas.

Seu distanciamento definitivo e sua condenação se consolidaram à medida que esses regimes demonstraram sua profunda incompatibilidade com o seu ideal de uma nação brasileira fundada na fé, na tradição e na justiça social de inspiração cristã, e não na super valorização do Estado, da raça ou de um líder. Para a "questão nacional brasileira", Lima consistentemente rejeitou a simples importação de modelos autoritários estrangeiros, propondo em seu lugar uma ordem social e política original, o "Estado Ethico Corporativo" de inspiração cristã, que considerava o único caminho para a verdadeira realização do Brasil.

3.4. O Nacionalismo Católico como Alternativa

Em contraposição aos modelos que considerava incompatíveis com a identidade brasileira, Alceu Amoroso Lima apresentava seu projeto de nacionalismo católico como uma via alternativa. Ele buscava superar os erros tanto do nacionalismo exagerado quanto do internacionalismo revolucionário, pois, para Lima, era preciso primeiro desmascarar as falsas propostas. Ele argumentava que o nacionalismo reacionário de regimes como o fascismo e o nazismo, e o internacionalismo revolucionário do comunismo eram, em sua essência, duas faces do mesmo problema, uma vez que ambos nasciam de uma concepção materialista e secularizada do mundo, herdeira da Revolução Francesa.

O hiper-nacionalismo reacionário e o internacionalismo revolucionário são frutos, na história das ideias, da mesma árvore de mal, que é o princípio das nacionalidades,

³⁵⁶ ATHAYDE, Tristão de. *Triplíce Decalogo. A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 33, nov. 1932, p. 340.

³⁵⁷ ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional...*, p. 47-48.

isto é o direito de cada nação de dispor de si mesma, erigido em dogma pela Revolução Francesa.³⁵⁸

Ao analisar a origem dos nacionalismos autoritários, Lima identificava o pensador francês Charles Maurras³⁵⁹ e seu movimento, a *Action Française*, como a fonte de todas as formas de nacionalismo exacerbado da época. Ele destacava que a doutrina de um nacionalismo total proposta por Maurras se diferenciava radicalmente daquele nascido da Revolução Francesa, pois, enquanto este último se baseava no princípio da autodeterminação dos povos e levava ao separatismo, o de Maurras era fundamentado na tradição e na unidade política.

E de outro a ideia nacional, não baseada no "principio das nacionalidades" da Revolução Francesa que levou, como vimos, ao internacionalismo comunista e socialista (...), mas baseada na tradição nacional, na união íntima entre Nação e Estado, na primazia da unidade política sobre a de raça ou a de língua (...). Esse nacionalismo integral e tradicionalista foi o que Maurras pregou antes que outro qualquer e ia ser a fonte de todos os hiper-nacionalismos contemporâneos.³⁶⁰

A análise de Alceu Amoroso Lima sobre o fascismo italiano revela uma profunda ambivalência, que distinguia a teoria da prática. Por um lado, ele via com bons olhos a concepção de nação articulada pelo jurista Alfredo Rocco, que a definia como uma entidade com vida e moralidade próprias. Para Lima, essa valorização dos elementos espirituais representava uma reação positiva e necessária ao individualismo liberal, que, em sua visão, havia fragmentado os laços sociais.

Uma nação, dizia Alfredo Rocco em 1925, "é uma entidade viva e moral, que, embora composta de indivíduos, transcende o fim e a vida dos seus componentes, identificando-se com a história e as finalidades de uma ininterrupta série de gerações. É uma entidade moral, desde que composta de seres humanos, e o homem não é apenas matéria (...)"³⁶¹

Contudo, Lima fazia uma ressalva crucial: ele argumentava que a própria lógica do nacionalismo integral era perigosa, independentemente de suas boas intenções. Em sua análise, ao transformar a nação em um valor absoluto, tal ideologia criava um ambiente propício à corrupção da força espiritual que ele inicialmente elogiava. Esse ímpeto moral e

³⁵⁸ ATHAYDE, Tristão de. O nacionalismo cristão..., p. 370.

³⁵⁹ Charles Maurras (1868–1952) foi o principal teórico e dirigente da *Action Française*, movimento político e cultural francês surgido no final do século XIX. Sua formulação do "nacionalismo integral" combinava o monarquismo com uma defesa da ordem, da tradição e da autoridade, opondo-se ao liberalismo, à democracia parlamentar e ao individualismo moderno. Embora declarasse respeito à Igreja Católica, Maurras a via sobretudo como instrumento de coesão moral e social, não como inspiração espiritual. Sua concepção de nação orgânica e hierárquica, fundada na primazia do Estado e na unidade nacional, exerceu influência sobre diversos movimentos autoritários europeus do início do século XX, que encontraram em suas ideias um suporte doutrinário para regimes de direita. CAZETTA, Felipe. A *Action Française* e sua transição da monarquia orgânica para o colaboracionismo de Vichy (1908-1940). *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 26, n. 3, set./dez. 2022, p. 577-581.

³⁶⁰ ATHAYDE, Tristão de. O nacionalismo cristão..., p. 373.

³⁶¹ Ibidem. (citando Alfredo Rocco no livro *La Trasformazione dello stato* - 1927).

idealista, segundo o autor, seria inevitavelmente substituído por um espírito de pura força bruta, no qual a violência e a dominação se tornariam o verdadeiro centro e a medida de sucesso do movimento.

A força do espírito, porém, num ambiente de nacionalismo integral, em pouco se transforma no espírito de força. E a ideia de luta armada, a vida como luta material torna-se o centro desse hiper-nacionalismo, e lentamente deturpa os seus melhores propósitos.³⁶²

Assim, sua crítica mais contundente se dirigia à forma de nacionalismo em voga na Europa, que, em sua análise, promovia a elevação da comunidade social ou política a um status divino. Para o autor, esse processo pervertia fundamentalmente a hierarquia de valores e convertia a política em uma forma de idolatria, na qual a lealdade ao poder temporal (ou seja, o poder político e terreno, em oposição ao poder espiritual) passa a exigir uma submissão que só seria devida a Deus. Ele via nisso o erro fundamental dos regimes totalitários, que, ao tratarem a coletividade como uma entidade abstrata e suprema, justificavam o sacrifício da pessoa humana e de sua dignidade transcendente em nome desse novo ídolo.

É a autarquia das nações. A nação é levada à categoria de ser absoluto, quando fundida ao Estado e não mais em oposição a ele, como na forma anterior de falso nacionalismo. E' a divinização da comunidade social ou política, em oposição às outras comunidades. E' o sentimento exagerado da soberania nacional, para lá da lei moral e da lei divina.³⁶³

Além de sua oposição aos nacionalismos exacerbados, Lima condenava com igual veemência a postura oposta, que ele denominava "extra-nacionalismo", vendo nela a "maior praga social" que poderia acometer uma nação. Segundo sua análise, essa atitude se manifestava de três formas interdependentes que minavam a vitalidade do país: através do cosmopolitismo, que apagava as particularidades da identidade nacional em favor de modelos genéricos e sem raízes; por meio do ceticismo, que gerava um desprezo cínico pela própria pátria e suas tradições; e, finalmente, através do pessimismo, que resultava em uma profunda apatia e inércia cívica, paralisando a capacidade de ação coletiva do povo.

Tres conceitos estão intimamente ligados a essa forma burguesa de nacionalismo, o cosmopolitismo, o ceticismo e o pessimismo. O cosmopolitismo é a perda do caráter nacional, pelo contáto frequente com espíritos de outras nações. (...) O ceticismo nacional é o desdém pela patria, o desprezo por tudo o que lhe diz respeito (...). Quanto ao pessimismo nacional, como o nome o indica, é a inatividade em favor da patria, pela consciencia doentia da inutilidade de todo esforço. (...) é a maior praga social a que póde estar sujeita uma nação (...).³⁶⁴

Em oposição aos modelos ideológicos, Alceu defendia que o único nacionalismo legítimo era aquele fundamentado na virtude, encontrando sua base teórica no pensamento de

³⁶² *Ibidem*, p. 376.

³⁶³ *Ibidem*, p. 385.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 381.

São Tomás de Aquino. Apoiando-se no conceito tomista de *pietas* (piedade), ele definia o patriotismo como uma extensão do amor filial, argumentando que a relação do indivíduo com sua pátria é análoga à relação com seus pais, pois é nela e por meio deles que "recebemos a vida e a educação". O sentimento nacional, portanto, não deveria ser uma paixão política desordenada, mas sim um dever de justiça e um ato de amor ordenado, inserido em uma hierarquia de lealdades que tem seu fim último em Deus.

O homem, diz Santo Tomás, é constituído devedor, por títulos diversos, a diferentes pessoas, segundo os vários graus de perfeição que elas possuem e os benefícios diversos que delas recebe. Sob esse duplo ponto de vista, Deus ocupa o primeiro lugar (...). Mas esse título convem também, secundariamente, a nossos pais e à nossa pátria, dos quais e na qual recebemos a vida e a educação³⁶⁵

Este ponto é crucial por estabelecer uma hierarquia de valores que, na visão de Lima, o nacionalismo de inspiração pagã ignorava. Nessa concepção, o amor à pátria, ainda que reconhecido como uma alta virtude, está sempre em uma posição subordinada ao amor e ao dever para com Deus. Lima era, portanto, explícito ao condenar qualquer tentativa de divinização da pátria, que ele considerava um erro fundamental e uma espiritualidade distorcida, pois a verdadeira religião só pode ser dirigida a Deus. Consequentemente, qualquer nacionalismo que colocasse a nação ou a raça como o valor supremo era, para ele, uma forma de idolatria diretamente contrária aos princípios cristãos.

Não é uma paixão sem limites, como quer o hiper-nacionalismo, que desloca a posição primacial de Deus para a Nação ou para a Raça, confundindo o sentimento de piedade, que nos liga aos nossos pais ou à nossa pátria, com o sentimento de religião que só nos liga a Deus. A religião da pátria é, pois, um erro. Só há religião de Deus.³⁶⁶

Este era, portanto, o "Nacionalismo Brasileiro" que Alceu Amoroso Lima propunha: um patriotismo que, em vez de copiar os modelos europeus que considerava falsos e de inspiração pagã, deveria ser a expressão da piedade filial e de um amor ordenado à terra e ao povo. Nessa concepção, ser um bom brasileiro e um bom cristão não eram identidades conflitantes, mas profundamente complementares, pois a verdadeira grandeza da nação só poderia ser alcançada na medida em que seus filhos a amassem com um sentimento de dever e gratidão. Tal sentimento se fundamentava no reconhecimento de Deus como a fonte última de todos os valores, o que impedia que qualquer entidade terrena, como a nação, a raça ou o Estado, fosse indevidamente elevada acima do Criador..

O Brasil será grande e forte na medida em que os brasileiros o servirem e o amarem com esse amor que não é idolatria e sim a piedade filial, que nada vê mais digno de ser amado e de ser servido, abaixo de Deus, do que aqueles que nos comunicaram a

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 386.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 387.

vida e aquela que nos dá o horizonte de nossos olhos, o pão de nossa boca, a fraternidade em nossos concidadãos e o calor do lar (...).³⁶⁷

A formulação do nacionalismo cristão surge, dessa forma, como a conclusão lógica e o cerne do projeto de Alceu Amoroso Lima para o Brasil, apresentando-se como uma via alternativa às principais correntes de seu tempo. Construído a partir da rejeição ao liberalismo individualista, ao comunismo internacionalista, aos nacionalismos de inspiração pagã e ao ceticismo cosmopolita, o projeto de Lima propunha uma concepção de nação que não se baseava na raça, no Estado ou na economia. Em seu lugar, ele a fundamentava na virtude teológica da *pietas* e em uma rigorosa hierarquia de valores, na qual a lealdade à pátria estaria sempre subordinada à soberania de Deus.

O ideal de Nacionalismo Cristão proposto por Alceu Amoroso Lima não era apenas teórico, mas a força que informava e justificava suas batalhas práticas. Suas lutas no âmbito da Constituinte e da Educação, por exemplo, podem ser compreendidas como a tentativa de conferir um corpo jurídico e uma alma a essa concepção de nação. Da mesma forma, sua complexa relação com o Integralismo e sua crítica ao autoritarismo decorrem da aplicação desses princípios, que o levaram a rejeitar qualquer movimento que transformasse o amor à pátria em idolatria do Estado ou em um culto à violência. compreender sua busca por uma conciliação entre o particular (ser brasileiro) e o universal (ser católico), oferecendo um projeto de identidade nacional que se pretendia, ao mesmo tempo

A leitura dos escritos de Lima sobre o fascismo, o comunismo, Maurras e os riscos do cosmopolitismo evidencia que suas críticas não eram dispersas ou episódicas. Elas revelam um esforço sistemático de desmontar projetos políticos que, a seus olhos, corrompiam a verdadeira hierarquia de valores ao absolutizar a nação, a raça ou o Estado, ou ao dissolver a pátria em um internacionalismo revolucionário. Esse embate servia de preparação para a formulação de sua própria proposta, que não se limitava a negar os falsos nacionalismos, mas se estruturava como alternativa positiva. Para compreender plenamente essa alternativa, é preciso ir além da refutação dos modelos concorrentes e examinar as camadas conceituais, institucionais e temporais que dão consistência ao seu nacionalismo cristão. É nesse ponto que a análise comparativa entre os períodos de 1930 a 1937 e de 1937 a 1942 permite perceber tanto permanências quanto inflexões, iluminando o modo como Alceu buscava articular um projeto de reorganização cultural e política para o Brasil.

Examinar o nacionalismo cristão formulado por Alceu Amoroso Lima como um projeto político e cultural exige, portanto, entender suas fontes intelectuais, os instrumentos

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 391.

institucionais de que se valeu, seu papel como alternativa ao liberalismo e ao comunismo e as inflexões que o atravessam entre o período da Revolução de 1930 até as vésperas do Estado Novo e o intervalo que vai de 1937 a 1942, quando a conjuntura internacional e novas leituras, em especial Maritain, começam a deslocar o sentido e as prioridades do seu discurso. A leitura comparativa que proponho não busca fixar Alceu em um rótulo estático, mas rastrear continuidades profundas e inflexões pragmáticas que explicam tanto a coerência do projeto quanto suas ambiguidades políticas.

Quando falamos de núcleo conceitual, é preciso separar três camadas que operam no trabalho de Alceu e que o definem como nacionalismo cristão. A primeira é de ordem axiológica, em que a nação é concebida como uma realidade moral cuja fundamentação última é teológica. O amor à pátria é entendido como piedade filial que deve ser sempre subordinada à relação com Deus. Esse princípio regulador orienta escolhas políticas e pedagógicas, como a prioridade ao ensino confessional e a formação de elites, e serve para diferenciar o patriotismo cristão de formas de nacionalismo que convertem a pátria em divindade.

A segunda camada é de caráter ontológico e político. Alceu entende a nação como organismo, não como agregado jurídico ou econômico, mas como tecido de instituições mediadoras, como a família, a escola, as corporações e as associações. Essa percepção explica sua aposta na formação institucional do laicato por meio do Centro Dom Vital, da revista *A Ordem*, da Liga Eleitoral Católica e da Ação Católica. A luta política, nesse contexto, deveria ser vencida mais pela formação cultural, pela disciplina das instituições intermediárias e pela pedagogia do que por confrontos eleitorais episódicos. Segundo Marcelo Lucena Diniz, essa estratégia representa a dimensão aplicada do conservadorismo alceano, pois não se limitava ao plano das ideias, mas visava produzir efeitos concretos no campo político e social.³⁶⁸

A terceira camada é negativa e definidora. O nacionalismo cristão afirma-se como terceira via porque recusa simultaneamente o liberalismo atomizante e o comunismo totalizante. A rejeição ao liberalismo é uma crítica à dessacralização da vida pública, à fragmentação dos laços sociais e à prevalência do utilitarismo como motor da sociedade. Já a rejeição ao comunismo é acusatória quanto ao seu reducionismo antropológico e ao caráter totalitário que elimina mediações humanas fundamentais como família, propriedade e tradição. Dessa dupla recusa surge a proposta positiva de uma ordem pública orientada pelo bem comum e pela formação moral, traduzida em políticas educativas e em redes

³⁶⁸ DINIZ, Op. cit., p. 3-4.

institucionais.

As origens desses eixos remetem a matrizes intelectuais que Alceu recebe e reelabora. Sua genealogia combina elementos do contrarrevolucionarismo europeu, como Maistre e Bonald, recursos do tomismo e da tradição católica romana, e leituras modernas sobre a crise do liberalismo. Como demonstrei nos capítulos iniciais, a recepção de Alceu é seletiva e normativa. Jackson de Figueiredo aparece como mediador dessa tradição, e a partir de sua conversão Alceu não replica mecanicamente modelos europeus, mas utiliza suas categorias para propor soluções a problemas concretos do Brasil, como a fragilidade institucional, a ausência de um ethos nacional e as tensões sociais. Essa apropriação instrumental está no cerne do que Marcelo Lucena Diniz identifica como projeto, a capacidade de transformar repertório erudito em programa de ação leiga.

Essa transformação do repertório em prática exigiu uma infraestrutura. A revista *A Ordem* funcionou como órgão de difusão e legitimação, o Centro Dom Vital como núcleo formador, a Liga Eleitoral Católica como mecanismo de incidência política, e outros institutos e associações reforçaram a base pedagógica. Ao articular imprensa, escola e ação eleitoral, o laicato converteu capital simbólico em poder organizativo real. Como mostram suas análises documentais, essa articulação foi deliberada e coordenada, e Alceu atuou tanto como intelectual quanto como estrategista institucional.

Entre 1930 e as vésperas do Estado Novo, a atuação de Alceu Amoroso Lima tinha caráter construtivo e pedagógico. A Revolução de 1930 alterou o jogo político nacional e abriu espaço para que o laicato experimentasse formas de interlocução com o Estado. A criação da Liga Eleitoral Católica, em 1932, mostrou-se instrumento prático para influenciar a Constituinte de 1934 e garantir reivindicações confessionais. Nesse período, a hostilidade ao comunismo era constante e enérgica, mas sua avaliação de experiências autoritárias externas, como o fascismo italiano e o integralismo brasileiro, ainda tinha nuances. Alceu reconhecia elementos regeneradores, como ordem e unidade, mas recusava o caráter pagão e estatolátrico desses regimes. Em resumo, sua prioridade no primeiro recorte era construir redes institucionais para sustentar o tecido moral da nação.

Cada escolha dessa etapa tinha consequências práticas. A aposta na formação de elites não visava apenas influenciar os círculos intelectuais, mas criar uma nova camada dirigente capaz de disputar hegemonia cultural e política. Como demonstrado por meio da análise de fontes, essa estratégia exigia tempo, redes e paciência institucional. Não era um atalho autoritário, mas uma tentativa de construção duradoura. Contudo, essa aposta também abria espaço para interpretações divergentes. Enquanto alguns viam nessa estratégia uma pedagogia

política legítima, outros advertiam para o risco de que uma elite disciplinadora terminasse por impor normas autoritárias.

Com a instauração do Estado Novo, em 1937, o horizonte mudou. Não houve ruptura absoluta, mas ocorreu uma inflexão de prioridades e uma intensificação da vigilância intelectual. A partir de então, Lima dedicou maior atenção aos perigos do nacionalismo pagão e às formas de sacralização da pátria ou da raça que transformavam a nação em objeto de culto. Sua crítica aos nacionalismos de inspiração racial e à idolatria do Estado tornou-se mais incisiva. Nesse contexto, o perigo já não era apenas a dessacralização liberal ou a subversão comunista, mas também a instrumentalização da religião por regimes totalitários. A entrada do Brasil na Segunda Guerra e as leituras de Jacques Maritain, em 1942, fornecem a Lima um vocabulário renovado, com maior ênfase em liberdade, pluralismo e dignidade humana, elementos que o empurraram a reavaliar algumas posturas anteriores. É nesse momento que Lima manifesta repulsa clara ao nazifascismo e assume uma defesa mais explícita da democracia contra os totalitarismos.

Esse movimento de recalibração não significou abandono dos princípios originais. A hierarquia axiológica que coloca Deus acima da nação e a aversão ao comunismo e ao liberalismo permaneceram. O que mudou foi o horizonte prático. A ênfase deixou de estar apenas na formação de elites para assumir um tom de proteção do tecido moral da nação contra formas de captura ideológica. Em termos institucionais, a LEC e o Centro Dom Vital mantiveram sua importância, mas os artigos e conferências de Lima passaram a insistir mais na salvaguarda de liberdades fundamentais, antecipando uma virada intelectual que se consolidaria nos anos seguintes.

As ambivalências do projeto também merecem destaque. A primeira é a tensão entre o universal e o nacional. Alceu pertencia a uma Igreja universal, mas defendia particularidades nacionais. Sua solução teórica foi subordinar a pátria a valores transcendentais, definindo o patriotismo como um dever moral e uma piedade filial, hierarquicamente inferior ao dever para com Deus. Ele buscava, assim, diferenciá-lo de um absoluto político. A segunda ambivalência é o risco de deriva autoritária. A mesma ênfase em ordem, disciplina e formação de elites que servia de crítica ao liberalismo poderia, em certas circunstâncias, ser capturada por regimes de coerção política. Esse foi um risco que sua complexa aproximação e posterior rechaço ao Integralismo evidenciou. A terceira é a dificuldade de democratização dos valores, expondo um limite tênue entre a pedagogia proposta e a doutrinação.

A análise dessas tensões ilumina a natureza do projeto. Em sua formulação, o nacionalismo cristão foi posicionado como um quadro moral para a reposição de laços

comunitários e mediações sociais que Alceu diagnosticava como destruídas pelo liberalismo e pelo comunismo. Sua implementação prática, portanto, dependia de um equilíbrio delicado. Era preciso afirmar a ordem sem cair na idolatria do Estado, a "estatolatria" que ele criticou no fascismo, e defender a nação sem incorrer no nacionalismo pagão rejeitado no nazismo. Foi essa a tensão que a inflexão maritainiana, notadamente a partir de 1942, ajudou a modular. Ela permitiu a Alceu articular sua defesa da ordem, até então central, com os princípios de liberdade, pluralismo e dignidade humana, que ganham peso em sua obra a partir daquele momento.

Assim, ao longo do recorte temporal definido, o nacionalismo cristão de Alceu emerge na análise como um projeto articulado. Ele estava fundado em matriz teológica e contrarrevolucionária, institucionalizado por meio do laicato e empenhado em responder às fraquezas do liberalismo e às ameaças do comunismo. Ao mesmo tempo, mostra-se marcado por ambiguidades e inflexões, com destaque para a reavaliação de suas posturas a partir de 1942. A trajetória desse pensamento, aqui reconstituída, revela o esforço de Alceu Amoroso Lima em articular a fé católica e a política em um projeto singular de identidade nacional para o Brasil.

Conclusão

A pesquisa teve como ponto de partida uma questão central que orientou toda a análise, saber como Alceu Amoroso Lima, intelectual conservador católico, imaginou a nação e a nacionalidade brasileira em sua atuação à frente do laicato e em que medida essas concepções se mantiveram ou se transformaram com o advento do Estado Novo. Para responder a essa questão foi necessário percorrer tanto a formação intelectual de Alceu quanto sua atuação concreta em instituições, jornais e revistas, observando como suas ideias dialogavam com a conjuntura política e cultural do Brasil entre 1930 e 1942.

O que se observa, ao longo do trabalho, é que a forma como Alceu concebeu a nação permaneceu bastante estável nesse período. Desde o início de sua atuação como líder do laicato, e de forma sistemática em sua obra *Política* (1932), a nacionalidade brasileira foi pensada por ele como uma realidade viva, dotada de um fundamento moral e religioso, que deveria ser orientada por princípios transcendentais e por uma ordem hierárquica capaz de garantir coesão social. A nação, em sua perspectiva, não se reduzia a um constructo político ou a uma invenção moderna, mas possuía um sentido profundo, quase espiritual, que conferia legitimidade ao projeto católico de reorganização da sociedade.

Esse núcleo conceitual, que combinava organicismo, hierarquia e transcendência, mostrou-se constante ao longo da década de 1930 e início dos anos 1940. A hipótese levantada na dissertação, de que Alceu pouco modificou sua maneira de imaginar o fenômeno nacional durante o recorte temporal estabelecido, encontra confirmação nas fontes analisadas. O Estado Novo, longe de representar uma ruptura para o pensamento de Alceu, funcionou como um momento que reforçou convicções já presentes em sua trajetória. Elementos como a valorização da autoridade, a crítica ao liberalismo e a defesa da primazia da moral sobre a política aparecem antes e depois de 1937, o que revela a continuidade de sua imaginação nacional.

Por outro lado, também se percebe que esse período não foi isento de transformações. O Estado Novo exigiu de Alceu ajustes de linguagem e de prioridades, já que o novo regime apresentava afinidades, mas também tensões com a proposta católica de nação. Em alguns momentos, Alceu buscou aproximar-se do discurso oficial, sobretudo no que dizia respeito à necessidade de coesão e disciplina social. Em outros, expressou críticas veladas às tendências autoritárias mais radicais do governo Vargas. Essa oscilação revela que, embora o núcleo de sua concepção nacional permanecesse inalterado, havia uma margem de adaptação às

circunstâncias políticas e aos riscos que elas representavam.

A análise também mostrou que a conjuntura internacional, especialmente a Segunda Guerra Mundial, foi decisiva para que algumas inflexões começassem a se delinear em 1942. A leitura das obras de Jacques Maritain ampliou o horizonte de Alceu, permitindo-lhe formular críticas mais claras aos regimes totalitários e às formas de autoritarismo. Essa mudança, no entanto, não significou um abandono imediato de sua matriz conservadora e católica, mas uma reorientação que passou a enfatizar a necessidade de proteger certas liberdades fundamentais. O que se percebe, portanto, é que a permanência do núcleo de sua concepção nacional conviveu com adaptações discursivas e com a incorporação de novos elementos que abririam caminho para sua conhecida reconversão intelectual na década de 1940.

Outro aspecto ressaltado pela pesquisa foi a dimensão institucional da atuação de Alceu. Sua concepção de nação não era apenas teórica, mas se expressava em iniciativas concretas por meio de revistas, notadamente *A Ordem*, associações, como o Centro Dom Vital, e movimentos ligados ao laicato. Esses espaços funcionavam como instrumentos de formação e difusão de um projeto cultural católico, voltado para a construção de uma elite dirigente comprometida com a moral cristã e para a moldagem da sociedade segundo princípios religiosos. Essa dimensão prática reforça a centralidade de Alceu como mediador entre o pensamento contrarrevolucionário europeu e a realidade brasileira do período, ao mesmo tempo em que revela as ambiguidades de seu projeto.

Essas ambiguidades merecem destaque. Ao mesmo tempo em que Alceu oferecia um quadro normativo sólido para recompor laços comunitários e responder à crise da modernidade liberal, corria o risco de aproximar-se de soluções autoritárias e de práticas de pedagogia social que poderiam se tornar coercitivas. Sua proposta de nação católica apresentava força por oferecer coesão e sentido, mas também limites por tender ao fechamento e por restringir o pluralismo político. A aproximação com Maritain e a experiência da guerra tornaram evidentes esses riscos e abriram caminho para a busca de salvaguardas democráticas que compatibilizassem fé, liberdade e modernidade.

Essa proposta/projeto de nação católica formulado por Alceu possuía uma dupla dimensão. De um lado, estava o aspecto conceitual, no qual a nação era compreendida como realidade moral e espiritual, enraizada em valores permanentes e submetida a uma ordem transcendente. De outro, havia o aspecto institucional e prático, que buscava traduzir essa concepção em iniciativas concretas, como a formação de elites dirigentes, a atuação do laicato e a produção intelectual sistemática em periódicos e associações. A conjugação dessas duas

dimensões demonstra que não se tratava apenas de um conjunto de reflexões teóricas, mas de uma proposta efetiva de reorganização cultural e política da sociedade brasileira.

Esse projeto ganhava densidade ao se inserir no contexto da década de 1930, período marcado pela crise do liberalismo, pela emergência de regimes autoritários e pela busca de modelos alternativos de coesão social. Alceu respondia a esse ambiente com uma visão católica de nação que pretendia preencher as lacunas abertas pelo individualismo moderno e pelo esfacelamento das referências coletivas. Ao valorizar a hierarquia, a tradição e a moral, oferecia um caminho que parecia capaz de garantir estabilidade e continuidade em um tempo de incertezas. Nesse sentido, o projeto católico de nação não era apenas reação à modernidade, mas também tentativa de oferecer respostas para problemas concretos do Brasil da época.

No entanto, como o trabalho demonstrou, o alcance desse projeto encontrava limites. Ao propor uma identidade nacional fortemente ancorada no catolicismo, Alceu restringia a possibilidade de reconhecimento de outras formas de pertencimento e de expressão cultural. A força integradora de sua proposta vinha acompanhada de uma tendência ao fechamento, o que gerava tensões em uma sociedade plural e em transformação. Essas tensões se tornaram ainda mais visíveis com o advento do Estado Novo, quando a defesa de uma ordem católica conviveu com os riscos de aproximação excessiva a um regime autoritário que também pretendia monopolizar a definição do nacional.

Apesar desses limites, a construção de um projeto de nação católica revela a ambição de Alceu Amoroso Lima em intervir de forma decisiva no destino do país. Sua atuação intelectual e institucional mostra um esforço sistemático de traduzir em práticas políticas e culturais uma concepção particular de nacionalidade. Ao destacar permanências e mudanças nesse percurso, a pesquisa evidencia que esse projeto foi, acima de tudo, um instrumento de disputa no campo mais amplo da definição do que seria a identidade nacional brasileira.

Dessa forma, o projeto de nação católica de Alceu não pode ser visto apenas como uma formulação isolada ou restrita ao campo religioso. Ele se articulava a um debate mais amplo sobre o futuro do Brasil e disputava espaço com outras concepções de nacionalidade que circulavam naquele período, fossem elas de inspiração liberal, autoritária ou socialista. Ao situar o catolicismo no centro da identidade nacional, Alceu buscava não apenas preservar tradições, mas orientar o desenvolvimento político e cultural do país, garantindo que esse desenvolvimento não se afastasse de fundamentos morais que ele considerava universais e permanentes.

Esse movimento também evidencia a importância de compreender Alceu não apenas

como um intelectual individual, mas como expressão de um esforço coletivo do laicato católico. Seu projeto nacional estava profundamente vinculado às instituições que organizava e às redes intelectuais de que participava, o que reforça a dimensão prática de suas ideias. A nação, para ele, não era apenas uma abstração, mas um horizonte de ação que deveria ser construído cotidianamente, com disciplina, formação de elites e intervenção constante no debate público.

Ao analisar o conjunto de sua obra e de sua atuação institucional, fica evidente que a proposta de uma nação católica constituía o eixo central de sua intervenção pública. Mais do que simples interpretação da realidade nacional, tratava-se de um projeto que buscava orientar o destino coletivo, fornecendo critérios morais para a política e parâmetros de organização para a sociedade. Essa dimensão propositiva reforça a necessidade de compreender o pensamento de Alceu em sua densidade, como parte de uma disputa maior pela definição do que seria a identidade brasileira naquele período.

Essa perspectiva permite também compreender melhor os limites e as contradições de sua trajetória. O esforço de articular um projeto de nação a partir do catolicismo conferia ao pensamento de Alceu consistência e capacidade de mobilização, mas implicava riscos de fechamento cultural e de aproximação com práticas autoritárias. Foi justamente o confronto com a experiência do Estado Novo e com o contexto internacional da guerra que evidenciou esses dilemas, abrindo espaço para inflexões futuras em seu itinerário intelectual. A leitura do projeto católico de nação à luz dessas tensões possibilita avaliar sua relevância histórica e, ao mesmo tempo, perceber os impasses que ele enfrentou.

Em termos historiográficos, a dissertação contribui de duas maneiras principais. Primeiro, ao dedicar atenção detalhada ao período conservador de Alceu, demonstra que ele não pode ser reduzido apenas à imagem de um intelectual convertido ao liberalismo e à democracia após 1942. Havia, já na década de 1930, um projeto consistente de nação católica, que precisa ser compreendido em seus próprios termos. Segundo, ao enfatizar a permanência do núcleo de sua concepção nacional e as adaptações graduais provocadas pelo contexto do Estado Novo e da guerra, o estudo recoloca Alceu em um lugar mais complexo na história intelectual brasileira, como alguém que transitou entre a tradição antimoderna e as exigências da modernidade autoritária e democrática.

Portando, Alceu Amoroso Lima construiu, entre 1930 e 1942, um pensamento nacional profundamente marcado pelo catolicismo e pelo conservadorismo, que manteve estabilidade em seus fundamentos, mas que também apresentou ajustes diante de contextos críticos. Seu projeto de nação buscava recompor a ordem social a partir de valores religiosos, mas só

encontrou novas possibilidades de abertura quando confrontado pelos limites impostos pela experiência do autoritarismo e pelo drama da guerra. Essa ambivalência, que combina permanência e transformação, é o que torna sua trajetória especialmente relevante para compreender as relações entre religião, política e projetos de identidade nacional no Brasil do século XX.

Referências Bibliográficas

I - FONTES

ATHAYDE, Tristão de. A Idade Nova e a Acção Catholica. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 61, p. 103-113, ago. 1935.

ATHAYDE, Tristão de. Apologética e Sociologia de H. de Tourville. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 5, p. 22-34, fev. 1930.

ATHAYDE, Tristão de. Catholicismo e Integralismo II. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 54, p. 7-10, jan. 1935.

ATHAYDE, Tristão de. Colligação Catholica Brasileira - Esboço historico e constituição. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 58, p. 345-351, mai. 1935.

ATHAYDE, Tristão de. Diretrizes do pensamento brasileiro. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 107, p. 327-348, out. 1939.

ATHAYDE, Tristão de. Em Face do Communismo I. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 68, p. 252-259, fev. 1936.

ATHAYDE, Tristão de. Eucaristia. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 108, p. 406-472, nov. 1939.

ATHAYDE, Tristão de. Indicações. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 10, p. 189-197, dez. 1930.

ATHAYDE, Tristão de. No jubileu episcopal de Pio XII. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 117, p. 488-494, jun. 1942.

ATHAYDE, Tristão de. Notas sobre o humanismo no Brasil. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 104, p. 461-466, jun. 1940.

ATHAYDE, Tristão de. O Concílio. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 104, p. 8-10, jul. 1939.

ATHAYDE, Tristão de. O nacionalismo cristão. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 95, p. 367-391, out. 1938.

ATHAYDE, Tristão de. O S...ilvo da S...erpente. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 2, p. 532-536, 1929.

ATHAYDE, Tristão de. O socialismo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 66, p. 62-79, jan. 1936.

ATHAYDE, Tristão de. Oração de Paraninfo: dos bacharelados do Colégio Santa Rosa. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 41, p. 854-863, nov./dez. 1933.

ATHAYDE, Tristão de. Palavras aos Companheiros. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 97-102, out. 1930.

ATHAYDE, Tristão de. *Pela união nacional*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1942.

ATHAYDE, Tristão de. *Política*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1932.

ATHAYDE, Tristão de. Princípios Pedagógicos. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 71, p. 102-117, jul./ago. 1936.

ATHAYDE, Tristão de. Tríplice Decálogo. *A Ordem*, Rio de Janeiro, n. 33, p. 340-344, nov. 1932.

LIMA, Alceu Amoroso. A União e as correntes políticas: Uma carta do Dr. Alceu Amoroso Lima. *A União*, ano 28, 4 jul. 1937.

LIMA, Alceu Amoroso. Como o sr. Tristão de Athayde encara o movimento chefiado por Plínio Salgado. [Jornal não identificado], Rio de Janeiro, 20 nov. 1935.

LIMA, Alceu Amoroso. Contra o hibridismo ideológico do Eixo é que é necessário organizar a defesa do mundo. *O Diário - Estado de Minas*, Belo Horizonte, 21 dez. 1941.

LIMA, Alceu Amoroso. Directrizes do Pensamento Brasileiro: Conferência do Sr. Alceu Amoroso Lima, da Academia Brasileira. *Jornal do Commercio*, Rio de Janeiro, 20 ago. 1939.

LIMA, Alceu Amoroso. *Indicações políticas: da Revolução à Constituição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.

LIMA, Alceu Amoroso. *Memórias Improvisadas: diálogos com Medeiros Lima*. Petrópolis: Vozes, 1973.

LIMA, Alceu Amoroso. O encerramento da campanha da Colligação Catholica. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, n. 1568, [S.d.].

LIMA, Alceu Amoroso. Pela restauração integral da vida cristã na sociedade: Reação espiritualista. *El Pueblo*, [S.l.], [S.d.].

II – Bibliografia Consultada

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AQUINO JÚNIOR, Francisco de. Quadragesimo Anno: um guia de leitura. *Revista Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 69, p. 29-55, jan./jun. 2022.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. *A Ordem e a Revolução: a crítica católica ao processo político brasileiro (1922-1937)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

ARDUINI, Guilherme Ramalho. *Em Busca da Idade Nova: Alceu Amoroso Lima e os projetos católicos de organização Social (1928-1945)*. 2009. 156f. Dissertação (Mestrado em

História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

AZZI, Riolando. *A Neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994. (Coleção História do Pensamento Católico no Brasil, v. 5).

BARROS, José D'Assunção. História Comparada: Um novo modo de ver e fazer história. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 1-30, 2007.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte. Le Concordat de 1801: référence pour une politique concordataire. *RHEF*, t. 87, p. 393-413, 2001.

BEIRED, José Luis Bendicho. *Sob o signo da nova ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina (1914-1945)*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

BLOCH, Marc. Por uma história comparada das sociedades europeias. In: BLOCH, Marc. *História e Historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998. p. 119-150.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BRUNEAU, Thomas C. *The political transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

CARPEAUX, Otto Maria. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CARPEAUX, Otto Maria. *Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1968.

CARVALHO FILHO, Juarez Lopes de. A sociologia católica de Alceu Amoroso Lima contra a sociologia durkheimiana no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 23, n. 3, p. 201-230, 2021.

CASTRO, Luís Carlos de Moura. *Academia Brasileira de Letras revive o Club Beethoven*. 2008.

CAZETTA, Felipe. A Action Française e sua transição da monarquia orgânica para o colaboracionismo de Vichy (1908-1940). *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 26, n. 3, p. 576-587, set./dez. 2022.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Brasília: Ed. UnB, 1994.

COAKLEY, John. “Primordialism” in Nationalism Studies: Theory or Ideology?. *Nations and Nationalism*, Belfast, p. 1-21, 2017.

COHEN, Deborah. Comparative History: Buyer Beware. In: _____. *Comparison and History: Europe in cross-national perspective*. Londres: Routledge, 2004.

- CORDEIRO, Leandro Luiz. *Alceu Amoroso Lima e as posturas políticas da Igreja Católica brasileira (1930–1950)*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2008.
- DIAS, Romualdo. *Imagens da ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil (1922-1933)*. São Paulo: Edunesp, 1996.
- DINIZ, Marcelo Lucena. *Os caminhos da intelectualidade católica na década de 1930: católicos e "pioneiros" na construção da ordem pública varguista*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2009.
- DOGNINI, João Cláudio Eigen Facchini. *Giovanni Gentile e a democracia fascista*. 2023. 145 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) — Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2023.
- DOSSE, François. Histoire intellectuelle. In: DELACROIX, C. et al. (org.). *Historiographies (Tome 1): Concepts et débats*. Paris: Gallimard, 2010.
- FARIAS, Damião Duque de. *Em defesa da ordem: aspectos da práxis conservadora católica no meio operário em São Paulo (1930-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- FAUSTO, Boris. “A crise dos anos 20 e a Revolução de 1930”. In: FAUSTO, Boris (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo III. O Brasil Republicano. Sociedade e Instituições (1889-1930). 2 vols. São Paulo: Difel, 1977.
- FAUSTO, Boris. “A Revolução de 1930”. In: MOTA, Carlos Guilherme (org.). *Brasil em perspectiva*. 15ª ed. São Paulo: Difel, 1985.
- FAUSTO, Boris. “O Estado Novo no contexto internacional”. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora de FGV, 1999. p. 17-20.
- FAUSTO, Boris. “O significado da Revolução de 1930”. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999. p. 17–34.
- FAUSTO, Boris. *A Revolução de 1930: Historiografia e História*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1975.
- FAUSTO, Boris. A Vida Política. In: SCHWARCZ, Lília Moritz (Dir.); GOMES, Angela de Castro (Coord.). *História do Brasil Nação: 1808-2010*. v. 4: Olhando para Dentro, 1930-1964. Rio de Janeiro: Objetiva; Fundación Mapfre, 2013. p. 101-142.
- FAUSTO, Boris. *História Concisa do Brasil*. São Paulo: Edusp; Imprensa Oficial SP, 2002.
- FAUSTO, Boris. *O pensamento nacionalista autoritário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

- FAUSTO, Boris; GOMES, Ângela de Castro (orgs.). *O Brasil republicano: sociedade e política (1930-1964)*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (História geral da civilização brasileira; tomo III, v. 4).
- GOMES, Ângela Maria de Castro. A política brasileira em busca da modernidade: na fronteira entre o público e o privado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da Vida Privada no Brasil: contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. v. 4, p. 489-558.
- GOMES, Ângela Maria de Castro; HANSEN, Patrícia Santos. Apresentação. In: GOMES, Ângela Maria de Castro; HANSEN, Patrícia Santos (org.). *Intelectuais mediadores: práticas culturais e ação política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016. p. 7–13.
- GOMES, Ângela Maria de Castro; OLIVEIRA, Lúcia Lippi; VELLOSO, Mônica Pimenta. *Estado Novo: Ideologia e Poder*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.
- HOBBSBAWM, Eric J. *A Era das Revoluções, 1789-1848*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- HOBBSBAWM, Eric J. Etnia e nacionalismo na Europa de hoje. In: BALAKRISHNAN, Gopal (Org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 271-282.
- HOBBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismos desde 1780: propaganda, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- KOCKA, Jürgen. Para Além da Comparação. *Revista Esboços*, Florianópolis, v. 21, n. 31, p. 279-286, 2014.
- LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro: história de uma ideologia*. 6. ed. rev. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 255-258.
- LOSS, Bruno Zottele. *O projeto católico antimoderno: reflexos no Brasil na obra de Alceu Amoroso Lima (1930-1940)*. 2023. 267 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2023.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1989.
- MARTIN, Angela Maria Souza. Considerações históricas sobre o ensino de Filosofia no Brasil do período colonial até o século XX. *Revista Brasileira de História da Educação*, Maringá, v. 21, 2021.
- MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira (1890–1930)*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais à brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva. *Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da revista A Ordem*. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) –

Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

OLIVEIRA, Alexandre Luis de. Dom Sebastião Leme e as estratégias de atuação do catolicismo nos anos 1930. *Faces de Clio*, Juiz de Fora, v. 2, n. 4, p. 88-98, jul./dez. 2016.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

ÖZKIRIMLI, Umut. *Theories of Nationalism: A Critical Introduction*. Foreword by Fred Halliday. London: Palgrave Macmillan, 2000.

PALTI, Elías José. *La nación como problema: Los historiadores, el movimiento revisionista y la cuestión nacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.

PANDOLFI, Dulce Chaves. Apresentação. In: PANDOLFI, Dulce (org.). *Repensando o Estado Novo*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999. p. 9–14.

PANDOLFI, Dulce Chaves. Os anos 1930: as incertezas do regime. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (org.). *O Brasil Republicano: O tempo do nacional-estatismo – Do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 13-51.

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

PIMENTA, Natan Henrique. Antes da Rerum Novarum: os primórdios e a evolução da Doutrina Social da Igreja até a Encíclica de Leão XIII. *Revista Sapientia*, v. 2, n. 1, p. 39–42.

PINHEIRO FILHO, Fernando Antonio. A invenção da ordem: Intelectuais católicos no Brasil. *Tempo Social*, São Paulo, v. 19, n. 1, p. 31-49, jun. 2007.

REIS, Véra Lucia dos. *O perfeito escriba: política e letras em Alceu Amoroso Lima*. São Paulo: Annablume, 1998.

RÉMOND, René. *O Antigo Regime e a Revolução, 1750-1815*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1986.

RÉMOND, René. *O século XIX. 1815-1914*. 7. ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica - 1928-1946*. 2006. 318 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

RODRIGUES, Cândido Moreira. *Alceu Amoroso Lima: raízes do conservadorismo católico a partir de Joseph De Maistre e Jackson de Figueiredo*. Maringá: EDUEM, 2011.

- RODRIGUES, Cândido Moreira. *Aproximações e conversões: o intelectual Alceu Amoroso Lima no Brasil dos anos 1928–1946*. 2012. Tese (Livre-docência em História) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2012.
- ROSA JUNIOR, André da Silva. *Carpeaux, um crítico entre dois mundos: um estudo sobre a recepção e a presença de seus ensaios de literatura brasileira*. 2023. 107 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Literatura) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2023.
- SADLER, Darlene J. *Brazil imagined: 1500 to the present*. Austin: University of Texas Press, 2008.
- SILVA, Eduardo Douglas Santana; HOHEMBERGER, Gilcemar. Um projeto de catolicismo: D. Sebastião Leme e a Carta Pastoral de 1916. *Coletânea*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 47, p. 121-140, jan./jun. 2025.
- SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. In: RÉMOND, René (org.). *Por uma história política*. Tradução de Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003. p. 231–250.
- SKALINSKI JUNIOR, Oriomar. *Alceu Amoroso Lima e a renovação da pedagogia católica no Brasil (1928-1945): uma proposta de espírito católico e corpo secular*. 2014. 190 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2014.
- SKIDMORE, Thomas E. Do governo provisório ao Estado Novo. In: SKIDMORE, Thomas E. *Brasil: de Getúlio a Castelo (1930-1964)*. 14. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007. p. 29-63.
- TOLENTINO, Thiago. *Do ceticismo aos extremos: Jackson de Figueiredo, Alceu Amoroso Lima e a crítica católica à modernidade no Brasil (1918–1940)*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.
- TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosas no Brasil*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1968.
- TOUCHARD, Jean. O pensamento conservador. In: TOUCHARD, Jean. *Historia de las ideas políticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1961. p. 372-409.
- VASCONCELLOS, Manoel. Um intelectual cristão diante de seu tempo: a trajetória de Alceu Amoroso Lima. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 7, n. 13, jul. 2014.
- VELLOSO, Mônica Pimenta. *Os intelectuais e a política cultural do Estado Novo*. Rio de Janeiro: Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, 1987.