

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Programa de Pós-Graduação em História  
Mestrado

Pedro Ivo Dias Tanagino

**“É PRECISO CRER”: CONTRIBUIÇÃO PARA UMA HISTÓRIA DO  
CONCEITO DE HOMEM INTEGRAL SEGUNDO A DOCTRINA DE  
PLÍNIO SALGADO (1932-1937).**

Juiz de Fora  
2013

Pedro Ivo Dias Tanagino

**“É Preciso Crer”:** Contribuição para uma história do conceito de Homem Integral segundo a doutrina de Plínio Salgado (1932-1937).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (Mestrado), área de concentração: História, Cultura e Poder, linha de pesquisa: Poder, Mercado e Trabalho, pela Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito final para a obtenção do título de Mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Claudia Maria Ribeiro Viscardi

Juiz de Fora

2013

Tanagino, Pedro Ivo Dias.

"É preciso crer" : Contribuição para uma história do conceito de Homem Integral segundo a doutrina de Plínio Salgado (1932-1937) / Pedro Ivo Dias Tanagino. -- 2013.

216 p.

Orientadora: Claudia Maria Ribeiro Viscardi

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

1. Plínio Salgado. 2. Integralismo. 3. Autoritarismo. 4. Culturas Políticas. I. Viscardi, Claudia Maria Ribeiro, orient. II. Título.

Pedro Ivo Dias Tanagino

**“É Preciso Crer”:** Contribuição para uma história do conceito de Homem Integral  
segundo a doutrina de Plínio Salgado (1932-1937)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em História da Universidade Federal  
de Juiz de Fora como requisito final à obtenção  
do título de Mestre em História

Juiz de Fora, 30 de abril de 2013

Banca Examinadora

---

Profa. Dra. Cláudia Maria Ribeiro Viscardi – Orientadora

---

Prof. Dr. Ignacio José Godinho Delgado - Presidente

---

Profa. Dra. Márcia R. Ramos Carneiro - Membro Titular

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço especialmente à minha família, a meus amigos e a Sarah. Quero agradecer cordialmente a minha orientadora, professora Cláudia Maria Ribeiro Viscardi, quem me apontou um caminho teórico e metodológico que se fez inspiração para minha visão da História, bem como da vida de modo geral. Não poderia deixar de mencionar o professor Ignacio José Godinho Delgado, em cujas aulas eu tive o prazer de compreender melhor o rigor metodológico das ciências sociais. Agradeço imensamente à professora Márcia Regina da Silva Ramos Carneiro, que aceitou prontamente ao nosso convite para participar na feitura deste trabalho, com críticas e sugestões realizadas sob um verdadeiro e sensível espírito de cooperação e boa-vontade. Também dedico estes agradecimentos aos amigos e professores Felipe Araújo Xavier, Leandro Pereira Gonçalves, Marcelo Romero e Mario Thiago Guardia Grez, pelo engrandecimento intelectual que me proporcionaram nesses últimos tempos. Agradeço, por fim, ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora e a CAPES, pelo apoio financeiro sem o qual a realização desta dissertação teria sido impossível.

Arthur was born just a plain simple man  
In a plain simple working class position  
Thought the world was hard and its ways were set  
He was young and he had so much ambition  
All the way he was overtaken  
By the people who make the big decisions  
But he tried and tried for a better life  
And a way to improve his own condition  
If only life were easy it would be such fun  
Things would be more equal and be plenty for everyone  
Arthur the world's gone and passed you by  
Don't ya know it, don't ya know it  
You can cry, cry all night but it won't make it right  
Don't ya know it, don't ya know it  
Arthur we know you and sympathize  
Don't ya know it, don't ya know it  
Arthur we like you and want to help you  
Somebody loves you don't you know it

Ray Davies (The Kinks) - "Arthur". *Arthur (The rise and fall of the British Empire)*, 1969.

## RESUMO

Esta dissertação aborda a doutrina integralista de Plínio Salgado nos anos da Ação Integralista Brasileira (AIB) entre 1932 e 1937. Nosso objetivo é analisar o projeto defendido por Salgado para a criação de uma nova cultura política nacional, cujas finalidades seriam terminar o processo de formação da nação e do Estado nacional brasileiros, e do fim da própria História. Realizamos essa investigação por meio de uma história do conceito de integralismo inserido em seu contexto de emergência. Para isso, analisamos os múltiplos contextos e temporalidades contidos no conceito de Homem Integral, principal representação da campanha política empreendida por Salgado no período entreguerras. Por meio desta pesquisa, pretendemos alcançar uma melhor definição das culturas políticas que convergiram para a instituição da AIB, focalizando as mitologias políticas que informaram o discurso integralista, e assim, compreender o papel histórico de Plínio Salgado e da AIB no processo de modernização conservadora que se desenrolava no país, consolidado com o advento do Estado Novo em 1937.

**Palavras-chave:** Plínio Salgado. Integralismo. Autoritarismo. Culturas Políticas.

## ABSTRACT

This dissertation deals with the Plinio Salgado's doctrine, known as "Integralist" and about the Ação Integralista Brasileira (AIB), a movement that occurred among the years between 1932 and 1937, in Brazil. Our purpose is to analyze the political project supported by Salgado towards the creation of a new national political culture, which aims were to accomplish the process of State and nation's constructions and the end of History, itself. Our investigation started with the analysis over the meaning of the political concept of integralism on its own emerging context. In order to do that, we studied the multiple contexts and temporalities within the concept of "integral man", the main representation that had been created during Salgado's political campaign in the interwar period. Through this research we intend, as well, to rich a better definition of the political cultures that converged to the institution of the AIB, focusing them as political myths and part of the integralist speech. On doing this, we will be able to comprehend the historical role of Salgado and of the AIB's trajectory, as a conservative modernization process that occurred in Brazil, by the advent of the "Estado Novo's political regime".

**Keywords:** Plinio Salgado. Integralism. Authoritarianism. Political Cultures.



## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
<b>CAPÍTULO 1 - O CONTEXTO DE EMERGÊNCIA DA AIB: OS DILEMAS DA MODERNIDADE E AS REPRESENTAÇÕES DE “CRISE” E “RECONSTRUÇÃO”</b> .....	30
1.1 EM FACE AO “COLAPSO DO OCIDENTE”: UMA ANÁLISE RETROSPECTIVA DA “QUESTÃO NACIONAL” E DA “QUESTÃO SOCIAL”.....	32
1.2 A “MISSÃO INTELECTUAL” NA PRIMEIRA REPÚBLICA: ENTRE A “QUESTÃO NACIONAL” E OS MATIZES DO DESENVOLVIMENTO DO TEMA DE UM BRASIL MODERNO.....	49
1.3 A ASCENSÃO DE PLÍNIO SALGADO E O ADVENTO DA AIB.....	65
<b>CAPÍTULO 2 - IN HOC SIGNO VINCES: LINGUAGEM, MITO E RELIGIÃO NA CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE HOMEM INTEGRAL</b> .....	86
2.1 UMA PERENE LUTA CÓSMICA: A HISTÓRIA INTELECTUAL ENTRE O “MYTHOS” E O “LOGOS”.....	89
2.2 “O FOGO IMORTAL DE UMA MÍSTICA”: DA FILOSOFIA DOS SÍMBOLOS AO MÉTODO INTEGRAL.....	104
2.3 “A QUARTA HUMANIDADE”: MITO E FILOSOFIA DA HISTÓRIA.....	120
2.4 REVOLUÇÃO SUBJETIVA E REVOLUÇÃO OBJETIVA: A TRANSFORMAÇÃO INTEGRALISTA DO HOMEM E DO ESTADO.....	134
2.5 DE UM <i>PARAÍSO PERDIDO</i> AO <i>PAÍS DO FUTURO</i> : A APROPRIAÇÃO DE PLÍNIO SALGADO DA NARRATIVA AUTORITÁRIA DA HISTÓRIA DO BRASIL.....	148

<b>CAPÍTULO 3 - “O HOMEM INTEGRAL É O HOMEM NOVO DO BRASIL”: AS MITOLOGIAS POLÍTICAS INTEGRALISTAS E A MOBILIZAÇÃO DAS MASSAS.....</b>	<b>158</b>
3.1 O HOMEM INTEGRAL E SEUS NOVOS PACTOS DE SOCIABILIDADE SEGUNDO OS <i>PROTÓCOLOS E RITUAIS DA AIB</i> (1937).....	160
3.2 O MITO CONSPIRATÓRIO E AS REPRESENTAÇÕES DA “CRISE”.....	175
3.3 ENTRE PRÓSPERO E SIMÓN BOLÍVAR: O “MITO DO SALVADOR” NA REPRESENTAÇÃO DE PLÍNIO SALGADO.....	188
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>204</b>
<b>FONTES E BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>208</b>

## INTRODUÇÃO

O integralismo brasileiro foi um movimento nacionalista fundado por intelectuais, mas que também reuniu operários, trabalhadores rurais, estudantes, profissionais liberais, pequenos e até mesmo grandes proprietários, o que em geral se denomina por “classes médias”<sup>1</sup>. Unidos por um sentimento de interesses e expectativas em comum, não apenas em relação ao seu presente, mas principalmente ao seu futuro, os integralistas organizaram um movimento político e cultural que se destacou no contexto da década de 1930, em plena atmosfera de incertezas após a “Grande Guerra” finda em 1918.

Segundo José Luiz Bendicho Beired<sup>2</sup>, o Brasil, assim como outros países da América Latina, fora palco do desenvolvimento de uma “nova direita política” no período entre as duas guerras mundiais, a qual sustentou bandeiras *nacionalistas* e *antiliberais*<sup>3</sup>. Todavia, os acontecimentos desencadeados pela Primeira Guerra Mundial, articulados às transformações das arenas políticas no Brasil, teriam transformado o conceito de nacionalismo, que passou a adquirir contornos cada vez mais *autoritários*.

Dessa maneira, teria sido aberto o caminho para a organização de uma ampla corrente política e intelectual denominada “direita nacionalista”<sup>4</sup>, a qual teve entre seus principais protagonistas a Ação Integralista Brasileira (AIB), uma das organizações de maior complexidade e amplitude do período republicano no Brasil.

Sem embargo, o estudo da ação dos intelectuais no mundo político e na transformação da cultura nos exige alguns apontamentos prévios. Maro Lara Martins<sup>5</sup> sugere uma análise da ação dos intelectuais a partir de uma concepção da linguagem e do texto produzidos como uma tentativa de ordenação do mundo. Assim, os intelectuais são entendidos como um grupo social cuja ação se concentra no esforço de organização da cultura. Esse sentido da ação social dos intelectuais estaria voltado, segundo Martins, para a “racionalização do mundo”, a partir de um “encadeamento teórico produtor de conceitos”. Tais conceitos atuariam como “ideias” que servem como um ponto de referência para indivíduos e grupos sociais.

---

<sup>1</sup> TRINDADE, Héglio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. 2 ed. São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1979.

<sup>2</sup> BEIRED, José Luiz Bendicho. *Sob o Signo da Nova Ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Loyola, 1999.

<sup>3</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

<sup>4</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

<sup>5</sup> MARTINS, Maro Lara. Entre americanos e ibéricos: teoria social na Primeira República brasileira. In: *Política e Sociedade*. v.9, n° 17, outubro de 2010.

Na modernidade brasileira, os intelectuais adquiriram papéis fundamentais no “artifício do mundo público, na composição dos interesses, na motivação às ações sociais, nas alterações institucionais, na organização da cultura”<sup>6</sup>. Não obstante, a atividade intelectual despendia, e até hoje despende, grande parte de sua energia criadora, na tentativa de construir uma “teoria do conhecimento”.

Martins não deixa de destacar, que o aparecimento da História como fonte de conhecimento da política e da sociedade merece nossa atenção. Teria sido a partir do momento em que se criou, nas palavras do autor, um conjunto de “instrumentos intelectuais, capazes de fundamentar as opções tomadas pelos pensadores na construção de teoremas de organizações sociopolíticas, houve um processo de depuramento das possibilidades práticas justificadas através da história”<sup>7</sup>.

No período entre os anos 20 e 30, no Brasil, como no resto do mundo, os grandes acontecimentos mundiais, como o advento do fascismo e a Guerra Civil Espanhola, determinou a impressão cada vez mais forte do papel social do escritor como “missão”. Isso se deu no Brasil ao mesmo tempo em que uma volumosa e crescente atividade editorial começava a impor o problema da profissionalização do escritor-intelectual<sup>8</sup>. Essa característica de mudança no mundo intelectual foi, com certeza, determinante no contexto em estudo.

Segundo a historiadora Márcia Regina da Silva Ramos Carneiro<sup>9</sup>, a doutrina integralista extraiu seus principais fundamentos da encíclica papal *De rerum novarum*<sup>10</sup> (Das coisas novas), emitida pelo papa Leão XIII, em 1891. Essa carta versava sobre as questões do princípio da sociedade conforme a Igreja: a família e o sacramento do matrimônio; a origem da autoridade civil, bem como a ordem das suas relações com a Igreja; sobre os principais deveres dos fiéis como cidadãos; mas principalmente, se erguia contra os princípios do socialismo e contra as “falsas teorias da liberdade humana”. Assumindo assim, como principal objetivo, uma resolução da “questão social” pela via da tradição católica.

---

<sup>6</sup> MARTINS, Maro Lara. op.cit., p. 232.

<sup>7</sup> Idem, ibidem, p. 233.

<sup>8</sup> LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 108.

<sup>9</sup> CARNEIRO, Márcia Regina da Silva Ramos. A Contribuição de Plínio Salgado, Gustavo Barroso e Miguel Reale para a construção de um projeto de Estado-nação. In: *Anais do XII Encontro Regional de História. Usos do Passado*. ANPUH. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006, p. 2-3. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Marcia%20Regina%20da%20Silva%20Ramos%20Carneiro.pdf> Acessado em 02 de Fevereiro de 2009.

<sup>10</sup> Carta encíclica *De rerum novarum*, 1891. Disponível em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_lxiii\\_enc\\_15051891\\_rerumnovarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_lxiii_enc_15051891_rerumnovarum_po.html), visitado em 15 de maio de 2012.

Em 1931, as orientações da *De rerum novarum* foram reafirmadas pela encíclica *Quadragesimo anno*, emitida pelo papa Pio XI, que teve o objetivo de “restaurar e aperfeiçoar a ordem social em conformidade com a *Lei Evangélica*”<sup>11</sup>. Entre os principais intelectuais que seguiram a orientação *espiritualista* e exerceram influência sobre o pensamento integralista de Plínio Salgado, estão Farias Brito, Jackson de Figueiredo e Tristão de Athayde (pseudônimo de Alceu Amoroso Lima).

A Ação Integralista Brasileira foi fundada oficialmente em São Paulo, no dia 7 de outubro de 1932, em uma cerimônia que reuniu vários intelectuais, jornalistas e políticos para o lançamento do *Manifesto de Outubro de 1932*, carta-programa do movimento integralista brasileiro.

A proposta dos intelectuais da AIB era resolver a “questão social” no Brasil, através da educação e da ação política dos dirigentes e dos dirigidos em uma constante campanha antiliberal e anticomunista, na organização de um novo Estado brasileiro cuja tônica seria a centralização do poder, a direção da economia, a adoção do sistema corporativista e a direção da revolução cultural integralista<sup>12</sup>.

A campanha de Plínio Salgado importava em uma noção de mobilização permanente das massas, a partir da criação de uma cultura política de “cidadãos-soldados” em torno do lema *Deus, Pátria e Família*. Esta propaganda foi alimentada pelos temores, angústias e sonhos coletivos dos setores insatisfeitos e/ou amedrontados com as mudanças em processo. A causa urgente da AIB, segundo o autor, era “terminar” o processo de formação do Estado nacional brasileiro – *telos* necessário da história na evolução do “Espírito do Povo”.

Esse ente ideal que representou o Brasil e o brasileiro, segundo as particularidades de como Salgado os concebia, seria a essência da verdadeira cultura nacional. Segundo o autor, o espírito nacional permaneceria ainda adormecido e esquecido no interior do país, entorpecido pela indiferença da civilização cosmopolita do litoral e, assim, jazia “deitado eternamente em berço esplêndido”.

Salgado acreditava que o Estado-nação brasileiro atingiria sua plenitude com o Estado Integral, cuja função seria garantir a “paz social”, dirigir a economia e promover a educação de uma “nova cultura” genuína, nacionalista e soberana, ao povo e aos seus dirigentes.

---

<sup>11</sup> Carta encíclica *Quadragesimo anno*, 1931. Disponível em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html), visitado em 25 de julho de 2012.

<sup>12</sup> *Manifesto de Outubro de 1932*. São Paulo: Secretaria Nacional de Propaganda da AIB, s/d, p. 1-10.

O Estado Integral, todavia, não foi o principal objetivo da campanha integralista de Plínio Salgado. Para compreendermos a profundidade e ousadia das expectativas projetadas pela doutrina pliniana, devemos atentar para seu “sentido” teleologicamente explicado com a elaboração de uma Filosofia da História própria, a qual previa a realização da quarta e última Era da humanidade, a *Era Integralista*, também chamada de *Quarta Humanidade*. Tratava-se de uma realização de pretensões universalistas que teria início com a implantação do “Estado Integral” no Brasil, “destinado” a propagar essa nova cultura política por todo o globo.

Por isso, “*integralismo*”, de acordo com Salgado, não se tratava tão somente de um movimento político. Deveria ser uma nova concepção de vida, um novo paradigma e um novo “método” de construção do saber, que o autor denominou “integral”. Ou seja, o integralismo seria o produto da revisão e síntese das filosofias do passado submetidas à nova sensibilidade proposta por Salgado para o processo do *conhecer* e do *ser*.

Ser “integral”, conforme Salgado deixa claro nas obras analisadas, é querer buscar uma visão total da realidade, compreendida em sua dualidade entre as forças dialéticas e complementares do *materialismo* e do *espiritualismo*, para assim poder atuar e interferir na realidade, a partir da premissa de que “a ideia-força pode interferir no fato histórico”<sup>13</sup>.

A AIB se transformou rapidamente em uma poderosa instituição na medida em que consolidou seu caráter político. Por meio da ação de uma campanha ideológica pragmática, somada a uma doutrina de formação moral, cívica e física, os intelectuais integralistas apresentaram ao Brasil seu projeto de uma revolução política, mas acima de tudo cultural. A AIB congregou uma multidão que dizem ter sido mais de um milhão de pessoas<sup>14</sup>, formou uma milícia pronta para o combate e lançou Plínio Salgado candidato à presidência da República.

Os integralistas, também chamados de “camisas-verdes”, desfilaram em paradas pelas ruas do Brasil como ostensivas demonstrações de organização e poder, envolvendo-se também em rixas sangrentas que levaram às covas não poucos de seus militantes e inimigos.

Rodrigo Patto Sá Motta<sup>15</sup> afirma que o integralismo representou uma importante força do anticomunismo brasileiro. Segundo o historiador, anticomunistas seriam, a princípio, os indivíduos e grupos que apresentam uma “recusa militante” ao comunismo, ideia genérica cujo

---

<sup>13</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v. 7, p. 14.

<sup>14</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da AIB*. Niterói: Edição do Núcleo Municipal de Niterói, 1937, p. 4.

<sup>15</sup> O autor destaca entre as publicações do período, *O Comunismo Russo e a Civilização Cristã*, do bispo Dom João Becker; *A Sedução do Comunismo*, de Everardo Backheuser; *A Questão Social e a República dos Soviets*, de Alberto de Britto; *A Bandeira do Sangue*, de Alcibiades Delamare, entre outros. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”*: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002, p. 10.

núcleo encontra-se no marxismo-leninismo que deu origem ao bolchevismo e ao modelo soviético. Todavia, não podemos perder de vista que por “anticomunistas” denomina-se uma série de agrupamentos os mais heterogêneos entre si, o que refletiu na adoção de diferentes estratégias de combate ao comunismo<sup>16</sup>.

Doravante, o comunista se tornaria figura indispensável nas narrativas que exploravam a temática do “mito conspirativo”. Neste aspecto, o anticomunismo foi um dos mais fortes sentimentos compartilhados pelos camisas-verdes, razão de uma campanha paralela de policiamento cultural, espionagem e terrorismo.

Enquanto antítese do “Perigo Vermelho”, a AIB foi constituída segundo uma concepção estética que lhe concedesse o aspecto de um movimento cultural revolucionário, que representasse aquilo que havia de mais novo em termos de uma atitude política moderna em face aos problemas sociais, econômicos e da cultura. Com esse intuito, ao lado da formação de secções de estudos voltadas para a publicação de pesquisas e obras desenvolvidas pelo “novo método integral”, os integralistas aderiram ao uso de um conjunto de símbolos, práticas, rituais, que envolvia um uso criterioso e regulado de uniformes, insígnias, honras, regalias, hinos, eventos esportivos, culturais e políticos.

Eles adotaram como símbolos a bandeira azul e branca, a camisa-verde, a letra grega Sigma ( $\Sigma$ ), a saudação de inspiração tupi *Anauê!*, o gesto de saudação erguendo o braço para o alto e o culto à personalidade do líder carismático na pessoa do fundador e “Chefe Nacional em caráter perpétuo da AIB”<sup>17</sup>: Plínio Salgado.

Ao lado da influência determinante que o surgimento do movimento integralista teve nas transformações estruturais desenroladas no período em estudo e posteriormente, o ideal político integralista prosseguiu. Adequou-se ao período democrático após a Segunda Guerra Mundial, antenou-se com a temática da Guerra Fria e prosseguiu influenciando os setores conservadores da sociedade e do governo<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”*. op.cit., p. XIX.

<sup>17</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da AIB*. op.cit., p. 6.

<sup>18</sup> Atualmente há uma tentativa de reorganizar o movimento dentro dos preceitos de Plínio Salgado. Após vários movimentos antecessores, em dezembro de 2004, reuniram-se vários grupos que tentavam dar uma unidade ao integralismo no novo século. O I Congresso Integralista para o Século XXI teve como objetivo a tentativa de reorganizar a AIB, mas fracassou diante da heterogeneidade de tendências, resultando em mais dissidências. De um lado, a FIB (Frente Integralista Brasileira), defende a interpretação fiel da doutrina, seguindo, de forma inquestionável, as diretrizes apontadas por Plínio Salgado. De forma antagônica coloca-se o MIL-B (Movimento Integralista Linearista do Brasil) que sustenta uma interpretação filosófica própria do integralismo, atualizada com os temas hodiernos. A Ação Integralista Revolucionária se coloca como a aglutinadora dos grupos dispersos, e defende a via revolucionária para alcançar o poder. A maior parte dos membros desses movimentos atua principalmente na *internet*. CARNEIRO, Márcia Regina da Silva Ramos. *Do Sigma ao Sigma – entre a anta, a*

As investigações acerca do integralismo brasileiro tiveram início quando este movimento ainda mobilizava multidões de militantes na década de 1930, organizados pela estrutura institucional da Ação Integralista Brasileira. O primeiro trabalho que temos registro é a tese de doutoramento defendida na Universidade de Berlin pelo pesquisador brasileiro Karl Henrich Hunsche<sup>19</sup>, intitulada *Der Brasilianische Integralismus*, publicada em Stuttgart em 1938.

Todavia, um dos primeiros estudos sobre o tema a ser publicado no Brasil foi o livro *1938: Terrorismo em campo verde*<sup>20</sup>, do jornalista Hélio Silva, lançado em 1971. Nesta obra valiosa como fonte documental, o autor apresentou um denso relato sobre o episódio do levante integralista de 1938, em um trabalho cujo fôlego não deixa negar a relevância histórica que o jornalista atribuiu a esse evento entre os principais na história da República no Brasil.

Desde o IV Encontro Nacional de Pesquisadores do Integralismo – III Simpósio do Laboratório de História Política e Social da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) – “Ideias e Experiências Autoritárias no Brasil Contemporâneo”<sup>21</sup>, realizado em 2010 na cidade de Juiz de Fora, a historiografia do tema considera que as pesquisas acadêmicas sobre o integralismo foram inauguradas com o pioneiro estudo, *Ação Integralista Brasileira: seus reflexos em Juiz de Fora*, apresentado pelo então discente do curso de História Maurício da Costa Corrêa, no IIº Prêmio de Pesquisa promovido pelo DCE da UFJF em 1973. Nas palavras do historiador Leandro Pereira Gonçalves, o estudo de Corrêa destacou-se, além da precocidade, pela ousadia, ao levantar a questão do autoritarismo em um momento em que “falar de política nas universidades era algo delicado”<sup>22</sup>.

No entanto, foi através das primeiras pesquisas empreendidas no campo das ciências sociais, que o integralismo ganhou importância acadêmica na década de 1970. O primeiro grande passo foi dado com a publicação em 1974 da versão traduzida para o português da tese de doutoramento defendida pelo cientista político Héglio Trindade na *Université Paris I*

*águia, o leão e o galo* – a construção de memórias integralistas. Tese de Doutorado (História), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

<sup>19</sup> HUNSCHKE, Karl Henrich. *Der Brasilianische Integralismus. Geschichte und Wesen der faschistischen Bewegung Brasiliens*. Tese de Doutorado (História), Stuttgart: 1938. Disponível em: [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&id=gb4zAQAIAAJ&q=integralismus#search\\_anchor](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&id=gb4zAQAIAAJ&q=integralismus#search_anchor), acessado em 21 de janeiro de 2013.

<sup>20</sup> SILVA, Hélio. *1938: Terrorismo em campo verde*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

<sup>21</sup> Cf.: VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro; GONÇALVES, Leandro Pereira; CRISTOFOLETTI, Rodrigo (orgs.). *Anais do IV Encontro Nacional de Pesquisadores do Integralismo e III Simpósio do LAHPS Ideias e Experiências autoritárias no Brasil Contemporâneo*. Juiz de Fora: LAHPS Publicações, 2010.

<sup>22</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Ação Integralista Brasileira: seus reflexos em Juiz de Fora, um resgate historiográfico*. In: \_\_\_\_\_; SIMÕES, Renata Duarte (orgs.). *Entre Tipos e Recortes: histórias da imprensa integralista*. Guaíba: Sob medida, 2011, v.1, p. 210.



(*Panthéon-Sorbonne*), intitulada *L'Action intégraliste brésilienne: un mouvement de type fasciste au Brésil (Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30)*<sup>23</sup>.

Essa obra de Trindade se tornou um clássico da literatura sobre o tema. Nela, o autor apresentou uma investigação pautada pelo método sociológico weberiano, construindo uma abordagem comparativa entre o tipo ideal fascista e o integralismo brasileiro.

De acordo com Hélió Trindade, o tipo de estrutura organizativa desenvolvida pelo integralismo superou a função meramente instrumental de enquadramento autoritário. A AIB incorporou uma nova dimensão de nível de organização que o autor classifica como uma “pré-figuração do Estado Integral”, entre 1932 e 1936, quando teria sido configurada a organização burocrática totalitária da AIB, revelando uma experimentação após 1936 do modelo pré-estatal, “em escala reduzida”, do Estado Integral.

Para Trindade, a burocracia organizada através dos órgãos, funções, papéis e comportamentos previstos pelos protocolos e rituais; assim como as relações rígidas entre os órgãos de enquadramento disciplinar dos militantes, incluindo a alta hierarquia autoritária, conformaram a tendência “totalitária” do movimento<sup>24</sup>.

Trindade, talvez involuntariamente, acabou consagrando a perspectiva que também enxerga o integralismo enquanto atitude mimética em relação aos fascismos europeus. Essa visão foi amplamente compartilhada por outros estudiosos, muito embora venha sendo debatida e criticada de forma salutar ao longo das décadas.

Um dos principais trabalhos, entre os que compartilharam a hipótese de um “mimetismo congênito” ao integralismo brasileiro, é a tese de doutoramento defendida pelo cientista social Gilberto Felisberto Vasconcellos em 1977, na Universidade de São Paulo (USP), intitulada *Ideologia Curupira: análise do discurso integralista*<sup>25</sup>.

Concentrando suas atenções na busca da especificidade do integralismo enquanto “discurso fascista que se insere numa sociedade de capitalismo periférico”, Vasconcellos analisou a atuação e produção intelectual de Plínio Salgado no modernismo literário, categorizando o discurso integralista enquanto resposta equivocada, mas sociologicamente compreensível, conforme o autor, à “heteronomia de país periférico”<sup>26</sup>. Essa hipótese de Vasconcellos se enquadra no manancial das perspectivas investigativas influenciadas pela

---

<sup>23</sup> TRINDADE, Hélió. op.cit.

<sup>24</sup> Idem, ibidem, p. 161-175.

<sup>25</sup> VASCONCELLOS, Gilberto. *Ideologia Curupira: análise do discurso integralista*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

<sup>26</sup> Idem, ibidem, p. 17.

*teoria da dependência* do professor Florestan Fernandes, prefaciador da obra, cujo pensamento marxista estruturalista marcou as ciências sociais na USP dos anos 1970.

Também em 1977, José Chasin defendeu sua tese de doutoramento na Escola de Sociologia e Política de São Paulo com o título: *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*<sup>27</sup>, publicada pela primeira vez em 1978. Esse estudo trouxe com seu arcabouço teórico dialético-lukácksiano uma crítica às teorias até então vigentes sobre um integralismo brasileiro supostamente mimético.

Considerando a definição do conceito de *fascismo* empregado por Trindade enquanto “todo movimento de reação contra-revolucionária tendendo a impor uma estrutura de dominação totalitária”, Chasin afirma que, mesmo empregando um conceito de fascismo extremamente formal, Trindade encontrou enorme dificuldade em caracterizar, para o Brasil da época, tanto a “revolução” quanto o “movimento contra-revolucionário” que exige sua noção<sup>28</sup>.

Ao lado da crítica à contradição teórica que Chasin acreditava marcar as teorias até então vigentes sobre o integralismo, o autor expôs a sua tese, que foi sem dúvida alguma inovadora em sua época de lançamento e, ainda hoje, representa uma interpretação clássica, sempre presente nos debates realizados pelos historiadores do tema.

Segundo o autor, o projeto ruralista imbuído no discurso de Plínio Salgado, agiria como uma forma de reter o processo de acumulação capitalista no Brasil, ocorrido, segundo o autor, em estágio hiper-tardio, ou seja, após a consolidação capitalista tardia de países como Alemanha e Itália. Diferentemente dos fascismos característicos nos países de capitalismo tardio, o discurso pliniano negava a urbanização e a industrialização em nome de uma “utopia regressiva” que almejava um Brasil agroexportador de pequenos proprietários, conforme as palavras de Chasin.

Outra grande contribuição ao estudo do tema veio com a filósofa marxista Marilena Chauí, na obra que organizou com Maria Sylvia Carvalho Franco, *Ideologia e mobilização popular*<sup>29</sup>, publicada em 1978. Nesta obra, Chauí dedicou o capítulo “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira” ao estudo das representações e práticas autoritárias no Brasil da década de 1930, palco no qual a AIB desempenhou um papel inegavelmente histórico.

---

<sup>27</sup> CHASIN, José. *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1978.

<sup>28</sup> Idem, ibidem, p. 40.

<sup>29</sup> CHAUI, Marilena. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. In: \_\_\_\_\_; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. São Paulo: Paz e Terra, 1985. p. 17-149.

Encarando a questão de como se entrelaçam a “debilidade teórica e a eficácia prática” no integralismo<sup>30</sup>, a autora buscou trazer uma contribuição aos debates acerca das “ideias fora do lugar”, apresentando uma alternativa interpretativa à tese do mimetismo congênito por meio de análises do imaginário ideológico e do destinatário do discurso, inseridos na dialética da luta de classes.

Em 1988, Ricardo Benzaquen de Araújo lançou seu livro *Totalitarismo e Revolução: o integralismo de Plínio Salgado*<sup>31</sup>. Para Araújo, a renovação defendida por Salgado importava num enorme realce da noção de mobilização, uma mobilização permanente que não se restringia à vida partidária somente, mas que programava uma nova vida cultural e social cuja intenção manifestada era a de incorporar, “igualitária e indistintamente”, todos os setores da sociedade brasileira. Araújo propôs uma análise crítica do tema, abordando os conceitos de totalitarismo, autoritarismo e ditadura, segundo as noções defendidas por Barrington Moore Jr, Hannah Arendt, Juan Linz e Karl Mannheim.

A partir desses debates, Araújo entendeu na ideologia elaborada por Salgado, a “afirmação de um projeto de cidadania e soberania popular através de uma modalidade radical de mobilização, que envolve a tudo e a todos, de forma permanente e ilimitada, na defesa de seus ideais”<sup>32</sup>. E por isso mesmo, poderíamos entender como *totalitário* o projeto revolucionário de Plínio Salgado, contrastando, mas não de forma de excludente, com a sua postura autoritária e com a visão conservadora que mantinham em face ao processo de modernização do país<sup>33</sup>.

Rosa Maria Feiteiro Cavalari publicou em 1999 sua tese *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*<sup>34</sup>. Cavalari se afastou das

---

<sup>30</sup> CHAUI, Marilena. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. op.cit., p. 35.

<sup>31</sup> ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. *Totalitarismo e Revolução: o integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

<sup>32</sup> Idem, ibidem, p. 22.

<sup>33</sup> Segundo Barrington Moore Jr, a modernização conservadora normalmente ocorre através de um pacto entre uma nascente, mas ainda incipiente burguesia industrial e as elites terratenentes, por isso o autor também classifica esse processo como “revolução vinda de cima”. Esse processo surge de um pacto intermediado pela ação de um Estado forte, sem rupturas violentas causadas por guerras civis entre classes, ao contrário da maioria dos casos verificados em países aonde a revolução burguesa conduzira a regimes democráticos. Em países como Itália e Alemanha, as elites terratenentes conservadoras teriam conseguido controlar a transição de suas sociedades pré-industriais tradicionais para a modernização sem contrapor-se a ela e sem deixar de estimulá-la, inserindo no mundo capitalista suas sociedades industrialmente atrasadas em relação a outros países, como Inglaterra, França e Estados Unidos, sem tampouco perder o controle do campo, modernizado, embora sem profundas transformações de suas estruturas sociais. Sobre o conceito de “modernização conservadora” ou “revolução vinda de cima” cf.: MOORE JR, Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1975. Para uma análise da modernização conservadora no Brasil, ver também: VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976; VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

<sup>34</sup> CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil*

perspectivas comparativas e demais peijas teórico-conceituais sobre integralismo e fascismo, direcionando o foco de sua pesquisa para a rede criada pela AIB, constituída pelo material impresso, sessões doutrinárias e pelo rádio, que se completava com os símbolos e rituais integralistas, de modo que o destinatário destes textos era submetido a um processo de constante ritualização de vários procedimentos de sua vida pública e privada como camisa-verde.

Márcia Regina da Silva Ramos Carneiro<sup>35</sup>, Gilberto Grassi Calil<sup>36</sup>, Rodrigo Christofolletti<sup>37</sup> e Leandro Pereira Gonçalves<sup>38</sup>, entre outros pesquisadores, representam algumas das atuais tendências e abordagens utilizadas pela nova geração de historiadores responsáveis pela renovação historiográfica do tema. Não obstante, podemos notar nesta breve revisão de literatura, que a maior parte das pesquisas desenvolvidas sobre o integralismo tem afluído, sobretudo, das universidades, com o apoio e abertura crescente dos Programas de Pós-Graduação em História às dissertações e teses sobre o integralismo.

A partir das décadas de 1990 e 2000, as investigações historiográficas em torno do integralismo obtiveram um crescimento significativo, promovendo assim, o desenvolvimento de novas perspectivas e novas interpretações, na busca por caminhos que nos levam, atualmente, a refletir sobre a teoria do conhecimento na própria História, ao nos depararmos com um integralismo que foi também uma teoria do conhecimento. Dessa maneira, o surgimento de problemáticas mais ousadas a cada publicação indica que os estudos sobre o integralismo, agora mais do nunca, contribuem para o conhecimento problematizado da Teoria da História que pensamos e praticamos em nossa profissão.

A dissertação que ora apresentamos começou a ser escrita em 2008, durante nossas primeiras pesquisas voltadas para a redação monográfica que veio a se tornar o Trabalho de Conclusão de Curso intitulado *Autoritarismo e Patriarcalismo: O Homem Integral de Plínio Salgado (1932-1937)*<sup>39</sup>. A análise da “ideia” de Homem Integral nos levou a uma investigação

(1932-1937). Bauru: EDUSC, 1999.

<sup>35</sup> CARNEIRO, Márcia Regina da Silva Ramos. *Do Sigma ao Sigma – entre a anta, a águia, o leão e o galo – a construção de memórias integralistas*. Tese de Doutorado (História), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

<sup>36</sup> CALIL, Gilberto Grassi. *Integralismo e hegemonia burguesa: a intervenção do PRP na política brasileira (1945-1965)*. Maringá: Edunioeste, 2010.

<sup>37</sup> CHRISTOFOLETTI, Rodrigo. Integralismo: caricatura de si mesmo. Apontamentos sobre um projeto de análise das caricaturas integralistas do pós-guerra (1946-1965). In: *Entre Tipos e Recortes*, op.cit., p. 379-404.

<sup>38</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal: Trajetória e pensamento de Plínio Salgado e a influência do conservadorismo português*. Teses de Doutorado (História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2012.

<sup>39</sup> TANAGINO, Pedro Ivo Dias. *Autoritarismo e Patriarcalismo: O Homem Integral de Plínio Salgado (1932-1937)*. Monografia (História). Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2010.

mais detida sobre os traços *espiritualistas* e *patriarcalistas* que caracterizaram fortemente a “ideologia nacionalista-autoritária” da AIB, e, ao mesmo tempo, chamou nossa atenção para a relação entre integralismo e arte, religião, filosofia e teologia, elevando a questão da cultura, mas principalmente, das “culturas políticas” que convergiram para a instituição da AIB. Passamos então a procurar essa relação específica nos textos teóricos e doutrinários escritos por Salgado.

Uma vez iniciado o mestrado voltado para este enfoque na noção de culturas políticas, procuramos auxílio na história cultural, encontrando em Roger Chartier<sup>40</sup> ferramentas teóricas adequadas para nossa investigação. O historiador francês acolhe o conceito de cultura que a define como um “padrão transmitido historicamente, de significados corporificados em símbolos, como um sistema de concepções herdadas, expressas por formas simbólicas, por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem o seu conhecimento e as atitudes perante a vida”<sup>41</sup>.

Ao falarmos em cultura, parece ser inevitável remontar aos debates e críticas sobre uma cultura vista como um dado social massificado pelas análises estruturalistas, como era feito pela história das mentalidades nos anos 1970 em sua busca por uma cultura, ou *mentalidade* comum, que ia do camponês ao senhor. Contra essa visão, se mantiveram firmes os trabalhos que apontavam para as relações de aproximação e injunção entre uma “cultura popular” tosca e iletrada e uma “alta cultura” elitista e controladora, em busca de demonstrar seus mecanismos de dominação e sujeição, ou, de produção e recepção<sup>42</sup>.

Por outra via, Carlo Ginzburg<sup>43</sup>, retomando os estudos realizados por Mikhail Bakhtin, encontrou uma interpretação que nos ajuda a ver soluções para esse problema da dicotomia entre a cultura da classe hegemônica e as culturas das classes subalternas. De acordo com as ponderações de Bakhtin<sup>44</sup> em seus estudos, com destaque para a obra *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, entre a cultura das classes

---

<sup>40</sup> CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1990.

<sup>41</sup> Idem, ibidem, p. 67.

<sup>42</sup> Idem, ibidem, p. 58.

<sup>43</sup> GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>44</sup> “No centro da cultura configurada por Bakhtin está o carnaval: mito e rito no qual confluem a exaltação da fertilidade e da abundância, a inversão brincalhona de todos os valores e hierarquias constituídas, o sentido cósmico do fluir destruidor e regenerador do tempo. Segundo Bakhtin, essa visão de mundo, elaborada no correr dos séculos pela cultura popular, se contrapõe, sobretudo na Idade Média, ao dogmatismo e à seriedade da cultura das classes dominantes. Apenas levando-se em consideração essa diferença é que a obra de Rabelais se torna compreensível. A sua comicidade se liga diretamente aos temas carnavalescos da cultura popular. Portanto, temos, por um lado, dicotomia cultural, mas, por outro, circularidade, influxo recíproco entre cultura subalterna e cultura hegemônica, particularmente intenso na primeira metade do século XVI”. Idem, ibidem, p. 19-20.

dominantes e a das classes subalternas na Europa pré-industrial, teria existido uma relação “circular” de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima e, também, de cima para baixo<sup>45</sup>.

Observando a regularidade da existência de “desníveis culturais” no interior das sociedades civilizadas, Ginzburg nos aponta o conceito de “circularidade cultural” como forma de perceber a dinâmica cultural das sociedades modernas e contemporâneas, constituindo, pois, um utensílio extraordinário para as investigações enviesadas pela cultura.

Para Chartier, a história cultural tem como seu principal objetivo identificar “o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”<sup>46</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que neste campo da História, as análises do mundo social se dão por meio da identificação, delimitação e classificação das categorias fundamentais de apreensão do real utilizadas por um determinado grupo social. A estas “categorias” o autor deu o nome de *representações*.

Representações não são discursos “neutros”. Pelo contrário, produzem *estratégias* e *práticas* que se desenvolvem na dialética das relações sociais de poder, isto é, nas lutas pela imposição de projetos e pela manutenção do domínio de um grupo de indivíduos sobre outros indivíduos. Assim, o historiador francês pensa que uma história cultural do social toma por objeto a compreensão das formas e dos motivos, enquanto representações do mundo social, que, a despeito da vontade dos atores sociais, traduziriam seus objetivos e a forma como viam a sociedade, seu lugar nela e a forma como gostariam que ela fosse<sup>47</sup>.

Entendendo as representações como um conjunto de símbolos especiais que compõem *textos*, Chartier admite que se faça necessária uma teoria da leitura que propicie maior compreensão do processo de *apropriação*<sup>48</sup> dos discursos, ou seja, como o indivíduo se transforma e se utiliza das representações sociais que lhe chegam do mundo dado a ler sob a forma de textos. O conceito de apropriação, segundo a teoria da leitura do autor, tem por objetivo realizar uma história social das interpretações, o que implica observar suas funções sociais, institucionais, culturais, inscritas no contexto das práticas específicas em que são produzidas. Dessa maneira, podemos entender a história cultural como uma modalidade de

---

<sup>45</sup> GINZBURG, Carlo. op.cit., p. 12.

<sup>46</sup> CHARTIER, Roger. op.cit., p. 17.

<sup>47</sup> Idem, ibidem, p. 19.

<sup>48</sup> Idem, ibidem, p. 24.

investigação<sup>49</sup> dos processos de construção de sentidos, que lança seu foco nas *práticas* dos atores sociais<sup>50</sup>.

A noção de “contextos de experiência e atividade dos atores” é a chave para o entendimento da noção de culturas políticas apresentada por Daniel Cefäi em sua obra *Cultures Politiques*<sup>51</sup>. O autor trouxe uma perspectiva renovadora e esclarecedora do assunto, dialogando com as mais recentes interpretações da cultura influenciadas pela sociologia compreensiva weberiana e pela antropologia, fonte de intenso diálogo entre Cefäi e a hermenêutica de Clifford Geertz.

Os contextos de experiência e de atividade são definidos pelo autor como lugares e momentos do mundo da vida cotidiana dos atores, que dão sentido ao que dizem e ao que fazem, a partir dos quais os indivíduos se acomodam aos ambientes naturais, institucionais e organizacionais. São também nestes contextos que os indivíduos entram em relações de coordenação, de cooperação e de conflito, nas quais eles produzem novas formas de compreensão, de interpretação e de representação do mundo<sup>52</sup>.

Tais contextos englobam uma variedade de fenômenos individuais e coletivos, entendidos pela rubrica da afetividade, da sensibilidade, do imaginário, das identidades, memórias e projetos, os quais constituem elementos fundamentais das experiências individuais e coletivas nas sociedades, sendo ambas as escalas de experiência igualmente constrangidas pelas “gramáticas da vida pública”<sup>53</sup>.

De acordo com Cefäi, as investigações guiadas pela noção de culturas políticas buscam compreender as lógicas de ação e situação dos atores; as estruturas de temporalidade, de interação e de pertinência que enquadram as culturas políticas; a constituição dos universos políticos; os usos pragmáticos e estratégicos das culturas políticas; as gramáticas da autoridade e do consentimento que formam o eixo da ideia de cidadania; os repertórios de identificação, narração e argumentação, ações, de símbolos e rituais utilizados na mobilização

---

<sup>49</sup> A definição de história cultural, ou intelectual, aceita como mais válida por Chartier, é a apresentada por C. Schorske, que não atribui metodologia particular nem conceitos determinados para este campo da História, indicando apenas a dupla dimensão de um trabalho que se propõe seguir o viés da análise cultural: “O historiador procura localizar e interpretar temporalmente o artefato num campo em que se intersectam duas linhas. Uma linha é vertical, ou diacrônica, pela qual ele estabelece a relação de um texto ou de um sistema de pensamento com as manifestações anteriores no mesmo ramo de atividade cultural (pintura, política, etc.). A outra é horizontal, ou sincrônica; através dela, determina a relação do conteúdo do objeto intelectual com o que vai surgindo ao mesmo tempo noutros ramos ou aspectos de uma cultura”. CHARTIER, Roger. op.cit., p. 64.

<sup>50</sup> Idem, ibidem, p. 27.

<sup>51</sup> CEFÄI, Daniel. *Cultures Politiques*. Paris: PUF, 2001.

<sup>52</sup> Idem, ibidem, p. 93.

<sup>53</sup> Idem, ibidem, p. 94.

de grupos e instituições, tais como escolas, partidos, sindicatos, citando apenas alguns exemplos dos principais veículos de criação e difusão das culturas políticas<sup>54</sup>.

Nesse sentido, a análise das lógicas de ação e de situação nos revelaria a coerência particular, intrínseca, das práticas dos atores sociais na atividade de produção de sentidos, em meio às disputas de projetos e representações concorrentes na dinâmica das relações de “domínio-sujeição” social.

Primeiramente, devemos notar que as estruturas de temporalidade flagradas na história de pessoas, objetos, obras e símbolos, abarcam o passado, o presente e o futuro envolvidos nos campos da experiência, memória e do horizonte de expectativa, tornando assim explícita a multiplicidade de contextos temporais presentes nos campos onde as culturas políticas se desenvolvem<sup>55</sup>.

Em seguida, a análise das estruturas de interação nas quais os atores sociais realizaram suas atividades, nos mostra os constrangimentos econômicos, sociais, políticos, culturais, institucionais, a que estes estiveram submetidos, estabelecendo suas próprias estratégias em suas relações de cooperação e conflito<sup>56</sup>.

Ao analisarmos as estruturas de pertinência, devem ser priorizados os quadros interpretativos e pragmáticos que informaram as escolhas dos atores, as disputas e compromissos, que seriam expressão do grau de autonomia dos atores frente às limitações e alternativas apresentadas pelo contexto, permitindo notar a pluralidade de posições ao invés de um “consenso hegemônico” no interior dos vários grupos e projetos existentes nas sociedades, em luta pela proeminência de uma dada visão de mundo<sup>57</sup>.

Nas palavras do historiador Rodrigo Patto Sá Motta, os estudos que enfatizam a capacidade agregadora das representações não supõem coincidência entre classe e política, como ainda se pensa entre algumas correntes marxistas<sup>58</sup>. Isto quer dizer que determinadas culturas políticas, cujas tradições tenham ganhado solidez com o passar do tempo (como no caso do republicanismo, comunismo, ou fascismo) tendem a abranger indivíduos entre classes sociais diversas, acentuando a ideia de pluralidade, não apenas entre os grupos em disputa, mas no próprio interior dos grupos.

---

<sup>54</sup> CEFAÏ, Daniel. op.cit., p. 94-106.

<sup>55</sup> Idem, ibidem, p. 95.

<sup>56</sup> Idem, ibidem, p. 95.

<sup>57</sup> Idem, ibidem, p. 95-96.

<sup>58</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Culturas Políticas na História: Novos Estudos*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009, p. 26-27.



Por outro lado, segundo Motta, o conceito de ideologia pode ser tomado de empréstimo ao pensamento marxista, se for considerado como “um conjunto de ideias que dá forma a determinados projetos políticos e impele à luta pela conquista do poder”<sup>59</sup>.

Admitimos, assim como o autor, que a noção de culturas políticas extrapola a ideologia, ao movimentar sentimentos, valores, representações, afetividades e formas de sociabilidade tradicionais. Nessa visão proposta pelo “paradigma culturalista”, a força da noção de culturas políticas se encontra na percepção de que parte das pessoas adere menos pela concordância com as ideias e mais por identificar-se com os valores e as tradições representadas pelo grupo<sup>60</sup>.

Outro assunto pertinente ao grupo de discussões englobadas pelo universo das culturas políticas, sobre o qual nos ocupamos longamente neste trabalho, se situa no campo dos mitos políticos.

De acordo com Ernst Cassirer em sua obra *Linguagem e Mito*<sup>61</sup>, o que chamamos comumente de mitologia “nada mais é que um resíduo de uma fase muito mais geral do desenvolvimento de nosso pensar; é apenas um débil remanescente daquilo que antes constituía todo um reino do pensamento e da linguagem”<sup>62</sup>.

Partindo de suas considerações abrangentes sobre a filosofia das formas simbólicas e do papel do mito na cultura, o autor propõe uma abordagem que privilegie a medida e o critério de sua própria significação intrínseca. Neste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência se tornam símbolos. Sendo assim, as “formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós”<sup>63</sup>.

Segundo Cassirer em seu livro *O Mito do Estado*<sup>64</sup>, a partir do fim da Primeira Guerra Mundial, em meio a toda desordem econômica e psicológica que ela causou, houve um recrudescimento do uso do mito nas narrativas políticas, uma vez que a alternativa racionalista havia sido solapada pela tempestade de incertezas que varria a sociedade no período entreguerras<sup>65</sup>.

Nessas condições prevaleceu “um tipo de concepção mental que é contrária ao pensar

<sup>59</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. op.cit., p. 27.

<sup>60</sup> Idem, ibidem, p. 28.

<sup>61</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

<sup>62</sup> Idem, ibidem, p. 104.

<sup>63</sup> Idem, ibidem, p. 22.

<sup>64</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. São Paulo: Códex. 2003.

<sup>65</sup> Idem, ibidem, p. 322.

teórico e discursivo. Pois, se este tende à expansão, à concatenação e à conexão sistemática, as apreensões linguística e mítica, ao contrário, tendem à condensação, à concentração e à caracterização isolada”<sup>66</sup>.

O significado das componentes isoladas da narrativa mítica, pouco interessa para esse tipo de destinatário, que é arrebatado pela familiaridade do conteúdo como um todo significativo, no qual imergiria a consciência do indivíduo que se orienta por essa modalidade de paradigma: “A consciência não se coloca, aqui, em atitude de livre reflexão diante do conteúdo, a fim de elucidá-lo em sua estrutura e conexões regulares, a fim de analisá-lo em suas diversas partes e condições, mas pelo contrário, é aprisionada pela inteireza imediata deste”<sup>67</sup>. A seguinte explicação de Cassirer torna a questão mais clara.

No princípio de tudo o homem era *homo magus*, isto é, jogava no nível transcendental da magia a resolução de seus problemas para os quais a alternativa técnica era impotente. Desse estado passou à *homo faber*, ator de um mundo dominado pela técnica. O político moderno combina esses dois conceitos aparentemente auto-excludentes surgindo, nas palavras de Cassirer, como um “sacerdote de uma nova religião misteriosa e inteiramente irracional, mas para defender e propagar essa religião utiliza processos muito metódicos”<sup>68</sup>. Essa combinação paradoxal é um dos principais aspectos dos mitos políticos modernos.

Para compor a nossa leitura das representações contidas nas mitologias políticas criadas por Salgado, recorreremos à caracterização dos quatro principais grupos mitológicos identificados por Raoul Girardet em *Mitos e Mitologias Políticas*<sup>69</sup>. São eles: o “mito do Salvador”, o “mito da Conspiração”, o “mito da Unidade” e o “mito da Idade de Ouro”. Guiados por essas quatro principais noções de tipos de narrativa política, buscamos compreender como esses mitos explicavam o sentido da Filosofia da História integralista.

No presente esforço de pesquisa, trabalhamos também com a abordagem metodológica utilizada na história dos conceitos. De acordo com a definição proposta por Reinhart Koselleck em sua obra *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*<sup>70</sup>, a história dos conceitos, busca identificar nos textos aquelas palavras<sup>71</sup> que, a partir da interpretação da

---

<sup>66</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. op.cit., p. 73.

<sup>67</sup> Idem, ibidem, p. 74-75.

<sup>68</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*, op.cit. p. 326.

<sup>69</sup> GIRARDET, Raoul. *Mitos e Mitologias Políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

<sup>70</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC - Rio, 2006.

<sup>71</sup> Conceitos são vocábulos nos quais se concentra uma multiplicidade de significados. O significado (conceito) e o significante (designação, palavra) de uma palavra podem ser pensados separadamente. No caso do conceito, significado e significante coincidem na mesma medida em que a multiplicidade da realidade e da experiência histórica se agrega à capacidade de plurissignificação de uma palavra, de forma que seu significado só possa ser

terminologia social e política da língua que se examina, podem ser caracterizadas como “conceitos”.

De acordo com o autor, “Todo conceito se prende a uma palavra, mas nem toda palavra é um conceito social e político. Conceitos sociais e políticos contêm uma exigência concreta de generalização, ao mesmo tempo em que são sempre polissêmicos”<sup>72</sup>.

Durante a investigação da história de um conceito, é possível investigar também o espaço de experiência e o horizonte de expectativa associados a um determinado período histórico, ao mesmo tempo em que se investiga a função social e política desse mesmo conceito, aplicando conjuntamente as perspectivas, sincrônica e diacrônica de análise. Esse procedimento atende ao princípio básico da história dos conceitos, que consiste em redefinir metodologicamente significados lexicais em uso no passado para nossa atual compreensão<sup>73</sup>.

Como bem observou Koselleck, a constituição formal de um determinado grupo político ou social não pode realizar-se efetivamente sem conceitos pelos quais o grupo se reconheça e auto-determine. Conceitos esses que não somente indicam, mas constituem e caracterizam o grupo enquanto unidade política ou social organizada para a ação. Assim se procede que:

Do conceito utilizado para si próprio decorre a denominação utilizada para o outro, que para este outro equivale linguisticamente a uma privação, mas que, na realidade, pode ser equiparado a uma espoliação. Trata-se, nesse caso, de conceitos opostos assimétricos. Seu oposto é contrário, porém de maneira desigual. Assim como na vida cotidiana, também a linguagem da política se baseia nessa figura básica dos conceitos opostos assimétricos<sup>74</sup>.

Desse modo, abordamos o integralismo como uma ideologia política de um grupo muito específico na história brasileira, formado no concurso de determinadas culturas políticas em emergência naquela época. Nesse processo, o integralismo deixou uma marca indelével na história política brasileira.

---

conservado e compreendido por meio dessa mesma palavra. Ou seja, “Uma palavra contém possibilidades de significado, um conceito reúne em si totalidades de sentido”, por outro lado, o conceito também abre determinados horizontes, ao mesmo tempo em que funciona como limitador das experiências possíveis e das teorias. KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 109-110.

<sup>72</sup> Idem, ibidem, p. 108.

<sup>73</sup> Idem, ibidem, p. 104.

<sup>74</sup> Idem, ibidem, p. 193.

É simplesmente impossível compreender a Constituição de 1937<sup>75</sup> e o Estado Novo por ela inaugurado, sem atentarmos para o processo de transformação de muitas expressões e conceitos do léxico político, ocorrida ao longo do período em que também se desenvolvia a campanha doutrinária de Plínio Salgado por quase quinze anos na imprensa (1918-1932) e cinco anos na AIB (1932-1937).

Assim, realizamos uma investigação do integralismo de Plínio Salgado a partir dos dados linguísticos e conceituais contidos em sua doutrina, tomando como marco temporal o período de vigência legal da Ação Integralista Brasileira, entre os anos de 1932 e 1937. Todavia, desde já deixamos claro que de modo algum foram excluídos os textos de Salgado produzidos em outras épocas, pelo contrário, estes têm a máxima importância para um alinhar mais justo das ideias do autor.

Acreditamos que, por meio de uma história do conceito de Homem Integral, apresentamos uma redefinição metodológica para o próprio conceito de “*integralismo*” apropriado pela historiografia contemporânea.

A presente dissertação foi organizada em três capítulos. Esses não se dividem pela ordem cronológica dos fatos, mas sim, pela variação do enfoque aplicado. O enfoque foi alterado de acordo com os temas abordados, mudando a escala de análise entre o macrocontextual e o microcontextual. Compomos, assim, o cruzamento entre as visões sincrônicas e diacrônicas sobre as fontes analisadas, para fins de uma síntese interpretativa que preze pela compreensão do conteúdo político e social, bem como dos níveis de experiência e futuridade contidos no conceito de Homem Integral.

No capítulo 1 propomos uma investigação que critique as fontes contextualmente, analisando as transformações estruturais pelas quais, o Brasil e o mundo, passaram naquela época. Nosso objetivo foi compreender o papel assumido por Plínio Salgado e sua doutrina,

---

<sup>75</sup> No princípio da Carta Magna de 1937 é possível perceber nas entrelinhas que os integralistas passaram a representar uma “ameaça à ordem pública” ao lado dos comunistas: “ATENDENDO às legítimas aspirações do povo brasileiro à paz política e social, profundamente perturbada por conhecidos fatores de desordem, resultantes da crescente a gravação dos dissídios partidários, que, uma, notória propaganda demagógica procura desnaturar em luta de classes, e da extremação, de conflitos ideológicos, tendentes, pelo seu desenvolvimento natural, resolver-se em termos de violência, colocando a Nação sob a funesta iminência da guerra civil”. Por outro lado, é óbvio para o leitor que as justificativas para a nova Constituição e o novo regime que ela inaugurou, foi composta por motivos que até então soavam abundantes no discurso integralista. Como veremos ao longo deste trabalho, no Brasil entreguerras, vários fatores concorreram para a escalada do pensamento e da prática autoritária e para o processo de centralização do Estado em prejuízo da participação política popular, mas daremos ênfase ao papel histórico da AIB na difusão sistematizada de uma campanha que podemos considerar uma verdadeira “Revolução Cultural”, como eles mesmos a chamavam. A falta de audácia impediu Plínio Salgado de tomar o Estado, mas afirmar que seu movimento não produziu resultados efetivos seria um ledão engano. Cf.: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao37.htm), acessado em 18 de janeiro de 2013.

enquanto autor de narrativas de uma cultura política autoritária específica que emergia naquele contexto da década de 1930.

Neste capítulo, falamos brevemente sobre o desenvolvimento e algumas transformações da “questão nacional” e da “questão social”, binômio de verdadeiras palavras-chave para compreendermos o discurso, as teorias e as práticas políticas correntes em um determinado nicho de culturas políticas em ascensão no começo do século XX, denominadas por Beired como “direita nacionalista”<sup>76</sup>.

A questão da modernização conservadora em curso no Brasil do período entreguerras também foi analisada à luz dos debates intelectuais que marcaram a época. O que se busca com essa investigação são contrastes mais bem delineados entre as culturas políticas que confluíram, mas não sem tribulações, para a constituição da AIB e do projeto de uma nova cultura política, coesa e unificada.

Este capítulo também se dedica a uma análise da trajetória intelectual e política na vida de Plínio Salgado. Buscamos trazer com esse levantamento alguns dados indispensáveis para se compreender a formação intelectual de Salgado em sua juventude; sua iniciação na vida jornalística e política; as redes de sociabilidade que teve de passar a integrar para dar continuidade a seus projetos particulares que o levou, ao cabo de uma intensa atividade intelectual, a se tornar um importante ator histórico do Brasil nos anos 30, ator que agora estudamos.

No capítulo 2, colimamos o campo das mitologias políticas para compreender o integralismo de Plínio Salgado através do conceito de Homem Integral, buscando em seus sedimentos de história, em seus vestígios linguísticos e míticos apresentados pela série de textos coligidos, à procura de uma interpretação mais abrangente do integralismo brasileiro, enquanto projeto de construção de uma cultura política que pretendiam fazer influenciar o mundo inteiro, com a difusão de um novo paradigma de construção do saber criado pelo “homem telúrico” do Brasil.

Compartilhamos da mesma definição de Cassirer, que entende o termo “conhecimento” no amplo sentido de “apreensão” humana de “mundo”. O autor sublinha que essa apreensão nunca é passiva, ao contrário, deve ser sempre medida pela espontaneidade enformadora da mente humana. No sentido lato empregado por Cassirer, o termo conhecimento não se aplica apenas ao pensar científico e à explicação teórica, mas se refere a toda atividade espiritual em que “edificamos um ‘mundo’ na sua configuração característica, na sua ordem e no seu ‘ser

---

<sup>76</sup> BEIRED, José Luiz Bendicho. op.cit., p. 17.

assim'...”<sup>77</sup>.

Analisamos assim o desenvolvimento do método integral de Plínio Salgado e de sua Filosofia da História, cujo peso do repertório simbólico o qual articulou nos aponta para a existência de um sofisticado sistema de conhecimento implícito e, muitas vezes, explícito em seu discurso, em sua teoria da revolução, no conceito de ética, e, por consequência, no conceito de Homem e de Estado.

Buscamos compreender o funcionamento desse sistema na ação prática, isto é, no processo de elaboração da revolução integralista que deveria implantar no Brasil o Estado Integral, que, na teoria de Salgado, seria a única instituição capaz de dar rumo à “Revolução Cultural”, garantindo assim o florescimento do Homem Integral, conceito pensado como um coletivo singular que deveria abarcar e transformar o mundo inteiro, como se lê na obra *A Quarta Humanidade*<sup>78</sup>.

No capítulo 3, investigamos a funcionalidade do mito político no processo de mobilização de massas, apontando as particularidades da campanha de Plínio Salgado. As representações do “mito conspiratório” e do “mito do Salvador” formaram as imagens de “crise” e “reconstrução” no discurso de Salgado, apoiado pela atmosfera de “crise do Ocidente”. A promessa de Salgado aos homens não foi nem um pouco modesta. Tratava-se da grandiosa obra de consumação da história, sonho cultivado no imaginário cristão da “história da Salvação”, isto é, do retorno para Deus após a *Queda* e a reconquista do *Paraíso perdido*.

Por isso, estudamos a elaboração do conceito de Homem Integral, apurando uma série de atribuições e características conferidas pelo autor a esse conceito, em grande medida, a partir da oposição entre conceitos antitéticos assimétricos<sup>79</sup> que surgiram da luta simbólica entre o integralismo e seus inimigos declarados. De acordo com Salgado, espiritualismo e materialismo seriam conceitos de vida opostos, que estariam em atrito cósmico desde o Renascimento moderno, aflorando no Brasil com a luta entre integralistas e comunistas.

Analisando essa disputa, que se deu de forma exuberante pela imprensa diária e pela intensa publicação dos livros de doutrina, abordamos as representações que os integralistas fizeram de si e dos outros. Deste modo, inventariamos valores políticos e sociais compartilhados em torno daquele movimento que pretendia instaurar uma nova cultura política.

---

<sup>77</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. op.cit., p. 12-13.

<sup>78</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. 5 ed. São Paulo: GRD, 1995.

<sup>79</sup> KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 191-192.

## **CAPÍTULO 1 - O CONTEXTO DE EMERGÊNCIA DA AIB: OS DILEMAS DA MODERNIDADE E AS REPRESENTAÇÕES DE “CRISE” E “RECONSTRUÇÃO”.**

O integralismo brasileiro surgiu em um contexto histórico delimitado entre as duas guerras mundiais, quando a América Latina e a Europa tornaram-se palco de uma nova atitude por parte dos intelectuais cada vez mais engajados na ação política, na luta pelo Estado e na transformação cultural das grandes massas.

O contexto em que viveram foi marcado pelo processo de formação de uma sociedade de mercado, globalizado pelas grandes potências imperialistas da Europa; pelo embate entre o conservadorismo e a proposta de novas vias; pelo crescimento do socialismo, sindicalismo, anarquismo e comunismo; pela crise do sistema de crenças do liberalismo após a “Grande Guerra” de 1914; pela Revolução Russa em 1917; e pela Crise de 1929.

Ao lado dessas condições, podemos observar o impacto do crescimento dos nacionalismos cada vez mais radicais e xenófobos, traduzidos em “questão nacional”. Podemos afirmar que esse foi, sem dúvida nenhuma, um fenômeno que marcou o mundo ocidental no período histórico em destaque, como nos mostra o historiador inglês Eric J. Hobsbawm<sup>80</sup>.

Para Lúcia Lippi Oliveira<sup>81</sup>, ao longo desse debate, podemos notar a torrente de teorias e alternativas de projetos políticos surgidos das críticas empenhadas por intelectuais ao capitalismo, ao liberalismo, ao federalismo e à democracia, em uma época definitivamente marcada pelas tendências políticas nacionalistas e antidemocráticas (como o fascismo), como muito bem nos mostra António Costa Pinto<sup>82</sup>.

As transformações econômicas e sociais ocorridas na estruturação da sociedade de mercado e do capitalismo industrial, não podem ser dissociadas de outros processos em andamento naquela época. Entre eles, podemos destacar o crescimento do sentimento nacionalista, o surgimento do “partido revolucionário militarizado” e, possivelmente, um dos aspectos mais intensos que podemos perceber: a impressão nítida que quase todos os coevos demonstraram, principalmente no campo da literatura e da política, de que o Ocidente caminhava para o completo caos.

---

<sup>80</sup> HOBBSAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Tradução Maria Célia Paoli, Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

<sup>81</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

<sup>82</sup> PINTO, António Costa. Fascism: a “revolutionary right” in interwar Europe. In: ATKIN, Nicholas; BIDDISS, Michael. *Themes in modern European history, 1890-1945*. Nova York: Routledge, 2009.

Deslocando o foco de nossa análise para um recorte um pouco mais específico, nos detemos sobre as particularidades dos processos sociais e políticos que ocorreram no Brasil e seus reflexos na produção intelectual no país, desde a proclamação da República até 1930, momento em que ficou evidente o esgotamento da “política dos governadores” e do “coronelismo”. Ambas estas noções são fundamentais para se entender a Primeira República.

Conforme Milton Lahuerta<sup>83</sup>, o ano de 1922 é simbólico, na medida em que os debates acerca do tema de um Brasil moderno passavam a ocupar na vida social brasileira em geral e, em particular, no campo intelectual. Neste mesmo ano observamos a fundação do PCB, a criação do Centro Dom Vital, a realização da Semana de Arte Moderna entre muitos fatos políticos marcantes, destaca-se a Revolta dos 18 do Forte de Copacabana, precipitando o movimento tenentista, do qual teve origem a famosa Coluna Prestes.

Cresceram os debates sobre as contradições entre “Brasil legal” e “Brasil real”. Com isso, crescia também a visão de uma “Velha” república que saía de cena para dar lugar à nova e “moderna” república, após a Revolução de 1930, questão sabiamente analisada por Ângela de Castro Gomes<sup>84</sup>. Nessa época em particular, aumentaram as críticas em relação ao processo de modernização confuso e incipiente, porém temido; bem como à consequente diluição de laços tradicionais, que até então representavam a coesão afetiva historicamente construída entre os grupos tradicionais no país.

Nesse espaço do pensamento político brasileiro, houve uma considerável expansão das culturas políticas nacionalistas, autoritárias e normalmente patriarcalistas. A estes se somaram os conservadores radicais, simpatizantes do totalitarismo e os seguidores cada vez mais numerosos da tendência espiritualista, nicho no qual os católicos exerceram maior influência, ao lado dos intelectuais da AIB, entre 1932 e 1937.

Essas culturas políticas, umas mais tradicionais que outras, se uniram em torno da AIB em nome de um ideal de “ordem” como resposta à “crise” oriunda da “questão nacional” e da “questão social”. Os integralistas estavam em busca de um sonho de um “Brasil Grande” e de um novo orgulho brasileiro, predestinadamente latino-americano, um país jovem que aponta para o futuro da humanidade.

---

<sup>83</sup> LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. op.cit.

<sup>84</sup> GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. Apresentação. In: *A nova “Velha” República: um pouco de história e historiografia*. Revista Tempo, n 26, janeiro de 2009. Disponível em: [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/v13n26a01.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v13n26a01.pdf), acessado em 21 de janeiro de 2013.



## 1.1 EM FACE AO “COLAPSO DO OCIDENTE”: UMA ANÁLISE RETROSPECTIVA DA “QUESTÃO NACIONAL” E DA “QUESTÃO SOCIAL”.

Eric J. Hobsbawm não hesitou em constatar que o conceito de nação e seus derivativos se tratam de entidades históricas novas, emergentes, mutáveis e, ainda hoje, longe de serem universais em um quadro de referência dotado de permanência e universalidade. Por outro lado, a ambiguidade e opacidade dos critérios utilizados nas tentativas de definição do conceito de nação, teria se tornado “excepcionalmente conveniente para propósitos propagandísticos e programáticos e não para fins descritivos”<sup>85</sup>.

A palavra “nação” tem sua origem no latim. Do verbo *nascor* (nascer) derivou-se o substantivo *natio*, ou nação, que significava o conjunto dos indivíduos (animais e humanos) nascidos ao mesmo tempo de uma mesma mãe e, depois, os indivíduos nascidos num mesmo lugar<sup>86</sup>.

No fim da Antiguidade, a Igreja católica passou a designar por *nações* os vários povos pagãos, em contraposição à ideia de *crístandade* como unidade. Até a formação dos Estados nacionais modernos, predominou o uso da palavra “povo” para se referir a um grupo de indivíduos organizados institucionalmente, obedecendo ao mesmo conjunto de normas e leis. A palavra “nação”<sup>87</sup> significava apenas os grupos de ascendência comum, sendo a palavra “pátria”, do latim *pater*, mais corrente no vocabulário político.

No contexto da “Era das revoluções”, sob a influência de pensadores como Montesquieu, Rousseau e Voltaire na França do Iluminismo, assim como Mazzini na Itália do *Risorgimento*, o conceito de “pátria” deixou de se apoiar somente na ideia de pertencimento a um lugar, passando a indicar a soberania do povo sobre aquele território na forma de um Estado independente, cujos maiores exemplos foram os constituídos pelas revoluções, americana e francesa.

Ao lado da unidade territorial, a unidade linguística passava a ser exigida. A religião, as tradições e o sentimento de comunidade estavam depositados no panteão cívico do Estado moderno, que passava a expressar a etapa final do progresso da história da nação, desde os primeiros núcleos familiares até sua máxima expressão com o Estado-nação.

---

<sup>85</sup> HOBBSAWM, Eric J. op.cit., p 15.

<sup>86</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 15.

<sup>87</sup> É nesse sentido que os judeus eram chamados em Portugal de “gente da nação”, ou que os colonizadores portugueses chamavam os primitivos americanos de “nações indígenas”. Idem, ibidem, p. 15,

O conceito de “patriotismo nacional” se tornou rapidamente uma força política poderosa, que reforçava, com sentimentos e símbolos, o estabelecimento da nova tradição. Hobsbawm utiliza a expressão de Benedict Anderson, que vê na nação moderna uma “comunidade imaginada”, na qual o autor destaca sua capacidade de “preencher o vazio emocional causado pelo declínio ou desintegração, ou a inexistência de redes de relações ou comunidades humanas *reais*”<sup>88</sup>.

Hobsbawm observou que, em vários Estados e movimentos nacionalistas em diferentes partes do mundo, a capacidade de mobilizar conjunto “laços protonacionais”<sup>89</sup>, isto é, certas variações de sentimentos e vínculos coletivos já existentes na vida doméstica e na cultura peculiar das comunidades, estavam sendo englobadas pelo nascente Estado-nação. Esses laços protonacionais foram traduzidos nos símbolos da nova “religião cívica”, cuja fé era manifesta no sentimento nacionalista e no patriotismo.

Entre 1830 e 1880, o tema em voga era o “princípio de nacionalidade”, que definia quando poderia haver ou não a formação de um Estado-nação independente para uma determinada nação. Esse princípio se baseava na magnitude territorial e populacional, tendo em vista a ideia corrente de que um pequeno Estado não poderia permitir o desenvolvimento pleno das atividades de sua nação e garantir sua perpetuidade na história. Desse princípio surgiram os ideais de unificação nacional, cujos maiores exemplos são a italiana (1870) e a alemã (1871).

De 1880 a 1918; era a “ideia nacional”, que articulava a nação à língua, à religião e à raça. De 1918 à Guerra Fria, a “questão nacional” emergiu na agenda de praticamente todos os debates políticos, enfatizando a “consciência nacional”, definida por laços de compromisso coletivo.<sup>90</sup>

Segundo Lúcia Lippi Oliveira, Jean-Jacques Rousseau (1712-1788) e Johann G. von Herder (1744-1803) foram atores históricos determinantes para a conformação do conceito moderno de nacionalismo. Os projetos de nação e de nacionalismo presentes nas obras de ambos os pensadores revelam o traço comum da filosofia *Ilustrada*, mas divergiram em pontos cruciais, acabando por influenciar o aparecimento de duas vertentes doutrinárias distintas deste tema não menos filosófico e cultural do que político. Segundo a autora, ambas as vertentes

---

<sup>88</sup> HOBBSAWM, Eric J. op.cit., p. 63.

<sup>89</sup> Idem, ibidem, p. 63.

<sup>90</sup> Idem, ibidem, p. 33-35

podem ser representadas didaticamente através dos conceitos de “civilização”<sup>91</sup> e de “cultura”<sup>92</sup>.

Para Rousseau, a origem do vício no homem estaria na desigualdade social, consideração que o levou a elaborar teses fundamentais para o desenvolvimento da democracia moderna, como as que se criaram a partir da hipótese de que o homem seria “bom” em estado de natureza, mas a vida social o corrompera, concepção conhecida como a do “bom selvagem”, ou “homem natural”<sup>93</sup>, que refutou a máxima *homo homini lupus* de Hobbes. Embora não negasse o progresso, acreditava que este vinha acompanhado da decadência moral da sociedade, aspecto que o tornou o “maior moralista da modernização”<sup>94</sup>.

Dessa forma, Rousseau propunha uma nova sociedade baseada nos princípios de igualdade e liberdade, que deveriam ser mantidos pela sociedade civil, aceita enquanto conceito universal de “civilização” submetida ao “Império da Lei”, para tal fim, um nacionalismo fervoroso seria essencial para a constituição de uma sociedade política e para “a regeneração moral e democrática de um povo”<sup>95</sup>.

Doravante, o processo civilizatório passava a ser visto como um processo contínuo e cumulativo, passível de ser universalmente difundido. Para muitos pensadores do período, entre eles Immanuel Kant, a cultura referia-se às condições morais do indivíduo, enquanto a civilização estaria relacionada às condições sociais, o que resultou, posteriormente, em uma associação entre cultura e valores espirituais e civilização e valores materiais.

Entre a primeira geração de pensadores alemães que se lançaram à tarefa de pensar um “nacionalismo cultural”, estiveram Herder, Fichte, Goethe e Schiller, nomes fundamentais na história do *romantismo* alemão e de sua larga influência estética no mundo ocidental.

---

<sup>91</sup> “A civilização apaga as diferenças e acentua o que é, ou deveria ser, comum entre os povos, enquanto a cultura enfatiza as singularidades de cada grupo, de cada povo. O conceito de civilização, ao envolver a noção de avanço de uma sociedade sobre os séculos anteriores e sobre as demais sociedades contemporâneas, representou uma expressão da consciência ocidental, presente na história da aristocracia europeia em geral e francesa em particular”. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 41.

<sup>92</sup> “Cultura tem sido um termo expressivo de uma forma de pensar que deita suas raízes na valorização do indivíduo singular, do solo nativo, do *Volk*. Este é um termo mais abrangente do que povo, pois se refere à união de um povo, ou parte dele, com uma ‘essência’ transcendental. Esta essência está identificada com o cosmos, com um mito de origem, mas sempre envolve a fusão do homem com a natureza. É ela a fonte da criatividade. Sentimentos comuns compõem a individualidade que é partilhada por todos os membros do *Volk*”. Idem, ibidem, p. 41.

<sup>93</sup> Idem, ibidem, p. 33.

<sup>94</sup> Idem, ibidem, p. 32.

<sup>95</sup> Idem, ibidem, p. 35.

Herder recusava a ideia de contínuo progresso, embora reconhecesse uma cadeia de variações no tempo correspondentes à evolução universal da humanidade<sup>96</sup>. Herder propôs a ideia de que tal evolução também implicava na degeneração da “pureza original do homem”, comparando os tempos primitivos à infância do homem<sup>97</sup>.

Assim, o passado apresentar-se-ia vivo representado pela poesia, pelas festas e danças populares de grupos que se mantinham mais próximos à natureza, modo de vida que estaria ameaçado pela influência de outras culturas. Este pensador defendia a singularidade de cada cultura, daí considerar a imitação e a penetração de outras culturas uma terrível ameaça ao que é particular a cada cultura singular. Sua ideia de um espírito do povo, ou “*Volksgeist*” opõe-se à noção de um código universal e válido para todos os homens<sup>98</sup>.

Da teologia cristã o filósofo teria passado à teologia da natureza, e do ideal de nacionalismo para o de humanidade, embora nunca tenha perdido a visão positiva da singularidade diversificada dos povos. A “família” passou a ser valorizada pela sua suposta origem “natural”, naturalizando também as relações sociais, mas não as relações hierarquicamente institucionalizadas entre soberano e súdito<sup>99</sup>. Por isso, Herder desaprovava a imposição do Estado Imperial prussiano, supondo que este fosse uma força impeditiva da realização livre, plena e individual do espírito do povo alemão<sup>100</sup>.

Um dos mais conhecidos autores, entre os que ajudaram a transformar a singularidade individual do “homem do povo” herderiano na singularidade nacional do romantismo, foi Johann G. Fichte (1762-1814). Este pensador deu continuidade à tese do *Volk* enquanto síntese da história e da natureza de um povo, atribuindo à “língua” um lugar determinante na constituição da nação. Para Fichte, que escreveu seus *Discursos à nação alemã* durante a ocupação francesa entre 1807 e 1808, o particular deriva do universal, mas a existência plural das singularidades, o cosmopolitismo, não pode prescindir da realidade concreta de uma pátria.

Diante das adversidades políticas de unificação do povo alemão, Fichte defendia a “razão de Estado”<sup>101</sup> como elemento capaz de ordenar a nação de forma independente à vontade

---

<sup>96</sup> “Cada época é um fim em si mesmo e um meio (primeira etapa) para o engrandecimento de outra, segundo um plano divino de educação. Herder combina relativismo histórico e segurança metafísico-religiosa, ao mesmo tempo em que se preocupa em determinar a causalidade”. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 36.

<sup>97</sup> Idem, ibidem, p. 36.

<sup>98</sup> Idem, ibidem, p. 36.

<sup>99</sup> Idem, ibidem, p. 37.

<sup>100</sup> Herder considerava o caso dos judeus, “o mais excelente exemplo de um *Volk*, com seu próprio caráter específico”, afirmando que “a continuidade histórica é o que conta, e não a raça”. Idem, ibidem, p. 37.

<sup>101</sup> Idem, ibidem, p. 42.

humana individual e “egoísta”. Ou seja, o Estado deixava de ser um “fator impeditivo” para se tornar o “construtor da nação”.

A perspectiva fichteniana teria dado base ao conceito cultural de nação do romantismo alemão, valorizando justamente os atributos de cada indivíduo na medida em que se aproximavam do ideal de cultura nacional simbolizado no *Volk*. O nacionalismo cultural tendeu a rejeitar a liberdade individual como princípio fundador da nação, afirmando que outras forças da vida social garantiriam a coesão para além da escolha dos membros do grupo<sup>102</sup>. O “espírito nacional” assumiu um sentido místico e passou a ser fonte de valores e de conduta<sup>103</sup>. De acordo com o pensamento romântico, “cada povo deve desvendar uma face da humanidade e dar seu passo particular na marcha comum”<sup>104</sup>.

Durante o século XIX, os pressupostos iluministas foram modificados pelas intensas críticas contra o classicismo, o racionalismo e a primazia do método científico. Junto ao pensamento romântico, cresceu a descrença na onipotência da razão e na possibilidade de se estabelecer uma lei geral para todos os casos, o que teria levado a uma valorização de outras esferas do ser humano, como a “vontade”, os “instintos” e o “inconsciente”, bem como à busca por outros métodos de construção do conhecimento, como a “intuição” e a “compreensão”<sup>105</sup>.

Essa visão de mundo pós-iluminista abalou as noções de individualismo e sufrágio universal que conformavam o liberalismo naturalista guiado pelas “leis gerais”. Abriu-se assim espaço à noção do homem como agente criativo e transformador sempre capaz de inventar novas formas de arte, de governo, ou da própria sociedade. Esta passava a ser vista não mais como o somatório das vontades individuais da democracia liberal, mas como uma unidade orgânica, com partes diferentes possuidoras de papéis específicos no todo que forma a unidade da nação<sup>106</sup>.

O novo conceito de nacionalismo com ênfase no caráter étnico trouxe uma visão da história interpretada como “luta incessante”, e do “conflito e da guerra como instrumentos do progresso”, visão reforçada pelas teorias do aristocrata francês Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) em seu *L'Essai sur l'inégalité des races humaines* (1854), uma das principais influências intelectuais do culto à raça e da eugenia no séculos XIX e XX.

---

<sup>102</sup> “Destino, acaso e divindade atuam mais nas ações de um povo do que a razão humana”. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 36.

<sup>103</sup> Idem, ibidem, p. 31.

<sup>104</sup> Idem, ibidem, p. 43.

<sup>105</sup> Idem, ibidem, p. 45.

<sup>106</sup> Idem, ibidem, p. 45.

A partir de então, o conceito de nacionalismo passou a ser marcado por sentimentos contra o cosmopolitismo, a urbanização e os direitos naturais ou universais do Homem. Assim, favorecia a estruturação nacional a partir dos princípios da hierarquia e da autoridade, repudiando o liberalismo e o socialismo e seus ideais igualitários e internacionalistas<sup>107</sup>.

O conceito de civilização passou a receber duras críticas já e no século XVIII, e com maior contundência a partir do século XIX, atingindo sua expressão mais radical nas obras de filósofos como Oswald Spengler<sup>108</sup>, que, em seu livro *A Decadência do Ocidente* (1918) pensava ser a civilização o sinal da desintegração da cultura, ou, a “última fase da cultura”, apontando como sintoma desse declínio a megalópole, a falta de raízes, de tranquilidade e de tradição<sup>109</sup>. Sem nenhuma dúvida, o mais inquietante tema levantado pelos discursos que narravam o “colapso do Ocidente”, foi o da “questão social”.

Este longo processo histórico que emergiu no século XIX com o nome de “questão social”, merece um instante de nossa atenção. Karl Polanyi nos apresenta em seu livro *A Grande Transformação: As origens da nossa época*<sup>110</sup>, uma interpretação brilhante dos efeitos sociais do processo de estruturação do *capitalismo industrial* a partir do desenvolvimento da *economia de mercado*, tomando como base o caso pioneiro da Inglaterra, que se estendeu para o mundo entre os séculos XIX e XX.

Esta obra traz em sua segunda parte o subitem sugestivamente intitulado de “O Moinho Satânico”, começado pelo autor com as seguintes palavras: “No coração da Revolução Industrial do século XVIII ocorreu um progresso miraculoso nos instrumentos de produção, o qual se fez acompanhar de uma catastrófica desarticulação nas vidas das pessoas comuns”<sup>111</sup>.

Segundo Polanyi, com a Revolução Industrial do século XVIII e a aplicação de máquinas complexas e estabelecimentos fabris na sociedade comercial inglesa, abriu-se espaço para o desenvolvimento da ideia de um mercado auto-regulável<sup>112</sup>, ideia que atingiu sua expressão clássica com Adam Smith, ao publicar a *Riqueza das Nações* em 1776. O funcionamento das unidades fabris, sem o risco de prejuízo por parte do empresário, dependia da oferta ilimitada

---

<sup>107</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 47.

<sup>108</sup> Spengler afirmava ter criado um novo método pelo qual os acontecimentos históricos e culturais podiam ser preditos da mesma forma e com a mesma exatidão com que um astrônomo prediz um eclipse do sol ou da lua. Segundo Spengler, a ascensão, declínio e queda das civilizações não dependem das leis naturais. Seriam determinadas por um poder mais alto, o poder do “destino”. O destino e, não a causalidade, seria a força motriz da história humana. CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 334-335.

<sup>109</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 41.

<sup>110</sup> POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Tradução de Fanny Wrobel. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

<sup>111</sup> Idem, ibidem, p. 51.

<sup>112</sup> Idem, ibidem, p. 59-60.

de trabalho e matéria-prima à venda no mercado, mercado este que deveria ser permitido acontecer sem nenhum tipo de interferência externa<sup>113</sup>.

Segundo a definição de Polanyi, uma economia de mercado seria um sistema econômico “controlado, regulado e dirigido apenas por mercados; a ordem na produção e distribuição dos bens é confiada a esse mecanismo auto-regulável”<sup>114</sup>. A auto-regulação significa, conforme o autor, que toda a produção deve ser voltada para a venda no mercado, de modo que todos os rendimentos gerados derivam, necessariamente, de tais operações de compra e venda.

Em consequência disso, há mercados para todos os componentes da indústria, não apenas para bens e serviços, mas também para os três itens que compõem a lista das “mercadorias fictícias”, que tornam possível o funcionamento de uma economia de mercado auto-regulável: o trabalho, a terra e o dinheiro<sup>115</sup>.

Essa ideia descreve, sumariamente, a noção da “*economia de mercado*” que surgiu na Inglaterra articulada ao desenvolvimento do capitalismo industrial, consolidando a “*sociedade de mercado*” pelo mundo através do liberalismo, levando consigo um ideal de mudança de atitude por parte dos atores sociais, que passariam a se motivar pelo lucro ao invés da subsistência, assumindo um quadro de valores cada vez mais utilitaristas e materialistas<sup>116</sup>.

Segundo Polanyi, “a história da civilização do século XIX consistiu, na sua maior parte, em tentativas de proteger a sociedade contra a devastação provocada por esse mecanismo”<sup>117</sup>. Esse sistema levou, inevitavelmente, ao surgimento da “questão social”, com o aumento assombroso da pobreza e das condições desumanas nas favelas e distritos industriais, o que devemos somar à intensa exploração dos trabalhadores, cuja ferocidade com que era praticada no século XIX nos assusta até hoje.

De acordo com o historiador francês Robert Castel em seu livro *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*<sup>118</sup>, entre os principais intelectuais que já nessa época apresentavam densas críticas ao sistema então em construção, podemos citar o sociólogo francês Émile Durkheim. De acordo com este sociólogo, a sociedade industrial inaugurou um

---

<sup>113</sup> Segundo Polanyi afirma sobre esse aspecto em particular, “A crença no progresso espontâneo quanto ao papel do governo na vida econômica. Este papel consiste, muitas vezes, em alterar o ritmo da mudança, apressando-o ou diminuindo-o, conforme o caso. Se acreditarmos que tal ritmo é inalterável ou, o que é pior, se acreditarmos ser um sacrilégio interferir com ele, então não existe mesmo um campo para qualquer intervenção”. POLANYI, Karl. op.cit., p. 55.

<sup>114</sup> Idem, ibidem, p. 89.

<sup>115</sup> Idem, ibidem, p. 90.

<sup>116</sup> Idem, ibidem, p. 58.

<sup>117</sup> Idem, ibidem, p. 58.

<sup>118</sup> CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1998.

novo modo nas relações entre os sujeitos sociais, que não mais poderia basear-se nos laços e proteções da sociabilidade primária, que o autor chamou de “solidariedade mecânica”.

Para superar a “desfiliação em massa” que ameaçava a sociedade moderna, a “solidariedade orgânica”<sup>119</sup> surgia como o novo padrão de sociabilidade para a nascente sociedade industrial. Como a divisão do trabalho implica uma complementaridade de tarefas cada vez mais específicas, haveria um fundamento objetivo para a ideia de que a sociedade moderna forma “*um conjunto de condições sociais desiguais e interdependentes*”<sup>120</sup>.

Entre os autores franceses, devemos destacar o papel de Charles Fourier, Saint-Simon e Louis Blanc, ao lado do filantropo inglês Robert Owen. Esses ficaram conhecidos como socialistas “utópicos”, em contraposição aos que afirmavam praticar um socialismo “científico”. O socialismo científico ganhou projeção após os alemães Karl Marx e Friedrich Engels apresentarem suas obras primeiras concebidas segundo o método materialista dialético, desenvolvido ao longo de suas vidas marcadas pela militância em prol da causa comunista.

O método científico marxista apresentou conceitos que até hoje fazem parte, não sem alguma alteração, do léxico normalmente utilizado por autores pertencentes à tradição intelectual socialista<sup>121</sup>. Desse modo, também acabou influenciando diretamente a organização política dos movimentos operários a partir do século XIX, alcançando uma importante vitória com a criação da Associação Internacional dos Trabalhadores em 1864, realizando a *Primeira Internacional* entre 1864 e 1876.

Logo na primeira metade do século XIX, as apostas do liberalismo<sup>122</sup> para resolver a questão social defendiam uma política social que fosse ética, mas não política, acabando, por isso mesmo, a assumir um caráter moralista<sup>123</sup>. Isto é, a solução da situação recaía como uma obrigação moral aos “notáveis” da sociedade, que deveriam oferecer assistência aos pobres,

---

<sup>119</sup> A solidariedade “orgânica” seria uma sociabilidade construída, ou a construir, sobre as ruínas da solidariedade primária. Igualmente, o interesse de Durkheim pelas corporações não é expressão de uma nostalgia passadista, mas a tomada de consciência dos riscos de desfiliação de que a organização industrial é portadora. CASTEL, Robert. op.cit., p. 357.

<sup>120</sup> Idem, ibidem, p. 357.

<sup>121</sup> Existiram também outras vertentes teóricas e políticas acerca da questão social e das formas de resolvê-la, que foram importantes e largamente difundidas naquele contexto. Entre os representantes do anarquismo russo, podemos citar Mikhail Bakunin e Piotr Kropotkin, no anarquismo alemão destaca-se o nome de Max Stirner, e, no anarcossindicalismo francês, sem dúvida, despontam as ideias de Pierre Joseph Proudhon.

<sup>122</sup> Como nos adverte o autor, “Entre o liberalismo ‘utópico’ do século XVIII e o que impôs sua marca à sociedade industrial, produziu-se um deslocamento considerável. O primeiro era conquistador, iconoclasta e propriamente revolucionário em sua concepção da sociedade: era necessário destruir os obstáculos ao advento da liberdade. Sem necessariamente mudar de valores, o liberalismo que prevalece no século XIX tornou-se conservador, ou melhor, restaurador da ordem social. Sua posição é que mudou. Trata-se agora de enfrentar não mais sistemas de privilégios, mas fatores de desordem; não mais um excesso de regulações pesadas e arcaicas, mas riscos de desintegração social”. CASTEL, Robert. op.cit., p. 314.

<sup>123</sup> Idem, ibidem, p. 304-305.



como uma forma de aplacar neles o desespero da fome e o ímpeto revolucionário, através da manutenção das relações paternalistas e tutelares mantidas entre os ricos em relação aos pobres nesse tipo de assistencialismo.

Porém, os operários começavam a se impor, estimulados pelas doutrinas socialistas e comunistas “que exaltavam sua importância e denunciavam sua exploração”<sup>124</sup>. Surgiram os sindicatos e, com eles, as greves se tornavam importantes instrumentos de negociação com os patrões. As revoltas proletárias, entre elas a célebre Comuna de Paris em 1871, aumentaram na medida em que se evidenciava o paroxismo da distorção social entre capital e trabalho. A “política sem Estado” dos liberais se tornou pouco efetiva diante do avanço do proletariado, cada vez mais organizado para o enfrentamento do sistema que lhe era opressor.

Ao ser aberto esse espaço de mediações, criou-se também um novo sentido para o “social”, que não mais significava “dissolver os conflitos de interesses pelo gerenciamento moral nem subverter a sociedade pela violência revolucionária”<sup>125</sup>, mas sim, negociar compromissos entre grupos em disputa, superando o moralismo dos filantropos e evitando a socialização dos meios de produção, garantindo o *direito à propriedade* das classes abastadas, e o *direito do trabalho* para as classes proletárias. Entre o século XIX e o século XX, paulatinamente, o modelo de Estado não intervencionista predicado pela democracia liberal cederia espaço ao modelo da democracia social.

A Igreja católica não permaneceu alheia a tamanhas transformações do mundo social, e também decidiu influir nos rumos que deveriam ser tomados ao se tratar da questão social. De acordo com Francisco Carlos Teixeira da Silva, com a publicação da encíclica papal *De rerum novarum* em 1891, a Igreja assumia um importante papel entre os que buscavam uma alternativa ao liberalismo e ao socialismo, através do *espiritualismo*.

André Vauchez explica que a palavra *spiritualistas* surgiu nos textos filosóficos europeus a partir do século XII, não possuindo conteúdo especificamente religioso, mas sim, designando a qualidade daquilo que é espiritual, ou seja, independente da matéria. Todavia, a *espiritualidade* é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Desde então, o conceito de “espiritualismo” exprime a “dimensão religiosa da vida interior e implica uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus”<sup>126</sup>.

---

<sup>124</sup> CASTEL, Robert. op.cit., p. 337.

<sup>125</sup> Idem, ibidem, p. 345.

<sup>126</sup> VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, p. 8-9.

O Papa Leão XIII buscou diminuir a rigidez doutrinária ultramontana de seu antecessor, o papa Pio IX, o qual travou em seu papado uma luta sem trégua contra o “materialismo”, o “naturalismo” e a “perversão dos costumes”<sup>127</sup>. O *ultramontanismo* foi uma doutrina que defendia a autoridade absoluta do papa nas questões de fé e disciplina, pensamento esse que reformulou completamente a Igreja católica no século XIX, disciplinando e profissionalizando o clero nos moldes de uma formação moral e intelectual. De acordo com essa doutrina, o poder temporal - o Estado - deveria se subordinar ao poder espiritual – a Igreja, e acreditavam que a sociedade deveria se organizar a partir do direito divino, sendo a Igreja seu único “intérprete autorizado”<sup>128</sup>.

Em 1864, Pio IX lançou o *Syllabus*, um compêndio de oitenta páginas que condenava veementemente as “ideias modernas”, seguido pela emissão da encíclica *Quanta Cura*, que expressava, nas palavras de Lúcia Lippi Oliveira, um “ideal teocrático”, reforçado pelo Concílio Vaticano I em 1870<sup>129</sup>. Entre os principais pontos afirmados, estava a infalibilidade papal, a rejeição ao liberalismo e ao cientificismo, a exigência de coerência doutrinária dos fiéis e a condenação do princípio de “liberdade de consciência”, com o argumento de que a Igreja não poderia admitir a “liberdade do erro”<sup>130</sup>.

O pontificado de Leão XIII (1878-1903) foi marcado pela tentativa de “reconciliação com o mundo moderno”, embora mantivesse a condenação ao liberalismo e ao socialismo<sup>131</sup>. Francisco Carlos Teixeira não deixou de salientar que a encíclica *De rerum novarum* se tornou fundamental para a *doutrina social da Igreja*, corrente que influenciou um grande número de governos e partidos políticos<sup>132</sup>.

Com essa doutrina, a Igreja propôs formas tradicionais de associação, como as corporações, como forma de superar a luta de classes, sugerindo um Estado que atenuasse a sanha dos capitalistas, garantisse alguns direitos aos trabalhadores, mas acima de tudo, preservasse a ordem social. De acordo com o autor, o *corporativismo* seria, assim, “indissolivelmente ligado à doutrina social da Igreja”<sup>133</sup>.

---

<sup>127</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit.

<sup>128</sup> Idem, ibidem, p. 159.

<sup>129</sup> Idem, ibidem, p. 160.

<sup>130</sup> Idem, ibidem, p. 160.

<sup>131</sup> Idem, ibidem, p. 161.

<sup>132</sup> Segundo o autor: “O que os diversos matizes do pensamento de direita procurarão, e será realizado pelo fascismo, é reunir sob a égide do Estado os objetivos de coesão social enunciados pela Igreja”. SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Os fascismos. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (orgs.). *O século XX: o tempo das certezas, da formação do capitalismo à primeira grande guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v1, p. 109-164, p. 130-131.

<sup>133</sup> Idem, ibidem, p. 131.

Durkheim foi um dos pioneiros na formulação do conceito moderno de corporativismo, com fundamentos teóricos e estruturais bem diversos de sua versão na época medieval e moderna. Diante dos dilemas econômicos e sociais inerentes à era industrial, o sociólogo francês propôs a organização corporativa da sociedade contemporânea visando equilibrar a desigualdade social e progresso econômico. Os grupos profissionais, associados em corporações integradas ao Estado, exerceriam um “poder coletivo de caráter moral”, que seria capaz de disciplinar os indivíduos e influenciar as decisões estatais, tornando-se, segundo tal modelo, uma das bases essenciais da organização política<sup>134</sup>.

Conforme o cientista político Phillippe Schmitter em seu ensaio *Still a century of corporatism?*<sup>135</sup>, podemos afirmar que, ao menos no período entreguerras, o corporativismo se tornou uma opção muito presente nos programas de muitos governos e movimentos políticos pela Europa e pelo mundo. O ponto central foi a defesa de se instaurar uma relação institucionalizada entre os sistemas autoritários de tomada de decisão e de representação de interesses<sup>136</sup>. Um traço significativo da maior parte desses governos e movimentos políticos foi, sem sombra de dúvida, o *autoritarismo* e o *conservadorismo radical*<sup>137</sup>.

Na França, após a derrota na Guerra Franco-Prussiana em 1871, os debates intelectuais e ideológicos travados acerca do problema nacional e da ideia de “decadência”<sup>138</sup>, informaram essa nova definição do conceito de nacionalismo no final do século XIX, servindo como uma espécie de modelo ou matriz de um nacionalismo autoritário e conservador para vários outros países que de alguma forma estavam sob influência da cultura francesa, entre estes, o Brasil.

---

<sup>134</sup> BEIRED, José Luís Bendicho. op.cit., p. 106.

<sup>135</sup> SCHMITTER Phillippe C. Still a century of corporatism? *Review of Politics*. 36(1), 1974, p. 85-131. Disponível em: [http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/09.Schmitter\\_C\\_Philippe\\_Still\\_the\\_Century.pdf](http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/09.Schmitter_C_Philippe_Still_the_Century.pdf). Acessado em 30 de outubro de 2011.

<sup>136</sup> Idem, ibidem. p. 88.

<sup>137</sup> Entendemos por conservadorismo radical, as ideias e os movimentos políticos cujas bases de seus pensamentos apresentavam um forte teor religioso. Francisco Carlos Teixeira da Silva nos afirma que o conceito de “conservadorismo” se insere no contexto do pensamento moderno, como uma contraproposta às ideias revolucionárias de 1789, dessa forma, pode ser definida como uma “ideologia reativa”, expressão cunhada pelo francês Chateaubriand, político que buscou definir uma posição militante de reação clerical e política às consequências da Revolução Francesa. SILVA, Francisco Carlos Teixeira. Introdução. Redefinindo a Direita. In: \_\_\_\_\_; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexandre Martins. (org.). *Dicionário crítico do pensamento da direita: ideias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000, p. 13-21.

<sup>138</sup> O pensamento nacionalista francês nessa fase possuiu pelo menos três correntes relevantes, entre as quais Oliveira destaca a tradição revolucionária jacobina baseada nos princípios de liberdade e igualdade; a tradição revolucionária liberal, a qual pertenceu Benjamim Constant, que negava a experiência imperial napoleônica, defendendo um governo que fosse forte para proteger o indivíduo, mas cujo poder deveria ser controlado; e por fim, a tradição ligada à Restauração monárquica, que via na desigualdade a forma da “verdadeira nação”. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 49-50.

O boulangismo foi o primeiro movimento francês a empreender uma política de mobilização de massas, defendendo a luta contra a democracia liberal e ao regime parlamentar, os quais culpavam pela derrota francesa em 1871. A mesma oposição foi defendida pelos sindicalistas do Círculo Proudhon. A crise econômica na França teria ajudado a difundir a ideologia socializante, populista e nacionalista do boulangismo entre os operários e camadas pobres da população, reunindo socialistas, extremistas de esquerda, antissemitas e conservadores<sup>139</sup>.

Entre os principais pensadores dessa linha teriam se destacado, Jules Michelet, Charles Péguy, Maurice Barrès e Paul Déroulède, Charles Maurras, Georges Valois e Georg Sorel, os quais foram influenciados por Ernest Renan e Hipólito Taine, autores antidemocráticos que apontavam a Revolução Francesa como o início da decadência francesa. No cerne do pensamento desses autores, estava a negação do individualismo igualitário e da herança intelectual iluminista, afirmando os princípios aristocráticos da raça e do “determinismo biológico”, perspectiva teórica que alavancou o antissemitismo na França<sup>140</sup>. Dentre os movimentos orientados por essas ideias, destacaram-se, além do boulangismo, a Liga dos Patriotas, a Liga da Pátria, e a Ação Francesa.

A Ação Francesa, inaugurada em 1899, foi o movimento nacionalista de maior destaque nesse período, com forte atuação até a Primeira Guerra Mundial. Sob a liderança de Charles Maurras, esse movimento defendia um nacionalismo doutrinário conservador e monarquista, que Maurras chamou de “nacionalismo integral”. Sua propaganda, divulgada na *Revista da Ação Francesa*, atacava judeus, maçons e o governo parlamentar, ia contra o *laissez-faire* e contra a abolição dos privilégios dos estamentos, e defendia a sociedade como produto da natureza, o governo monárquico controlado pelas famílias principais responsáveis pelo bem público, o controle da Igreja na educação, e a harmonia entre as classes por meio de uma “justiça social como forma de preservar a França das ideologias internacionalistas”<sup>141</sup>.

Os historiadores da Ação Francesa teriam gozado de grande sucesso editorial na época, apresentando versões revisionistas que valorizavam o passado medieval pré-industrial e rural da França, denunciando os perigos da máquina e do progresso. A História representava uma tentativa de ordenação do passado e do presente, atribuindo um sentido à unidade a partir da

---

<sup>139</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 52.

<sup>140</sup> Idem, ibidem, p. 55-56.

<sup>141</sup> Idem, ibidem, p. 59.

segurança da tradição, construindo uma visão na qual a “continuidade é a lei da história e seu valor maior”<sup>142</sup>.

Embora defendesse a atuação da Igreja na educação da sociedade, a Ação Francesa não conseguiu a simpatia da maioria nessa instituição, tornado-se duramente criticada pela Igreja. Em 1914, Maurras teve sete censurados pelo *Index*, e em 1926, a Ação Francesa foi oficialmente condenada por Roma. A Igreja organizou vários grupos para competir com a Ação Francesa pelo recrutamento dos jovens. Entre estes grupos estava a Ação Católica, organização mundial criada em 1933, com o objetivo de associar leigos dispostos a entrar no combate religioso, social e político.

Segundo Beired, essa organização expressava a recusa do papa Pio XII em agir por meio de partidos para defender os interesses católicos, considerando ser impossível a existência de um Estado plenamente cristão, a Ação Católica deveria organizar-se acima da política<sup>143</sup>.

Na última década do século XIX, o determinismo biológico e o darwinismo social influenciaram toda uma geração de pensadores franceses, que passavam a não enxergar valor no indivíduo, fora da ordem coletiva orgânica. Essa geração recusava a motivação racional nos indivíduos, e acabou por valorizar a intuição, a imaginação, entre outros elementos já presentes no pensamento romântico. A busca por novos métodos apropriados a esse novo contexto deu origem à filosofia intuitiva de Bergson, à psicologia social de Gustave Le Bon, e a aplicação às ciências humanas das leis da seleção natural por Spencer.

Os princípios evolucionistas passaram então a ser aplicados na História, na política, e na vida social<sup>144</sup>. A sociedade começava a ser vista como um produto biológico pelo viés do determinismo utilitarista, ao lado do que se multiplicaram as filosofias que buscavam no não lógico, no inconsciente, nas “motivações inexplicáveis”, o novo objeto de interesse das ciências, originando hipóteses como o “élan vital” de Bergson, a “libido” em Freud e a “vontade de potência” para Nietzsche.

Outro importante nome desse período que merece é o de Georg Sorel. Esse pensador, que foi um forte moralista obcecado com a ideia de decadência e salvação do mundo, acreditava na efetividade do “mito nacionalista” para a revitalização da nação, corrompida pelo materialismo e pela democracia<sup>145</sup>. Suas leituras do marxismo o fizeram considerar a burguesia uma classe já corrompida, porém, via com esperança o proletariado como o setor com potencial para a

---

<sup>142</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 61.

<sup>143</sup> BEIRED, José Luís Bendicho. op.cit., p. 137.

<sup>144</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 67.

<sup>145</sup> Idem, *ibidem*, p. 64.

regeneração moral da sociedade. Para Sorel, autor de *Réflexions sur la violence* (1906), o movimento sindical poderia ser um *ricorso*<sup>146</sup> na história, daí sua valorização do “mito revolucionário” com inspiração no cristianismo primitivo.

Entre os pensadores marxistas, a “questão nacional” entrou na agenda dos debates levantados durante a *Segunda Internacional*, entre 1889 e 1914<sup>147</sup>, ocupando-se principalmente da questão dos movimentos socialistas nacionalistas<sup>148</sup>. Todavia, seus esforços em afirmar a tese internacionalista do proletariado contra o nacionalismo “alienante”, não impediram o confronto entre trabalhadores “patriotas” de nacionalidades diferentes nas trincheiras entre 1914 e 1918. Muito embora até antes da guerra a consciência nacional das massas fosse ainda um objeto difuso, após 1918, o nacionalismo se tornou um tema dominante e de modo algum separado da “questão social”<sup>149</sup>.

A “Grande Guerra” foi um ponto de inflexão importante para a vitória dos revolucionários russos em fevereiro de 1917, desdobrando-se na Revolução de Outubro do mesmo ano realizada pelos bolcheviques. Uma das principais correntes político-intelectuais que surgiram e atuaram nesse processo foi o marxismo-leninismo. Na vertente marxista de Lenin, a *ideologia*, outrora vista como “visão equivocada da realidade”<sup>150</sup>, se tornou um importante recurso de organização das massas para a luta de classes e implantação da ditadura do proletariado. O marxismo-leninismo tornou-se assim a “teoria vitoriosa”<sup>151</sup> na Revolução de Outubro, ao lado do trotskismo, vertente marxista de Leon Trotsky, teoria de cunho

---

<sup>146</sup> Segundo Lúcia Lippi Oliveira, o conceito histórico aqui chamado de *ricorso* refere-se ao movimento salvador no desenvolvimento da história, perseguindo “fins sublimes”. Uma ideia que busca seus fundamentos no cristianismo primitivo, mas que teve uma de suas maiores expressões nas teorias do humanista napolitano Giambattista Vico (1670-1744), cuja maior e mais influente obra foi a *Ciência Nova* (1725). Na década de 1920, a questão do *ricorso* ou *risorgimento* também foi discutida por Giovanni Gentile na análise do caso fascista italiano. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 64.

<sup>147</sup> HOBBSAWM, Eric J. op.cit., p. 12.

<sup>148</sup> Idem, ibidem, p. 147.

<sup>149</sup> Idem, ibidem, p. 152.

<sup>150</sup> GORENDER, Jacob. Prefácio. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. XXII. Segundo a historiadora Lúcia Lippi de Oliveira, a história do conceito de ideologia está basicamente relacionada aos trabalhos do grupo francês reunido em torno do *Institut de France*, autodenominado grupo dos “ideológicos”, ou seja, dos estudiosos das ideias. Destutt de Tracy, um dos seus expoentes, propôs em 1796 a palavra ideologia como sinônimo de “ciência das ideias”, na mesma linha do espírito materialista de Condillac. A perspectiva política que os ideológicos traziam, ligada à ideia de transformação e estabilização na França pós-Revolução, contrapunha-se às de Napoleão, que foi quem cunhou ao grupo a pecha de “sonhadores perigosos”, “ideólogos” que pretendiam “destruir o respeito e a santidade das leis e pregar o direito de insurreição”. O sentido pejorativo criado por Napoleão apareceu novamente entre os partidários da Restauração, espiritualistas ou ecléticos, como Victor Cousin, que acusavam o grupo de dogmatismo e intolerância política. Ao longo do século XIX o conceito sofreu mudanças. Quando Marx leu os textos econômicos escritos por Tracy (que então já era considerado um clássico da teoria liberal), acabou cunhando um sentido que por muito tempo prevaleceu, ao associar a palavra “ideologia” com os interesses da classe burguesa. Ideologia tornou-se então “equivoco”, “distorção” ou “falsidade”. Cf.: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 15-16.

<sup>151</sup> HECKER, Alexandre. *Revolução Russa: uma história em debate*. São Paulo: Expressão e Arte, 2007, p. 29.

internacionalista com o programa de uma revolução permanente, sem a qual o socialismo, em tese, não sobreviveria no mundo.

A vitória dos bolcheviques implantou o primeiro governo socialista, e isso repercutiu no mundo inteiro, com um impacto não menos forte tanto entre os proletários, que nada tinham a perder “fora suas correntes”<sup>152</sup>, quanto entre aqueles que tinham algo a perder, fossem eles da elite ou da classe média. Em 1919 teve início a *Terceira Internacional*, que se estendeu até 1943, congregando apenas os partidários do comunismo e, por isso mesmo, ficou conhecida também como *Komitern*.

Após a guerra, com o ocaso dos grandes impérios multi-étnicos euro-asiáticos e o sucesso da Revolução Bolchevique, o nacionalismo teria ressurgido com força total na Itália não como um “substituto mais suave para a revolução social, mas como uma mobilização de ex-oficiais e civis da classe média e da baixa classe média para a contrarrevolução”<sup>153</sup>.

Em Milão, no dia 23 de março de 1919, Benito Mussolini lançou oficialmente o *fascismo*. Conforme Francisco Carlos Teixeira da Silva, o termo fascismo deriva da expressão latina *fascio*, que denominava o feixe de varas carregado pelos litores, os que aplicavam a justiça na Roma Antiga. O símbolo do feixe de varas foi usado pelos jacobinos como representação da liberdade durante a Revolução Francesa na Itália, e no século XIX, apareceu como representação da unidade nacional no *Risorgimento*.

Ao longo do século XIX, na Itália, o *fascio* assumiu o caráter de símbolo de ação política, valorizando a justiça e a igualdade, qual foi com o seu uso pelo movimento dos trabalhadores sicilianos, entre 1893 e 1894, ou com os intervencionistas de esquerda, interessados na entrada da Itália na Primeira Guerra Mundial. No seu sentido atual, como símbolo de um movimento de “extrema direita”, o *fascio* foi assumido pelo poeta futurista Filippo Marinetti já em 1917, com nítido sentido “nacionalista e autoritário”<sup>154</sup>.

O “nacionalismo socialista” de Maurice Barrès, o “nacionalismo integral” de Charles Maurras e o “sindicalismo revolucionário” de Georges Valois, seriam expressões das influências intelectuais autoritárias francesas no fascismo italiano<sup>155</sup>. Dessa forma, como nos mostra Pinto, grande parte do que se tornou o programa fascista já estava presente no campo cultural europeu no começo do século XX, mas deve ser reconhecido como parte de um novo

---

<sup>152</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003, p. 63.

<sup>153</sup> HOBBSBAWM, Eric J. op.cit., p. 153.

<sup>154</sup> SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. op.cit., p. 112.

<sup>155</sup> PINTO, António Costa. op.cit., p. 218.

tipo de formação política que surgiu entre 1914 e 1918, característica da era dos movimentos de massa: *o partido revolucionário militarizado*.

Tendo começado como “um movimento largamente urbano, jacobino e revolucionário”, o fascismo se transformou e cresceu<sup>156</sup>, após o surgimento do *squadrismo* (uso de grupos violentos formados pelos “camisas-pretas”) em uma milícia financiada pelos grandes proprietários rurais, para confrontar os socialistas e os sindicatos agrícolas. Com o sucesso político da ação violenta e do discurso sempre mais autoritário, Mussolini transformou os *fasci* no *Partito Nazionale Fascista* (PNF), que o consagrou com a posição de *Il Duce*.

De acordo com Pinto, apesar de ser minoria no parlamento, o PNF rapidamente se tornou em um partido de massa de tipo militarizado, não apenas pela existência de suas unidades armadas, mas por que também “sua organização, sua cultura política, sua ideologia e seu estilo de vida derivaram do *squadrismo*”<sup>157</sup>.

Em 1922, o fascismo chegou ao poder na Itália com a “*Marcha sobre Roma*”. Segundo Emilio Gentile e Renzo De Felice, fascismo “autoritário” e fascismo “totalitário” eram duas componentes do regime fascista, em um sentido que é específico à sua formação, complementares e dialeticamente contrastantes no devir do fascismo em direção ao Estado totalitário<sup>158</sup>.

O fascismo “autoritário” (que compreendia os aliados, os nacionalistas, os fascistas moderados e conservadores, a burguesia tradicional e setores católicos) encontrava-se mais nítido no regime como fora construído entre 1925 e 1929. Até aí, consideravam-no satisfatório para garantir a estabilidade do Estado e a submissão disciplinada das massas. O compromisso entre o fascismo e as forças tradicionais deveria ser uma situação definitiva, que se mantivesse em condições de equilíbrio, sem outra finalidade política que não fosse a sua auto-preservação no tempo<sup>159</sup>.

O fascismo “totalitário”, por outro lado, estava na raiz da política de massas: O totalitarismo, como escreveu Gino Germani, “não tende a ter súditos passivos não participantes, mas soldados fanáticos e convictos. Tratava-se de uma tentativa de mobilizar a

---

<sup>156</sup> Segundo Pinto, “In May 1921 it possessed 35 parliamentary deputies, and by July its memberships was approaching 200, 000”. PINTO, António Costa. op.cit., p. 219.

<sup>157</sup> Idem, ibidem, p. 219.

<sup>158</sup> GENTILE, Emilio; DE FELICE, Renzo. *A Itália de Mussolini e a origem do fascismo*. Tradução de Fátima Conceição Murad. São Paulo: Ícone, 1988.

<sup>159</sup> Idem, ibidem, p. 43.



inteira população, transformando segundo um modelo bem preciso o conjunto dos papéis e das formas de participação”<sup>160</sup>.

Em outras palavras, no fascismo, a orientação totalitária nascia de uma tendência da política de massas que postulava a maleabilidade da natureza humana, e atribuía à política a função de fundir as massas para dar origem a novas realidades históricas, isto é, um Estado novo que criaria um novo Homem<sup>161</sup>.

Entre os movimentos que chegaram ao governo de seus países, podemos citar, em 1919, o partido fundado por Anton Drexler o *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP, ou simplesmente “Partido Nazista”), assumido pela liderança de Hitler a partir de 1921, chegando ao poder por via eleitoral em 1933. Em 1926, foi criado o Estado Novo português a partir de uma ditadura militar, sendo consolidado na década de 30, durante o governo do ditador católico António de Oliveira Salazar. Na Romênia, em 1927, Corneliu Codreanu criou a *Legião do Arcanjo Miguel*, depois chamada de *Guarda de Ferro*, a qual foi incorporada ao governo pelo ditador Antonescu depois da execução de Codreanu em 1938<sup>162</sup>. Em 1933, José Antonio Primo de Rivera fundou a *Falange Española*, movimento que se transformou em *Falange Española Tradicionalista* (FET), após o assassinato de seu líder, veio a integrar o núcleo do partido único implantado pelo general Franco, após sua vitória sobre a Segunda República espanhola na Guerra Civil de 1936-39<sup>163</sup>.

Entre os movimentos que não chegaram ao governo, temos o exemplo de Oswald Mosley que fundou, em 1932, a *British Union of Fascists* no Reino Unido, em 1933, Rolão Preto criou o *Movimento Nacional-Sindicalista* (MNS) em Portugal, movimento banido do país em 1934, por Salazar<sup>164</sup> e, também em 1933, Vidkun Quisling lançou o *Nasjonal Samling* na Noruega. Assim, de acordo com Pinto, na década de 1930, quase todos os países europeus possuíram partidos com sua própria variante desse modelo – o *partido revolucionário militarizado* - que se estendeu para outros continentes, notadamente na América Latina<sup>165</sup>.

---

<sup>160</sup> GENTILE, Emilio; DE FELICE, Renzo. op.cit., p. 43-44.

<sup>161</sup> Idem, ibidem, p. 44.

<sup>162</sup> PINTO, António Costa. op.cit., p. 235-236.

<sup>163</sup> Idem, ibidem, p. 230.

<sup>164</sup> Idem, ibidem, p. 216.

<sup>165</sup> Idem, ibidem, p. 218.

## 1.2 A “MISSÃO INTELECTUAL” NA PRIMEIRA REPÚBLICA: ENTRE A “QUESTÃO NACIONAL” E OS MATIZES DO DESENVOLVIMENTO DO TEMA DE UM BRASIL MODERNO.

Neste subitem, buscamos compreender o integralismo brasileiro a partir dos conteúdos semânticos operados no universo conceitual do movimento, inserido em suas circunstâncias objetivas no período entreguerras. Analisamos as especificidades dos processos políticos na transição da Primeira para a Segunda República brasileira, e a forma particular como se desenvolveu a “questão social” e a “questão nacional” no Brasil, engendrando para Plínio Salgado e para a AIB, a sua realidade mais imediata. Ao invés de tentar explicar o integralismo como resposta ao “imperialismo intelectual eurocêntrico”, tentaremos compreender como este surgiu em um sistema integrado por micro e macro contextos, que vão do geral ao particular, e assim, distinguir as diversas temporalidades contidas nos conceitos chave do período, apropriados pelo discurso integralista.

Segundo Lúcia Lippi de Oliveira, no campo da história política, Afonso Arinos de Melo Franco acreditava que a definição do Brasil como *nação* surgiu no século XVIII, isto é, antes de se constituir como um Estado nacional. No campo da história literária, Antônio Cândido se remeteu à mesma época, levando em conta a articulação de um sistema “autor-obra-público” com a literatura ilustrada dos árcades mineiros, enquanto Afrânio Coutinho recua esse marco para os primórdios da ocupação portuguesa, admitindo o surgimento de uma nova mentalidade a partir da interação entre o homem europeu e a geografia exótica dos trópicos<sup>166</sup>.

Para além da tentativa do Estado imperial de construir a “nação oficial” através das pesquisas empreendidas pelo Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) criado em 1838, a questão do desenvolvimento de uma autoconsciência nacional por parte dos intelectuais brasileiros atingiu contornos mais nítidos com a geração de 1870, denominada “modernismo” por José Veríssimo<sup>167</sup>. Sobre essa geração incidiu a influência do positivismo comteano, do transformismo darwinista, do evolucionismo spenceriano, do intelectualismo de Taine e Renan, acabando com a hegemonia até então gozada pelos românticos da geração de 1830 e por sua ideia apologética dos elementos típicos e insólitos da nação.

---

<sup>166</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 77-78.

<sup>167</sup> Idem, *ibidem*, p. 79.

A geração “moderna” de 1870 a 1914 foi caracterizada pelo sentido de atualização e modernização, desejando superar os problemas nacionais provocados pela “ignorância”, promovendo uma reação por meio da ciência e da cultura, segundo uma visão filosófica progressista da história. Sua motivação seria elevar o Brasil ao nível do século e integrá-lo ao mundo Ocidental. Nessa fase apareceram literatos consagrados como Tobias Barreto, Capistrano de Abreu e Araripe Júnior. Entre estes se destacou Machado de Assis, que buscava em Shakespeare inspiração para uma nova conduta, que levasse à criação de uma literatura que fosse universal, mas que ao mesmo tempo fosse símbolo da peculiaridade nacional<sup>168</sup>.

Devemos notar que o “espírito cientificista”, que no Brasil sofreu influência marcante do positivismo comteano, atingiu também o socialismo e o liberalismo. Entre os liberais a ciência era aceita, embora não a considerassem capaz de criar valores, pois estes estariam “inscritos na essência do homem”, de acordo com a filosofia ético-jurídica kantiana e rousseuniana que seguiam. Seguindo essa linha, defendiam a liberdade de consciência e o fim da escravidão. Os positivistas<sup>169</sup> também se opunham à escravidão por considerarem insuficientes os argumentos sobre a inferioridade de certas raças. O pensamento cientificista, impregnado pela ideia de *struggle for life*, aceitava a inferioridade da raça negra e buscou explicações históricas para a escravidão.

Seguindo essa tendência cientificista, destacaram-se os trabalhos de Pereira Barreto e Sílvio Romero, acerca do “mal que a escravidão fez aos brancos”<sup>170</sup>. Sem embargo, podemos dizer que essa geração foi composta por intelectuais que criticaram profundamente as estruturas arcaicas do Brasil de sua época, e ficou marcada pela pregação das “reformas redentoras” que deveriam trazer a abolição, a república e a democracia<sup>171</sup>.

A propaganda republicana produzida por intelectuais como Raul Pompéia, Silva Jardim e Lopes Trovão, também muito contribuiu para uma “mudança de mentalidade”<sup>172</sup>. No entanto, suas propostas de incorporar um conteúdo mais popular à ideia republicana, parecem ter contribuído para sua marginalização assim que a República foi proclamada.

---

<sup>168</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 77-78.

<sup>169</sup> Segundo Oliveira: “O positivismo destacava a identidade entre o nacional e o universal. Dentro dessa perspectiva universalista, por conseguinte, a nação não era vista como uma singularidade. O nacional correspondia à pátria, sendo esta o prolongamento da família. A pátria como a família, devia proteger e integrar seus membros. A luta política dos positivistas incluía os direitos civis (o que permitiria a implantação futura do Estado positivo) e os direitos sociais (educação, proteção à família e incorporação do proletariado). O ideário positivista não abrangia um nativismo exacerbado, nem a luta pela organização partidária ou pela democracia representativa”. Idem, *ibidem*, p. 85.

<sup>170</sup> Idem, *ibidem*, p. 82-84.

<sup>171</sup> Idem, *ibidem*, p. 82-84.

<sup>172</sup> Idem, *ibidem*, p. 91.

Na primeira década da República, os projetos republicanos dividiam-se em pelo menos duas vertentes de maior relevo. De um lado, estava o projeto das oligarquias cafeeiras: federalista, liberal, agroexportador, socialmente excludente e elitista, e de outro, estava o projeto jacobino: militarista, radical, nacionalista, mobilizador e antioligárquico<sup>173</sup>.

O papel decisivo do exército no golpe que derrubou a Monarquia aproximou os jacobinos do poder, tornando-os base de apoio do governo do marechal Floriano. A “consolidação” da República após a repressão do “marechal de ferro” à Revolta da Armada em 1893, e à Revolução Federalista do Rio Grande do Sul, fez do “florianismo” um componente vital do nacionalismo jacobino, que apresentava um projeto alternativo ao dos republicanos liberais e dos monarquistas<sup>174</sup>.

O processo de criação da República implicou, antes de tudo, na elaboração de um novo tipo de poder soberano que substituísse o fundamento hereditário da Monarquia, assim como sua elite dirigente ligada à colonização portuguesa. A teoria da soberania trazida pelos republicanos pressupunha o Estado como um poder capaz de constituir e manter a comunidade política coesa<sup>175</sup>. Esse poder centralizador do Estado foi acentuado com a adoção do *presidencialismo*.

Como nos mostra Renato Lessa<sup>176</sup>, desde a queda da Monarquia em 1889, a despeito das crescentes críticas erigidas pelos intelectuais desde os primórdios do período republicano no país, o presidencialismo por diversas vezes foi reafirmado no Brasil. A tal ponto, nos explica Lessa, que na tradição brasileira, aparece como corolário, senão como sinônimo, de República<sup>177</sup>.

Entre as hipóteses explicativas mais conhecidas sobre a opção presidencialista, encontramos a hipótese da “mimetização americana”<sup>178</sup>. Essa hipótese, na verdade, nos faz recordar um intenso debate realizado no momento primevo da República no Brasil.

Segundo Maro Lara Martins nos mostra em seu artigo *Entre americanos e ibéricos: teoria social na Primeira República brasileira*<sup>179</sup>, as linhagens teóricas, *americanista* e *iberista*, travaram um longo debate sobre as diretrizes sociais e políticas que deveriam reger a

<sup>173</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 92.

<sup>174</sup> Idem, ibidem, p. 92.

<sup>175</sup> Idem, ibidem, p. 88.

<sup>176</sup> LESSA, Renato. As aventuras do Barão de Münchhausen: notas sobre a tradição presidencialista brasileira. *Virtual Lybrary*. Plataforma Democrática – Fundação IFHC/Centro Edelstein. Encontrado em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lanzaro/lessa.pdf>, acessado no dia 2 de novembro de 2012.

<sup>177</sup> Idem, ibidem, p. 139.

<sup>178</sup> Idem, ibidem, p. 140.

<sup>179</sup> MARTINS, Maro Lara. Entre americanos e ibéricos: teoria social na Primeira República brasileira. In: *Política e Sociedade*. v.9, n° 17, outubro de 2010.

República, desde a sua proclamação. Ambas as linhagens teriam fornecido argumentos importantes na busca por uma interpretação do caso brasileiro. Entre os que associavam a América como modelo para o mundo moderno e os que percebiam as dificuldades de um caminho fora do eixo norte-americano/europeu-ocidental, recorriam, igualmente, ao passado para justificar os obstáculos que se apresentavam à modernização brasileira<sup>180</sup>.

Entre alguns dos intelectuais participantes dos debates entre estas duas linhagens, Martins destaca Alberto Sales, irmão do presidente Campos Sales, que teria sido um daqueles intelectuais que procuravam “o retorno às raízes americanas”. Em sua opinião, o desenrolar civilizatório nos trópicos, “especialmente enquanto novo mundo, nova sociedade e novo homem genuinamente americanos”<sup>181</sup>, fora interrompido pela vinda da família real portuguesa em 1808. Este fato teria provocado o desajuste entre o tempo social e o tempo político, arrefecendo, por obra da monarquia, as características americanistas, liberais e democráticas.

Alberto Torres foi um dos expoentes dessa geração de intelectuais. Torres acreditava que os efeitos da incorporação abrupta do Brasil à lógica da “sociedade de mercado” seriam desastrosos, em uma nação, como a brasileira, que segundo o autor, era até então carente de uma consciência e de uma identidade histórica formada. Em função desses “males”, Torres pugnava por um nacionalismo que exaltava as “bases sadias da vida rural”<sup>182</sup>.

Em outras palavras, Alberto Torres estabelecia sua crítica contra os ditames da República liberal, propondo resolver “o problema nacional brasileiro” e “a organização da nação”. Neste projeto, caberia aos intelectuais e ao Estado, interado da “realidade” do país, construir a identidade nacional do povo, protegendo-o da influência perniciosa e desagregadora da intrusão estrangeira, na sua cultura e na sua economia. Assim, Torres defendeu seu projeto de uma sociedade de pequenos proprietários rurais<sup>183</sup>.

Outra hipótese conhecida acerca da opção presidencialista apareceu no argumento de que, dada à experiência imperial (1822-1889), a ideia de um governo parlamentar ainda estava diretamente associada à Monarquia. O parlamentarismo, em outras palavras, “seria a forma política, por excelência, das monarquias”<sup>184</sup>. Porém, essa “semi-verdade”, não nos ajuda a

---

<sup>180</sup> MARTINS, Maro Lara. op.cit., p. 234.

<sup>181</sup> Idem, ibidem, p. 235.

<sup>182</sup> SILVA, Lígia Osório. A crise política no quadriênio Bernardes: Repercussões políticas do “Caso da Itabira Iron”, In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998. p. 26.

<sup>183</sup> Idem, ibidem, p. 27.

<sup>184</sup> O autor continua esse trecho assim: “Trata-se de uma semi-verdade. No contexto do fim de século, a França aparece como a única república dirigida por um governo parlamentar. Por toda a Europa, a alternativa era clara: ou monarquias ainda apegadas à força da tradição, como diria Arno Mayer, ou monarquias parlamentares, tais

perceber que, de fato, o parlamentarismo nunca chegou a se constituir enquanto uma característica principal do sistema político no período do Império, marcado fortemente pelo Poder Moderador.

O autor ressalta também que, vista do alto, “a monarquia brasileira exhibe uma arquitetura institucional e simbólica dotada de forte capacidade integradora. Do ponto de vista da ordem ordinária, a maior parte do país vivia como se não existisse governo”<sup>185</sup>. Teria se configurado o quadro de um “federalismo de fato”, ou de “fragmentação política real”, no qual as funções de governo eram exercidas por agentes privados. Com a eliminação do centro político do regime, com a queda da Monarquia, teria se exposto o fato do federalismo já existente, e do necessário esforço em se construir um ente político nacional regulador.

A rotinização política e institucional do regime republicano teve como ponto de partida o governo do presidente de Campos Sales (1898-1902). O sistema político configurado pela Constituição de 1891 ganhou, através de um “pacto não escrito”, contornos mais concretos.

A formulação desse pacto, que se constituiu, nas palavras de Lessa, um verdadeiro “processo de invenção de uma ordem política”<sup>186</sup>, foi elaborado a partir do reconhecimento, por parte de Campos Sales, da preexistência da “distribuição natural do poder” na sociedade brasileira, a partir dos estados. Esse tipo de pacto político, até hoje o mais duradouro que a República viveu no Brasil, ficou conhecido como “política dos governadores” ou “política dos estados”, segundo expressão do próprio Campos Sales. De acordo com essa política, o Presidente deveria ter como interlocutores principais os presidentes de estado, notadamente os que governassem estados com as maiores bancadas na Câmara dos Deputados<sup>187</sup>.

Ao que tudo indica, essa forma de organização centrada na política dos estados, implicava uma necessidade do executivo federal em firmar acordos com os presidentes dos estados, que por sua vez se apoiavam nas elites políticas locais – os coronéis. Esse arranjo teria favorecido uma forma particular de opressão que ficou conhecida como *coronelismo*, exercida pela elite política terratenente e militarizada, sobre a sua clientela formada basicamente por trabalhadores rurais ou das pequenas cidades.

Por esse caráter de “manifestação do poder privado”, o coronelismo seria justamente um compromisso, uma troca de proveitos entre o poder público, progressivamente fortalecido e a decadente influência social dos chefes locais, notoriamente os senhores de terras. Desse

---

como Inglaterra, Holanda, Espanha, Portugal, Bélgica e os países escandinavos. Por outro lado, em sua dimensão americana, república significava inequivocamente presidencialismo”. LESSA, Renato. op.cit., p. 140.

<sup>185</sup> Idem, ibidem, p. 142.

<sup>186</sup> Idem, ibidem, p. 144.

<sup>187</sup> Idem, ibidem, p. 145.

compromisso fundamental resultariam as características secundárias do sistema coronelista, entre muitas das quais podemos citar o “mandonismo”, o “filhotismo”, o “falseamento do voto” e a “desorganização dos serviços públicos locais”<sup>188</sup>.

No entanto, após a Grande Guerra entre 1914 e 1918, a rotina da política dos governadores não tardaria a ruir.

Do ponto de vista econômico, já em 1909 é possível notar uma forte elevação dos indicadores de formação de capital na indústria, uma curva ascendente que se estendeu até o início da Primeira Guerra Mundial. Esse desempenho, como nos explica Rui Guilherme Granziera<sup>189</sup>, foi originado com a crise do café na virada do século XIX para o XX, o que, por um lado, teria liberado capitais que foram investidos no setor industrial e, por outro, induziu os fluxos migratórios à fixação nas cidades, o que se deu de forma exemplar no caso da cidade de São Paulo.

A crise agrária criava, assim, ao mesmo tempo, o capital industrial e o mercado de trabalho livre que este necessitava, desdobrando-se em um rápido desenvolvimento urbano, gerando também o mercado consumidor industrial<sup>190</sup>.

A essa altura, o café deixava a condição de produto de consumo de luxo e passava a ser um produto para o consumo de massas<sup>191</sup>. A economia achava-se nesse momento sob o controle dos negócios orientados por uma sociedade industrial, interessados em investimentos nos setores de energia e na satisfação interna da oferta de bens-salários, como era o caso do café brasileiro.

Nesse sentido, a ideia do “moderno” teria começado a penetrar a tradicional sociedade brasileira, não porque o café fosse abandonado, mas porque os novos ditames da economia internacional derrubavam os preços, colocando, pela primeira vez, o país em contato com a lógica da sociedade industrial e seus novos produtos. A inflação causada pela guerra, desarticulando os preços relativos, também contribuiu decisivamente para esse processo<sup>192</sup>.

No governo do presidente Arthur Bernardes (1922-1926), associada à diversificação da produção industrial e dos investimentos, expandia-se a camada média da sociedade, gerando

<sup>188</sup> LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. 5 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1986, p. 20.

<sup>189</sup> GRANZIERA, Rui Guilherme. O Brasil depois da Grande Guerra. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.

<sup>190</sup> Idem, *ibidem*, p. 136.

<sup>191</sup> Completando, o autor explica: “agora o comércio passa a ser ditado pela extensão do mercado consumidor, que exige café, produto adaptado à expansão da fronteira do oeste americano e às exigências das novas linhas de produção industrial”. Idem, *ibidem*, p. 140.

<sup>192</sup> SARETTA, Fausto. *op.cit.*, p. 141.

demandas que, paulatinamente, contribuíram para a falência do arranjo politicamente dominante.

Viscardi nos mostra que, no final da década de 1920, legisladores e filantropos já percebiam que os esforços do setor privado para mitigar os graves problemas sociais eram insuficientes, requerendo uma maior atuação do Estado nesse campo. As pressões de setores organizados, somadas à conjuntura internacional onde predominavam as tendências nacionalistas e autoritárias, teriam confluído, segundo a autora, para uma maior centralização do Estado e para sua interferência mais direta sobre a sociedade civil<sup>193</sup>.

Do quadriênio de Arthur Bernardes em diante, ocorreram importantes manifestações sociais que indicavam, crescentemente, as incompatibilidades entre o exercício do poder político e econômico tal como era feito sob o pacto das oligarquias. Surgiam assim novos atores nesse cenário político, desenvolvido em torno do processo de urbanização e do surgimento de novos grupos e interesses.

Dessa forma, apesar das limitações impostas à expressão destes novos interesses, ocorreram eventos bastante significativos que exprimiam esta incompatibilidade. Entre eles, destaca-se a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em março de 1922, dirigido pelo secretário-geral Astrojildo Pereira. O PCB surgiu trazendo a orientação marxista-leninista da *Terceira Internacional*. A partir de 1925, passaram a contar com órgãos de imprensa próprios, entre seus principais periódicos, estavam os jornais *A Classe Operária* e *A Nação*, e a revista mensal *Movimento Comunista*.

Intensificando a tensão política em torno da “questão social”, em 1926, teve início, enquanto desdobramento do movimento tenentista, a Coluna Prestes<sup>194</sup> e sua marcha pelo interior do Brasil, liderada pelo “*Cavaleiro da Esperança*” que lhe emprestou seu nome, Luiz Carlos Prestes<sup>195</sup>.

Podemos notar o surgimento de outro grupo em crescimento, que atingiu nessa mesma época uma posição determinante nos rumos da política e da questão social no Brasil. De acordo com Beired, a perda de status político da Igreja entre 1870 e a proclamação da

---

<sup>193</sup> VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Trabalho, Previdência e Associativismo: As Leis Sociais na Primeira República. In: LOBO, Valéria Marques; DELGADO, Ignacio Godinho; \_\_\_\_\_. (orgs.). *Trabalho, Proteção e Direitos: O Brasil além da Era Vargas*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010, p. 52.

<sup>194</sup> Segundo Hélió Trindade, a recuada dos rebeldes gaúchos de 1924, os levou ao Paraná, onde se juntaram às tropas paulistas em abril de 1925, formando a Coluna Prestes. A Coluna foi composta por mais de mil homens liderados pelo general Miguel Costa e pelo capitão Luís Carlos Prestes. Percorreram mais de 25 mil quilômetros até fevereiro de 1927, enfrentando mais de cinquenta combates, até dispersar-se na Bolívia. TRINDADE, Hélió. op.cit., p. 18.

<sup>195</sup> SARETTA, Fausto. op.cit., p. 219.



República, deu ensejo ao surgimento de uma forte corrente formada por intelectuais católicos na década de 20. A fundação do PCB, em meio a esse contexto de reação católica, pode ser considerada uma das causas diretas da criação do Centro Dom Vital<sup>196</sup> em 1922.

O Centro Dom Vital foi organizado pelo laicato católico a partir do núcleo que formava a revista *A Ordem*, fundada em 1921. Teve como primeiro líder o jovem intelectual Jackson de Figueiredo, que se baseava no pensamento contrarrevolucionário francês de Bonald e De Maistre. Figueiredo via no catolicismo o elemento fundamental da tradição brasileira, apresentando uma doutrina radicalmente espiritualista, nacionalista e antilusitana. Assim, combatia o cosmopolitismo, o liberalismo, o comunismo e o materialismo de um modo geral, em favor da luta pela espiritualização da nação. Entre as principais obras de Jackson de Figueiredo publicadas nessa época, destacam-se *Do nacionalismo na hora presente* (1921), *Pascal e a inquietação moderna* (1922), e *Literatura Reacionária* (1924).

Após a morte de Jackson de Figueiredo em 1928, Alceu Amoroso Lima, na época conhecido pelo público como “Tristão de Athayde”, assumiu a liderança do Centro Dom Vital. Athayde manteve a postura católico-nacionalista de seu antecessor, contudo, buscou integrar os católicos à modernidade. Defendeu a ação política sobre a nação e o Estado para manter o catolicismo forte no Brasil. Doravante, os intelectuais católicos passavam a representar um grupo cada vez mais capaz de pressionar as decisões políticas do Estado, fato que ficou evidente com a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC) em 1933<sup>197</sup>.

Desde 1922, o Centro Dom Vital era um dos principais órgãos atuantes na formação de intelectuais católicos. A ação de Jackson de Figueiredo<sup>198</sup> e Alceu Amoroso Lima<sup>199</sup>

---

<sup>196</sup> Os bispos D. Vital e D. Macedo Costa figuraram no dissídio entre a Igreja católica e o Estado brasileiro no fim do Segundo Reinado, caso que ficou conhecido como “questão religiosa”. Os dois bispos eram representantes do ultramontanismo no país. Atendendo à nova dieta conservadora da Santa Sé, aplicaram interditos em confrarias ligadas à maçonaria. Esse recurso foi impetrado junto ao conselho de Estado, que deu ganho de causa às irmandades que queriam ser católicas e maçônicas. Após essa decisão, ambos os bispos foram processados e condenados a quatro anos de trabalhos forçados, sendo anistiados de tal pena em face da repercussão negativa do episódio. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 160.

<sup>197</sup> BEIRED, José Luís Bendicho. op.cit., p. 39.

<sup>198</sup> A aproximação intelectual e política entre o Centro Dom Vital e Plínio Salgado na década de 1920 foi determinante para a popularização do autor no Brasil. Quando Salgado publicou *O Estrangeiro* em 1926, Jackson de Figueiredo não poupou condescendência em sua apologia à obra. “[...] o fenômeno que mais me preocupa na obra do singularíssimo revelador, é o da sua despersonalização. Se assim podemos dizer, da sua quase absoluta despersonalização dentro de uma obra que, à primeira vista, se apresenta como a última palavra do subjetivismo, como a mais perfeita transfusão de um “eu” no complexo ambiente da modernidade, transfusão tão violenta, ou melhor, tão imperiosa, que o que mais nos admira, ao fim da análise a que sujeitamos os seus dois elementos – de um lado, a alma do artista, do outro, a multiplicidade moral da vida contemporânea – o que mais nos admira, repito, é a simplicidade a que se reduz o segundo termo daquela relação: o mundo que se fez uma pura expressão, entre amorosa e endolorida, de um eu sobretudo preocupado de si mesmo”. FIGUEIREDO, Jackson. *O Sacy, O Avanhandava e o imperialismo pacífico*; apud, *Obra Coletiva. Plínio Salgado*. São Paulo: Edição da Revista Panorama, 1936, p. 248-249.

aproximaram homens como Plínio Salgado aos intelectuais do Centro Dom Vital, da década de 1920 em diante. Estes intelectuais tinham o objetivo de criar novas lideranças e intermediar as orientações da Igreja para as classes baixas. Ao mesmo tempo, lutavam uma batalha política e ideológica contra o crescimento do comunismo entre os trabalhadores e a classe média, buscando assim cumprir a dieta das doutrinas de Leão XIII e Pio XI.

A valorização do coração, do espírito, da intuição, em oposição ao materialismo e ao individualismo, aproximou Jackson de Figueiredo da filosofia de Farias Brito. Esse filósofo cearense, embora se afastasse da ortodoxia da Igreja e assumisse um panteísmo, se tornou muito popular entre os escritores católicos por representar a tendência espiritualista - já vivida na literatura pelos poetas simbolistas - apresentando-se a favor da restauração católica, comungando com a Igreja do mesmo sentimento antipositivista. Suas principais influências intelectuais teriam sido Spinoza, Schopenhauer e, por meio deste, Buda, segundo o testemunho de Leonel Franca, um de seus epígonos<sup>200</sup>.

Por outro lado, de acordo com Beired, os intelectuais e agrupamentos ancorados no terreno filosófico católico no Brasil da primeira metade do século XX, receberam de forma muito calorosa a obra *Uma nova Idade Média*<sup>201</sup>, do intelectual russo Nicolai Berdiaeff (1874-1948). *Uma nova Idade Média* teve grande repercussão nos círculos dos intelectuais católicos brasileiros principalmente após a publicação, em 1936, da tradução desta obra para o português feita por Tasso da Silveira, expoente da corrente espiritualista no movimento modernista. Os intelectuais espiritualistas influenciados por esta obra assumiram o papel de denunciar o avanço do ateísmo e do racionalismo, bem como do fim da civilização ocidental e a aurora de um “*Novo Tempo*”<sup>202</sup>.

Esse quadro social montado, de forma especial no quadriênio Bernardes, nos leva à observação do surgimento de outra questão, que transita do campo social para o intelectual e político. No caso, trata-se da questão dos conceitos de *moderno*, *modernista* e *modernização*, que se tornaram cada vez mais utilizados no vocabulário da época.

<sup>199</sup> O apoio de Alceu Amoroso Lima a Plínio Salgado e ao integralismo até, pelo menos, o ano de 1936 (quando os integralistas questionaram a aproximação intelectual entre Lima e Maritain), pode ser visto de forma explícita em depoimentos públicos lançados na época. O trecho a seguir nos mostra a opinião do líder católico sobre o livro *O Estrangeiro*, publicado por Salgado em 1926: “É o romance da raça em formação, da nacionalidade em fusão, o romance do ‘melting-pot’ paulista. Cheio de raízes da terra. E de galhos, no ambiente vivo, bem nosso, de hoje. Um livro, enfim, que traz a primeira qualidade de uma obra literária durável: - a *necessidade*”. ATHAYDE, Tristão de (Alceu Amoroso Lima). Um Livro Necessário; apud Obra Coletiva. op.cit., p. 260.

<sup>200</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 168.

<sup>201</sup> BERDIAEFF, Nicolau. *Uma Nova Idade Média*: Reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

<sup>202</sup> BEIRED, José Luís Bendicho. op.cit., p. 72.

Nas palavras de Milton Lahuerta, os anos 20 são simbólicos por inaugurarem a gênese do “Brasil Moderno”, com “o aparecimento de novos procedimentos, hábitos, ângulos de visão, diagnósticos que orientaram e mobilizaram várias gerações”<sup>203</sup>. Tais circunstâncias teriam levado os intelectuais dos anos 20 a questionamentos que permaneceram na agenda política por décadas.

De qualquer forma, era corrente a ideia de “atraso histórico” em face à Europa, e a posição cultural hegemônica que esta ocupava até então, na visão social e estética da elite intelectual brasileira, principalmente nos círculos intelectuais e artísticos, que deslocaram progressivamente a “pretensão de ser moderno” para o tema nacional<sup>204</sup>. Os projetos de modernização, cada vez mais variados e concorrentes entre si, passavam a apresentar-se de forma indissociável do “problema nacional”.

No começo do século XX, com a estabilização do regime republicano e seus esforços para modernizar o país, o pensamento conservador ganhou novos contornos. A nacionalidade passou a ser pensada como resultado das condições naturais ímpares da terra, que prometia um “futuro promissor” à nação. Essa perspectiva deu origem ao *nacionalismo ufanista* – a “versão otimista da nação”<sup>205</sup>, em contraposição ao pessimismo do fim do século XIX. Eduardo Prado e Afonso Celso foram os dois maiores expoentes dessa corrente. O ufanismo foi a ideologia nacional predominante na *Belle Époque* brasileira, marcada pela literatura diletante dos “anatolinos” e pela profissionalização dos intelectuais-escritores.

Após a Primeira Guerra Mundial multiplicaram-se as publicações nacionalistas, como a *Revista do Brasil* (1916), *Braziléa* (1917) e *Gil Blas* (1919). Em 1916 foi criada a Liga de Defesa Nacional, liderada por Pedro Lessa e Miguel Calmon, diretamente influenciados pela campanha civilista a favor do alistamento obrigatório de 1915-1916, iniciada pelo poeta Olavo Bilac. Sob influência do “príncipe dos poetas” também foram fundados, em 1917, a Liga Nacionalista e o Centro Nacionalista. Em 1919, foi criada a Propaganda Nativista, movimento nacionalista e florianista organizado por Álvaro Bomilcar, Jackson de Figueiredo e Tasso da Silveira. Em 1920, surgiu a Ação Social Nacionalista de Alcibíades Delamare e Afonso Celso, marcaram esse período de recrudescimento da “questão nacional”<sup>206</sup>.

---

<sup>203</sup> LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 93.

<sup>204</sup> Idem, *ibidem*, p. 96.

<sup>205</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 95.

<sup>206</sup> TRINDADE, Hélgio. op.cit., p. 25-26.

No campo da estética, a geração dos *modernistas* encontrou inspiração para novas experiências no futurismo de Marinetti, apresentado a Oswald de Andrade em Paris. A publicação do estudo linguístico *O Dialeto Caipira* (1916) de Amadeu Amaral, bem como a publicação do poema *Juca Mulato* (1917) de Menotti Del Picchia, assinalam a retomada da temática do nacionalismo pelos intelectuais modernistas. Também em 1917, a exposição da pintora Anita Malfatti, embora duramente criticada por Monteiro Lobato, deu repercussão ao novo movimento de ideias. Com a adesão de Oswald de Andrade, Mário de Andrade e Menotti del Picchia, o manifesto dos modernistas foi lançado oficialmente em 1921<sup>207</sup>.

Na atmosfera nacionalista do centenário da Independência do Brasil, teve início a Semana de Arte Moderna em São Paulo, com discurso inaugural proferido por Graça Aranha. A primeira fase do modernismo brasileiro pode ser data entre 1916(17) e 1924, na qual foi característica a tentativa de incorporação do país ao mundo urbano e industrial ocidental. Ser moderno significava ser “civilizado”, “cosmopolita”, ou seja, atualizado com o mundo ocidental, predominando na arte os temas da grande cidade.

Os temas do “progresso” e da “cidade”, então na moda, receberam diferentes interpretações valorativas dos modernistas brasileiros, assim como o foi com os europeus. Havia desde os que consideravam tais objetos uma realização positiva da humanidade, ou uma “marcha inexorável”, a outros que rejeitavam o moderno reclamando o retorno à tradição<sup>208</sup>.

A segunda fase do modernismo, a partir de 1924, abandonou o desejo de enquadrar o país nos moldes das potências industrializadas. Essa fase foi marcada pela valorização de nossa civilização *sui generis*, assim como pela afirmação da singularidade do brasileiro como o verdadeiro significado da atitude moderna.

De acordo com Trindade, Alceu Amoroso Lima, crítico de primeira hora do movimento modernista, apontou entre as principais tendências surgidas nesse momento, os “primitivistas”<sup>209</sup>, os “dinamistas”<sup>210</sup>, os “místicos”<sup>211</sup> e os “nacionalistas”<sup>212</sup>.

---

<sup>207</sup> TRINDADE, Héglio. op.cit., p. 28.

<sup>208</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 182.

<sup>209</sup> Tendência a qual pertenciam Oswald de Andrade e Alcântara Machado. Inspiravam-se nos temas primitivos do país e do povo. TRINDADE, Héglio. op.cit., p. 44.

<sup>210</sup> Entre estes estavam Graça Aranha e Ronald de Carvalho. Eram caracterizados pelo culto do movimento, da velocidade, do progresso material e técnico. Idem, ibidem, p. 44.

<sup>211</sup> Entre seus principais membros estavam Tasso da Silveira, Murilo de Araújo e Cecília Meirelles. Tendência herdeira do simbolismo espiritualista. Idem, ibidem, p. 44.

<sup>212</sup> Tendência cujos maiores expoentes foram Menotti del Picchia, Plínio Salgado e Cassiano Ricardo. Reivindicavam um nacionalismo radical na literatura, dando preferência para os temas brasileiros, indígenas e folclóricos, ao lado da recusa da influência europeia. Idem, ibidem, p. 44.

A polarização ideológica se concentrou, sobretudo, entre “primitivistas” e “nacionalistas”. Daí surgiu dois grupos: o “Pau-Brasil”, inspirado no poema de mesmo nome lançado por Oswald de Andrade em 1924, do qual derivou o movimento *Antropofágico* em 1928; e, o movimento *Verdeamarelo*, lançado logo após a publicação de “Pau-Brasil”. O movimento Verdeamarelo foi composto por Cassiano Ricardo, Menotti del Picchia, Plínio Salgado e Cândido Motta Filho. Do verdeamarelismo surgiu o grupo da *Anta*<sup>213</sup>, constituído basicamente por Plínio Salgado e Raul Bopp.

De 1922 a 1945, os modernistas, ao mesmo tempo em que se debruçavam sobre o comportamento humano em seu íntimo e sobre o tema do inconsciente, procuravam “uma reformulação ideológica diretamente ligada à compreensão da nacionalidade, da universalidade, assim como do compromisso do intelectual com o povo de seu país e de todo o mundo”<sup>214</sup>.

Nesse ambiente cultural, teria se instalado uma “crise de identidade social” entre a intelectualidade, elevando a mais alta importância o tópico de sua própria posição na sociedade. Entre os papéis a serem assumidos estava a posição “missionária”. Esta já estava presente nos primeiros anos da República, surgindo nesse momento de forma mais intensa e marcada por um caráter não mercantil<sup>215</sup>. Na busca modernista pelo “brasileiro”, trouxeram à tona o tema do “nacional” intrinsecamente ligado ao “popular”.

Ampliavam-se, assim, as tentativas de interpretação da realidade social, com o aparecimento de propostas novas de mudanças não mais determinadas exclusivamente pelos critérios da raça ou do meio. A busca de identidade social dos intelectuais brasileiros passava pela procura de um ponto entre “a perspectiva de renovação cultural” e as “possibilidades de reforma da sociedade”<sup>216</sup>. Lahuerta pondera que, de certa forma, “o modernismo como adesão à mudança em todos os sentidos, não limitada à arte e à literatura, mas filosófica, política, social, etc., foi sendo paulatinamente frustrado pelo caráter restaurador do processo inaugurado em 1930”<sup>217</sup>.

O rompimento com a ordem política estabelecida pela “política dos governadores” de Campos Sales veio na Revolução de 1930. O sucesso da revolta armada conduziu ao poder a coligação formada pelas oligarquias do Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Paraíba – a

---

<sup>213</sup> Segundo Plínio Salgado, a “Revolução da Anta” representou uma espécie de “ala esquerda do verdeamarelismo”. SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* Rio de Janeiro: José Olympio, 1935, p. 10-11.

<sup>214</sup> LAHUERTA, Milton. op.cit., p. 113.

<sup>215</sup> Idem, ibidem, p. 94.

<sup>216</sup> Idem, ibidem, p. 98.

<sup>217</sup> Idem, ibidem, p. 98.

“Aliança Liberal” –, após ter sido vencida nas urnas, nas eleições realizadas no mesmo ano, em que foi eleito vencedor o candidato à presidência Júlio Prestes, do PRP. Com a deposição do presidente em exercício, Washington Luís, a Aliança Liberal deflagrara uma revolução conservadora que teria imposto a modernização “de cima para baixo”, conduzida pelo novo Estado que se consolidava, sob a liderança de Getúlio Vargas.

De acordo com a interpretação de Lúcia Lippi Oliveira, a remoção do grupo detentor do poder através de um movimento armado como o de outubro de 1930, representa um momento crucial no processo de formação do Estado Nacional brasileiro. Tal processo envolveu a construção de um aparato burocrático governamental unificado, e presente nas esferas federal, estadual e municipal, além da existência de um objetivo comum capaz de mobilizar diferentes grupos da sociedade<sup>218</sup>.

Como nos mostra a historiadora Ângela de Castro Gomes<sup>219</sup>, a expressão “República Velha” se transformou em uma autêntica “fórmula mental”, que certamente exige questionamentos. A começar pela indicação de que, não por acaso, foi pensada e adotada pelos ideólogos autoritários das décadas de 1920 e 1930, entre os mais conhecidos estão Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e Francisco Campos. Desde então, essa visão do período que passou a ser chamado de República “Velha” foi difundida, mormente durante os anos do Estado “Novo”, como outra fórmula de se periodizar a história política brasileira, diretamente ligada, por contraste, às décadas precedentes<sup>220</sup>.

Gomes ressalta que esse obscurecimento de uma parte da esfera da participação política durante a Primeira República estaria relacionado com a torrente de diagnósticos então construídos. Entre estes “diagnósticos da crise”, pesou a ideia de que o povo brasileiro não teria capacidade de ação coletiva; que a sociedade brasileira, sendo inorgânica, seria insolidária e, por isso, inadequada às formas de associação de um modelo liberal-democrático. Essa perspectiva ganhou sua expressão clássica na dicotomia entre “Brasil legal” *versus* “Brasil real”<sup>221</sup>.

Nessa fase, surgiu entre os intelectuais um “mal-estar” que ficou celebrizado por Cândido Motta Filho em sua obra *O Tema da Nossa Geração: ensaio político*<sup>222</sup>. Nesse livro, o autor demonstrou seu estarecimento diante da “crise” pela qual o país passava e tão poucos

---

<sup>218</sup> OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (org.); GOMES, Eduardo Rodrigues; WHATALY, Maria Celina. *Elite intelectual e debate político nos anos 30*. Rio de Janeiro/ Brasília: FGV/INL, 1980, p. 37.

<sup>219</sup> GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. Apresentação. In: *A nova “Velha” República*. op.cit.

<sup>220</sup> Idem, *ibidem*, p. 1-2.

<sup>221</sup> Idem, *ibidem*, p. 4-5.

<sup>222</sup> MOTTA FILHO, Cândido. *O Tema da Nossa Geração: ensaio político*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1931.

lhe davam a devida importância. O “tema” dessa geração parece ter gravitado entre a questão social, a questão nacional, a questão da modernização e, conseqüentemente, faziam refletir sobre a função e a natureza do Estado nisto tudo, bem como sobre o papel dos intelectuais em face à “crise” anunciada por quase todos os lados<sup>223</sup>.

A associação feita entre “atraso”, poder oligárquico e liberalismo constitucional aproximou, gradativamente, o nacionalismo de matriz “organicista e corporativa” das posturas da esquerda, que resultavam da combinação “do jacobinismo da juventude militar com a versão militarizada do comunismo da III Internacional”<sup>224</sup>. É por isso que, segundo Lahuerta, mesmo divergindo quanto ao caminho, havia um “caldo de cultura comum” entre as várias correntes intelectuais, que fez com que, durante muito tempo, as questões relativas a uma ordem política democrática ficassem relegadas a um plano absolutamente secundário<sup>225</sup>.

Muitos intelectuais e militares, nessa fase, buscaram assumir papéis de liderança na arena política nacional, o que refletiu na multiplicação de vários grupos sociais a fazer pressão sobre o Estado. A criação do primeiro partido de inspiração fascista no Brasil ocorreu em 1922, com o surgimento da Legião do Cruzeiro do Sul. No Rio de Janeiro, em 1930, também existiu a proposta de se criar um Partido Fascista Brasileiro, que pretendia apoiar o governo instalado com a Revolução de 1930. Em 1931, J. Fabrino fundou em Minas Gerais a Ação Social Brasileira, logo transformada em Partido Nacional Fascista. Em fevereiro do mesmo ano, foi lançado o manifesto de um novo partido de tendência fascista - a Legião 3 de Outubro<sup>226</sup> - no qual tomaram parte nomes como Francisco Campos, Gustavo Capanema e Amaro Lanari<sup>227</sup>.

Em 1931, o tenente Severino Sombra, militar de formação católica de inspiração jacksoniana, fundou em Fortaleza a Legião Cearense do Trabalho. Segundo Sombra afirmou no discurso de lançamento do movimento, a Legião surgia para organizar o operariado, para

---

<sup>223</sup> A indústria editorial brasileira passou por uma grande mudança após 1930, com o aumento da competitividade dos livros brasileiros frente aos importados. Destacavam-se a Livraria Globo de Porto Alegre, que se tornou na época uma editora conhecida no país inteiro, assim como a pequena livraria do poeta Augusto Frederico Schmidt, que se transformou na Editora Schmidt, a qual lançou autores como Jorge Amado, Raquel de Queiroz, Gilberto Freire e Plínio Salgado, vindo a ser comprada posteriormente pela Civilização Brasileira. No Rio de Janeiro, o editor José Olympio viu na Revolução de 30 e na ascensão de uma nova classe interessada nos problemas do país um promissor nicho mercadológico. Esta expansão do mercado editorial foi um fator fundamental para a profissionalização e autonomia do trabalho intelectual no período. OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Introdução. op.cit., p. 34.

<sup>224</sup> LAHUERTA, Milton. op.cit., p. 98.

<sup>225</sup> Idem, ibidem, p. 98.

<sup>226</sup> Os “camisas-cáqui”.

<sup>227</sup> TRINDADE, Héglio. op.cit., p. 104.

que, “protegido, educado e coeso”, ele se tornasse um “colaborador honesto e consciente das outras classes”<sup>228</sup>.

Seu projeto defendia um modelo de sociedade corporativa, com base nos sindicatos. De acordo com Trindade, os documentos do movimento revelam que seu programa propunha uma combinação de aspectos da doutrina social católica com elementos do fascismo. Esse movimento contou com o apoio do padre Hélder Câmara e com os elogios de Alceu Amoroso Lima. Segundo o testemunho do tenente Jeovah Motta, o objetivo da Legião seria “cristianizar a classe operária”, optando pelo fascismo, que segundo o tenente, competia nas bancas com os livros de esquerda, dividindo o tenentismo entre ambas as tendências e aqueles que ficaram em torno de Getúlio<sup>229</sup>.

Também em 1931, o jornalista mineiro e egresso do Partido Republicano Mineiro, Olbiano de Mello, dava início à elaboração do programa do Partido Nacional Sindicalista<sup>230</sup>. Olbiano de Mello apresentou uma obra que se tornou muito influente entre outros intelectuais e no público em geral, interessados sobre os temas do corporativismo, do sindicalismo, e do fascismo, aplicados à realidade social brasileira e à ação política prática. Entre os principais ensaios publicados por Mello na época, destacam-se *República Sindicalista dos Estados Unidos do Brasil* (1931), *Comunismo ou Fascismo?* (1931) e *Levanta-te Brasil!* (1932)<sup>231</sup>.

Uma novidade trazida pelo programa do Partido Nacional Sindicalista, era a proposta de criação de uma “Milícia Sindicalista Nacional”, formada por todos os que fossem filiados ao partido, com idade entre 17 e 40 anos. Mello previa em seu texto, que após a implantação do Estado Sindicalista, as milícias se transformariam em uma segunda força de reserva nacional<sup>232</sup>.

Outro movimento que também apresentou produção e ação intelectual relevantes no período foi o grupo formado pelos monarquistas católicos corporativistas da Ação Imperial Patrimonista. Esse movimento foi fundado em 1928, com vistas a restaurar a Monarquia de acordo com seus moldes tradicionais, ou seja, enquanto um regime que se apoia na figura do rei, da Igreja católica, e das corporações medievais, em consequência, rejeitava a experiência liberal do Império brasileiro.

---

<sup>228</sup> TRINDADE, Hélió. op.cit., p. 108.

<sup>229</sup> Idem, ibidem, p. 109.

<sup>230</sup> Tal programa propunha a implantação no Brasil do Estado Sindical Corporativo nacionalista, com abolição do sufrágio universal, substituído pelo sistema de representação por classes profissionais. Defendia o respeito à propriedade e à iniciativa privada, a sindicalização de todas as classes, e defendiam o ideal de Família, Pátria e Deus. Idem, ibidem, p. 113.

<sup>231</sup> Idem, ibidem, p. 111.

<sup>232</sup> Idem, ibidem, p. 114.



O programa patronovista exigia a restauração do privilégio do catolicismo e sua imposição obrigatória nas escolas públicas, nos quartéis, institutos hospitalares e correccionais. Do ponto de vista político, defendiam um Estado imperial nacionalista e corporativo, alicerçado na base municipal sindicalista, dirigidos por um imperador soberano, com escolha livre de seus ministros.

Sebastião Pagano, um dos líderes patronovistas, definiu os limites do Estado segundo seu movimento, com a publicação em 1932 do artigo intitulado “Do conceito de Estado Integral”. Apresentava sua definição de Estado como “um conjunto orgânico, nacional, hierarquizado e harmônico (...) onde o conceito de liberdade é profundamente humano, hierárquico e paternal, atendendo à sociabilidade do homem, a sua finalidade última e ao bem comum geral”<sup>233</sup>. Paim Vieira, outro importante teórico do movimento, exaltava a “perfeição moral” das corporações medievais, afirmando não haver corporativismo leigo – “sem Deus não há harmonia, não há disciplina, porque não há autoridade. Sindicalismo sem Deus é absurdo”<sup>234</sup>.

Com exceção à Legião Cearense do Trabalho, que recebeu grande adesão em sua região, estes outros movimentos foram relativamente pequenos, mas todos se caracterizam por representar a convergência ideológica de líderes militares ou civis mantidos à margem da Revolução de 1930 e, em geral, hostis a esta, embora reconhecessem a oportunidade histórica de mudança representada pelo fim do regime oligárquico<sup>235</sup>.

Nesse contexto, projetos modernizadores e conservadores se chocavam, as mais contrastantes ideologias circulavam entre o Velho e o Novo Mundo, a questão social e a questão nacional atingiam seus paroxismos, tornando-se fontes de inspiração para a elaboração das ideias de “crise” e “reconstrução”. Ambas estas ideias formaram o principal eixo temático no imaginário político e social desse período, no qual os intelectuais reclamavam para si um papel relevante na construção da cultura nacional e na escolha dos rumos da sociedade. Foi nesse contexto em que emergiu a Ação Integralista Brasileira.

---

<sup>233</sup> TRINDADE, Héglio. op.cit., p. 115.

<sup>234</sup> Idem, ibidem, p. 115.

<sup>235</sup> Idem, ibidem, p. 103.

### 1.3 A ASCENÇÃO DE PLÍNIO SALGADO E O ADVENTO DA AIB.

Plínio Salgado era uma personalidade forte, embora seu corpo franzino e contínuos tiques nervosos lhe dessem aparência de fragilidade. Era um caboclo no sentido pleno da palavra, um homem simples e espontâneo, mas não destituído de certa dose de desconfiança e malícia. Guardara a pronúncia caipira de São Bento do Sapucaí, mas, quando discursava, tais defeitos eram superados pelo inconstante fluxo verbal, um feixe de nervos se convertendo em palavras, numa identificação prodigiosa. Sua oratória foi uma das fontes de sua catequese. Autodidata, Plínio adquirira ampla formação literária, aliada a diversificados conhecimentos de ordem filosófica e política. Entusiasta de Farias Brito, compreendido como expressão máxima do espiritualismo no Brasil, era, sobretudo de Alberto Torres e Oliveira Vianna que partia para sua compreensão da política nacional. O que nele predominava, contudo, era uma rara capacidade intuitiva, com a qual supria as deficiências de uma cultura não sistematizada<sup>236</sup>.

Plínio Salgado nasceu no pequeno município de São Bento do Sapucaí<sup>237</sup>, na região do Vale do Paraíba, no dia 22 de janeiro de 1895. Sua mãe, Anna Francisca Rennó Cortez, era professora normalista formada em São Paulo. Segundo a biografia *Plínio Salgado*<sup>238</sup>, publicada pela revista *Panorama* em 1936, os avós maternos eram Antonio Leite Cortez, de ascendência espanhola, mestre-escola e membro do Partido Conservador do Império brasileiro, e, Mathilde Sophia Rennó, filha de Johann Renow (João Rennó França), germânico, médico e capitão da cavalaria de Baden.

João Rennó França, após ter emigrado para o Brasil no primeiro quartel do século XIX, acabou tornando-se senhor de escravos, apesar de “sempre clinicar gratuitamente”. Casou-se com Anna Joaquina Ferreira, “a qual se ligava às mais antigas famílias dos colonizadores da Capitania de S. Vicente, quem teria como mais remoto ancestral brasileiro, Pero Dias, que foi guardião das chaves da cidade de São Paulo, logo depois de fundada pelos jesuítas”<sup>239</sup>.

Durante sua infância, o pequeno Plínio recebeu de sua mãe as primeiras lições de História do Brasil, História Sagrada, Geografia, Aritmética e Francês, sendo educado para amar as letras e a religião.

---

<sup>236</sup> REALE, Miguel. *Memórias: Destinos Cruzados*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1987, v.1, p.72.

<sup>237</sup> O município de São Bento do Sapucaí se situa na fronteira entre a região Sul de Minas Gerais e o estado de São Paulo, sendo assim, historicamente ligado ao Vale do Paraíba. Na época do nascimento de Plínio Salgado, o município pertencia a Minas Gerais, mas passou a pertencer a São Paulo posteriormente. GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal: Trajetória e pensamento de Plínio Salgado e a influência do conservadorismo português*. (Teses de Doutorado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2012, p. 40.

<sup>238</sup> Obra Coletiva. op.cit.

<sup>239</sup> Idem, ibidem, p. 8.

Seu pai, o coronel Francisco das Chagas Esteves Salgado, era filho de Manoel Esteves da Costa, português de Vizeu que teria estudado Humanidades em Coimbra, mas acabou emigrando para o Brasil por motivos políticos. Sua mãe foi Marianna Salgado César, de ascendência portuguesa pelo ramo Salgado. Pelo ramo Cerqueira César, ligava-se a esta antiga família paulista, “que se entrosa na linhagem dos Bandeirantes, indo a Manuel Preto, o conquistador de Guayra”<sup>240</sup>.

O coronel Francisco das Chagas, que era também farmacêutico, foi um florianista apaixonado e um homem muito respeitado no PRP, desde os primeiros dias da República. Como sublinhou Hégio Trindade, “segundo consta, exercia tão forte liderança municipal que São Bento chegou a ser um dos únicos municípios paulistas onde não havia oposição à política do Partido Republicano”<sup>241</sup>.

Essa característica do pai foi descrita de outra forma por Plínio Salgado em um texto, que não chegou a ser publicado, a *História da minha vida*. Neste documento, Salgado construiu a sua memória da infância em São Bento como “um município onde não havia oposição, dado ao poder e fascinação da figura do chefe”<sup>242</sup>. Apesar da crítica aos coronéis em toda a sua vida política e literária, na memória de Salgado, seu pai era o “chefe fascinante” que costumava reunir os filhos à noite para narrar-lhes as façanhas de Osório e Caxias, entre outros estadistas do Império, reafirmando suas lições de nacionalismo e patriotismo<sup>243</sup>.

Aos dez anos de idade, Salgado mudou-se com sua família para uma aldeia chamada Candelária, onde recebeu seus primeiros anos de educação formal, na escola particular de Cândido Mendes. Ao retornar para São Bento, o coronel Francisco das Chagas matriculou Plínio Salgado em uma escola criada pelos seus familiares, onde o menino recebeu lições de seu próprio avô materno, que era mestre-escola.

---

<sup>240</sup> “Assim, Plínio Salgado descende de um português absolutista, partidário de D. Miguel; de um alemão de cultura filosófica e política francesa e provavelmente de origem gaulesa; de conquistadores de territórios para a grande Unidade da Pátria; e, finalmente, por uma misteriosa fatalidade, do primeiro guardião da cidade de S. Paulo, daquele que tinha nas mãos as chaves com que trancava a cidadela contra os assaltos noturnos das tribos selvagens”. *Obra Coletiva*. op.cit., p. 8.

<sup>241</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 36.

<sup>242</sup> Esse documento foi escrito por Salgado em 1938. Segundo Gonçalves, em meio ao tom memorialístico, o autor buscou criar uma imagem de si mesmo, na qual aparece como um “herói” detentor de sabedoria superior e única, cuja própria história representaria a trajetória de um verdadeiro líder político cristão. GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 36.

<sup>243</sup> Já a frente da AIB, Salgado escreveu “A lição de Floriano Peixoto está viva e presente no coração dos integralistas”. SALGADO, Plínio. *Aos camisas verdes da Amazônia, dos pampas e de Alagoas*. In: \_\_\_\_\_. *Cartas aos camisas-verdes*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935, p. 104.

Na adolescência, Plínio Salgado foi aluno secundarista do Externato São José. Estava cursando Humanidades no Ginásio Diocesano de Pouso Alegre, Minas Gerais, quando a morte do pai, em 1911, interrompeu-lhe os estudos aos 16 anos.

Deixado pelo pai em dificuldades financeiras, o jovem Plínio Salgado mudou-se para São Paulo à procura de trabalho. Nessa época, Salgado se transformou em um estudioso autodidata, dedicando-se à leitura voraz das obras de vários filósofos, entre eles Luís Buchner, John Lamarck, Haeckel, Gustave Le Bon, Herbert Spencer e Karl Marx. O contato com essa literatura foi de fato impactante, pois Salgado confessa ter aderido, nesse momento de sua vida, ao materialismo<sup>244</sup>. Como o próprio autor afirmou sobre Marx, mais tarde, quando já era Chefe da AIB, “a sua crítica ao desenvolvimento econômico da sociedade traz uma valiosa contribuição”<sup>245</sup>.

Sem sucesso na capital, Plínio Salgado retornou para sua cidade natal em 1913, onde trabalhou em várias ocupações, ao lado de intensas leituras sobre filosofia, sociologia, história, matemática, ciências naturais e línguas estrangeiras.

Segundo Gonçalves, nessa época Salgado tornou-se uma “personalidade local”. Isso por que, além de ter tornado-se mestre-escola em 1914, foi também agrimensor, secretário de um Ginásio local, membro do Gabinete Português de Leitura e do Tiro de Guerra 440, além de dirigir um grupo de teatro e um clube de futebol. Em 1916, ingressou no jornalismo tornando-se redator do *Correio de São Bento*, jornal local que pertencia a seu cunhado Joaquim Cortez Rennó Pereira<sup>246</sup>.

Nessa época Salgado publicou uma de suas primeiras poesias, em forma de um “jornal literário” intitulado *O Albor*, no qual destaca a importância das *ideias* na evolução da história: “O livro é um forte guerreiro/É um rijo batalhador.../Domina o Universo inteiro/Com formidável vigor”<sup>247</sup>.

Entre 1916 e 1917, Salgado fez suas primeiras conferências. Em 1916, exaltava o *nacionalismo* e o *patriotismo* como fontes da *união* e do *futuro* do país, bem como a *luta* como fonte de *energia* das nações, elogiando Cartago no passado e a Alemanha de Bismarck na contemporaneidade, como dois exemplos de nações “forjadas no combate”. De acordo com Trindade, nessa fase da vida de Salgado, a exaltação da luta e a visão trágica da história se

---

<sup>244</sup> “as novidades do materialismo histórico já me tinham fascinado aos dezessete anos [...] seria longo descrever o drama pelo qual passávamos naqueles dias. Quase todos que me rodeavam lá se foram para Lenin”. SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p.14.

<sup>245</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p, 65.

<sup>246</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira, *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p, 66.

<sup>247</sup> SALGADO, Plínio. *O Albor*, 1915; apud TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 37.

articulam ao seu nacionalismo, através da ideia de que só os povos guerreiros podem sobreviver e se afirmar como nação. Podemos dizer, com outras palavras, que o fator predominante na evolução histórica de uma nação e na garantia de seu futuro seria a consecução de sua “vontade de potência”.

Em 1917, Salgado apresentou uma conferência normalmente lembrada pelo intelectual como sua primeira, cujo tema foi “Ordem e Disciplina”, realizada no Tiro de Guerra de Paraisópolis, Minas Gerais. Em seu texto, o autor demonstrou sua preocupação pelas pequenas comunidades, marca do início de sua carreira política<sup>248</sup>. O jovem intelectual começava a se tornar conhecido na região, por seus discursos que falavam de nacionalismo e municipalismo, cultura e política.

Em 1918, participou da organização do Partido Municipalista, defendendo o programa “Máximo de centralização política e máximo de descentralização administrativa”<sup>249</sup>. Este partido foi formado por várias lideranças do Vale do Paraíba, as quais exigiam maior autonomia dos municípios frente ao governo estadual. O partido teria se propagado por dezesseis municípios do norte do estado de São Paulo, elegendo um deputado, o Dr. Gama Rodrigues. Contudo, essa iniciativa não logrou grandes sucessos.

O clima violento das contendas políticas locais levou Salgado a mudar-se de São Bento para a capital paulista<sup>250</sup>. Em 1920, ele encerrou seu último ato na política sapucaense se envolvendo em um tiroteio ocorrido durante a campanha do Partido Municipalista, evento no qual acabou preso. Após a prisão, Salgado mudou-se novamente pra São Paulo, inaugurando (sem saber) uma nova fase de sua vida.

No mesmo ano de 1918, Salgado casou-se com Maria Amélia Pereira, que faleceu um ano mais tarde, três dias após dar a luz à sua única filha, Maria Virgília Salgado (que passaria a usar o nome da mãe, Maria Amélia). Na mesma época, assim que terminava a leitura das obras completas de Spencer, contraiu gripe espanhola e quase morreu. Essa série de infortúnios é marcante na biografia de Plínio Salgado.

O ano de 1918 representa um “renascer” do intelectual para o espiritualismo que experimentara na infância, sob os ensinamentos da mãe. Passou a interessar-se pela filosofia espiritualista de Farias Brito, e por essa via se aproximou do nacionalismo ultramontano de Jackson de Figueiredo e, assim, de Alceu Amoroso Lima. Salgado tornou-se, rapidamente, em

---

<sup>248</sup> TRINDADE, op.cit., p. 38.

<sup>249</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 82.

<sup>250</sup> Obra Coletiva. op.cit., p. 10.

um antimaterialista convicto, sentimento reforçado por sua leitura da obra *Vida de Jesus*, de Renan, como o próprio autor nos relata<sup>251</sup>.

Em 1919, Salgado publicou um livro de poesias intitulado *Thabor*<sup>252</sup>, obra que apresenta influência do condoreirismo<sup>253</sup> e do estilo parnasiano dominante no início do século XX<sup>254</sup>. Nesses poemas, Salgado reuniu poesias que escrevera ainda moço, dedicadas ao pai, à exaltação ufanista do Brasil, e à dor pela perda da esposa. O autor uniu o espírito introspectivo das amarguras pessoais “Como Jesus, eu fujo do universo, o Pensamento me transfigurando!”<sup>255</sup>, a um forte tom de indignação social, “o lar é frio, há doença e o pão é escasso... Pode Deus existir para essa gente?”<sup>256</sup>. O *Thabor* circulou por toda a região de São Bento, chegando à cidade de São Paulo, publicado pela “Seção de obras” de *O Estado de São Paulo*<sup>257</sup>.

Embora consternado pela perda prematura da mulher, sempre lembrada em seus poemas com saudade e louvor, Plínio Salgado prosseguiu em sua atividade política, paralelamente à sua atividade jornalística. O autodidatismo e o “fazer-se por si” são expressões correntes nos relatos de Salgado sobre si mesmo nessa época. Ao lado do “trabalho árduo” até as “três da madrugada”, o intelectual frequentava as bibliotecas e sebos de São Paulo, onde comprava livros baratos<sup>258</sup>.

Nessa época, Salgado morava em uma pensão na Avenida Brigadeiro Luís Antônio, onde participava nas discussões de um grupo de jovens intelectuais, entre os quais estavam Raul Bopp, Plínio Mello, Mario Gracioti, Augusto Frederico Schmidt e Cassiano Ricardo. Segundo Salgado, as leituras do “clube talvez”, como chamou este grupo em seu livro *O Esperado*, eram todas marxistas, conquanto as novidades do materialismo histórico não mais o fascinassem desde a juventude. Nesses dias, as páginas de Farias Brito causavam maior interesse em Salgado<sup>259</sup>.

Em São Paulo, graças a seu amigo, o poeta Nuto Sant’Anna, Salgado começou a publicar seus textos no *Correio Paulistano*, órgão de imprensa controlado por políticos do PRP, no qual

<sup>251</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 72.

<sup>252</sup> SALGADO, Plínio, *Thabor*: poemas. São Paulo: Seção de obras de *O Estado de São Paulo*, 1919.

<sup>253</sup> Terceira fase do romantismo brasileiro, caracterizada pelos temas sociais e a busca de uma sociedade igualitária. MERQUIOR, José Guilherme. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, v.1.

<sup>254</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 76.

<sup>255</sup> SALGADO, Plínio. *Thabor*. In: \_\_\_\_\_. *Thabor*. op.cit., p. 11.

<sup>256</sup> Idem. *A dúvida*. In: \_\_\_\_\_. *Thabor*. op.cit., p. 64.

<sup>257</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 80.

<sup>258</sup> Obra Coletiva. op.cit., p. 10.

<sup>259</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 14.

conseguiu o emprego de suplente de revisor<sup>260</sup>. Nessa mesma época, trabalhou também no jornal *A Gazeta*, como comentarista da seção de futebol<sup>261</sup>.

No *Correio Paulistano*, a atmosfera política se unia ao entusiasmo pela estética modernista. Foi nesse ambiente em que Plínio Salgado conheceu o poeta Menotti del Picchia<sup>262</sup>, que ocupava o cargo de redator-chefe do jornal. Além de redator-chefe, o poeta era também um dos principais nomes da vanguarda modernista de São Paulo. Convenceu Salgado a deixar a poesia parnasiana para se lançar à prosa modernista e, por sua solicitação, Salgado foi promovido de suplente de revisor a redator do jornal. Assim, Salgado passou a escrever sobre todo gênero de jornalismo: reportagem; crítica literária; problemas econômicos, políticos e administrativos.

A atividade jornalística gradativamente tornava conhecido o nome de Salgado, entre outros intelectuais e o público paulista. Entre os anos de 1920 e 1921, Salgado lançou algumas publicações na renomada *Revista do Brasil*, de Monteiro Lobato<sup>263</sup>. Segundo Gonçalves, após as publicações de Salgado na revista de Lobato, a sociedade paulista começou a receber Salgado como um intelectual de fato, tomando como base suas repercussões autorais<sup>264</sup>.

Como resultado da interação de Salgado nesses grupos e redes de sociabilidade reunidas no *Correio Paulistano*, veio a sua participação, sem muito brilho, na Semana de Arte Moderna de 1922, apresentando um texto intitulado “Arte brasileira”, em que disse “Existe uma Arte Nova entre nós. Em que consiste? Pergunte-se aos físicos em que consiste a eletricidade... efeitos certos de incertas causas”<sup>265</sup>.

Neste texto, o autor representou o anseio de sua geração pela construção de uma arte genuinamente nacional. Salgado defendeu que a arte deve ser vista também como uma confissão do pensamento e da presença do artista em sua própria obra, de modo algum alheio às influências de seu meio geográfico e cultural. Muito embora o artista deva aspirar à universalidade, essa particularidade da “existência do artista em sua obra” aponta, de acordo

---

<sup>260</sup> Obra Coletiva. op.cit., p. 10.

<sup>261</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 90.

<sup>262</sup> Segundo o relato de Miguel Reale, o *Correio Paulistano* teria sido um dos arautos da Semana de Arte Moderna de 1922, com Menotti del Picchia à frente. Teria sido Menotti quem abriu as colunas do jornal para Salgado, até então revisor, desde que, confidenciado a Reale “às gargalhadas” por Menotti, Salgado abandonasse a linha parnasiana de seu livro *Thabor*, que Menotti chamava irreverentemente de o “*Tambor*”. REALE, Miguel. *Memórias*. op.cit., p. 59.

<sup>263</sup> Quando Salgado publicou *O Estrangeiro* em 1926, “Vem de S. Paulo um livro que vale pela mais pura revelação artística destes últimos tempos”. LOBATO, Monteiro. *Forças Novas*. apud; Obra Coletiva. op.cit., p. 253.

<sup>264</sup> GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 107.

<sup>265</sup> SALGADO, Plínio. *Arte brasileira*. In: PICCHIA, Menotti; RICARDO, Cassiano. *O Curupira e o Carão*. São Paulo: Hélios, 1927, p. 31-32.

com Salgado, para o caráter nacionalista da representação estética, segundo sua visão do modernismo nessa época<sup>266</sup>.

Como disse o autor em sua fala na Semana de 22: “Só assim, brasileiros e sinceros, lograremos o ritmo universal. Volver as costas à Europa. Sentir e compreender o Brasil. Falar sinceramente”<sup>267</sup>. Nesse mesmo ano Salgado se dedicou à composição de alguns poemas, a maioria sem grandes repercussões, com exceção de “O Eco”, publicado na revista modernista *Klaxon*.

Segundo o relato posterior de Salgado, publicado em seu livro *Despertemos a Nação!* (1935), naqueles dias, a grande preocupação geral entre os intelectuais da Semana, eram os “problemas da Arte”. De acordo com Salgado, de 1922 a 1926, as influências intelectuais de maior repercussão entre os modernistas seriam Marinetti, Soffici, Govoni, Apollinaire, Cocteau, Max Jacob e Cendrars, como de 1926 a 1930, “tendo nós mudado de tema”, lembra o autor, foram as leituras de Marx, Sorel, Lenin, Trotsky, Riazanov, Pleckanov e Feuerbach<sup>268</sup>. Deixemos às palavras do autor o registro daquelas experiências:

As preocupações e pesquisas dos revolucionários da Arte na Europa, que nos haviam orientado no período de nossa insurreição literária, tinham-nos dado a chave dos enigmas brasileiros. Íamos tirar da própria destruição as forças salvadoras da construção. Com o futurismo ganhamos um maior poder de síntese e dinamismo; com o dadaísmo indefinível, aprendemos a espontaneidade de ser; com o simultaneísmo, deciframos nossos estados de espírito; com o impressionismo e o expressionismo, surpreendemos as vozes bárbaras da nossa natureza; com o surrealismo e o primitivismo, descobrimos a nossa alma selvagem. Pudemos rir-nos do realismo artificioso de Zola, ou cinzelado de Flaubert, do academicismo de Anatole, do atticismo de Renan, do cientificismo literário e dos sonetos entalhados a canivete dos admirados do ourives J. M. Heredia. O tumulto do nosso espírito já não tolerava a oratória superficial e balofa e declaramos de “inutilidade pública” todos os professores de retórica. Decretamos aberta a falência de todos os críticos literários catadores de vírgulas, sem poder de penetração<sup>269</sup>.

Em 1926, Plínio Salgado publicou a primeira edição de *O Estrangeiro*, esgotada em 20 dias. Este livro veio a se tornar uma trilogia de romances sociais, com os lançamentos de *O Esperado* em 1931<sup>270</sup> e *O Cavaleiro de Itararé* em 1932. Salgado apresentou em suas obras ficcionais uma interpretação sociopolítica da evolução da sociedade brasileira e dos problemas

---

<sup>266</sup> SALGADO, Plínio. *Arte brasileira*. op.cit., p. 31-32.

<sup>267</sup> Idem, *ibidem*, p. 31-32.

<sup>268</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 7.

<sup>269</sup> Idem, *ibidem*, p. 8.

<sup>270</sup> O autor afirma no prefácio à *Despertemos a Nação!* que “aquele livro antimessiânico tem sido julgado... pelo título!”. Idem, *ibidem*, p. 14.



entre a miscigenação das raças, do embate entre o cosmopolitismo e o interior, entre “Brasil legal” e “Brasil real”, começando assim, a sua busca para identificar as “mazelas que afligem o Brasil”.

Ainda em 1926, Salgado pronunciou uma conferência no salão do jornal *Correio Paulistano*, intitulada *A Anta e o Curupira*, que mais tarde foi publicada no livro *Despertemos a Nação!*. Nesta conferência, o autor apresentou uma de suas primeiras análises do momento vivido pelo movimento cultural e de ação política chamado de *verdeamarelismo*.

No discurso de Salgado avolumaram-se críticas ao “mal urbano” e à “civilização litorânea” aberta ao “capitalismo cosmopolita”, chamando a atenção da sociedade para o nacionalismo existente no interior do Brasil. O verdadeiro caboclo do interior não deveria mais ser visto como o caipira lumbriguento representado pelo Jeca Tatu de Monteiro Lobato. Para Salgado, já era hora do Jeca Tatu receber educação, saúde, saneamento básico e melhores condições de vida, para que a nação brasileira pudesse se desenvolver plenamente<sup>271</sup>.

O homem do *hinterland* passava a representar o produto da fusão entre os tipos de gentes que conquistaram à força as selvagens terras da colônia portuguesa na América. Afastado do litoral, mantendo seu estilo de vida rústico e tradicional, a imagem de pureza do homem do interior se assenta na crença de sua impermeabilidade à civilização. Consequentemente, o “caboclo” seria o símbolo vivo do verdadeiro espírito nacional forjado na conquista, o resquício do *Volksgeist* originário da nação, porém adormecido por séculos em face à invasão da cultura estrangeira. Por isso o “Espírito Nacional” foi representado pelo Curupira<sup>272</sup>.

Como vimos no capítulo anterior, entre 1922 e 1924, em meio às agudas heterogeneidades que separavam os autores e pensamentos presentes na Semana de Arte Moderna, os modernistas esfacelavam-se em grupos e subgrupos. Salgado aderiu à corrente nacionalista, que deu origem ao verdeamarelismo, radicalizado com o lançamento da “Revolução da Anta”, manifesto no qual é possível ver nitidamente a afirmação da ação política como dever do intelectual e do artista.

Salgado confessa que, com o surgimento dos verdeamarelos, ele rompera contra os modernistas porque “se desviavam do rumo de uma revolução necessária”. Da mesma forma,

---

<sup>271</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 123.

<sup>272</sup> O Curupira foi eleito símbolo dos verdeamarelos. De acordo com Gilberto Vasconcellos, No mito tupi-guarani, o Curupira, que significa “o coberto de pústulas”, é um duende de pés voltados para trás (e calcanhar para frente), índio e deus protetor das florestas, que vive longe das praias. Dotado de grande habilidade para se enfiar no mato e meter-se terra adentro. De acordo com o autor, este foi um mito que se encaixou muito bem ao “ideal xenóforo de uma cultura fechada: índio sem fendas, hirto e defensivo, invulnerável à penetração estrangeira, sisudo e compenetrado, vacinado contra a sedução transoceânica e avesso às “ideologias exóticas”. VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. op.cit., p. 20.

também acabou rompendo com o verdeamarelismo porque esse “se estacionava num nacionalismo demasiadamente ‘exterior’ e pictórico. Urgia um nacionalismo ‘interior’, intuitivo”<sup>273</sup>.

O seguinte fragmento do manifesto da “Revolução da Anta”, publicado em vários jornais de São Paulo, Porto Alegre e Curitiba em 1927, explicita a nova tendência política que se tornou uma característica de Plínio Salgado na década de 1930: “A nossa geração precisa convencer-se de que será uma sacrificada. Não realizará o definitivo. Não verá o advento do Poeta, do Chefe, do Iniciado. Sem se criar a consciência da Nacionalidade, é impossível lançar o Novo Pensamento”<sup>274</sup>.

Nessa fase, Salgado e Raul Bopp atravessavam noites estudando as línguas tupis. Liam Montoya, Varnhagen, Martius, Barbosa Rodrigues e Couto de Magalhães. De acordo com autor, em consequência do estudo do índio, o “mistério da Unidade Nacional” o absorvera. As leituras de Alberto Torres, Euclides da Cunha e Oliveira Vianna acompanhavam as investigações linguísticas acerca dos troncos tupi-guaranis, enquanto isso, “O político despertava no escritor”<sup>275</sup>. Segundo as memórias de Salgado:

Essa atitude estava tão fora das cogitações políticas e literárias do momento, que ninguém nos entendeu. Uma intuição secreta me dizia, porém, que eu tinha na mão a chave para decifrar a psicologia de um povo, que seria necessário conhecer, antes de pretender dirigi-lo. Os modernistas extremados ridicularizaram-nos, depois imitaram-nos, organizando um indianismo surrealista e dadaísta, que denominaram “antropofagia”. E Raul Bopp lá se foi com os “modernistas” que aqui viviam sob o protetorado francês. Meu destino era andar sozinho<sup>276</sup>.

Salgado manteve-se ativo na política, ligado ao PRP, pertencendo a uma corrente no interior do partido que vinha fazendo pressão por mudanças. Essa corrente de renovação era liderada por Alfredo Egydio de Souza Aranha<sup>277</sup>, seguido de alguns deputados e intelectuais da “nova geração”, que recebeu o apoio dos Mesquita e do jornal *Estado de São Paulo*. O

---

<sup>273</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 11.

<sup>274</sup> Idem, ibidem, p. 11.

<sup>275</sup> Idem, ibidem, p. 13.

<sup>276</sup> Idem, ibidem, p. 12.

<sup>277</sup> Além de ser membro do Partido Republicano Paulista e filho de Olavo Egydio, “o grande líder perrepista” nas palavras de Miguel Reale, Alfredo Egydio de Souza Aranha, fundador do Banco Central de Crédito, veio a ser um dos sócios fundadores do Banco Itaú, cujo atual presidente é Roberto Egídio Setúbal, sobrinho-neto do fundador. Cf.: GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal*. op.cit., p. 122. De acordo com Miguel Reale, Alfredo Egydio representou papel essencial na história do integralismo “como uma espécie de Mecenas no plano das ideias pelas quais simpatizava”, embora nunca houvesse vestido a camisa-verde. REALE, Miguel. *Memórias*. op.cit., p. 72.

surgimento dessa corrente teria se dado a partir de uma cisão interna no PRP, entre a velha guarda e a geração mais jovem ciosa por novas direções políticas, que acabaram indo contra o governo do então presidente do estado de São Paulo, Washington Luís.

Essa investida reformista não foi bem sucedida, o que levou Salgado a pedir demissão do *Correio Paulistano* em 1924, indo trabalhar no escritório de advocacia de Alfredo Egydio de Souza Aranha, onde recebia, além do ordenado, uma porcentagem dos lucros. No entanto, Salgado permaneceu no PRP até 1930.

Em 1927, graças à repercussão positiva de *O Estrangeiro*, Plínio Salgado foi convidado a concorrer nas eleições legislativas pelo PRP, sendo eleito deputado estadual em São Paulo, juntamente com Menotti del Picchia, pelo mesmo partido. O autor desligou-se de sua função no escritório de Alfredo Egydio de Souza Aranha, para dedicar-se à atividade política e literária. No mesmo ano, foram publicadas as obras, *O Curupira e o Carão*, libelo do verdeamarelismo da autoria de Plínio Salgado, Menotti del Picchia e Cassiano Ricardo e, *Literatura e Política*, uma das principais obras de Salgado antes da fundação da AIB, merecendo, por isso, maior atenção mais adiante.

Em 1929, foi publicado oficialmente o manifesto que lançava a Escola da Anta. Nesse mesmo ano, Salgado foi convidado pelo então candidato à presidência da República, Júlio Prestes, para dirigir a propaganda da chapa Júlio Prestes-Vital Soares, e Salgado teria visto nessa oportunidade uma chance de por em prática teorias que vinha há muito tempo desenvolvendo.

No entanto, no meio do processo eleitoral, em 1930, Salgado aceitou o pedido de seu amigo Alfredo Egydio para que viajasse acompanhando como preceptor seu sobrinho, Renato Aranha, em uma longa viagem por países do Oriente Médio e da Europa, abandonando a candidatura de Júlio Prestes<sup>278</sup>. Nessa viagem, Salgado pôde ver com seus próprios olhos a Itália fascista, comentada no Brasil e no globo, como sinônimo, ora de “autoritarismo e violência”, ora de uma “política moderna e arrojada”. Nesta ocasião, Plínio Salgado conheceu pessoalmente *Il Duce* Benito Mussolini<sup>279</sup>. Como o próprio Salgado nos relata sobre sua visão favorável ao fascismo, nessa época ele acreditava que “A doutrina fascista estabelece o Estado,

---

<sup>278</sup> O motivo do aceite e do desligamento com Júlio Prestes, quem já havia lhe emprestado seu prestígio antes, na tentativa de renovação do PRP, é justificado por Salgado, que afirma que Júlio Prestes havia “mudado completamente”. *Obra Coletiva. op.cit.*, p. 16-17.

<sup>279</sup> Esse encontro aconteceu em um sábado, dia 14 de junho de 1930, às 18h, e, segundo Leandro Pereira Gonçalves, não durou mais que 15 minutos. GONÇALVES, Leandro Pereira. *Entre Brasil e Portugal. op.cit.*, p. 198.

como o espelho perfeito do homem, como a própria ampliação do indivíduo”<sup>280</sup>.

Doravante, sua opinião em relação ao fascismo se transformaria, passando a ver com bons olhos a experiência italiana, perdendo o tom comedido nos comentários sobre esta doutrina política, mesma reserva que mantinha em relação ao comunismo até então. Sua simpatia pelo fascismo só desapareceu de seus textos após a Segunda Guerra Mundial, contudo se mantivesse avesso ao comunismo para sempre. Salgado afirmaria anos mais tarde, que essa viagem representou para ele um “retiro pré-revolucionário”<sup>281</sup> na sua jornada.

Depois de percorrer 14 países, como preceptor de um moço de uma família paulista, que me abriu um crédito suficiente para as vultuosas despesas, terminei em Paris *O Esperado* e esbocei o manifesto que pretendia lançar às novas gerações brasileiras. Vira a renovação política da Turquia, o fascismo na Itália, lera uma vasta literatura comunista que circulava em Paris, estudara a social democracia alemã, examinara a pequenina Bélgica, meditara no Egito, sobre o imperialismo inglês, observara a anarquia dos espíritos na Espanha e a nova ordem em Portugal, e tudo me mostrava a morte de uma civilização, o advento de uma nova etapa humana<sup>282</sup>.

Quando estava na Europa, Salgado não perdeu o contato com os movimentos na cultura e na política brasileira. Além de manter correspondência com os amigos no Brasil, em cartas que o autor anunciava-lhes que regressaria para realizar a “nossa revolução”<sup>283</sup>. Em uma carta escrita ao seu amigo e tabelião de São Bento do Sapucaí, Manoel Pinto, Salgado afirmou:

Estou hoje convencido de que o Brasil não pode mais viver na comédia democrática. Aí, eu já era um descrente em relação ao sufrágio. A eleição que juntos fizemos, inspirou-me uma profunda repulsa pelo regime. [...] Tenho estudado muito o fascismo: não é exatamente o regime que precisamos aí, mas é coisa semelhante [...] Aliás, a minha orientação não teve nenhuma influência fascista. O encontro com Mussolini foi apenas, o momento histórico em que tomei minha decisão. [...] Recebi uma carta do Ribeiro Couto, longa e com as mesmas ideias políticas minhas. Hoje, no Brasil, há bem um milheiro e pouco de moços pensando assim. Portanto, por que não fazemos a nossa entrada na História?<sup>284</sup>.

De volta da Europa no dia 4 de outubro de 1930, a “revolução” de Salgado foi surpreendida pela “revolução” da Aliança Liberal, da qual Salgado foi um crítico de primeira

---

<sup>280</sup> SALGADO, Plínio. Como eu vi a Itália. *Hierarchia*. Rio de Janeiro, março-abril, 1932, p. 202-203.

<sup>281</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 16.

<sup>282</sup> Idem, ibidem, p. 16.

<sup>283</sup> Obra Coletiva. op.cit., p. 18.

<sup>284</sup> Idem, ibidem, p. 18.

hora, mantendo-se, por questão de “doutrina e dignidade pessoal”<sup>285</sup>, ao lado de Júlio Prestes. Entre suas críticas contra a “revolução liberal” de 1930, o autor afirmou que “O Velho Mundo renova-se; e há espíritos do Novo Mundo que pretendem envelhecer-nos... [...] uma revolução em nome de um defunto. Em nome desse liberalismo que já não constitui nem objeto de discussão em qualquer país do mundo”<sup>286</sup>.

Após a vitória da Aliança Liberal, Salgado e outros deputados do PRP, como Menotti del Picchia, foram chamados para prestar esclarecimentos ao novo governo<sup>287</sup>. Salgado esperava a prisão, mas não o prenderam, justamente, porque escrevera artigos antiliberais. Anos mais tarde o autor ironizou o evento indagando: “A revolução não era antão, liberal-democrática? Para o Tte. João Alberto, 1º interventor em S. Paulo, não era...”<sup>288</sup>.

Miguel Reale corrobora essa última afirmação com uma visão mais ampliada. Segundo o ex Secretário de Doutrina da AIB, quando chegou a vez de Plínio Salgado, levaram-no diretamente ao Palácio dos Campos Elíseos, informando-o que o capitão João Alberto, designado como interventor federal no estado de São Paulo, desejava conhecê-lo pessoalmente. Com surpresa, Salgado teria ouvido do interventor a informação de que seus artigos publicados no *Correio Paulistano* eram lidos com grande interesse pelos oficiais tenentistas exilados na Argentina, que não haviam comungado o “programa comunista” de Luiz Carlos Prestes. Segundo a interpretação de Reale desse fato, ele conclui que Salgado recebera “o crisma da Revolução de 30, saindo do Palácio dos Campos Elíseos, armado intérprete *ad hoc* da nunca plenamente esclarecida ‘ideologia revolucionária’”<sup>289</sup>.

Mesmo que nem por um momento isso tenha sido a “verdade” do Governo Provisório, acreditamos que seja uma versão mais próxima à forma como Salgado a entendeu na ocasião, mas que nunca pôde admitir, diante de seus impasses e percalços vividos sob o governo Vargas.

Uma importante publicação de Salgado nesse período foi o *Manifesto da Legião Revolucionária de São Paulo*. Esse texto foi escrito por Salgado em Paris, durante sua viagem pela Europa em 1930, mas foi publicado somente em 4 de março de 1931, em nome do movimento legionário paulista. Essa iniciativa de Salgado causou desconforto entre as lideranças da *Legião Revolucionária* e entre a imprensa, que não poupou críticas ao autor.

Coube ao general Miguel Costa, um dos líderes do movimento legionário em São Paulo,

---

<sup>285</sup> Obra Coletiva. op.cit., p. 21.

<sup>286</sup> Idem, ibidem, p. 23.

<sup>287</sup> Idem, ibidem, p. 22.

<sup>288</sup> Idem, ibidem, p. 27.

<sup>289</sup> REALE, Miguel. *Memórias*. op.cit., p. 59-60.

desfazer o mal-estar causado por Salgado, alegando que aquele manifesto não se tratava de um programa definitivo, mas antes, era um chamado aos debates sobre os rumos da *Legião Revolucionária*. Embora não tenha conseguido a aderência dos legionários aos ideais de seu manifesto, o teor do documento recebeu elogios de Oliveira Vianna, Azevedo Amaral e de Alceu Amoroso Lima<sup>290</sup>.

Após sua tentativa mal sucedida de influenciar ideologicamente os legionários, Salgado “mergulhou na obscuridade” e, assim, começou a escrever *O Cavaleiro de Itararé*. Neste romance, o autor representou a Revolução de 1930 na figura do “fantasma portador de desgraças”, de que falam os caboclos dos campos do Paranapanema: o Cavaleiro de Itararé. Esse romance só foi terminado em 1932, “ao clamor dos canhões e das metralhas, na guerra daquele ano”<sup>291</sup>.

Em junho de 1931, Plínio Salgado passou a dirigir e publicar artigos (anonimamente), ao lado de Santiago Dantas, no jornal nacionalista-radical *A Razão*, criado no mesmo ano por Alfredo Egydio de Souza Aranha, tendo como redator-chefe Cândido Motta Filho. Segundo Hégio Trindade, após o entusiasmo dos primeiros tempos após a vitória da Revolução de 1930, a situação política teria começado a ficar ambígua pela ausência de uma definição ideológica por parte do Governo Provisório, cuja ação limitava-se nesse momento à moralização da administração pública e à elaboração de medidas em favor dos trabalhadores, com fim de conter os avanços violentos da questão social.

Essa situação teria provocado um “vazio político”, o que teria conduzido grupos políticos e ideológicos a se organizarem a fim de influenciar o novo governo<sup>292</sup>. Esses grupos estavam divididos entre os partidos tradicionais; os movimentos legionários; os movimentos de esquerda; e movimentos nacionalistas e autoritários, alguns declaradamente fascistas, como os “camisas-cáqui” de Francisco Campos.

Em julho de 1931, Plínio Salgado começou a publicar diariamente as suas opiniões nas “Notas políticas” de *A Razão*, cujo pensamento pode ser definido pelo testemunho do próprio autor: “Voltar, porém, e simplesmente, às normas da Constituição de 91 era renunciar à oportunidade que a Revolução de 1930 oferecera para o início de uma vida nova, mais condizente com as realidades nacionais e as aspirações humanas manifestadas em todos os países. Assim pensava o grupo de *A Razão*”<sup>293</sup>. Nesse momento, a oposição inflexível que

---

<sup>290</sup> CHASIN, José. op.cit., p. 104-105.

<sup>291</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 18.

<sup>292</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 77.

<sup>293</sup> SALGADO, Plínio. *O Integralismo na vida brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1958, p. 16.

Salgado mantinha em relação ao caráter liberal-democrático da Revolução de 1930, cedeu espaço a uma postura de reconhecimento dos aspectos positivos do processo revolucionário desencadeado e, até mesmo, certo entusiasmo com sua tendência centralizadora.

Depois de reiteradas tentativas fracassadas de influenciar os partidos tradicionais através das “Notas políticas”, para que se juntassem e assim exigir as reformas do Estado que Salgado defendia tão fervorosamente, o autor mudou de estratégia. Passou a propagar uma intensa campanha contra a convocação da Assembleia Constituinte, e, conseqüentemente, a favor da continuidade da ditadura do Governo Provisório, o que resultou em uma série de artigos intitulados “Diretrizes à Ditadura”. Todavia, após constatar que o Governo Provisório se mantinha indiferente à sua pregação por reformas, Salgado redirecionou sua ação para aglutinar grupos insatisfeitos com a direção tomada pela Revolução de 1930, interessados em transformações mais ou menos semelhantes, nos âmbitos do Estado, da sociedade, da economia e da cultura<sup>294</sup>.

Com o objetivo de “polarizar valores mentais e morais dispostos a empreender uma campanha de salvação nacional”<sup>295</sup>, foi fundada em 24 de fevereiro de 1932, no salão nobre do jornal *A Razão*, a Sociedade de Estudos Políticos (SEP). A SEP foi um *think tank* formado por jovens intelectuais<sup>296</sup> de tendências antiliberais e nacionalistas, dispostos a promover análises sociais através de suas comissões de filosofia, sociologia, economia e finanças, pedagogia, geografia, história, direito público, medicina social, arte e literatura. Suas reuniões aconteceram periodicamente entre março e julho de 1932, na Sala de Armas do Clube Português de São Paulo.<sup>297</sup>

A fala inaugural de Salgado na assembleia de abertura dos trabalhos da SEP, em 3 de março de 1932, ilustra muito bem a atmosfera política e o papel de grupo de pressão que envolveu essa sociedade:

Senhores, por toda parte ouço a palavra *revolução*; de todos os lados nos chegam os ecos de ingentes reclamos que, em meio à confusão dominante no país desde outubro de 1930, apelam para o “espírito revolucionário”. Na verdade, tudo indica que o Brasil quer renovar-se, quer tomar posse de si mesmo, quer marcar resolutamente na História. Clama-se pela justiça social e por uma mais humana distribuição dos bens; exige-se do Estado que intervenha, com poderes mais amplos, tendentes a moderar os

<sup>294</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 84.

<sup>295</sup> SALGADO, Plínio. *O Integralismo na vida brasileira*. op.cit., p. 142.

<sup>296</sup> Entre estes esteve Plínio Salgado (presidente da SEP), Cândido Motta Filho, Ataliba Nogueira, Mario Graciotti, João Leães Sobrinho, Fernando Callage, Sebastião Pagano, Santiago Dantas, Cassiano Ricardo, entre outros. Idem, ibidem, p. 142.

<sup>297</sup> Idem, ibidem, p. 145.

excessos do individualismo e a atender aos interesses da coletividade. Neste momento, congrego-vos para estudarmos os problemas nacionais e traçarmos em consequência destes estudos, os rumos definitivos de uma política salvadora<sup>298</sup>.

A heterogeneidade ideológica entre os intelectuais da SEP polarizou o grupo em duas vertentes: a tendência majoritária reunia-se em torno de Salgado. Este contava com o apoio dos estudantes da Faculdade de Direito de São Paulo, simpatizantes da atitude da juventude italiana, que partilhavam a ideia de que os estudos da SEP deveriam estar a serviço da ação política. A segunda tendência era representada pelos monarquistas patrimonialistas, que, embora possuíssem um programa muito parecido ao primeiro grupo, se afastaram da SEP e da AIB, diante da afirmação republicana que prevaleceu com a definição proposta por Miguel Reale<sup>299</sup>.

No dia 6 de maio de 1932, Salgado apresentou a proposta de se criar uma seção subordinada e paralela à SEP, à qual caberia a tarefa de realizar uma obra educativa de maior amplitude, destinada a formar a consciência popular em relação aos problemas brasileiros, sob a inspiração dos princípios filosóficos e do programa político definido pela SEP. Para lançar ao povo aquela “tímida seção”<sup>300</sup> interna denominada “Ação Integralista Brasileira”, a SEP elegeu uma comissão para elaborar seu manifesto, sendo seus membros, Cândido Motta Filho, Almeida Camargo, Ataliba Nogueira e Plínio Salgado.

Porém o lançamento do movimento há muito idealizado por Salgado para “salvar a nação” e “entrar para a história”, teve de aguardar. A situação já era bem delicada desde o começo do movimento constitucionalista, forte a partir de 1931. No dia 23 de maio de 1932, a sede do jornal *A Razão* foi incendiada por adeptos da causa constitucionalista, infelizes com o periódico e com Salgado desde sua postura de defesa da continuação do Governo Provisório, no ano anterior. No dia 9 de julho de 1932, eclodiu o início dos combates da Revolução Constitucionalista de 1932.

Atuando como jornalista, publicando suas “Notas políticas” no jornal *A Razão* e como presidente da SEP, Salgado deu início à articulação de uma rede de lideranças de norte a sul do país. Remetendo-se por diversas correspondências, Salgado entrou em contato com um grupo de intelectuais do Rio de Janeiro composto por membros da *Revista de Estudos Jurídicos e Sociais* e da revista *Hierarchia*, entre eles Lourival Fontes, Raimundo Padilha e Madeira de Freitas, por intermédio de Augusto Frederico Schmidt e Santiago Dantas. Logo após a

---

<sup>298</sup> SALGADO, Plínio. *O Integralismo na vida brasileira*. op.cit., p. 144.

<sup>299</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 119.

<sup>300</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!*. op.cit., p. 21.



fundação da SEP, Salgado também manteve correspondência com o intelectual mineiro Olbiano de Mello, jornalista e membro do Partido Republicano Mineiro (PRM), encarregado de arregimentar forças em Minas, onde Mello gozava de grande prestígio.

De acordo com Trindade, as circunstâncias do contato entre Salgado e Severino Sombra no Ceará foram mais complexas. A Legião Cearense do Trabalho apresentava um quadro exitoso em todo o estado e, por isso mesmo, seu líder planejava estendê-la a todo o país, quando fundou a Legião Brasileira do Trabalho em 1932.

Nessa ocasião, Sombra foi até São Paulo se encontrar com Salgado a fim de combinar um movimento de pretensões nacionais que unisse todas essas lideranças em um mesmo partido. Porém, com a eclosão da Revolução Constitucionalista no dia 9 de julho de 1932, Sombra imaginou que fosse o momento certo para mobilizar suas forças no nordeste contra o Governo Provisório, motivo pelo qual foi preso e logo em seguida exilado para Portugal assim que desceu do avião<sup>301</sup>.

Ao ser subjugada a Revolução Constitucionalista em 3 de outubro de 1932, Salgado prosseguiu as articulações com grupos intelectuais e movimentos, restabelecendo contato e recebendo o apoio de Olbiano de Mello e dos dirigentes Jeovah Motta e Helder Câmara, a frente da Legião Cearense do Trabalho após o exílio de Severino Sombra.

A inserção de Plínio Salgado em várias redes de sociabilidade foi fundamental para sua rápida ascensão. Nas redes católicas, conquistou o apreço dos espiritualistas nacionalistas, das redes modernistas, conseguiu seu reconhecimento como escritor. Nas redes que se irradiavam dos jornais *Correio Paulistano* e *A Razão*, o autor alcançou maior visibilidade e oportunidade política, visto que ambos os periódicos eram repletos de homens do PRP.

Essa aproximação com a política foi mais profunda do que sua eventual eleição como deputado estadual em 1927. Salgado não se considerava um político de carreira, como costuma ocorrer nos regimes democráticos e representativos, pelo contrário, essa ideia abominava-o. Ele possuía de si um ideal que de modo algum pode ser considerado fora de comum para sua época.

O papel do intelectual como uma “missão” já era uma noção corrente desde os primeiros dias da República. A filosofia do progresso permanecia mais viva do que nunca. Os intelectuais embalados pelo nacionalismo, pelo medo diante da modernização, pela atmosfera de luta de civilizações que se tornou patente após o advento da URSS, invocavam para si próprios a tarefa quase que “sagrada” da “salvação nacional”.

---

<sup>301</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 123.

Com o lançamento do Manifesto no dia 7 de outubro de 1932, Plínio Salgado inaugurou seu movimento cultural e político de “salvação nacional”, com a Ação Integralista Brasileira.

O ano de 1933 foi dedicado à organização política e doutrinária do movimento integralista, que crescia com grande rapidez. Em 23 de abril desse mesmo ano, foi realizado, na cidade de São Paulo o primeiro desfile integralista, prática que se tornou uma marca do movimento.

Um dos primeiros passos para a consolidação da AIB se deu por meio do lançamento dos *Estatutos da Ação Integralista Brasileira de 1934*. Esse documento foi lançado durante o primeiro Congresso Integralista Brasileiro, realizado na cidade de Vitória-ES entre 28 de fevereiro e 3 de março de 1934. Esse evento contou com a presença de delegados de todos os estados, o que passava a caracterizar a AIB como um “movimento nacional”, conforme os *Estatutos*<sup>302</sup>. Entre os objetivos declarados nos *Estatutos de 1934* constava “funcionar como centro de estudos e cultura sociológica e política” e “implantar no Brasil o Estado Integral”, conforme o artigo 2º<sup>303</sup>.

A hierarquia da AIB culminava nestes três nomes: primeiro, o Chefe Nacional Plínio Salgado, seguido pelo chefe do Departamento de Milícia (transformado na Secretaria Nacional de Educação Moral, Cívica e Física, a partir de 1936), Gustavo Barroso, e por último vinha Miguel Reale, chefe do Departamento Nacional de Doutrina (Secretaria Nacional de Doutrina e Estudos, a partir de 1936). Os três apresentavam particularidades sobre suas visões do integralismo, tornando explícita a heterogeneidade das correntes que compuseram aquele movimento.

Gustavo Barroso foi um dos intelectuais de maior expressividade que se alistou na AIB, tendo escrito cerca de 70 livros em sua vida. Além de ter sido o organizador do Museu Histórico Nacional, foi também o membro mais jovem da Academia Brasileira de Letras, cujas reuniões ele chegou a frequentar vestindo a camisa verde. Entre suas principais obras do período integralista destacamos *O integralismo em marcha*<sup>304</sup>, lançado em 1933, e *O Quarto Império*<sup>305</sup>, de 1936. Barroso também escreveu sete livros antissemitas e traduziu *Os*

---

<sup>302</sup> Estatutos da Ação Integralista Brasileira, 1934. In: SALGADO, Plínio. O Integralismo Perante a Nação. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v.9, p. 129.

<sup>303</sup> Ainda existem controvérsias acerca do número oficial de integralistas filiados à AIB entre 1932 e 1937. As cifras giram em torno de 500.000, se levamos em consideração a contagem de Héglio Trindade (cf. TRINDADE, Héglio. op.cit., p. 1) e 1.000.000, se acreditarmos em Plínio Salgado (cf. SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da AIB*. Niterói: Edição do Núcleo Municipal de Niterói, abril de 1937, p. 4.).

<sup>304</sup> BARROSO, Gustavo. *O integralismo em marcha*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.

<sup>305</sup> Idem. *O Quarto Império*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

*Protocolos dos Sábios de Sião*<sup>306</sup>, publicado em 1936, o que o torna, nas palavras de Roney Cytrynowycks<sup>307</sup>, o mais celebrizado antisemita da história contemporânea brasileira.

O discurso antisemita de Barroso, associado ao seu integralismo anti-industrial e anti-urbano, não perdendo nunca a ênfase no radicalismo sensacionalista, acabou gerando divergências internas na AIB, que o levaram a ser proibido de escrever nos jornais do partido. A propaganda antisemita presente na imprensa integralista, através dos textos de Reale e de Salgado, por exemplo, seria menos explícita e não atacava os imigrantes de forma indiscriminada, embora não perdoassem o “capitalismo e o comunismo judaicos internacionais”<sup>308</sup>.

Reale foi sem dúvida alguma o principal sistematizador da teoria e do método integral, devido à sua formação acadêmica, mas principalmente, ao seu papel de organizador da doutrinação de Salgado, ao ter assumido o papel de revisor das informações veiculadas nos jornais, a fim de evitar a publicação de contradições doutrinárias<sup>309</sup>.

Reale consolidou seu importante papel intelectual na AIB por meio da elaboração de obras teóricas basilares para o movimento, concernentes à Teoria da História integralista e ao Estado corporativista, entre elas *O Estado Moderno: liberalismo- fascismo – integralismo*<sup>310</sup>, obra publicada pela primeira vez em 1934, o *ABC do integralismo*<sup>311</sup>, em 1935 e *Atualidades de um Mundo Antigo*<sup>312</sup>, em 1936.

O Secretário de Doutrina e Estudos da AIB apresentava uma visão pragmática da revolução cultural integralista, ponto no qual se diferenciava de Salgado. Enquanto Salgado nos dá a impressão de uma revolução de longo prazo, iniciada no interior dos indivíduos, podendo levar gerações para se realizar plenamente, Reale nos apresentou o Estado Integral como um catalisador de uma revolução imediata, de fora para dentro dos indivíduos.

Em 1935 foi realizado o II Congresso Integralista Brasileiro na cidade de Petrópolis. Como produto desse evento, foi lançada a segunda versão dos *Estatutos da Ação Integralista*

<sup>306</sup> BARROSO, Gustavo. *Os Protocolos dos Sábios de Sião*. São Paulo: Minerva, 1936.

<sup>307</sup> CYTRYNOWYCS, Roney. O fascismo brasileiro entre as oligarquias e a modernidade. In: SOMBRA, Luís Henrique; GUERRA, Luiz Felipe Hirtz. *Imagens do Sigma*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

<sup>308</sup> Idem, *ibidem*, p. 10.

<sup>309</sup> DOTTA, Renato Alencar. O trabalhador no discurso integralista. In: DOTTA, Renato Alencar; POSSAS, Lídia Maria Vianna; CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo: Novos Estudos e Reinterpretações*. Rio Claro: Arquivo do Município, 2004, p. 69-88.

<sup>310</sup> REALE, Miguel. O Estado Moderno: liberalismo – fascismo – integralismo. In: *Obras Políticas: 1ª fase – 1931-1937*. Brasília: Editora da UnB, 1983, v.3, Tomo 2.

<sup>311</sup> Idem. *ABC do integralismo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

<sup>312</sup> Idem. *Atualidades de um Mundo Antigo*. In: *Obras Políticas: 1ª fase – 1931-1937*. Brasília: Editora da UnB, 1983, Tomo 1.

*Brasileira*, que modificou a AIB institucionalmente para seu registro como partido político, efetuado pelo Tribunal Superior de Justiça Eleitoral em acórdão de 8 de setembro de 1937. A AIB deixava para trás a requisição imperativa da “implantação do Estado Integral” em nome de uma postura “democrática” e legalista em face ao decreto da *Lei de Segurança Nacional*, em janeiro de 1935, tornando, com esse ato, extinta a Milícia Integralista.

Também em 1935 foi criado o *Sigma – Jornais Reunidos*, consórcio jornalístico subordinado à Secretaria Nacional de Propaganda da AIB, o qual compreendia um conjunto de 88 jornais em circulação em todo o território nacional<sup>313</sup>. Segundo Rodrigo Santos de Oliveira, *A Offensiva* foi o jornal de maior expressão dentro da rede de periódicos que a Ação Integralista Brasileira montou. Tinha o caráter de principal órgão do partido e uma das principais formas de inserção social dos “camisas-verdes” junto à sociedade brasileira da época<sup>314</sup>.

O crescimento do movimento após 1935 merece ser observado com atenção, pois se fez, a princípio, contra a repressão, velada ou francamente aberta da *Lei de Segurança Nacional*. Após o levante coordenado pela ANL em novembro de 1935, o imaginário anticomunista ganhou mais poder, causando uma grande comoção no país. A partir de então, o anticomunismo teria se tornado um tema dominante no discurso integralista, demonstrando todo seu potencial agregador na política de massas<sup>315</sup>. Em face ao grande sucesso, o ano de 1936 ficou registrado na memória do integralismo com o epíteto de “O Ano Verde”, tendo em vista o aumento contínuo de membros e da expansão política da AIB<sup>316</sup>.

Segundo o testemunho de Miguel Reale, no dia 1º de novembro de 1937, cerca de 50.000 camisas-verdes desfilaram no Rio de Janeiro até o Palácio do Catete, onde teriam sido saudados com “palavras de confiança e apreço” pelo então presidente Getúlio Vargas. De acordo com o ex-chefe do Departamento Nacional de Doutrina da AIB, “o clima geral era de confiança no processo político em curso, prevalecendo a ideia de um franco e sólido entendimento entre Getúlio Vargas e Plínio Salgado”<sup>317</sup>.

Poucos dias antes do golpe de 10 de novembro, Salgado realizou um pronunciamento na Rádio Mayrink Veiga, no qual disse: “temos hoje manifestado ao Chefe da Nação e às Classes

---

<sup>313</sup> CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. op.cit., p. 84.

<sup>314</sup> OLIVEIRA, Rodrigo Santos de. A imprensa da Ação Integralista Brasileira em perspectiva. In: GONÇALVES, Leandro Pereira Gonçalves; SIMÕES, Renata Duarte. *Entre tipos e recortes: histórias da imprensa integralista*. Guaíba-RS: Sob Medida, 2011, p. 34.

<sup>315</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”*. op.cit., p. 12.

<sup>316</sup> Nas eleições de 1936, a AIB elegeu quase 3 mil vereadores, 20 prefeitos e 4 deputados estaduais. Cf.: CYTRYNOWYCS, Roney. op.cit., p. 8.

<sup>317</sup> REALE, Miguel. *Memórias*. op.cit., p. 119.

Armadas os nossos propósitos de prestigiar e apoiar uma Ordem Nova mediante a qual se possa definitivamente pôr a coberto o Brasil dos sobressaltos constantes que o perturbam”<sup>318</sup>.

A esta altura, Salgado não mais concorria à presidência. As candidaturas de José Américo de Almeida e Armando Salles já haviam sido impedidas pela decretação do “estado de guerra”, fundado na suposta ameaça de “subversão da ordem social”, com base na divulgação do *Plano Cohen*<sup>319</sup>, que teria sido “descoberto” pelo serviço secreto do Exército.

Plínio Salgado estava ciente da iminência de um golpe de Estado. Francisco Campos teria lhe pedido um parecer sobre o texto da Constituição de 1937, assim como também “sabia” que a implantação do novo regime ocorreria no dia 15 de novembro. Todavia, o golpe foi antecipado para o dia 10, sem a participação de Salgado<sup>320</sup>.

Embora a AIB tenha manifestado publicamente apoio à nova ditadura em 1937, o Chefe Nacional da AIB perdeu progressivamente seu prestígio e sua autoridade, vendo desvanecer seu sonho do Estado Integral na realização do Estado Novo de Vargas, ofuscando definitivamente seu apelo carismático de “líder do Brasil Novo”. Vargas chegou a oferecer a pasta do Ministério da Educação a Salgado, que, na indecisão, perdeu o “trem da história”. Ao fim, prevaleceu a técnica política de Vargas sobre a de Salgado. O último desfile integralista provavelmente foi o realizado em Juiz de Fora, no dia 19 de novembro de 1937<sup>321</sup>.

Após o decreto-lei nº 37 de 2 de dezembro de 1937, que dissolvia todos os partidos políticos, proibia as milícias cívicas e o uso de uniformes e símbolos, todos os partidos políticos, entre eles a AIB, tiveram seus direitos cassados. Salgado tentou manter ativo o integralismo brasileiro, mesmo sem o caráter político, transformando a AIB em Associação Brasileira de Cultura (ABC) quatro dias após o fechamento da AIB.

Em 1938, simpatizantes de Armando Sales, entre eles Otávio Mangabeira, Flores da Cunha e Júlio de Mesquita Filho e membros do exército, como o brigadeiro Eduardo Gomes e o general Guedes da Fontoura, manifestaram-se contrários ao golpe de 10 de novembro, convergindo assim para uma aliança entre liberais e integralistas para a derrubada do Estado Novo.

Esse plano foi articulado entre Plínio Salgado e Otávio Mangabeira, cabendo a liderança da ação ao general Castro Júnior, havendo sido marcado o “levante geral” para o dia 11 de

<sup>318</sup> REALE, Miguel. *Memórias*. op.cit., p. 120.

<sup>319</sup> Nas palavras de Reale, “Ninguém ignora que se tratava de solerte utilização para fins políticos, de um documento que, segundo me disse o capitão Olympio Mourão Filho, havia sido escrito apenas como peça integrante de um ‘exercício do Estado Maior’.”, no caso, se trata do Estado Maior das Milícias Integralistas, cujo chefe era Mourão Filho. Idem, ibidem, p. 120.

<sup>320</sup> Idem, ibidem, p. 121.

<sup>321</sup> Idem, ibidem, p. 124.

março de 1938. Na última hora a operação foi abortada por “motivos técnicos” que teriam impedido a adesão esperada da Marinha, mas já era tarde. Deu-se início ao levante, que foi rapidamente desbaratado, havendo vários presos<sup>322</sup>.

No dia 10 de maio, ocorreu outra tentativa do mesmo grupo para suceder a derrubada do governo Vargas. Porém, essa tentativa se tornou um fiasco sob a liderança do tenente liberal Severo Fournier e do integralista Belmiro Valverde. Os sublevados chegaram a tomar o Palácio da Guanabara por algumas horas mantendo Getúlio Vargas e sua família como reféns. Contudo, foram vencidos pelas forças governamentais sem longa resistência<sup>323</sup>.

A AIB passou a ser intensamente combatida e seus membros foram duramente perseguidos pela ditadura do Estado Novo. Plínio Salgado, sob a forte repressão policial do governo do interventor Adhemar de Barros, foi preso em São Paulo, pelo DOPS, em janeiro de 1939 e, em maio do mesmo ano, foi exilado para Portugal. De “campeões da ordem social” os integralistas passaram a ser vistos como bandidos subversivos.

Com o lançamento da Constituição de 1946, no processo de redemocratização após o Estado Novo, Salgado voltou à cena política brasileira, então à frente do PRP (Partido de Representação Popular), concorrendo por este partido à presidência da República em 1955, possuindo uma votação inexpressiva diante da vitória de Juscelino Kubitschek<sup>324</sup>.

Após o golpe civil-militar de 1964, Salgado foi deputado federal pela ARENA (Aliança Renovadora Nacional) até a sua aposentadoria política em dezembro de 1974. Escreveu livros didáticos de História<sup>325</sup> e compêndios de Educação Moral e Cívica para a rede pública de ensino, além de prosseguir publicando seus romances e poesias, recebendo a consagração de sua vida literária ao ingressar na Academia Paulista de Letras. Em dezembro de 1975, Plínio Salgado faleceu.

---

<sup>322</sup> REALE, Miguel. *Memórias*. op.cit., p. 126.

<sup>323</sup> Após o *putch* de maio de 1938, além dos elementos fuzilados ainda nos pátios do Palácio da Guanabara, cerca de 1500 pessoas, entre integralistas e opositores do novo regime, foram presos e mandados para a colônia penal de Ilha Grande. Cf.: SILVA, Hélio. *1938: terrorismo em campo verde*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

<sup>324</sup> Plínio Salgado nas eleições presidenciais de 1955 obteve 714.379 votos (8,3% do total). CALIL, Gilberto Grassi. *Integralismo e hegemonia burguesa: a intervenção do PRP na política brasileira (1945-1965)*. Maringá: Edunioeste, 2010, p.166.

<sup>325</sup> Entre seus livros desse tipo, destacamos a obra *Nosso Brasil*, escrita em 1937, ano em que a AIB despontava como movimento político promissor no país. Essa foi uma das muitas obras de Salgado que estiveram presentes em escolas públicas do país desde a década de 1930 até, pelo menos, o fim da ditadura militar. *Nosso Brasil* ilustra a ampla difusão do pensamento de Plínio Salgado fora da arena política, não deixando dúvida que o intelectual deu continuidade à sua “revolução cultural” pela transformação da educação através do Estado, ainda que fosse um personagem de segunda grandeza ou ainda menor, sob o governo dos militares. O livro *Nosso Brasil* teve sua quarta edição em 1981, que foi adotada na rede pública de ensino pela Secretaria de Estado de Cultura do Estado de São Paulo, então sob a chefia do deputado Cunha Bueno, na administração do governador Paulo Maluf. Cf.: SALGADO, Plínio. *Nosso Brasil*. 4 ed. São Paulo: Voz do Oeste, 1981.

## **CAPÍTULO 2 - *IN HOC SIGNO VINCES*: LINGUAGEM, MITO E RELIGIÃO NA CONSTRUÇÃO DO CONCEITO DE HOMEM INTEGRAL.**

Neste capítulo, abordamos o pensamento teórico sistematizado por Plínio Salgado em torno de suas investigações sobre a cultura brasileira. Em sua busca, o autor se debruçou sobre as culturas ameríndias e as línguas tupi-guaranis, em pesquisas intensas realizadas ao longo da década de vinte e início da década de trinta. Essas investigações começaram no campo da arte de modo geral e, da literatura e linguagem, em particular, sendo possível notar o aumento do teor político de seus escritos a partir de 1927, aliás, ano em que foi eleito deputado estadual pelo PRP, em São Paulo.

As novas experiências realizadas em sua fase modernista repercutiram em seu engajamento ativo, já no verdeamarelismo. Mas como veremos na “revolução da Anta” alguma coisa aconteceu. Após 1927, as pesquisas de Salgado conduziram o autor a conclusões que ele não hesitou em utilizar como uma poderosa arma política: o poder dos símbolos empregados na narrativa mitológica.

O conceito de Homem Integral, inseparável do conceito de Estado Integral, será estudado à luz de séculos de debates filosóficos que marcaram a história das transformações, podemos dizer praticamente simultâneas, dos conceitos de Homem e Estado, no eixo da relação entre “*mythos*” e “*logos*”. Desde Platão e Aristóteles, passando por Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, até Maquiavel, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel e Marx, o Estado vem sendo interpretado das mais diversas maneiras. Entre a teoria do “Estado ideal” platônico, o poderoso Leviatã de Hobbes e o Estado liberal, o conceito de Estado foi sendo transformado concomitantemente às transformações dos ideais éticos que orientavam os pensadores ao encararem os problemas do Homem.

Os sintomas da “Decadência do Ocidente”, que Spengler viu na Europa, foi o mesmo sentimento que o fascismo e o nazismo, entre vários outros “ismos”, prometiam superar de forma heroica e miraculosa. No Brasil, esses “sintomas” receberam um diagnóstico que podemos considerar, ao mesmo tempo, singular e universal.

É impossível uma investigação histórica profunda sobre qualquer objeto situado no período que usualmente denominamos “entreguerras”, sem concedermos um bom tempo ao problema do fenômeno político de massas, tão característico do período em questão.

Segundo Cassirer, os estudos sobre o homem primitivo nos revelam que, para todas aquelas atividades que não necessitavam de um esforço especial ou excepcional, o uso do mito

ou da magia não era requisitado. Quando se tratava de uma atividade perigosa ou de resultado incerto, as fórmulas mágicas e a mitologia passavam a ser invocadas. Tal descrição do uso da magia e do mito nas sociedades primitivas valeria também para as sociedades em estágios altamente evoluídos da vida política. Em situações de desespero o homem sempre buscou amparo em meios desesperados, “Se a razão nos abandona, resta sempre a *ultima ratio*, o poder do miraculoso e do misterioso”<sup>326</sup>.

O mito foi sempre descrito como o resultado de uma atividade inconsciente e como um produto livre da imaginação, “Mas aqui encontramos o mito feito de acordo com um plano. Os novos mitos políticos não crescem livremente; não são frutos bravios de uma imaginação exuberante. São coisas artificiais fabricadas por artesão hábeis e matreiros”<sup>327</sup>. É óbvio, contudo, que a personificação de um “desejo coletivo” através da representação do “líder” - “do mágico” ou “pajé”, ou do “curandeiro da tribo” e “vidente” - papel social elementar da vida social primitiva, não pode ser satisfeito da mesma forma que o é por uma grande nação civilizada e por uma tribo selvagem.

É certo que o homem civilizado está sujeito às paixões mais violentas e, quando essas paixões atingem seu nível máximo, ele é capaz de ceder aos impulsos mais irracionais. Todavia, mesmo nesse caso, o homem moderno não consegue esquecer ou ignorar inteiramente a racionalidade. A fim de poder *crer*, “ele deve encontrar algumas razões para o seu credo; deve formar uma ‘teoria’ para justificar as suas crenças. E essa teoria, pelo menos, não é primitiva: é, pelo contrário, altamente sofisticada”<sup>328</sup>.

O primeiro passo a ser dado, segundo Cassirer, era a modificação na função semântica da língua<sup>329</sup>. Se estudarmos o desenvolvimento da fala humana, podemos observar que na história da civilização, a palavra atende a duas funções inteiramente diferentes. Podemos designar essas funções pelo uso “semântico” e “mágico” da palavra. Mesmo nas línguas primitivas, a função semântica estaria sempre presente; sem ela não haveria a fala humana, mas, nas sociedades primitivas, a palavra mágica teria uma influência predominante.

A palavra mágica não atende à finalidade meramente descritiva, mas tenta produzir efeitos e modificar o curso da natureza, todavia, como ressalta o autor, “Isso não pode ser realizado sem uma complicada arte mágica. Só o mágico, ou feiticeiro, é capaz de governar a

<sup>326</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 323.

<sup>327</sup> Idem, ibidem, 327.

<sup>328</sup> Idem, ibidem, p. 325.

<sup>329</sup> Essa mudança de significado provém do fato de que as palavras que eram outrora usadas num sentido descritivo, lógico ou semântico são agora palavras mágicas destinadas a produzir certos efeitos e a despertar certas emoções. As nossas palavras vulgares estão carregadas de significados, mas essas novas palavras mascaradas estão carregadas de paixões e sentimentos violentos. Idem, ibidem, 328.



palavra mágica”<sup>330</sup>. Segundo Cassirer, tudo isso se repete no mundo moderno: “Se estudarmos os nossos modernos mitos políticos e o uso que deles tem sido feito, encontramos neles, para nossa grande surpresa, não só uma alteração de todos os nossos valores éticos, mas também uma transformação da fala humana. A palavra mágica ganha precedência sobre a palavra semântica”<sup>331</sup>.

Encontramos também no período entreguerras o renascimento de um dos mais antigos motivos míticos. Em quase todas as mitologias do mundo, podemos nos deparar com a ideia de um destino inevitável, inexorável e irrevogável. O integralismo fez parte de uma geração de movimentos políticos imbuídos pelos sistemas das várias filosofias do progresso que disputavam a hegemonia do caminho para o futuro entre o século XIX e o século XX. Entre todos os aspectos, o *fatalismo*, segundo Cassirer, parece ser inseparável do pensamento mítico<sup>332</sup>.

Adiante, veremos alguns aspectos do processo de desenvolvimento da teoria do conhecimento no integralismo, segundo a doutrina de Plínio Salgado. Apontaremos as principais estratégias adotadas pelo Chefe Nacional da AIB, a partir de seus estudos sobre as origens da linguagem e do mito, cultivando a partir disto uma verdadeira filosofia da cultura, cuja inspiração romântica foi enorme na construção das teorias integralistas e de suas mitologias políticas.

Segundo o método da filosofia integralista, “A Verdade está no Absoluto das coisas e nós a atingiremos, pela concepção integral do Universo”<sup>333</sup>. Plínio Salgado acreditava que “é preciso crer, seja no que for, mas crer”<sup>334</sup>. Esta frase resume bem a ideia central deste capítulo, assim como da dissertação que ora se apresenta.

Como disse Spengler em 1918, o nascimento de um novo mundo cultural é sempre um ato místico<sup>335</sup>.

---

<sup>330</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., 327

<sup>331</sup> Idem, *ibidem*, p. 327.

<sup>332</sup> Idem, *ibidem*, p. 335.

<sup>333</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 57.

<sup>334</sup> SALGADO, Plínio. O outro lado de Deus. In: \_\_\_\_\_. *O Sofrimento Universal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934, p. 30-32.

<sup>335</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 334-335.

## 2.1 UMA PERENE LUTA CÓSMICA: A HISTÓRIA INTELECTUAL ENTRE O “MYTHOS” E O “LOGOS”.

Antes do Homem se tornar o centro da preocupação filosófica racionalista, imperava na Grécia Antiga, outro tipo de visão de mundo e, conseqüentemente, predominavam outros métodos de construção do saber, bem diversos do racionalismo socrático. Para estes antigos gregos, principalmente no período *Homérico*, “Tudo é uno”. A vida seria como uma fonte eterna que produz constantemente individualizações e que, ao produzi-las, abandona-se a si mesma. Por isso a vida seria “dor e sofrimento”: A dor e sofrimento de ver despedaçado o “Uno primordial”.

Mas ao mesmo tempo a vida tende a reintegrar-se, a sair de sua dor e reconcentrar-se em sua unidade primeira. Tal unificação se daria com a morte, com o aniquilamento da individualidade. Morrer não é, contudo, “desaparecer”, mas somente submergir na origem que peremptoriamente produz nova vida. A “lei eterna” das coisas se realizaria no “devir constante”, afirmavam os crentes no “Uno”, portanto, não haveria culpa nem redenção, mas a inocência do eterno devir. Dar-se conta disso é pensar de modo “trágico”<sup>336</sup>.

Por essa razão, a tragédia grega foi uma das principais forças de educação moral e ética, logo, do próprio ordenamento social da Grécia Antiga<sup>337</sup>, começando a perder lugar no apogeu da atividade dos sofistas, principalmente Sócrates.

Segundo Ernst Cassirer, a história da teoria política do Estado é marcada pelo embate entre estas duas ideias antagônicas e aparentemente excludentes, quais sejam o “*logos*” e o “*mythos*”<sup>338</sup>. Teria sido na filosofia grega<sup>339</sup> o surgimento da primeira teoria racional sobre o Estado, baseado no então “novo” método de pensarem a ciência política, criado a partir dos

<sup>336</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007, p. 8.

<sup>337</sup> Segundo Nietzsche, nesse período, o mito ocupava o lugar central na sociedade grega, na arte, na religião e no pensamento. Embora houvesse uma variedade de mitos e mitologias tão grande quanto o eram os problemas humanos, a visão de mundo mítica e religiosa estabelecida naquela sociedade pode ser compreendida pela oposição mitológica entre os deuses Apolo e Dionísio (ou Dioniso), figuras representantes respectivamente do estado de sonho e embriaguez, a epopeia e a lírica, a serenidade e a melancolia, o otimismo e o pessimismo. Segundo Nietzsche observa, sonho e embriaguez seriam ambos estados de inconsciência propícios a uma só vez, à verdade, à mentira, à ilusão e ao mito. No século V a.C, a principal finalidade da filosofia de Sócrates foi desestruturar essa visão de mundo dominada pelos mitos trágicos. Idem, *ibidem*, p. 7.

<sup>338</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. *op.cit.*, p. 75.

<sup>339</sup> A filosofia grega nesse tempo era um campo de batalha onde digladiavam os partidários da “Multiplicidade” e os partidários da “Unidade”, de um lado, os que criam no “devir universal”, do outro lado, os que pretendiam estabilização e fixação do pensamento. Neste segundo grupo, encontravam-se todos os pensadores eleáticos, incluindo o próprio Platão. O que interessava a estes pensadores não era a unidade do Ser, ou a unidade sistemática do pensamento. O que procuravam era a unidade da vontade. Idem, *ibidem*, p. 80.

seus estudos filosóficos sobre a *physis*, ou “natureza”. Sem esse método, afirma Cassirer, não lhes seria possível contestar o poder do mito. A nova concepção da natureza teria se convertido no fundamento de uma nova concepção da vida individual e social do homem, orientada pelo sentido naturalista<sup>340</sup>.

Esse novo objetivo filosófico impregnou o pensamento político de Platão, como é possível ver em seu *A República*. Platão admitiu ser o “Homem” o verdadeiro problema da filosofia. Mas para expandir as investigações sobre esse objeto, era preciso ampliar o foco para a vida política e social do homem. Este foi o princípio orientador de *A República*. Dialética, teoria do conhecimento, psicologia, ética, política, tudo isso se encontraria num todo articulado coerentemente, na tentativa de eliminar o mito da república, isto é, de seu sistema de educação dos cidadãos (*Paidéia e Politéia*)<sup>341</sup>.

Platão foi o primeiro a introduzir uma teoria do Estado como um sistema coerente do pensamento. Em seu tempo, os problemas políticos ocupavam o cerne das discussões filosóficas e, cada vez mais, a *sophia* (sabedoria) tornava-se uma “sabedoria política”. Até então, era comum o debate sobre o “melhor Estado”, mas Platão teria inovado ao buscar um “Estado ideal”. Essa novidade representa um traço marcante da filosofia idealista, ou platônica, que é a diferença entre *doxa* e *episteme*, isto é, verdade empírica e verdade ideal, tese celebrizada com a “alegoria da caverna”.

Devido a essa hipótese, Platão teria rejeitado todas as tentativas de se reformar o Estado a partir de um saber simplesmente empírico. O filósofo incumbiu-se, então, de compreender o Estado através de uma unidade sistemática, interpretando a justiça como uma “igualdade geométrica”<sup>342</sup>. Cada indivíduo teria uma parte na vida da comunidade; mas essa participação não seria, de modo algum, igual para todos. A justiça não se confundia com a igualdade de direitos para o filósofo. O Estado platônico dá a todos a “devida” parte que lhes é correspondente no trabalho comum, mas os seus deveres e direitos são totalmente diferentes<sup>343</sup>.

---

<sup>340</sup> “Os primeiros pensadores gregos, da escola de Mileto, são designados por Aristóteles como os “antigos fisiologistas”. A natureza (*physis*) é o único objeto que atrai a sua atenção. A sua atitude perante a natureza é radicalmente oposta à interpretação mítica dos fenômenos humanos. É verdade que, nos alvares do pensamento grego, os limites entre os dois tipos de pensamento não estavam ainda claramente determinados, sendo até vagos e vacilantes”. CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 76.

<sup>341</sup> Idem, ibidem, p. 101.

<sup>342</sup> Para Platão, o ideal de justiça se expressava por uma “igualdade geométrica”, que possuía, para ele, o valor de algo eterno e imutável. Considerando esta analogia entre ética e geometria, não poderíamos considerar uma “origem” das leis éticas, elas teriam sempre existido, não podendo ter sido criada por deuses ou homens. Idem, ibidem, p. 106.

<sup>343</sup> Idem, ibidem, p. 126.

Embora alcançasse fim semelhante, Aristóteles assumiu um procedimento investigativo diferente de Platão, priorizando o método empírico. O que ele nos apresenta em sua *Política* é uma análise descritiva das várias formas de constituições. O filósofo agiu de modo semelhante em suas investigações sobre a justiça, acabando por concluir ser impossível negar a desigualdade fundamental entre os homens partindo-se de um critério empirista. Os homens seriam desiguais não só pelo aspecto físico, mas principalmente pelo caráter. E foi a partir desta premissa, que surgiu a tese aristotélica de defesa da escravidão.

Às teorias eleáticas que buscavam uma localização precisa das coisas e do Homem no cosmos, sucederam os filósofos estoicistas. Estes introduziram com seu sistema um princípio já conhecido por alguns sofistas no século V a.C, mas que se revelou decisivo na história do pensamento ético, político e religioso, principalmente após o estoicismo. Ao ideal platônico e aristotélico de justiça, sobrepuseram outra concepção, a da “igualdade fundamental dos homens”. Sua principal exigência filosófica consistia em “viver de acordo com a natureza”<sup>344</sup>.

Mas a lei da natureza, no caso, se tratava de uma lei moral, não uma lei física. O que importava em sua ética não eram as coisas, mas o juízo sobre as coisas. Tais juízos dependem de um ato livre da consciência, daí a importância eminente da separação nítida entre o que seja necessário ao homem e aquilo que seja supérfluo à sua natureza, sendo necessárias somente as coisas que dizem respeito à sua “essência”, isto é, ao valor moral do homem<sup>345</sup>. Como Cassirer nos afiança, a concepção estoica do homem teria se tornado um dos mais sólidos elos entre o pensamento antigo e medieval<sup>346</sup>.

O conceito de *humanitas* tinha um sentido definido e tornou-se um poder ordenador da vida privada e pública de Roma. Significava não só um ideal moral, mas também um ideal estético: “era a pretensão de certo tipo de vida que tinha de provar a sua influência em todos os aspectos da existência do homem, tanto em seu comportamento moral como em sua linguagem, em seu estilo literário e em seu gosto”<sup>347</sup>.

Por meio de escritores como Cícero e Sêneca, esse ideal de *humanitas* atingiu sua expressão clássica na literatura e filosofia latinas. Para os romanos estoicos, não existiria uma ruptura estanque entre a esfera individual e a esfera política. Estavam convencidos de que a realidade, tomada como um conjunto que envolve as realidades, física e moral seria, na verdade, uma grande “república”. Essa república seria a mesma para todas as nações, deuses e

---

<sup>344</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 128.

<sup>345</sup> Idem, ibidem, p. 129.

<sup>346</sup> Idem, ibidem, p. 131.

<sup>347</sup> Idem, ibidem, p. 130.

homens. Esta ideia representa o princípio universalista do humanismo latino que marcou a ideia de *civitas*.

Na alta Idade Média, Santo Agostinho e sua obra *Cidade de Deus*, foram os mais altos representantes do paradigma idealista platônico<sup>348</sup>. Todavia, no pensamento cristão de Santo Agostinho, o mundo físico não somente exprime ou imita o mundo das ideias, mas passou a ser oriundo, um produto, desse mundo. Assim, na doutrina agostiniana, o “mundo das ideias” como o concebia Platão, tornou-se o “pensamento de Deus”. Segundo Cassirer, essa transformação teria provocado uma mudança radical em todos os conceitos da filosofia antiga, com a transição do *logos* grego para o cristão.

Sendo assim, para Santo Agostinho, todo o conhecimento e toda especulação filosófica teriam valor nulo, se não fossem dirigidos para a finalidade do conhecimento de Deus, ou seja, para a *teologia*<sup>349</sup>. Essa ideia sintetiza o sentido de toda a filosofia medieval<sup>350</sup>. No entanto, para os pensadores cristãos da Idade Média, a ideia platônica de uma lei eterna da ética era inconcebível, devido à concepção mosaica da lei, predominante no cristianismo<sup>351</sup>, que pressupõe a existência de um legislador. Isto é, “Sem esse legislador, que revela a lei e garante a sua autenticidade, a sua validade e o seu imperativo, a lei tornar-se sem sentido”<sup>352</sup>.

Apesar do papel fundamental da teoria estoica da “igualdade fundamental”, a “autonomia da razão” era um princípio completamente ignorado pelos pensadores medievais, cuja teoria do conhecimento pode ser bem representada pela célebre máxima de Santo Agostinho “Se não crês, não podes compreender”<sup>353</sup>.

Na *Cidade de Deus*, o princípio da “igualdade fundamental” se fundava no argumento de que Deus concedera ao homem poder sobre os animais, mas não sobre outras almas. A alma é

<sup>348</sup> Embora nunca tenha sido de fato um “platonista”. Não lia grego, e teria conhecido a doutrina platônica através de pensadores neoplatônicos influenciados por Plotino, como Cícero. CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 105.

<sup>349</sup> Baseando-se no pensamento de Platão e Santo Agostinho, os sistemas filosóficos medievais partiram da premissa da diferença entre o mundo intelectual e o mundo da experiência sensorial. Um é o reino do ser, o outro o mundo devir, um nos dá a verdade, o outro, meras sombras. Essa divisão entre os dois tipos de conhecimento tinha sua origem metafísica no dualismo entre alma e corpo. O papel da filosofia seria então, para os pensadores medievais, o de libertar o homem dos grilhões do corpo, para se alcançar a verdadeira liberdade, que seria a da alma, ou, pensamento. Idem, ibidem, p. 106.

<sup>350</sup> Idem, ibidem, p. 106.

<sup>351</sup> “Os sistemas éticos desenvolvidos pelos pensadores gregos, Sócrates e Demócrito, Platão e Aristóteles, estoicos e epicuristas, têm um traço em comum. São todas expressões de um mesmo *intelectualismo* fundamental do pensamento grego. É através do pensamento racional que encontramos os tipos de conduta moral, e é a razão, e só ela, que lhes pode conferir imperatividade. Em contraste com esse intelectualismo grego, a religião profética é caracterizada pelo seu profundo e resolutivo *voluntarismo*. Deus é uma pessoa – e isso significa uma vontade. Nenhum método lógico de raciocínio pode levar-nos a compreender essa vontade”. Idem, ibidem, p. 107.

<sup>352</sup> Idem, ibidem, p. 107.

<sup>353</sup> Idem, ibidem, p. 122.

*sui juris*, disse o pensador, por isso não poderia perder ou renunciar à sua “liberdade original”<sup>354</sup>. Mesmo que, na prática, o homem medieval comum tenha usufruído relativamente pouco deste princípio, do ponto de vista jurídico, ele significou uma barreira à ideia de autoridade absoluta do poder político, sempre limitado pelas leis da justiça. Estas leis seriam irrevogáveis e invioláveis por que exprimiriam as próprias leis de Deus.

Do ponto de vista político, a ideia platônica do “Estado ideal” se tornou um conceito estruturante da própria vida social medieval. A tese de que a primeira e principal tarefa do Estado<sup>355</sup> é a manutenção da justiça, tornou-se, então, o núcleo da teoria política medieval<sup>356</sup>.

O conflito entre as tendências intelectuais formadas por “dialéticos” e “teólogos”<sup>357</sup> se estendeu de Santo Agostinho a Santo Tomás de Aquino. Este último apresentou uma nova concepção do conhecimento humano, que buscava superar a contradição da patrística agostiniana, introduzindo o pensamento de Aristóteles ao método escolástico, como uma alternativa de união de fé e razão. No campo da política, o pensamento de Santo Tomás de Aquino produziu cruciais transformações.

Na filosofia medieval, não era admitido o direito de oposição aberta ao governante. Se o príncipe recebia seu poder de Deus, confrontá-lo seria um grave pecado, mesmo em se tratando de um governante injusto. Santo Tomás de Aquino não pôde negar esse argumento, mas apresentou uma interpretação que mudou completamente o sentido do conceito de Estado. Ele afirmou que os homens são obrigados a obedecer às autoridades seculares, mas, sendo seculares, são controladas pelas leis da justiça, logo, os súditos não são obrigados a obedecer a

---

<sup>354</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 132.

<sup>355</sup> O Estado seria bom em sua finalidade de administrador da justiça, mas de acordo com o dogma cristão, era mau em sua origem. Seria o resultado do pecado original e da queda do homem. Idem, ibidem, p. 136.

<sup>356</sup> Idem, ibidem, p. 124.

<sup>357</sup> Os pensadores medievais estavam divididos em várias escolas. Entre estas escolas, as dos dialéticos e dos místicos, dos realistas e dos nominalistas, havia intermináveis discussões. Contudo, havia um centro comum de pensamento que permaneceu firme por muitos séculos. Suas ideias se baseavam em dois livros: *Da Hierarquia Celeste*, e *Da Hierarquia Eclesiástica*, ambas de autores desconhecidos, mas seguramente foram escritas por algum autor neoplatônico discípulo de Proclo. A filosofia neoplatônica pressupunha a “teoria da emanção” desenvolvida por Plotino. Segundo Plotino, ao lançar-se à investigação sobre alguma coisa, o estudioso deve remontar ao primeiro princípio da coisa e mostrar por que via a coisa evoluiu a partir deste princípio. O “Primeiro Princípio”, a causa de todas as coisas seria o “Uno”, ou, o “Absoluto”, do qual se desdobrariam todas as coisas. Mas esse “desdobrar” não possuía sentido de “evolução”, pelo contrário, significava “degradação”. De acordo com essa teoria, todas as coisas estariam ligadas por uma cadeia de ouro (*aurea catena*) através de duas cadeias diferentes: a hierarquia da existência e a hierarquia do valor. O grau de valor dependeria do grau de ser (baseado na evolução ética), e este, seria avaliado pela distância com que determinada coisa se afasta, do Uno. Para Aristóteles, outro alicerce do saber medieval, Deus seria o “motor imóvel do universo”, transmitindo seu impulso, embora fosse imóvel, também funcionava como a fonte primeira de todas as coisas. Destas noções, os escolásticos teorizaram uma leitura do universo que acabou refletindo na própria estrutura social, religiosa e política da Europa medieval, traduzida pela ideia de solidez do regime de estamentos ou ordens. Idem, ibidem, p. 162-163.

uma autoridade usurpadora ou injusta, vendo neste caso, a sedição, como ato legítimo, enquanto ato de observância às leis eternas, logo “espirituais”, da justiça.

Doravante, a “*Cristandade*” era cada vez mais concebida como um coletivo singular<sup>358</sup>. As esferas moral e política eram partes de um mesmo corpo místico, que, a despeito das diferenças entre suas partes, estaria dotado de um princípio de unidade caracterizado pela ideia de um grande Estado monárquico universal governado por Deus<sup>359</sup>.

Do ponto de vista histórico, a chave para compreendermos as filosofias políticas e as ideologias dominantes na modernidade, também se encontra nas transformações revolucionárias do pensamento medieval, particularmente, em relação à percepção do tempo. Em contraposição à concepção de tempo da Antiguidade, com um tempo cósmico baseado num ciclo de eterno retorno e um tempo humano baseado no eterno devir, surgiu o tempo bíblico, baseado na ideia judaica de tempo como narrativa da absoluta vontade de Deus, pejada pelo drama do afastamento e retorno dos homens para Deus.

Sendo assim, no mundo judaico-cristão, a história é: *providencial*, por que seu sentido se baseia na vontade de Deus e na finalidade de seu plano; *teofania*, isto é, revelação contínua e progressiva da essência de Deus no tempo; *epifania*, ou seja, revelação contínua e progressiva da verdade no tempo; profética, não apenas pela reiterada memória da Lei e da Promessa, mas também como expectativa do porvir; *soteriológica*, pois o que é revelado ao longo do tempo é a promessa de salvação e retorno para Deus; *apocalíptica* e *escatológica*, por que é uma história que se dirige para o Juízo Final; *universal*, sendo a história do “Povo de Deus”; e, por fim, é *completa*, pois só termina quando se consumar a Promessa após o Juízo Final<sup>360</sup>.

Desde a institucionalização da Igreja que a questão da completude da história gera interpretações controversas, ou seja, heresias. As duas principais interpretações fundamentais na estruturação da cristã foram retiradas do Antigo Testamento, principalmente entre os textos dos profetas Isaías e Daniel. Isaías foi o autor da visão mais corrente do Juízo Final marcado pelo retorno do messias. Daniel foi responsável pela interpretação da sucessão temporal<sup>361</sup>

---

<sup>358</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. op.cit., p.

<sup>359</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 135.

<sup>360</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil: Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000, p. 71-72.

<sup>361</sup> O modelo de “tempo completo” oficial proposto pela Igreja estava dividido nos sete dias da semana cósmica (Criação, Queda, Dilúvio, Patriarcas, Moisés, Encarnação e Juízo Final), e em três eras correspondentes à ação da Santíssima Trindade (o tempo antes da Lei, ou “tempo do Pai”, que vai de Adão até Moisés; o tempo sob a Lei, ou tempo do Pai e do Filho, que vai de Moisés até Jesus; e o tempo da Graça, ou tempo do Filho e do Espírito Santo, última fase da história universal). CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 73.

como a ascensão e queda de quatro “Impérios injustos”, culminando com o soerguimento do Quinto Império pela ação do próprio messias. Este império teria um reino de mil anos de abundância e felicidade, cujo fim seria marcado pelo Juízo Final<sup>362</sup>.

Segundo Koselleck, para a cristandade europeia até o século XVI, o fato de uma profecia não se realizar não determinava o seu malogro, pelo contrário o erro passava a ser uma prova de que o fim do mundo previsto no Apocalipse estava provavelmente mais próximo. Assim, a perspectiva finalista da história apocalíptica acabava desenvolvendo uma estrutura repetitiva na qual era virtualmente impossível se desenvolver horizontes de expectativas a partir de experiências contrárias, porque as expectativas apocalípticas se projetavam para além deste mundo<sup>363</sup>.

Assim, na qualidade de elemento constitutivo da Igreja e configurado como o possível fim do mundo, o futuro foi integrado ao tempo; ele não se localiza no fim dos tempos, em um sentido linear; em vez disso, o fim dos tempos só pode ser vivenciado porque sempre fora colocado em estado de suspensão pela própria Igreja, o que permitiu que a história da Igreja se perpetuasse como a própria história da salvação<sup>364</sup>.

Porém, apesar da proibição da Igreja<sup>365</sup> contra a “esperança milenarista”, o aumento da tensão sobre o mistério do que ocorreria no intervalo entre o Primeiro Advento e o Segundo Advento do Messias acabou sendo uma mola propulsora para a propagação das narrativas milenaristas.

Entre as muitas narrativas milenaristas surgidas nesse período, teve origem uma corrente herética que a maioria dos historiadores medievalistas concorda ter sido de crucial importância para a transição do pensamento medieval ao moderno.

De acordo com Jacques Le Goff, o pensamento do abade calabrês Joaquim de Fiore<sup>366</sup>, que emergiu na época de uma grande transformação intelectual inspirada pelo *humanismo cristão*, pode ser considerado um divisor de águas na teologia medieval. Segundo o

<sup>362</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 73.

<sup>363</sup> KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 24-25.

<sup>364</sup> Idem, *ibidem*, p. 26.

<sup>365</sup> A Igreja sustentou o princípio de manter sob seu controle todos os “visionários”. Foi decidido no Concílio Lateralense (1512-1517) que seria preciso autorização da Igreja para o anúncio de previsões do futuro. “A proibição da doutrina joaquimita do Terceiro Reino, o destino de Joana D’Arc, [...], ou a morte no fogo de Savonarola podem servir de exemplo de como as profecias pós-bíblicas foram dizimadas”. Essas profecias foram combatidas pela Igreja justamente porque ameaçavam sua posição de mantenedora da ordem até o Dia do Juízo. Idem, *ibidem*, p. 25.

<sup>366</sup> De acordo com Rossatto, *Joaquimismo* se refere à obra do abade, *Joaquinismo* se refere à obra dos seus seguidores. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. Porto Alegre: EDIPURS, 2004, p. 17.



historiador francês, o abade de Fiore “inscreveu Deus numa dinâmica renovada da história”<sup>367</sup>, deixando uma obra cuja rápida difusão exerceu grande influência “nas fronteiras da ortodoxia e da heresia”. Le Goff também ressalta a ordem dos franciscanos como a maior herdeira do pensamento do abade “profético e herético”<sup>368</sup>.

Essa doutrina dá força a um sentido cristão da história tido como “progressista” e o joaquimismo [ou joaquinismo] tem sido considerado um ancestral do marxismo. De qualquer maneira ele promoveu de modo extraordinário o Espírito Santo como motor divino da história. Variante rica do milenarismo, o joaquinismo predisse a instauração sobre a terra de uma sociedade de iguais, governada por santos do tipo monástico sob a direção do Espírito Santo. A atração dessa visão sobre numerosos cristãos é fácil de imaginar, assim como seu caráter revolucionário inquietante para os detentores do poder, a começar ela Igreja<sup>369</sup>.

Segundo Henri De Lubac<sup>370</sup>, um dos mais respeitados pesquisadores do legado cultural de Joaquim de Fiore, a influência da doutrina joaquinista pode ser lida em algumas das mais atuantes Filosofias da História elaboradas nas eras moderna e contemporânea, entre as quais, algumas enfaticamente desaprovadas pela Igreja.

Segundo o autor, é inegável que as teorias joaquinitas das Três Idades reapareceu, por exemplo, nas teorias da evolução histórica elaboradas pelos filósofos idealistas alemães como Lessing, Herder, Schelling, Fichte, e em certa medida, Hegel, Comte e Marx.

Mas que teses eram essas que causaram, ao mesmo tempo, a condenação oficial da Igreja e a exaltação de poetas e pensadores, como Dante Alighieri (1265-1321), que colocou o “calabrese abate Giovacchino, di spirito profetico dotato”<sup>371</sup> ao lado de Boaventura de Bagnoregio e Tomás de Aquino no *Paraíso*?

Para Joaquim de Fiore<sup>372</sup>, a história se divide em três estados: o estado do Pai, do Filho e

---

<sup>367</sup> LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média*: conversas com Jean-Luc Pouthier. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 50.

<sup>368</sup> Idem, ibidem, p. 50.

<sup>369</sup> Idem, ibidem, p. 51-51.

<sup>370</sup> DE LUBAC, Henri. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*: I. De Joaquín a Schelling. Madrid: Encuentro, 1989, v.1; \_\_\_\_\_. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*: II. De Saint-Simon a nuestros días. Madrid: Encuentro, 1989, v.2.

<sup>371</sup> ALIGHIERI, Dante. *Paradiso*, XII, 140-141, apud; ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore*: Trindade e Nova Era. op.cit., p. 23-24.

<sup>372</sup> Joaquim de Fiore nasceu em Celico, na Calábria, no ano de 1135, e morreu em San Martino di Canale, em 1202. Quando jovem Joaquim possivelmente vestiu o hábito monástico, talvez eremita. Assim, empreendeu uma peregrinação rumo ao Oriente, no ano de 1148. Reza a lenda que, em sua passagem pela Palestina durante o período da Quaresma, Joaquim subiu o Monte Tabor, local onde teria ocorrido o episódio bíblico da *transfiguração* de Jesus; naquele instante, Joaquim “recebeu uma súbita revelação do Senhor”, mediante a qual iniciou sua tese da *Concórdia entre o Antigo e o Novo Testamento*. Lendas à parte, o que realmente se sabe é que,

do Espírito Santo. Sob o estado do Pai, referente ao Antigo Testamento, o Povo de Deus viveu na lei, na obediência e na escravidão; o estado do Filho, referente ao Novo Testamento e vigente no tempo do abade, era um tempo em que se vivia com maior graça e liberdade, tutelados pela sabedoria da Igreja.

Por meio do método da concórdia que o próprio abade elaborou, este expôs a possibilidade de uma exegese bíblica inteiramente nova na tradição. Seu método consiste em uma comparação entre os textos do Antigo e Novo Testamento, mediante o pressuposto básico de que, de cada dois significantes comparados entre os dois textos, obter-se-ia um único significado. Ou seja, ambos os textos conteriam uma única e mesma história codificada. A partir da interpretação de signos correlatos entre ambas, seria possível prever o que iria ocorrer no terceiro estado do mundo; o estado do Espírito Santo<sup>373</sup>.

Ao contrário da maior parte das correntes milenaristas que previam um fim do mundo bem próximo, Joaquim de Fiore propôs uma reinterpretação profética do Apocalipse de João, na qual este se revela como fato consumado no estado do Filho. Este estado marca o fim de um Tempo e início de outro, em que “as palavras escritas de modo histórico-literário, próprias ao primeiro estado, ou em sentido figurado, adequadas ao segundo, dariam lugar a uma nova escritura sem letra: o Evangelho Eterno. Este seria escrito diretamente em nossas almas com o invisível fogo do espírito”<sup>374</sup>.

Durante esse estado, o mundo viveria uma nova ordem espiritualista regida por “santos” de tipo monástico, sem guerras, sem fome, sem injustiça, em plena liberdade após o fim da Igreja e de toda forma de dominação institucional, em um profundo sentimento de fraternidade e cooperação entre os homens, até o fim deste estado, que se encerraria junto com os dias no esperado Juízo Final.

O papel determinante do joaquinismo no humanismo cristão e seu desdobramento crítico no interior da Igreja, que levou à emergência da escolástica e do tomismo, transformaram o horizonte de expectativa da cultura europeia dali em diante. O objetivo de

ao contrário do que se dizia de sua origem pobre e camponesa, mais certo parece que foi de origem abastada e urbana, filho de Mauro, funcionário da Corte Siciliana. Entre 1152-53, ingressou na abadia de Santa Maria da Sambucina, quando esta passava da jurisdição dos beneditinos para os cistercienses. Em seguida, foi ordenado sacerdote no mosteiro de Santa Maria do Corazzo, do qual se tornou abade entre 1177 e 1187. Por volta de 1189, Joaquim abandonou o mosteiro para fundar a comunidade monástica florense, nas montanhas do Fiore Antigo. Em 1215, o IV Concílio Lateranense condenou um opúsculo atribuído ao abade de Fiore. Mas ao que parece, o principal conflito em voga era o pensamento monástico de Joaquim em contraposição à nova teologia escolástica, personificada por Pedro Lombardo. Entre 1254-55, o *Protocolo de Anagni* declarou heréticos os temas expostos por Joaquim, da Trindade, do Evangelho Eterno, da Nova Ordem Monástica, do fim da Igreja militante e dos sacramentos. ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era*. op.cit., p. 11-16.

<sup>373</sup>Idem, ibidem, p. 41.

<sup>374</sup>Idem, ibidem, p. 42.

uma “perfeição possível”, que antes só poderia ser alcançada no além, foi posto a serviço do melhoramento da vida humana, permitindo que a doutrina escatológica fosse obliterada, assumindo-se o risco de um futuro em aberto. Ao longo desse processo, o objetivo da perfeição foi temporalizado, primeiramente por Leibniz, (“*progressus est infinitum perfectionis*”), encontrando-se já amadurecido com a conclusão de Lessing: “Creio que todas as coisas que criou, o Criador tinha que dar a capacidade de aperfeiçoar-se, a fim de que tudo pudesse permanecer no estado de perfeição em que foi criado”<sup>375</sup>.

A repressão da Igreja e o surgimento do Estado nacional moderno, paulatinamente, suprimiram as previsões apocalípticas. No Renascimento, a introdução do sistema copernicano, somada a grande influência dos cálculos astrológicos, alterou gradativamente as expectativas escatológicas, até que foram dominadas por determinantes aparentemente naturais. Como conceito antagônico às antigas profecias, apareceu a previsão racional, o *prognóstico*, a “difícil arte do cálculo político”, aprimorada na Itália entre os séculos XV e XVI, e, expandida entre as cortes europeias nos séculos XVII e XVIII<sup>376</sup>.

Enquanto uma profecia ultrapassava o horizonte da experiência calculável, o prognóstico, por sua vez, está associado à situação política. Essa associação se deu de forma tão íntima, que fazer um prognóstico já significava alterar uma determinada situação. O prognóstico é um momento consciente de ação política. Ele está relacionado a eventos cujo ineditismo ele próprio libera. O tempo passa a derivar, então, do próprio prognóstico, de uma maneira continuada e imprevisivelmente imprevisível<sup>377</sup>.

Entre os séculos XV e XVI, Maquiavel em seu *O Príncipe*, além de estreitar uma “nova” ciência política<sup>378</sup>, contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do pensamento filosófico moderno secularizado. Ao demonstrar em sua obra que, assim como os novos principados que surgiam na Itália; em toda a história, o fazer político e o surgimento dos Estados se devem única e exclusivamente à empresa dos homens, sendo por essa razão, passíveis de serem

---

<sup>375</sup> KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 316.

<sup>376</sup> Idem, ibidem, p. 30-31.

<sup>377</sup> Idem, ibidem p. 32.

<sup>378</sup> Segundo Cassirer, tanto Galileu quanto Maquiavel partiram do axioma da uniformidade e homogeneidade da natureza. Isso teria conduzido, na física e na cosmologia, à destruição da concepção de “mundo mais alto” e “mundo mais baixo”, encarando todos os fenômenos no mesmo nível. Na política, prevaleceu a ideia de que todas as épocas teriam a mesma estrutura fundamental. “quem conhece uma época conhece todas”. Um político qualquer, ao enfrentar um problema prático, encontraria sempre na história um caso análogo, pelo qual poderia se orientar e escapar do infortúnio, de modo que “Não existe perigo maior para um príncipe do que negligenciar os exemplos da história. A história é a chave de toda a ciência política”. CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 188-189.

avaliados como verdadeiras obras de arte do gênio humano, ou seja, por seu caráter de universalidade. Essa tese contrariava o pressuposto paulino de que “todo poder está em Deus”<sup>379</sup>, mostrando que o “poder” é coisa demasiado humana e, que a política pode ser tudo, menos divina.

Com esse pensamento, Maquiavel teria rompido definitivamente com a tradição escolástica do sistema universal hierárquico. Essa nova perspectiva consagrava a visão secular do Estado. Não o afastava da religião, mas esta deixava de ser um fim em si próprio e base da vida social, para passar a ser usada como ferramenta indispensável aos dirigentes, como o seriam as religiões pagãs na Antiguidade, com seus heróis e exemplos de valor.

Após Maquiavel, a ideia de um Estado ligado ao todo orgânico da existência se desgastou. O mundo político perdia a sua ligação não somente com a religião e com a metafísica, mas também com todas as outras esferas da vida ética e cultural do homem, o que refletiu em uma tendência cada vez maior de isolamento do Estado<sup>380</sup>.

Entre a Reforma e a Revolução Francesa, ocorreu uma completa transformação da experiência e da percepção dos homens em relação ao tempo, fato que se pode flagrar na alteração das representações produzidas sobre a história, apontando para um novo sentido do papel do homem no fazer histórico.

Percebemos claramente que desde o século XVII, as previsões do fim do Mundo se transformavam em ação política. Em vez do fim do mundo previsto, um tempo diferente e novo foi inaugurado. O surgimento de um novo horizonte de expectativa, significado pelo conceito mundano de “*progresso*”, substituiu o conceito espiritual de “*profectus*”.

Foi só com advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade. À sombra da política absolutista constituiu-se, em princípio veladamente, depois abertamente, uma consciência de tempo e de futuro que se nutre de uma ousada combinação de política e profecia. Imiscuiu-se na filosofia do progresso uma mistura entre prognósticos racionais e previsões de caráter salvacionista, próprio do século XVIII. O progresso se desenvolve na medida em que o Estado e seus prognósticos não eram capazes de satisfazer a exigência soteriológica, e sua motivação é forte o suficiente para chegar a um Estado que, em sua exigência, dependia da eliminação das profecias apocalípticas<sup>381</sup>.

---

<sup>379</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 167.

<sup>380</sup> Idem, ibidem, p. 171.

<sup>381</sup> KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 35-36.

No lugar dos “profetas do Apocalipse”, a moderna Filosofia da História teve como maior anunciador, o “cidadão emancipado” do Estado absolutista e da tutela da Igreja, representado pela figura do “*prophète philosophe*”, como precisamente se caracterizou entre os pensadores jusnaturalistas no século XVIII<sup>382</sup>. Estes cientistas e filósofos foram influenciados pelo pensamento orientado por “ideias claras e distintas” de Galileu e Descartes e, por isso, representam o espírito racionalista que tão fortemente caracterizou esta época. Partidários da “teoria do direito natural” aplicada ao Estado, entre os quais despontaram Hugo Grotius, Rousseau e Locke.

Embora suas teses fossem heterogêneas, traziam em comum o ideal de ética da filosofia estoica<sup>383</sup>, baseada em “verdades universais e eternas” sobre a natureza do homem e da sociedade. Desse saber afirmavam derivar os valores morais e a ética universalista, como o exemplo clássico do “imperativo categórico” de Kant, e assumiam como ponto fundamental o direito à personalidade do homem<sup>384</sup>.

Em relação aos princípios sociais, tornou-se evidente a oposição entre dois sistemas: o “absolutista”, sustentado por filósofos como Bodin e Hobbes, desde o século anterior e, de outro, estavam os partidários da “soberania popular”, entre os quais figurou Rousseau. Porém ambos compartilhavam da mesma hipótese fundamental: a “teoria do contrato social”.

O pensamento Iluminista e sua expressão política, o liberalismo, passaram a ser criticados, mormente após as Guerras Napoleônicas, pelos pensadores românticos, entre os quais, os alemães foram os pioneiros. Estes foram em direção oposta à filosofia de “ideias claras e distintas”, de “imperativos categóricos” e do “direito natural”.

Nesse sentido, Schelling buscou restituir o mito a um lugar privilegiado no projeto de civilização, fazendo surgir pela primeira vez, uma *filosofia da mitologia*<sup>385</sup>. Para este expoente do romantismo, o mito não era opositor do pensamento filosófico, pelo contrário, apresentava-o como seu aliado e, de certo modo, a sua consumação. Tais interesses sobre o mito haviam surgido na investigação das origens da poesia, com o fim de se construir uma nova linguagem,

---

<sup>382</sup> KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 36.

<sup>383</sup> De acordo com o autor, a influência do pensamento estoicista nunca fora de fato interrompida, porém, ela pertencia mais aos interesses filosóficos do que imediatamente práticos. A partir dos séculos XVII e XVIII, os jusnaturalistas formaram o significado prático do estoicismo. O direito natural deixava assim de ser somente uma teoria ética e passou a ser uma ideia estruturante da ação política. CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 201.

<sup>384</sup> Idem, ibidem, p. 199.

<sup>385</sup> Idem, ibidem, p. 217.

mais profunda, “utilizada por hieróglifos, de símbolos secretos e sagrados”<sup>386</sup>, de acordo com o *idealismo mágico* de Novalis.

Após a fase de “demonização” de Maquiavel nos séculos XVII e XVIII, no século XIX observamos o ressurgir da influência de *O Príncipe*, transformando não apenas a ciência política, mas a filosofia de modo geral, ao se introduzir a noção de ética e poder do pensador italiano num sistema idealista que tentava abranger e sustentar todos os valores éticos. Dois fatores teriam contribuído para esse fato: na cultura do século XIX, a História havia se transformado em um assunto de primeira ordem no campo intelectual e político. Por outro lado, o nacionalismo já havia se tornado uma força principal na dinâmica social e política.

O problema da religião e da história constitui o centro da doutrina hegeliana. Pensadores antigos e modernos haviam enfrentado o problema da teodicéia, buscando uma justificação da Providência a partir da existência do mal físico e moral. No Iluminismo as soluções teológicas para este problema foram rejeitadas. Entretanto, Hegel declarou obsoletos todos os argumentos levantados até então, apresentando uma solução totalmente inovadora.

O “mal” não seria mero fato acidental, ou “desequilíbrio”, “desvio”. Pelo contrário, seria parte integrante e geradora da realidade, ao lado de seu antípoda necessário, o “bem”, que representam para nós a forma mais simples da dialética hegeliana – uma dinâmica da realidade formada pelo embate destrutivo-constutivo entre tese e antítese, gerando uma síntese; processo o qual se reiteraria progressivamente. Portanto, um método que buscasse decompor os polos, negativo e positivo da realidade, seria supérfluo e infrutífero. Hegel reformulou a questão, postulando que era preciso, na verdade, descobrir sob os significados da religião e da teologia um significado filosófico mais profundo. E essa foi, de fato, a tarefa de sua Filosofia da História<sup>387</sup>.

Para Hegel, na história, a eternidade não transcende o tempo, pelo contrário, é nele que ela se encontra. O mal, o bem, e todos os outros conceitos antitéticos, não seriam mais do que a atualização da “Razão Absoluta”. O tempo não seria apenas uma cena em mutação, mas conteria uma verdadeira “substância”. O papel da filosofia seria, justamente, reconhecer essa substância imanente no temporal e no eterno. Ao contrário de Platão, Hegel não buscou a “Ideia” em um mundo distante da *physis*, encontrando-a, sim, na própria realização da vida social do homem e das suas lutas políticas<sup>388</sup>.

---

<sup>386</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 219

<sup>387</sup> Idem, ibidem, p. 297.

<sup>388</sup> Idem, ibidem, p. 303.

A partir da Filosofia da História de Hegel, compreendemos sua concepção do Estado. Para Hegel, o Estado não é somente uma instância da vida histórica, mas é antes sua própria essência, não podendo mesmo haver história fora, ou antes, do Estado, sendo este, por isso mesmo, a sua mais perfeita realidade, ou, a própria encarnação do “espírito do mundo”. Em contraste a Santo Agostinho, que via um abismo entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens, Hegel viu na Cidade dos Homens a própria expressão de Deus.

Nesse raciocínio, a ética passava a ser observada em sua realidade concreta na vida do Estado, deixando de ser uma busca por “leis universais”. De acordo com a interpretação hegeliana, o Estado não teria nenhuma obrigação moral – a moralidade se aplica somente à vontade individual, não à “vontade universal” do Estado – o único dever do Estado seria a sua própria conservação<sup>389</sup>.

Sendo assim, a noção de ética apresentada por Hegel não partia de uma busca moral, mas levava em consideração “a verdade que assenta no poder”<sup>390</sup>. Em seu sistema, combinavam-se o culto ao Estado e o culto ao herói. Mas este tipo de herói não era necessariamente um exemplo de virtude, uma vez que grandeza significa poder, o vício seria tão natural quanto à virtude. Ao menos que se tratasse da *virtù* de que falou Maquiavel, significando claramente “força”, a qual Hegel juntava o poder das paixões humanas como fator fundamental do processo histórico, constituindo, ambos, o “verdadeiro” sentido ético do homem<sup>391</sup>. Deste modo, a mais alta finalidade que competiria ao Estado, tendo em vista a sua relação com o povo, seria permitir que a arte e a ciência fossem cultivadas para assim elevarem o “espírito do povo”.

Segundo Cassirer, desde o princípio, os comentadores da obra de Hegel se dividiram em duas correntes antagônicas: a “direita” e a “esquerda” hegeliana. Os neohegelianos surgiram imbuídos principalmente pelo pensamento político de Hegel, deixando a metafísica de lado. O que lhes interessava era a Filosofia do Direito e a Filosofia da História. A influência de Hegel nesses pensadores pode ser percebida na maioria dos sistemas políticos pensados desde então, e está presente em todas as ideologias políticas modernas<sup>392</sup>.

A partir de Marx, um dos mais famosos hegelianos de “esquerda”, o Estado paulatinamente perdeu sua áurea metafísica, quando este pensador demonstrou com o método do materialismo histórico, que a formação do Estado se deu pela dialética da luta de classes, e

---

<sup>389</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 308.

<sup>390</sup> Idem, ibidem, p. 308.

<sup>391</sup> Idem, ibidem, p. 311.

<sup>392</sup> Idem, ibidem, p. 290.

não pela dialética da “Ideia”, como supôs Hegel. Para Marx, o modo de produção da vida material condiciona o processo geral da vida social, político e espiritual, e, dessa maneira, a sociedade civil é anterior e determinante da estrutura do Estado. Invertendo a concepção de Hegel, de que o Estado é *telos* da história, Marx afirma que a história da produção social dos homens, ao contrário, é que determina a estrutura do Estado<sup>393</sup>.

Buscando na história da humanidade, Marx percebeu que em momento algum o Estado foi representante dos “interesses coletivos”, pelo contrário, o Estado teria sido sempre aquilo que já havia denunciado Rousseau, “um comitê para gerenciar os assuntos comuns de toda a burguesia”<sup>394</sup>.

Podemos ver que o conceito de Estado que flagramos ao analisar a história política do século XX, resulta de um longo processo dialético de elaboração filosófica acompanhando a uma constituição histórica e social do Estado antigo ao Estado nacional moderno. Desde Platão e após a derrocada do Estado teológico medieval, passando pelas revoluções liberais até os governos “democráticos” atuais, vemos prevalecer a busca por uma teoria racional do Estado. Porém, desde o fim do século XIX é impossível não constatar o crescimento da ideia de um Estado como superestrutura da organização econômica da sociedade. Passou-se do conceito de um Estado “instituidor-instituído” da sociedade para o conceito de um Estado que não se identifica mais diretamente com a sociedade, sendo mesmo antagônico a ela.

Esse conceito de Estado em debate desde o final do século XIX encontrou na fase após a Primeira Guerra Mundial uma realidade abruptamente diversa. Desde o século anterior, aumentava o debate sobre a teoria de Carlyle e o culto do herói, bem como sobre a teoria racial de Gobineau. Pensamentos que, juntos, no contexto marcado pelos transtornos sociais, econômicos e psicológicos desencadeados pela guerra, operaram uma verdadeira transformação social e política que caracterizou o período entre as duas Guerras Mundiais.

Nos países menos afetados pela crise do imediato pós-guerra, subsistiam as tentativas racionalistas de resolução dos novos problemas. Porém, em países como a Alemanha, os caminhos encontrados foram outros. Nos países onde a questão social atingiu níveis elevados de risco de desagregação do tecido social, a alternativa irracionalista floresceu, sem dúvida, com mais vigor<sup>395</sup>.

---

<sup>393</sup> MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 55.

<sup>394</sup> Idem. *O Manifesto Comunista*. op.cit., p. 12.

<sup>395</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit.



## 2.2 “O FOGO IMORTAL DE UMA MÍSTICA”: DA FILOSOFIA DOS SÍMBOLOS AO MÉTODO INTEGRAL.

Em 1927, Plínio Salgado publicou “uma das mais modestas e despretensiosas contribuições à campanha verde-amarela”, o livro *Literatura e Política*, que na verdade é uma de suas mais importantes obras da fase pré-AIB<sup>396</sup>. No prefácio à edição de 1927, endereçado “Aos intelectuais do meu país”, o autor exaltou o espírito de sacrifício que a luta política dos intelectuais deve ter, diante ao quadro pessimista esboçado no comportamento cético da maioria. Tal coragem estaria faltando ao intelectual brasileiro, que “criou, para si, um ambiente artificial, subordinando a vida à literatura, quando em outros países se dá o contrário. De sorte que, se a sua obra é inexpressiva, também a sua existência é inútil à coletividade”<sup>397</sup>.

De acordo com o autor, prevalecia o diletantismo na literatura, e por essa razão, “Temos sido uma nação culta, porém jamais fomos uma nação pensante”, porque o pensamento se originaria “de uma consciência íntima de personalidade”. Personalidade, segundo Salgado, é a sensibilidade em função do conhecimento das contingências demarcadoras da noção do “eu” no mundo<sup>398</sup>.

Para Salgado, a percepção dessas circunstâncias condicionadoras da personalidade advinha somente por meio da experiência direta do intelectual na vida do povo e, por isso mesmo, não bastaria mais para o escritor, “colher episódios, modalidades linguísticas, canções, danças e lendas da terra, aspectos curiosos de paisagens ou de homens. Tudo isto é útil, mas inexpressivo, e, como literatura não viverá, pois o autor, no caso, não viveu essa manifestação de humanidade fora dos gabinetes [...]”<sup>399</sup>.

Segundo Salgado, o “panorama mental brasileiro” começou a se transformar a partir de 1920 “como num relâmpago”, com a queda dos “velhos preconceitos literários”<sup>400</sup>. Desde

---

<sup>396</sup> Segundo Salgado escreveu no prefácio à edição de 1956 compilada nas *Obras Completas*, este livro “É o maior documento das raízes nacionais da doutrina integralista. É livro prenunciador (poderíamos mesmo dizer profético) do grande movimento que se operou em nosso país de 1932 a 1937 e que continua a influir decisivamente na vida brasileira. É testemunho de brasilidade, de originalidade, de definição ideológica sem ligação com teorias políticas estrangeiras”. SALGADO, Plínio. *Literatura e Política*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1956, v.19, p. 11.

<sup>397</sup> Idem, *ibidem*, p. 19.

<sup>398</sup> Idem, *ibidem*, p. 20.

<sup>399</sup> Idem, *ibidem*, p. 21.

<sup>400</sup> Idem, *ibidem*, p. 30.

então, estaria aparecendo uma noção mais exata das nossas coordenadas sociais, tentando tomar uma posição no mundo<sup>401</sup>.

Todavia, ainda não havia consenso entre as opiniões sobre a relação entre a queda da “Velha Literatura”, que segundo o autor “tombou desmoronada, na famosa Semana de Arte Moderna, que realizamos em São Paulo”, e as outras manifestações da vida social brasileira.

Ocorreria que a literatura foi tão tradicionalmente separada da política, em nosso país, o quanto esta o foi das realidades sociais. Isso se daria, segundo o autor, devido à incompreensão mútua entre três grandes forças do corpo social: o homem de letras, o homem de Estado e o homem do povo. Por essa razão, seria necessária uma coordenação desses elementos, fenômeno que já seria verificável “desde a queda da Velha Literatura”<sup>402</sup>.

É fácil compreender toda a extensão das consequências da destruição dos ídolos literários do Passado. Chegou o momento da intelectualidade brasileira influir decisivamente nos destinos do país, como aconteceu na Rússia, com Dostoiewsky, Tolstoi, Maximo Gorki, Turgueneff, Kropotkin, Gogol; ou na Alemanha, com o seu desnorteante Nietzsche; ou na Europa inteira, nas vésperas da Revolução Francesa, com Jean-Jacques Rousseau<sup>403</sup>.

Nessa perspectiva, ainda que *a priori* não fosse fácil perceber, a “Velha Literatura” seria a responsável por obstar a posse do Brasil sobre si mesmo, retardando-lhe o alvorecer de sua consciência livre. Nesse sentido, o pensamento do dramaturgo Ibsen: “Que devo querer? Aquilo a que és constrangido”, um pensamento que segundo Salgado, representaria “as próprias leis eternas, que regem a evolução humana e a integra da maneira mais perfeita no cosmos”<sup>404</sup>, nunca havia sido de fato compreendido no Brasil, que manteve o seu estado colonial, com o mimetismo das instituições estrangeiras dominantes.

Esse comportamento, com o qual os brasileiros teriam conquistado para si a alcunha de “macacos”, ocorreria em consequência de uma má educação oferecida a um bom povo, isto é, “de nossa artificiosa e falsa educação humanística, que encontrou no brasileiro essa adaptabilidade fácil, distintivo, aliás, segundo Spencer, dos seres inteligentes”<sup>405</sup>.

Em sua reflexão, Salgado acreditava que o romantismo, ao se aclimatar à América do Sul no século XIX, as suas feições mais ou menos individualista do modernismo europeu, no

---

<sup>401</sup> SALGADO, Plínio. Literatura e Política. op.cit., p. 35.

<sup>402</sup> Idem, ibidem, p. 30.

<sup>403</sup> Idem, ibidem, p. 30.

<sup>404</sup> Idem, ibidem, p. 32.

<sup>405</sup> Idem, ibidem, p. 32.

Brasil, teria ganhado um sentido “nacional”. Analogamente, poder-se-ia atribuir este fato à “coincidência política” do fenômeno nacionalista manifestado no Brasil dessa época, do mesmo modo que, cem anos antes, a organização das nações americanas coincidiu com o “acontecimento literário universal”.

Isto é, o autor vê um paralelismo entre a simultaneidade das circunstâncias nas quais o continente americano teria se transformado de forma decisiva, no momento da expansão da literatura ilustrada e liberal, seguida pela literatura romântica. Desde então, teria se esboçado um longo período de construção, no qual se achava a Arte no Brasil até então, segundo Salgado<sup>406</sup>.

Destarte, o romantismo haveria suscitado uma transformação social radical, influenciando no aparecimento de uma nova situação, encarada pelo autor como uma oportunidade histórica de emancipação política e cultural do Brasil: “E como aquele individualismo exaltado de Nietzsche, desdobrando aqui da concepção do Super-Homem, deus-nos a ânsia de nos afirmarmos como Super-Nacionalidade, quisemos também uma filosofia nova, uma nova política, novos costumes, nova estética, novo sentido social”<sup>407</sup>.

Das observações de todos os dias no campo do idioma e na investigação das grandes causas étnicas e morais, deriva um esboço de unidade de cultura, fundindo-se, num mesmo corpo de pensamento, a geografia, a história, a etnografia, a geologia, numa palavra, o conjunto de fatores que entram na formação do Homem Brasileiro. [...] Alarga-se a faculdade de generalização, do mesmo modo que se impõe a necessidade de sínteses precisas. Pela primeira vez, no Brasil, as artes, - arquitetura, escultura, pintura, música, romance, poesia -, procuram leis comuns, submetendo-se aos mesmos ritmos imperativos dos tempos modernos e às mesmas fatalidades da terra e do homem. As consequências desses fenômenos nos domínios da sociologia são extraordinários, pois eles preparam a consciência nacional para a aceitação de novos rumos<sup>408</sup>.

A proclamação da República, ao abolir velhas prerrogativas, teria ligado mais intimamente o Brasil à América, separando-o definitivamente da Europa, o que o autor considera uma “segunda independência”. No entanto, a “multidão brasileira não tinha

---

<sup>406</sup> Segundo Salgado, após a volta de Oswald de Andrade de sua viagem a Paris, e o subsequente lançamento do poema “Pau-Brasil”, o movimento modernista teria se transformado completamente, tanto pela cisão do grupo de São Paulo em várias correntes, quanto pela propagação do ideal modernista pelo Brasil inteiro, “no Rio, Graça Aranha isolava-se com seu grupo. Mário de Andrade continuou sempre a pontificar para grande parte do país, tendo adeptos de valor, em Belo Horizonte, Juiz de Fora, Norte do Brasil. No Rio Grande do Sul, após uma forte propaganda de Fernando Callage e a visita de Guilherme de Almeida, rebenta o movimento com caráter estadual, porém, bem aproximado do nosso verde-amarelismo”. SALGADO, Plínio. *Literatura e Política*. op.cit., p. 36-37.

<sup>407</sup> Idem, *ibidem*, p. 41.

<sup>408</sup> Idem, *ibidem*, p. 42-43.

capacidade para entender isso. O Exército fez a República”<sup>409</sup>. De acordo com o autor, à exceção de uma elite de militares cultos, guiados mais por doutrinas do que pela observação da realidade social, o soldado brasileiro não havia formado ainda uma consciência do regime que havia inaugurado.

A Nação, nessa visão, teria aceitado a República até com certo entusiasmo, mas todas as circunstâncias impediram-na de colaborar na sua organização. Teria começado assim o desequilíbrio entre a ideologia democrática e a realidade do país: “O espírito da democracia inadaptava-se aos acontecimentos de todos os dias, e surgem os republicanos mais sinceros, como os primeiros descrentes e desmoralizadores do regime, repetindo e estribilho: ‘esta não é a República dos meus sonhos!’”<sup>410</sup>.

A consolidação da República é obra que pertence à nossa geração, e o nosso principal dever é não levar o povo brasileiro à descrença no regime, oferecendo-lhes aos olhos uma república de Platão, que ele, devido mesmo à complexidade dos nossos fenômenos étnicos, geográficos, econômicos e históricos, não poderá encontrar na prática<sup>411</sup>.

A situação favorável seria originada do suposto fenômeno da nossa vida, segundo a interpretação de Salgado sobre as ideias de Alberto Torres em seu livro *Organização Nacional*. Isto é, o de partirem, no Brasil, todas as iniciativas do governo; o de se conformar o povo brasileiro com as resoluções que vem do alto; em suma, “a aceitação integral, por parte das forças preponderantes da nossa economia social, da autoridade do centro, que é um índice expressivo da unidade da Pátria”<sup>412</sup>.

Essa ideia do “Homem Brasileiro” é marcada por um tremendo paradoxo, dentro do mesmo raciocínio inspirado em Alberto Torres, o qual indicaria, nas palavras de Salgado, que o homem do campo seria um “individualista”<sup>413</sup>.

Em função da soma dessas “características”, sendo elas; a tendência à sujeição ao poder centralizador e o individualismo predominante no *hinterland*; seria necessário criar uma opinião nacional que representasse a coordenação das manifestações já expressas e definidas

---

<sup>409</sup> SALGADO, Plínio. *Literatura e Política*. op.cit., p. 120.

<sup>410</sup> Idem, *ibidem*, p. 121.

<sup>411</sup> Idem, *ibidem*, p. 67.

<sup>412</sup> Idem, *ibidem*, p. 117.

<sup>413</sup> Idem, *ibidem*, p. 53.

do “Espírito Nacional”. A formação desta “opinião nacional” deveria ser o resultado de um novo sentido de educação das massas, e não apenas mais uma vitória de teses políticas<sup>414</sup>.

O “novo sentido”, como se vê no fragmento de texto seguinte, passou a ser caracterizado pelo autor em torno da ideia de um destino em comum, que passou a ser o fundamento filosófico do sistema de conhecimento que Salgado passou a vida inteira tentando edificar:

Sou ainda dos que creem que à América do Sul e, especialmente ao Brasil, está reservado um papel no mundo. Há um paralelismo extraordinário entre o destino geológico do nosso continente sul-americano e a sua predestinação social. Aqui inicia-se a elaboração de um tipo futuro de humanidade, cuja expressão é ainda tão incerta como a fisionomia geográfica que resultará no drama geológico do Amazonas<sup>415</sup>.

Em face desta interpretação, que vê no Brasil uma desorganização da opinião popular e, conseqüentemente, considera como preponderante o papel do estadista, este deveria ser, em nosso país, muito mais “arguto”, “clarividente”, “puro de costumes” e “sincero nas suas atitudes”. Ser um estadista seria então uma tarefa muito mais difícil no Brasil do que em qualquer outro país de “opinião organizada”.

Aqui, seria necessário ao homem de Estado uma grande capacidade intuitiva, para “adivinhar as necessidades de uma Nação enorme, por todos os títulos prodigiosa, mas, como uma criança, que o é na realidade, muda completamente, até a pouco, e agora apenas balbuciante”<sup>416</sup>.

O que Salgado tentou realizar, dali em diante, foi colocar em prática a estruturação de um sistema organizado de representações, que passou a denominar posteriormente como “método integral”. O objetivo da crítica à fonte nas próximas páginas não é provar se os estudos apresentado por Salgado demonstraram resultados verdadeiros ou falsos.

O que mais importa, é tentar compreender como Salgado entendeu o processo de formação e funcionamento da linguagem, para assim estender nossas ponderações acerca do papel do mito político no discurso do autor, que já havia afirmado, em *Literatura e Política* (1927), que “Os ideólogos da democracia nunca poderão compreender essa nova inteligência, que desperta sedenta de realidades”<sup>417</sup>.

As características dessa “nova inteligência” inspiraram as análises do presente capítulo e

---

<sup>414</sup> SALGADO, Plínio. *Literatura e Política*. op.cit., p. 68.

<sup>415</sup> Idem, ibidem, p. 87.

<sup>416</sup> Idem, ibidem, p. 123.

<sup>417</sup> Idem, ibidem, p. 123.

constituem, de fato, um dos principais problemas da dissertação que ora apresentamos.

Em um artigo de 1931, “A língua tupi”<sup>418</sup>, enviado à *Revista de Antropofagia*, Plínio Salgado nos deu um registro valiosíssimo dos resultados dos estudos linguísticos sobre o tupi, realizados a partir de 1927 ao lado de Raul Bopp. Esse documento nos aponta indícios, agora seguros, do que até então era sustentado apenas por hipótese, qual seja, a noção de que Salgado instrumentalizava conscientemente e metodologicamente os conceitos particulares ao universo da apreensão linguística e mítico-religiosa. Conhecia seus limites e funcionamento próprios através de intensos estudos sobre a evolução da linguagem e seu papel no ordenamento da sociedade, e, se dispôs a utilizar esse saber para realizar a revolução política e a revolução cultural.

No artigo “A língua tupi”, Salgado afirma que esta “língua” deve ser estudada sob um novo critério. A contribuição de todos que escreveram gramáticas e dicionários do idioma falado pelos nossos selvagens foi certamente muito valiosa para o autor. Mas, para Salgado, os que estudaram o tupi, nos primeiros séculos da colonização inspiravam-se num critério gramatical, do mesmo modo que, considerando o índio, tomavam-no sob o ponto de vista dos interesses imediatos da catequese, no período de Anchieta, depois de Montoya e de Filgueiras. É preciso notar, salienta o autor, o caráter de utilidade prática imediata, desses estudos, naquela época.

Salgado observou que, o jesuíta tinha necessidade de unificar, tanto quanto possível, as línguas, num tipo geral que servisse aos objetivos catequistas. No entanto, os esforços levados a cabo pelos jesuítas ofereceram e ainda oferecem subsídios para as investigações acerca das línguas e dos tipos humanos pré-colombianos.

O *Abanheenga*, quer dizer, “língua do homem”, ou “língua de gente”, seria como chamavam os tupis à sua língua. O missionário foi unificando, sistematizando as pequenas modalidades no *nheengatu*, ou seja, “língua boa”, donde nasceu o tupi-guarani. As outras tribos ficaram falando o seu *nheengahiba*, ou “língua ruim”, ruim porque não se submetia à redução clássica do *nheengatu*<sup>419</sup>.

Após os catequistas jesuítas e a elaboração de suas gramáticas de língua-geral, surgiram outros estudiosos interessados na língua dos povos tupi-guarani, estudos estes orientados com um critério prático, segundo Salgado. De acordo com o autor, o critério científico para o estudo das línguas americanas procede de Martius e da sua classificação. O ramo brasileiro, que vem

---

<sup>418</sup> SALGADO, Plínio. A língua tupi. In: Críticas e Prefácios. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1956, v. 19.

<sup>419</sup> Idem, ibidem, p. 202.

denominado na classificação de Frederico Muller “grupo tupi-guarani”, que foi dividido por Martius em nove galhos<sup>420</sup>.

A partir desses estudos sobre a língua do índio, teriam aumentado também os interesses sobre o índio. Como Salgado ressaltou, o estudo dos idiomas se liga à própria história do homem. Depois de Lamarck, G. de Saint-Hilaire, Darwin e Spencer, estes assuntos teriam tomado outro aspecto.

A última tentativa para reduzir o índio ao padrão do homem “civilizado” europeu teria sido o chamado indianismo, expressão de uma fase do romantismo na literatura brasileira cujos expoentes foram Gonçalves Dias e José de Alencar. Mas essa preocupação dos nossos poetas e romancistas, nas palavras de Salgado, teve a vantagem de chamar a atenção brasileira para o “bugre”, cercando-o de uma simpatia que teria atraído os pesquisadores<sup>421</sup>.

A opinião do historiador Varnhagen, “tão hostil à pobre raça dominada”, recebeu seu contraponto pela simpatia de Couto de Magalhães, Barbosa Rodrigues, Batista Caetano, cujas obras podemos juntar o que estavam fazendo Teodoro Sampaio, Cândido Rondon, Alarico Silveira, entre outros simpáticos à causa do índio<sup>422</sup>.

Novos aspectos surgidos das análises linguísticas dos troncos tupi-guaranis passavam a despertar outros interesses investigativos, como a questão da origem da linguagem e da sua significação exprimindo um determinado estágio “primevo” humano, e, sobretudo, representando a sua “íntima comunhão cósmica”. O autor também classificou esse processo como “intercompreensão”, “intersensibilidade” e “correspondência” dos elementos idiomáticos representativos dos objetos, (substantivo) das ações (verbo) e das circunstâncias, (adjetivos e advérbios) que resumem toda uma sintaxe primitiva, que prescindia de preposições e conjunções, isto é, as “primeiras muletas de decadência na função criadora das línguas”<sup>423</sup>.

A hipótese onomatopaica de Heber, a das interjeições de Horne Tooke, a do poder inerente à natureza humana, de Max Muller, a matéria debatida por Condillac, Leibnitz, Locke, são indicações curiosas para indagações mais remotas, e hoje, pelo menos, nos fazem meditar sobre o acervo léxico das raças que foram desaparecendo em nosso continente. A própria origem do “*homo americanus*”, pensamento que nos perturba diante de Lagoa Santa ou dos Sambaquis de Iguape; ou na consideração fantasiosa dos cronistas das possíveis migrações transoceânicas pré-colombianas; o senso das idades, e da idade da nossa terra, tudo isto se prende, de certa forma, ao estudo do nosso índio e da sua língua, e o assunto é hoje muito mais sugestivo<sup>424</sup>.

---

<sup>420</sup> SALGADO, Plínio. A língua tupi. op.cit., p. 202.

<sup>421</sup> Idem, ibidem, p. 202.

<sup>422</sup> Idem, ibidem, p. 203.

<sup>423</sup> Idem, ibidem, p. 204.

<sup>424</sup> Idem, ibidem, p. 204.

Porém, principalmente depois das hipóteses de Freud, da sua interpretação pela psicanálise da vida social dos povos primitivos em suas obras, entre as quais Salgado destaca a obra *Totem e Tabu*, publicada em meio aos sintomas de cansaço da civilização europeia, surgindo novos interesses, portanto, deveria haver um novo critério para o estudo das línguas tupi<sup>425</sup>.

Esse novo critério não deveria mais partir de um senso gramatical, filológico, mas com um senso “humano”. As línguas faladas pelos povos americanos pré-colombianos representariam uma espécie de “eucaristia; o homem comungando com a natureza”<sup>426</sup>.

Em consequência dessa observação do autor, seria “sob esse ponto de vista que devemos tomar os elementos verbais poli-sintéticos da língua dos nossos selvagens. Veremos desdobrar-se aos nossos olhos através de cada palavra, de cada raiz, toda a alma do nosso índio”<sup>427</sup>.

Ou seja, através dos indícios do processo de formação da linguagem, Salgado acreditou ser possível compreender a formação psicológica dos tipos indígenas, buscando com isso as determinações das raízes da formação cultural e social do “Homem Brasileiro”.

Tenho observado – pelos pouquíssimos conhecimentos que tenho do tupi – que a onomatopeia é, de fato, a origem mais remota da linguagem dos índios. Não direi precisamente onomatopeia, segundo a presunção de Herder, ou seja, a imitação da natureza. Prefiro a onomatopeia não simplesmente representativa de percepções auditivas, mas como representações de relações entre os sentidos e os dois mundos, o objetivo e o subjetivo. Donde se origina a generalização das significações, a analogia que vai ampliando a função representativa dos vocábulos, ou das sílabas. Analogia que obedece a um sentido sensorial, ou a uma lógica sentimental. Isso tudo estabeleceu muita confusão entre os que primeiro estudaram as línguas dos nossos aborígenes. Porque não tinha sido interpretado o sentido dessas línguas, de homens primitivos, em plena idade da pedra lascada<sup>428</sup>.

Herder assumiu em sua conhecida teoria sobre a origem da linguagem e seu papel na cultura, que o homem primitivo se viu colocado no estado de reflexão que lhe seria próprio, e, quando esta reflexão pôde pela primeira vez atuar livremente, o “homem inventou a linguagem”. Essa característica diferenciaria a atitude do homem, movido pela necessidade de conhecer, da do animal, movido pelo instinto.

Sendo assim, ao passar uma ovelha diante aos olhos do homem, este, sentindo a necessidade de conhecê-la, deter-se-ia a contemplar o objeto de sua atenção. Nesse caso, a

---

<sup>425</sup> SALGADO, Plínio. A língua tupi. op.cit., p. 205.

<sup>426</sup> Idem, ibidem, p. 205.

<sup>427</sup> Idem, ibidem, p. 205.

<sup>428</sup> Idem, ibidem, p. 206.



ovelha se lhe apresenta tal como ela se manifesta a seus sentidos: branca, mansa, lanosa. A “alma do homem”, no exercício reflexivo, buscaria então uma nota característica (*merkmale*): “então a ovelha bale! Este balir, esta nota que mais a impressiona, que se desgarra de todas as demais propriedades do mirar e do tatear, precipita-se e, penetrando em seu íntimo, lhe fica... ‘Ah, tu és o que bale!’”<sup>429</sup>.

Esta tese onomatopaica reflete a oposição de Herder às teorias linguísticas iluministas, que entendiam a linguagem como um derivado da reflexão consciente, considerando-a como algo “inventado”. Para Herder, o homem procuraria notas características porque delas necessitaria, devido à sua suposta faculdade específica de humano, qual seja, a “atribuição de sentido”. Na verdade, nos mostra Cassirer, esta explicação era circular, tomando como fim o começo do processo de formação da linguagem e de determinação de notas características<sup>430</sup>.

As considerações notadas por Salgado em relação à onomatopeia e a formação da linguagem, não ficaram restritas somente ao ponto de vista das analogias sensoriais, mas também das sentimentais, que revelam, segundo o autor, operações psicológicas mais difíceis. O que poderemos chamar de “analogias sensoriais” seriam todo um mecanismo ampliador do processo onomatopaico, que assinala o período criador da linguagem, “o primeiro comércio entre os cinco sentidos e os mundos objetivo e subjetivo”<sup>431</sup>.

Dessa hipótese o autor concluiu que a formação da linguagem seria, na verdade, um complexo de atos fixados de posse. Ou seja, a linguagem seria, pois, a apreensão e determinação dos fenômenos na variedade das circunstâncias que os envolvem<sup>432</sup>.

A publicação de *Despertemos a Nação!*<sup>433</sup> traz bem clara a sua ideia sobre o papel da linguagem e do mito na transformação da ordem social. Por isso, segundo Salgado, as análises linguísticas são essenciais para o conhecimento de um povo, de suas origens e conceitos mais primordiais, para quem busca entender e dominar suas estruturas de apreensão do mundo, suas tendências afetivas presentes na memória da língua com que se expressa e classifica os objetos a sua volta<sup>434</sup>.

Conforme o autor, o elemento tupi predomina na cultura brasileira, sendo deste a maior contribuição à nossa civilização *sui generis*. É no campo da apreensão linguística e mítico-

<sup>429</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. op.cit., p. 49-50.

<sup>430</sup> Idem, ibidem, p. 50.

<sup>431</sup> SALGADO, Plínio. A língua tupi. op.cit., p. 210.

<sup>432</sup> Idem, ibidem, p. 210.

<sup>433</sup> A primeira parte desse livro é chamada “Intuição”, e compreende uma reunião de textos escritos entre 1926 e 1927, são estes “A Anta e o Curupira”, “A Raça Harmoniosa”, “O Brasil e o Romantismo” e “Valores em Contraste”. SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!*. op.cit.

<sup>434</sup> Idem, ibidem, p. 36-48

religiosa que o autor nos concede uma pista extremamente favorável para a compreensão do conceito de Homem Integral e seu significado linguístico e mitológico.

Procuramos o que está atrás da sombra de Pery. Porque é isso, justamente o que ficou no imenso substrato nacional. A psicologia das lendas; a comunhão do homem com a Natureza, plasmando os mitos e entretecendo os episódios; o caminho marcado pelas igaçabas com seus desenhos soturnos de grossos traços abemolados como as cantigas; a correspondência íntima das palavras do “abanheenga”, ou do “nheengatú”, em que a onomatopeia surpreende os primeiros contatos do homem com a selva, em que amplitude da significação das raízes vocabulares e as variações flexionais engendram a prodigiosa eucaristia cósmica, onde o tempo, a noite, o dia, os pássaros, a indumentária, tudo tem as mesmas origens interjetivas, - porque o Homem só complicou as coisas e separou-as, depois que o raciocínio veio entrando em conflito com a imaginação, e catalogando tudo, como um gramático. Estas coisas nos interessam, para um novo mecanismo sintático, para um novo sentido das relações nas frases, para uma nova compreensão da Natureza. Pois há mais ensinamentos de modernidade do estilo, de concepção absolutamente inédita da Arte, numa simples palavra tupi do que num manifesto de Marinetti, numa arenga ultraísta, num panfleto Dadá, ou, ultimamente, numas razões dos surrealistas.<sup>435</sup>

O advento do Homem Integral começaria quando as grandes cidades cosmopolitas fossem invadidas pelo Espírito Nacional, simbolizado pelo Curupira. Conforme Salgado, “Mais do que símbolo nacional, símbolo humano que supera a D. Quixote”<sup>436</sup>. No mito da “Volta do Curupira”, foi narrada a vitória da revolução cultural integralista:

O “Curupira” há de descer um dia do sertão, lá onde está a voz que chama, acompanhado de seus milhões de pirilampos, escoltado pelas hordas dos caetetús e das capivaras, montando a anta, seu cavalo e totem da raça tupi, para a invasão das Cidades e a grande revolução do pensamento nacional, de que somos pobres batedores, destinados ao sacrifício. Só então, será proclamada a nossa independência mental, já claramente esboçada, e teremos uma arte humana e universal, possuindo uma política brasileira, com raízes profundas na terra americana e na alma da Pátria<sup>437</sup>.

Com isso, buscamos tornar evidente os limites do paradigma integralista de apreensão do real, e assim, compreender melhor os objetivos e o sentido atribuído à revolução cultural no pensamento de Plínio Salgado.

Na obra *O Sofrimento Universal*, publicada em 1934, encontramos no artigo “O outro

---

<sup>435</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!*. op.cit., p. 48-49.

<sup>436</sup> Idem, ibidem, p. 51.

<sup>437</sup> Idem, ibidem, p. 51.

lado de Deus”, fragmentos importantes que nos revelam uma impressão ainda mais profunda da compreensão de Salgado sobre a função prática do método integralista na ação política.

A Rússia vai construir a mais alta estátua do mundo. É a estátua de Lenine. Medirá oitenta metros de altura. Dominará a cidade e o porto; olhará sobre a terra e sobre o mar. De agora em diante, a Humanidade terá, à esquerda da estátua da Liberdade, que ilumina com seu farol o porto de Nova York, o grande ídolo do exército vermelho. Como terá, à direita, na jovem terra do Brasil, a imagem ciclópica de Cristo [...] As multidões de Leningrado e do Rio de Janeiro, essas não poderão contemplar friamente as gigantescas figuras que sua fé construiu com granito e amor. São duas religiões. Duas crenças. São duas místicas. Duas concepções da existência: Cristo e Lenine. O “Sim” e o “Não”. Em última análise, a mesma coisa. O mesmo elemento imponderável e misterioso de uma irrevogável permanência no recesso do ser humano. Essa coisa que nega quando afirma, e afirma quando nega. Essa vibração sutil, feita de incompreensíveis correspondências íntimas entre dois absolutos que, à falta de melhor expressão, nós denominamos “as religiões”, como poderíamos denominar “o diálogo sem linguagem”, o “retorno ao equilíbrio do ser”, a “aspiração integral”, ou a “fuga dos contingentes”. A estátua de Lenine e a adoração das massas em torno do grande ídolo, longe de ter uma significação negativista, exprime, através da sublimação política, a cristalização do fenômeno religioso sob a compreensão do dogmatismo científico. O fenômeno russo já não pode ser tomado, em hipótese alguma, como uma expressão de negação do espírito, de aspirações transcendentais. A luta que se abriu no país dos soviets contra todas as religiões foi um movimento ao qual podemos denominar sem receio de erro: *o grande movimento religioso da Rússia*<sup>438</sup>.

Se por um lado, de forma explícita, podemos notar que o simbolismo das metáforas bíblicas traduzia um repertório familiar para o destinatário e, que também era veículo de sensibilidades reconhecíveis e compartilhadas no enquadramento de suas estruturas de pertinência<sup>439</sup>; por outro lado, de forma latente, encontramos uma informação valiosa quando o autor considera o “Sim” e o “Não”, significados em Cristo e Lenin, como sendo duas “religiões”, “duas concepções da existência”.

O mesmo princípio mobilizador emergiria, conforme Salgado, em Leningrado e no Rio de Janeiro: a apreensão linguístico-mítica da realidade<sup>440</sup>. Se o comunismo avançava enquanto um “fenômeno religioso”, o integralismo de Salgado não seria diferente.

Na Rússia, o marxismo pôde acelerar espantosamente a marcha para o misticismo materialista, em consequência da feição nacional extrema da política soviética. Essa feição nacionalista indispensável à tática da economia russa, foi estruturada de velhos sentimentos e de profunda índole racial, daqueles ímpetos da alma eslavo-semítica

<sup>438</sup> SALGADO, Plínio. O outro lado de Deus. In: \_\_\_\_\_. *Despertemos a Nação!*. op.cit., p. 25-27.

<sup>439</sup> CEFAÍ, Daniel. op.cit., p. 95.

<sup>440</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. op.cit., p. 27.

criadores do fanatismo da dinamite, a suprema aspiração dos niilistas, com o grave ritual das conspirações tenebrosas e do luminoso sacrifício dos heróis. [...] Não; a Rússia não compreenderia nunca um regime representativo, presidencial ou parlamentar, com liberdades políticas, com remédios sintomáticos de sufrágio, com todo o aparato inútil das democracias que não penetram as raízes do Homem. A Rússia compreendeu o Czar e o cossaco, como compreendeu o vento mortal da Sibéria e o urso do Cáucaso. Porque eram a fustigação inexorável, para uma população macerada e sedenta de luz. E, por isso mesmo, compreendeu Lenine, na hora trágica, quando os canhões rugiram e a fome estendeu suas garras sobre as populações aflitas. Lenine era alguma coisa integral, alguma coisa que falava à Rússia a linguagem que ela sempre entendeu: a do Absoluto. E por isso Wladimir Ulianoff, negador de todas as crenças, tornou-se um símbolo de crença. [...] A estátua colossal que se vai erguer a Lenine vale pelo que significa de captação das energias místicas da grande massa proletária de todas as Rússias. O coletivismo ajoelha-se diante do indivíduo. Mas não é o indivíduo em si, antes o espelho de todos os individualismos sublimados. Como não é a imagem da negação: mas a prova concreta de todas as afirmações. [...] Nesta hora angustiada do mundo, a Rússia está nos ensinando que é preciso crer, seja no que for, mas crer. Alguma coisa está falando pela voz da Rússia. E é mais fácil a luz vir das trevas do que da indecisão dos crepúsculos vespertinos...<sup>441</sup>.

Com essas palavras, compreendemos melhor toda a obra doutrinária que Salgado passou a produzir na década de 1930. Isto muito nos confessa sobre a relação pugnada em sua doutrina, entre a política e a religião, enquanto instrumentos de difusão de um paradigma de *ser e conhecer*, que deveria ser compartilhado pela “nova” cultura política que o integralismo projetava. Acreditamos que, no campo de experiência em análise, o horizonte de expectativa se ilumina de forma mais intensa para esta direção do que para o recôndito estéril e sombrio das hipóteses do Estado Integral como fim do projeto de poder integralista.

O Integralismo, tenho dito às inteligências mais esclarecidas, é um método. Sendo uma filosofia, sendo uma norma moral, sendo uma política na alta acepção do vocábulo, determina uma concepção de método. Esse método só o apreende quem se deixou penetrar pela mística do Movimento. Sim; porque somos também uma mística. Sabemos que todos os grandes empreendimentos humanos só se tornam possíveis mediante o misticismo que lhes é próprio. Não se confunda, porém, o misticismo dos homens ativos com o misticismo dos homens contemplativos. Nós somos, principalmente, homens ativos<sup>442</sup>.

Neste aspecto, Plínio Salgado fez parte inegavelmente de uma “nova geração” de intelectuais atuantes no período entreguerras, caracterizados por seus discursos em que articulavam a estrutura funcional dos mitos políticos mais primitivos da sociedade humana em suas teorias e narrativas, atualizados de acordo com a conjuntura sociopolítica e cultural de sua

<sup>441</sup> SALGADO, Plínio. O outro lado de Deus. In: \_\_\_\_\_. *O Sofrimento Universal*. op.cit., p. 30-32.

<sup>442</sup> SALGADO, Plínio. Posição. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. Rio de Janeiro: Antunes, 1937, p. 183-184.

época, para que seu apelo seja sempre para o “novo”, para o “porvir”, para o “futuro”, usando para isso a destreza de “artesãos hábeis e matreiros”<sup>443</sup>.

Dez anos após a publicação de *Literatura e Política*, Salgado publicava a segunda edição da obra (peculiarmente um volume com ilustrações) *Geografia Sentimental* (1937). Essa obra foi outro ícone da produção bibliográfica do autor, que nos mostra na prática o exercício da ciência intuitiva integralista, descrevendo suas apreensões linguístico-míticas do Brasil, permeadas e definidas por suas impressões afetivas daquelas paisagens e sensações.

O autor advoga por uma “Geografia” que tateia o subjetivo, aquilo que é dado a interpretar, por se mostrar codificado à realidade na forma de símbolos, que seriam misteriosos e possuiriam íntima conexão com a esfera macro-universal, na leitura de Salgado.

Nesta obra, é possível captar com maior precisão a transformação das “palavras mágicas” integralistas, bem como a vazão de paixões, sentimentos, afetividades e sonhos nela insinuados, metodologicamente concebida para a leitura dos “homens espirituais”, homens sentimentais, e, por que não, cordiais<sup>444</sup> – diamantes brutos que se tornariam “homens integrais” após a revolução cultural da AIB.

No prefácio o autor escreveu: “Este livro foi escrito devagar e com amor... Pus nele todo o meu afeto pelo Brasil. È a minha impressão da Grande Pátria, colhida, desde a infância. Esta nação querida não pode ser descrita, para os corações, num relatório. A sua geografia deve constituir um poema. A interpretação do sentimento nacional”<sup>445</sup>.

O mapa do Brasil foi desenhado pelas lembranças infantis do autor. Seu deslumbramento diante das paisagens do país enche de ufanismo sua descrição da realidade subjetiva. Em torno de cada aspecto geográfico, social, e cultural, aspectos esses que se moldam pela interação entre o Homem e o ambiente à sua volta, gravitam, conforme o autor, sentimentos próprios, inerentes ao “espírito” que cada coisa possui. Segundo Salgado, a pátria, nos outros países, é feita de tempo, porém no Brasil, é feita de espaço. Tratar-se-ia de um país muito grande, porém muito jovem, cuja história pouco teria a nos dizer sobre o sentido de seu povo<sup>446</sup>. Por

<sup>443</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., 327.

<sup>444</sup> Plínio Salgado foi amigo do poeta Ribeiro Couto, autor da expressão “homem cordial”. Ribeiro Couto buscava representar o típico “homem brasileiro” através desse conceito de ética – a *cordialidade* – que ficou celebrado pela obra apologética de Cassiano Ricardo, bem como pela crítica tenaz de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*. Conforme Antonio Cândido, “Formado nos quadros da estrutura familiar, o brasileiro recebeu o peso das “relações de simpatia”, que dificultam a incorporação normal a outros agrupamentos. Por isso, não acha agradáveis as relações impessoais, características do Estado, procurando reduzi-las ao padrão pessoal e afetivo”. CÂNDIDO, Antônio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 25 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993, p. xlvi.

<sup>445</sup> SALGADO, Plínio. *Geografia Sentimental*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937, p. 7.

<sup>446</sup> Idem, *ibidem*, p. 17.

essa razão, o brasileiro só poderia compreender intuitivamente o sentido de unidade das várias heterogeneidades regionais de seu enorme país.

Só a inteligência profunda e instintiva da criança esquematiza o mistério, sem tentar resolvê-lo: fazendo rios com tinta azul e montanhas com lápis marrom, traçando as fronteiras com tinta vermelha e pintando coqueiros primitivos. E formando uma ideia gráfica do país, e amando nessa figura aquela coisa vaga e incompreensível que tem rumores de cachoeiras, gosto de frutas gostosas, mistério dos bichos do mato e belezas de histórias decoradas de Pedro Álvares Cabral e do Caramuru [...] O nosso grande poema é ainda o mapa do Brasil...<sup>447</sup>.

Salgado afirmou que era preciso conhecer o “homem brasileiro assim como ele o é”, admitindo que “os grandes estados de espírito nacionais, as paixões partidárias, os sentimentos de ódio e vingança, de amor e entusiasmo, passam sobre nós como as ondas de frio e calor, produzindo seus efeitos com rapidez assombrosa, mas desaparecendo tão rapidamente que não deixam vestígios”<sup>448</sup>.

O Homem, espiritualizado pela ideia do *Volkgeist* brasileiro, foi representado em seu texto pela concepção mítica, que nesta narrativa voltou o foco de sua luz para o interior do país. Lançando luz sobre o *hinterland*, o autor iluminou um horizonte de micro-estereótipos, entre os quais os “rudes caboclos que galopam, sol a pino, a perseguir o gado”; “ásperos tangedores de tropas e carregadores de carros; esses brutos, cuja enxada morde a gleba”. Segundo Salgado, entre remeiros e indômitos peões, sublimadas suas diferenciações regionalistas, ainda obtêm-se um sentimento de unidade, ou antes, uma “unidade de sentimento”, como prefere o autor - “todos, ao chegar a hora primeira da noite, são como a suçuarana: amolecem o coração, magnetizados pelas estrelas”<sup>449</sup>.

Esse Brasil “ingênuo”, Brasil “amoroso”, “delicadeza”, “sentimental”, “puro”, “cândido” e “inocente”, também era a “Pátria das paixões violentas. Dos melindres, dos ciúmes, das tragédias de beira da estrada, com caboclos cantadores e desordeiros, tão ásperos e indomáveis, tão submissos a sua cabocla”<sup>450</sup>.

---

<sup>447</sup> SALGADO, Plínio. *Geografia Sentimental*, op.cit., p. 21-22.

<sup>448</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit. p. 101

<sup>449</sup> SALGADO, Plínio. *Geografia Sentimental*, op.cit. p. 26

<sup>450</sup> Idem, *ibidem*, p. 30-32.

É um Brasil que se conhece por viagens de trem, catando em cada lugarejo impressões muito semelhantes; entre seus coretos, igrejinhas, jardins municipais, banda de música aos domingos para os jovens namorarem; os tipos humanos que se explicam pelo papel que desempenham naquelas pequenas comunidades, seja o padre, o delegado, o coronel; se repetindo para o autor, revelam algo sobre a essência de ser brasileiro.

Se comover às seis horas da tarde com as “Aves Marias” tocadas nas igrejas, sentir a beleza sublime do mês de maio, se hipnotizar com a viola dos vadios sentimentais, as lutas e debates políticos locais inflamados e violentos que nunca se resolvem, em meio ao ambiente doméstico que se torna a vida pública nas cidadezinhas e, ser tradicional nas expressões mais simples e cotidianas da vida rústica, porém genuína, do interior.

Segundo Salgado, o pavilhão nacional é o espelho que capta todas as heterogeneidades regionais e, de forma miraculosa, reflete a unidade nacional. Por isso a bandeira do Brasil se torna a “bandeira do Divino” do integralismo: a “nossa religião cívica”, nas palavras do autor<sup>451</sup>.

De fato, ao que tudo indica, o integralismo parece ter sido, entre tantas nuances, uma “religião cívica”, como o autor escreveu. A AIB não foi apenas um “partido cristão”, mas foi o fenômeno de um novo tipo de religião contemporânea, que englobava a esfera social, cultural, política e espiritual do indivíduo, imerso em um universo totalmente reestruturado por novos significados e novos pactos de sociabilidade firmados na esperança de redenção em torno de ideias como o retorno à “Idade de Ouro”<sup>452</sup>, à pureza perdida no Éden e a reconciliação do Povo com Deus após a *Queda*. Segundo Salgado, a “ordem sentimental” estava sendo criada pelo integralismo<sup>453</sup>.

Compreendendo essa noção primeira de queda, ou, de “degradação”, esse olhar para o passado, “mais feliz e mais belo”, normalmente se concentra em dois valores básicos: por um lado, o valor no sentido de “inocência”, “pureza”; de outro lado, o valor de “amizade”, “solidariedade” e “comunhão”. De acordo com Girardet, é em função desses dois valores essenciais que toda mitologia da Idade de Ouro tende a afirmar sua coerência<sup>454</sup>.

O “interior” de Salgado é uma “pátria perdida” no tempo e no espaço, uma *Utopia*, ou

<sup>451</sup> Na ilustração da página que antecede o capítulo “A alma das tradições”, está representada uma cena em que há, ao fundo, uma igreja em estilo barroco, as bandeiras do pavilhão cívico, um coreto em torno do qual se aglomeram populares, e encimando toda a cena, uma bandeira do Divino Espírito Santo no alto de um mastro enfeitado, situado no ponto de fuga da ilustração. SALGADO, Plínio. *Geografia Sentimental*, op.cit. p. 103.

<sup>452</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 103.

<sup>453</sup> SALGADO, Plínio. O Problema da Ordem. In: \_\_\_\_\_. *A Doutrina do Sigma*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1935, p. 44.

<sup>454</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 105.

*Eldorado*, ou outra denominação que exprima seu caráter eminentemente idealista, marcado pela noção de um “antes” absoluto, desligado do processo histórico. É da própria natureza do mito da Idade de Ouro que ele se imponha como um acontecimento não datado, por isso, impossível de ser apurado empiricamente. O que se sabe é que se situa “no começo de uma aventura humana e que foi o tempo da inocência e da felicidade”<sup>455</sup>.

Quando esta mitologia se une à narrativa de origem do Estado, a Idade do Ouro se transforma numa componente poderosa da propaganda, quer pela ideia de sua ligação histórica com a história da nação, quer pela promessa de resgate da “essência” perdida dos “tempos de antes”. Neste particular, são mais do que oportunas as palavras de Nietzsche, ao afirmar que:

As imagens do mito devem ser os guardas demoníacos, invisíveis e onipresentes, propícios ao desenvolvimento da alma adolescente e cujos sinais anunciam e explicam ao homem sua vida e suas lutas; e o próprio Estado não conhece leis não escritas mais poderosas que o fundamento mítico que atesta sua ligação com a religião e suas origens no mito<sup>456</sup>.

Isso torna mais clara a noção de uma filosofia da cultura praticada por Salgado: “Neste ponto, o problema será de cultura, se tomarmos a cultura como síntese de conhecimentos, de finalidade espiritual, de compreensão de necessidades e de modalidade sentimental. Criar essa cultura será formar uma ‘elite’ de onde sairão os médiuns da Nação”<sup>457</sup>.

Salgado compreendeu que no universo da apreensão linguística e mítica o poder está no Verbo: “Um dia, o caboclo brasileiro interpretará esse tumulto, essa babel de espíritos: e falará.”<sup>458</sup>. O integralismo pretendia uniformizar essa fala, controlá-la, não apenas formalmente pela via gramatical, mas induzindo uma maneira particular de sentir, conhecer, se expressar e de ser no mundo, simbolizada no integralismo pelo sentido de síntese que emana do *Sigma*. De acordo com Salgado: “O espírito de uma Pátria extrai-se com a poderosa energia de um pensamento, a força de um sentimento e o fogo imortal de uma mística”<sup>459</sup>.

---

<sup>455</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 101.

<sup>456</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da tragédia*. op.cit., p. 159-160.

<sup>457</sup> SALGADO, Plínio. *Despertemos a Nação!* op.cit., p. 106.

<sup>458</sup> Idem, ibidem, p. 47.

<sup>459</sup> SALGADO, Plínio. Posição. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 188.



### 2.3 “A QUARTA HUMANIDADE”: MITO E FILOSOFIA DA HISTÓRIA.

Neste subitem, abordamos, sumariamente, a Filosofia da História erigida por Plínio Salgado a partir do método integralista. O princípio fundamental do pensamento integralista do autor se encontra na ideia da oposição e complementaridade cósmica entre as forças espiritualistas e materialistas que, segundo o autor, estruturariam todo o universo. Embora conflitantes, uma não existe sem a outra. Segundo o autor, os processos desencadeados pela relação de conflito entre elas poderiam ser interpretados com um sentido finalista de harmonização, isto é, de uma tendência *progressiva* ao aperfeiçoamento e ao equilíbrio com as emanções do “Espírito Absoluto” sob a forma de *revoluções*. Alguns dos principais aspectos desta teoria serão abordados a seguir.

A obra *A Quarta Humanidade*<sup>460</sup>, cuja primeira edição data de 1934, é um marco na produção bibliográfica de Salgado. Um tom profético é bem evidente neste livro escrito para dar “uma consciência política aos povos do Novo Mundo; uni-los no grande objetivo de criar uma Civilização, - a do Último Ocidente”, aludindo à imagem do antagonismo idealista entre a Cidade de Deus e a Cidade dos Homens de Santo Agostinho, para representar seu tempo presente como “o crepúsculo da Cidade dos Homens Brutais, antevendo a aurora dos Homens Espirituais [...] E possa a América Latina ser a Nova Atlântida onde terá início a Quarta Humanidade”<sup>461</sup>.

O destino já era inexorável, cabia aos homens precipitá-lo, por isso, a publicação desse livro também representava uma “missão” que se impunha ao autor, um significado que nascia com a narrativa do mito, pretendendo:

Anunciar uma Nova Humanidade em que se realize o “Homem Integral” penetrado do sentido profundo do Cosmo, como a Primeira Humanidade; iluminado pelo Verbo Divino, como a Segunda; Senhor dos elementos, como a Terceira; e, com tudo isto, criando a luminosa Era em que a ciência, orientada pela Consciência, não seja mais a serva do ódio, porém o instrumento da Bondade”<sup>462</sup>.

---

<sup>460</sup> Essa obra foi composta por uma coletânea de conferências e artigos realizados entre os anos de 1926 e 1934, formados, em ordem cronológica, por: “Pelo Destino do Brasil”, oração lida na Rádio Educadora Paulista em 1926 e publicada no *Correio Paulistano* no mesmo ano; “O otimismo na vida de Machado de Assis”, conferência pronunciada na Academia Paulista de Letras em 1931; “Politeísmo-Monoteísmo-Ateísmo-Integralismo”, conferência pronunciada na Faculdade de Direito de São Paulo em 1931; “No Limiar do século XX”, conferência pronunciada na Faculdade de Direito do Recife, em 1933; “A Resposta da Atlântida”, artigo publicado originalmente no jornal *A Offensiva*, em 7 de junho de 1934. SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit.

<sup>461</sup> Idem, *ibidem*, p. XVII-XVIII.

<sup>462</sup> Idem, *ibidem*, p. XVIII.

Salgado, em sua “Teoria dos Movimentos Humanos”, critica a preponderância do empirismo e da crítica dedutiva no método histórico, defendendo ser preciso “dilatar o critério da História”. Dilatar e aprofundar para ser possível surpreendermos as “leis essenciais” dos ritmos humanos, e disto, extrair a “teoria dos movimentos do Homem em torno do Absoluto”<sup>463</sup>. Para Salgado, a História deve revelar-nos as posições do Homem na sua “permanente gravitação”. Na observação desse processo, seria possível, de acordo com essa teoria, “surpreender as três etapas, que poderemos denominar: de *adição*, de  *fusão* e de *desagregação*”<sup>464</sup>.

A formação das sociedades obedeceu a esses movimentos. A Primeira Humanidade veio da caverna, até a criação do Politeísmo; a Segunda vem do Politeísmo ao Monoteísmo; a Terceira vem do Monoteísmo ao Ateísmo; e a Quarta, que é a nossa, encontra-se na mesma situação trágica da Primeira, diante do mistério universal. Depois da adição, da fusão e da desagregação, chegou a hora da síntese<sup>465</sup>.

Para compreendermos a “Quarta Humanidade” e seu sentido de “síntese”, devemos ter em vista a interpretação dos tempos históricos que o autor apresenta, baseada no dualismo espírito-matéria. A dialética entre essas duas forças teria assumido uma nuance diferente em cada uma das três humanidades. Embora representem estágios distintos do desenvolvimento da “consciência” do Homem, as nuances desse processo dialético não se desenvolvem em etapas definidas. As tendências espiritualistas e materialistas não possuiriam limites estanques entre os povos, manifestando-se sempre ambos, como parte essencial de tudo, inclusive das nações.

Na formação da humanidade monoteísta havia também o gérmen do materialismo. Um sinal disto seria o “grupo sectário” dos saduceus, que rejeitavam a existência de espíritos, anjos e arcanjos. Esse comportamento teria sido repetido na modernidade, no racionalismo e no experimentalismo científico, “em que influíram tanto os intelectuais da raça hebreia”<sup>466</sup>. De forma análoga, no cerne do processo de desenvolvimento da humanidade ateísta, cujo embrião teria se formado no naturalismo grego, seria possível encontrar uma fonte de influência espiritualista no pensamento de Sócrates, Platão e Aristóteles<sup>467</sup>.

---

<sup>463</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. XVIII.

<sup>464</sup> Idem, ibidem, p. 9.

<sup>465</sup> Idem, ibidem, p. 9.

<sup>466</sup> Idem, ibidem, p. 20.

<sup>467</sup> Idem, ibidem, p. 20.

Cumpra assinalar que, em rigor, não há etapas cronológicas para estas três humanidades. Como os rios que secam no tempo de estio, para transbordar nas estações pluviais, cada uma delas não desaparece completamente. Corre sempre um filete no leito vazio, e esse filete pode engrossar ou diminuir. Tal fenômeno se verifica no Tempo e no Espaço. A geografia espiritual não conhece medidas cronológicas, ignora o que significam os séculos. Dentro do mesmo tempo, mas nos diferentes espaços, há selvagens politeístas, populações de profundo sentimento monoteísta, e civilizações eminentemente ateístas. E isso, que se dá no espaço geográfico, verifica-se no espaço cronológico. Só por uma questão de método pode dividir-se a História em períodos nitidamente demarcados<sup>468</sup>.

A primeira humanidade, a “politeísta”, seria marcada, segundo o autor, pelo caráter de “adição”. O homem primitivo fundou a tribo e engendrou o totem. Os totens se adicionaram, com a adição dos clãs. Essa fase humana tem um caráter de adição contínua. É o indivíduo que se junta ao indivíduo, o clã que se junta ao clã, alargando as áreas da tribo e confraternizando os totens com a prioridade do fetiche do clã predominante, até sua transformação em tabu.

O significado imediato do animal totêmico, atingida a extensão do domínio tribal, começou a ampliar-se, em correspondência com os fenômenos cósmicos, através de processos analógicos, através dos quais o homem primitivo comungaria com conjunto das expressões da natureza.

Dessa forma, o totem se transformava em tabu na medida em que este exprimisse melhor fenômenos universais. Seria nessa fase o princípio rudimentar da organização social. Cada clã possuía seu respectivo totem (animal ou planta), como uma espécie de deus imediato, tangível, compreensível. Tal concepção do deus totêmico corresponderia à tradição da autoridade familiar, exercida pelos mais velhos, ou mais fortes<sup>469</sup>.

Na época que essa confraternização de núcleos individuais com outros semelhantes se efetivou, garantindo a defesa e o trabalho comuns, realizou-se a hegemonia do totem mais forte, transformado então em tabu da “grande tribo”, embora os outros continuassem a presidir, particularmente, os ritos de seus respectivos clãs. Sendo assim, esta organização “pré-social” se desenvolvia paralelamente à organização religiosa, em vista da não dissociação entre a vida social e à concepção cósmica dos povos primitivos.

O tabu, nessa fase “pré-política”, seria tão mais predominante quanto traduzisse a interpretação dos fenômenos naturais e das lutas tribais contra o meio físico. O senso universalizante trazido pelo tabu na própria concepção primitiva da divindade seria determinante dos movimentos e do sentido de coesão e de finalidade das tribos, do que o autor

---

<sup>468</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 23.

<sup>469</sup> Idem, *ibidem*, p. 10.

conclui que a ideia de Deus precedeu a ideia de universo, porque o totem teria precedido o tabu<sup>470</sup>. Este seria o caso da anta na organização da raça tupi:

De todos os seus totens, o predominante foi o tapir, que, por ser o maior animal da América Meridional, simbolizou a imensa terra. Venceu o jaboti, o jaguar e a cobra-grande na imaginação de todas as tribos e a sua hegemonia deu o nome à raça. Da palavra “tape” veio o nome “tupi”. De “tupi” veio “Tupã”, ideia quase abstrata de Deus<sup>471</sup>.

De acordo com Salgado, as nações se formaram segundo o processo acima narrado, na luta entre fetiches opostos, ou forças contrárias “Sem a negação não pode haver afirmação. A vida dos clãs prosseguiria indefinidamente, se os totens, passando a tabus e a deuses, não formassem sistemas de causas contrárias”<sup>472</sup>, não haveria unidade da pátria se a heterogeneidade dos povos que a compõe não possuírem um inimigo comum, e, quando este não existir, deve ser criado.

Não se podendo considerar nem o repouso, nem o movimento absoluto no universo, a “lei da contradição” é apresentada como imperativo na condição dos movimentos. Todavia, tal lei não poderia ser encarada como um determinismo, “como querem os fanáticos da dialética de Hegel”, porque “tudo” estaria subordinado à razão última da “lei de harmonia”. O “espírito humano” sofreria as contingências da “lei da contradição” por não haver ainda superado a “fatalidade do seu liame material”<sup>473</sup>.

Da evolução dos totens e dos tabus teria se formado a primeira humanidade, a “politeísta”, cuja principal característica informadora da psicologia de suas nações se assentaria na concepção do homem inteiramente subordinado à natureza.

Porém, a ideia supostamente genérica de uma “causa primeira” teria assumido diversas interpretações na medida em que assumiam sua expressão formal. A evolução do abstrato para o concreto teria elevado a valorização do homem, de modo que, o mesmo fenômeno da absorção do totem pela natureza e da natureza pela forma humana, seria observável na absorção do sistema social baseado no rei, pelo sistema político baseado no Estado.

Nessa fase ocorreria que, “Absorvidos pelo senso jurídico do estado, vulgarizados pela literatura, enfraquecidos pelo contato com povos conquistadores ou conquistados, que trazem o

---

<sup>470</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 10-11.

<sup>471</sup> Idem, ibidem, p. 11.

<sup>472</sup> Idem, ibidem, p. 13.

<sup>473</sup> Idem, ibidem, p. 12.

seu contingente de divindades, os deuses perdem o seu mistério e passam a orientar muito pouco os destinos sociais”<sup>474</sup>.

O politeísmo, nessa fase, viu-se dividido entre duas correntes: o “*helenismo*”, que teria continuado os métodos naturalistas de interpretação e explicação da realidade; e o “*orientalismo*”, seguindo o rumo sobrenatural, “estabelecendo em Deus o centro do universo e do mundo interior, conseqüentemente, o centro dos movimentos sociais”<sup>475</sup>. Teria assim início o gérmen de outras duas humanidades, a monoteísta e a ateísta.

Enquanto o helenismo, a cultura grega, abstrai a consideração dos fenômenos espirituais mais profundos, limitando-se à apreciação das expressões formais da natureza, o monoteísmo oriental abstrai a consideração dos fenômenos imediatos, para se deixar absorver pelo magnetismo sobrenatural.

Ambos vieram do politeísmo, pelo mesmo caminho, mas separaram-se porque cada um deveria constituir uma força dialética da História. Essas duas humanidades deveriam exprimir as duas faces da verdade, porque impossível seria compreender uma sem a outra<sup>476</sup>.

A segunda humanidade, a “monoteísta”, teria sua origem entre os hebreus (cuja concepção da existência Salgado também inclui os maometanos e budistas), transportada ao amplo domínio do cristianismo. Para a segunda humanidade, Deus seria a causa primeira e a finalidade do Homem.

Desse pensamento teria se originado a sua organização do Estado, das classes, das famílias, das comunas, o conceito de autoridade, de obediência às leis morais e civis, atingindo sua expressão máxima com a civilização cristã medieval, na qual a compreensão das contingências materiais teria alcançado sua perfeita harmonia com a ideia de uma finalidade sobrenatural<sup>477</sup>.

Da mesma forma que a primeira humanidade assumia um caráter de “adição”, a segunda humanidade possuiria um caráter de “fusão”, isto é, todos os elementos se fundiriam em uma “ideia totalitária” de compreensão do universo e dos movimentos humanos. Tal concepção possuiria como fonte a história do povo hebreu<sup>478</sup>, a antítese do povo grego.

A nação judaica, não possuindo base física ao surgir, possuiria um fundamento

---

<sup>474</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 15.

<sup>475</sup> Idem, ibidem, p. 17.

<sup>476</sup> Idem, ibidem, p. 16.

<sup>477</sup> Idem, ibidem, p. 18.

<sup>478</sup> Para Salgado, a nação judaica cumpriu seu destino histórico até o surgimento do cristianismo. Doravante, teria se tornado uma força destrutiva. Idem, ibidem, p. 18.

exclusivamente moral, baseado na lei mosaica criada no ermo do deserto, o único ponto de referência desta nação, que não contava com uma base econômica ligada à fixação à gleba. A tradição histórica seria, então, todo o patrimônio israelita em sua fase de nomadismo, destacando o papel do aparelho institucional e, funcionando como um sustentáculo do dogma teológico e da legislação civil<sup>479</sup>.

Essa conclusão do autor corrobora a visão de Herder, que via nos judeus o melhor exemplo de um *Volk*, em razão da continuidade histórica de uma tradição sem pátria<sup>480</sup>.

De modo diverso, a civilização helênica floresceu em meio a uma geografia de “Mares onde o homem vê sempre um pedaço de terra; terra onde o homem vê sempre um pedaço de mar”<sup>481</sup>, não havendo grandes distâncias para o grego, não haveria também mais “o mistério”.

Dessa maneira, tudo teria sido-lhe condicionado pelos imperativos do limite e da exatidão dos movimentos. O grego seria um homem “de pazes feitas com a natureza. Sem a interrogar demasiadamente”<sup>482</sup>. Tais circunstâncias teriam contribuído para o desenvolvimento da tendência materialista, essência da humanidade ateuísta.

A recuperação de textos latinos e gregos ao longo dos séculos IX e XIII manteve, mesmo que tênue, a tradição do humanismo clássico. Após o Renascimento, estaria lançada a base do racionalismo do século XVII. A partir de Descartes, as correntes filosóficas modernas teriam se destacado do humanismo, assumindo feições cada vez mais naturalistas, utilitaristas e evolucionistas<sup>483</sup>.

O agnosticismo da “filosofia burguesa” representaria a feição extrema do humanismo, trazendo a total indiferença ao sentido finalista do Homem. Segundo o autor, esta era a única forma possível de “negação da ideia”, traduzida no campo político pela democracia moderna, sob a qual os governos apresentariam comportamento estoico e, o povo, epicurista<sup>484</sup>.

A humanidade ateuísta, na apreciação do autor, construiu o mundo moderno. O naturalismo teria engendrado uma civilização de realidades objetivas, na qual o pragmatismo e o experimentalismo apresentar-se-iam como a última fase do assenso materialista do humanismo, exprimindo a partir do critério da “dúvida absoluta” o que o autor chamou de “um idealismo às avessas”, o que representa, nesta apreciação, uma “reabilitação da ideia”<sup>485</sup>.

A própria radicalização da visão de mundo materialista teria engendrado a sua

<sup>479</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 19.

<sup>480</sup> Cf.: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. op.cit., p. 37.

<sup>481</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 20.

<sup>482</sup> Idem, ibidem, p. 20.

<sup>483</sup> Idem, ibidem, p. 20.

<sup>484</sup> Idem, ibidem, p. 22.

<sup>485</sup> Idem, ibidem, p. 25.

contradição, deixando o estado de indiferença para afirmar, negando. Por essa razão, o autor afirma que o materialismo histórico e toda a obra marxista estariam no mesmo campo do espiritualismo, ou seja, da visão totalista do universo<sup>486</sup>.

Considerando o conceito do “Universo” e do “Homem”, como uma concepção ideal; entendendo a “ideia negativa” segundo o seu “valor essencial”, de positivação, ou afirmação; considerando a filosofia marxista como “filosofia de ação”, porque esta emprestaria um sentido social à filosofia de Feuerbach; examinando o caráter supostamente finalista do pensamento de Marx, Salgado concluiu que o marxismo é, apenas, o “misticismo às avessas”:

É o misticismo de sua própria raça. Para se compreender a essência recôndita do socialismo de Marx, é preciso conhecer o *Talmud* e a concepção temporal que se tinha na Judéia sobre o advento do Messias. Em última análise, essa “ateocracia”, que domina a Rússia, não passa da velha teocracia hebraica revestida de forma negativa. O autor de *O Capital* espera o Messias, que não é um homem, mas uma classe. O seu governo será com verga de ferro, como diz o *Talmud*.

No entanto, a contradição extrema do último estágio da hegemonia materialista, seria o indício da “nova humanidade” que se avizinhava. O século XIX teria sido de “análise”, marcado, segundo o autor, pelo caráter de fragmentação, individualismo e unilateralidade na ciência, na arte, na moral, no direito e na política. Conseqüentemente, o quadro social apresentado seria totalmente caótico: “Alguma coisa está morrendo... É a Terceira Humanidade, a Humanidade Ateísta”<sup>487</sup>.

Buscando argumentos em Alberto Torres<sup>488</sup>, José Vasconcelos<sup>489</sup> e Hermann

---

<sup>486</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 29.

<sup>487</sup> Idem, ibidem, p. 40.

<sup>488</sup> “A zona intertropical é o berço do animal humano: foi em climas médios, ou cálidos, que se fixou o tipo mais perfeito do reino animal; aí floresceram as primeiras e mais luxuriantes civilizações; para aí convergem, naturalmente, as aspirações e desejos de homens de todas as regiões. Só o esgotamento do solo, a proliferação das populações, as incursões bárbaras e as guerras conseguiram arremessar grandes populações para zonas frias”. TORRES, Alberto. *Organização Nacional*; apud; SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p.45.

<sup>489</sup> O mexicano José Vasconcelos foi Ministro da Educação Pública no governo do presidente Álvaro Obregón. O autor teria assumido esse cargo com o objetivo de estreitar relações entre o México e outros países latino-americanos, em face à insegurança do México diante do imperialismo estadunidense. Nesse sentido, em 1922, Vasconcelos foi enviado ao Brasil, e sua obra *La Raza Cósmica*, ganhou notoriedade entre os intelectuais brasileiros. Segundo Vasconcelos, a raça que se convencionou chamar “Atlântida” havia prosperado e decaído na América. Após cumprir seu ciclo, os atlantes teriam se espalhado ao redor do mundo. O continente americano fora recolonizado. A fragmentação das repúblicas latino-americanas e o assédio de outras potências, mormente os Estados Unidos, representariam um impedimento ao reflorescimento dos antigos atlantes, por essa razão, o autor pregava o pan-americanismo como movimento redentor da “raça cósmica”. CRESPO, Regina Aída. *Cultura e Política: José Vasconcelos e Afonso Reyes no Brasil (1922-1938)*. In: *Revista Brasileira de História*. v.45, n. 45. São Paulo, 2003. Disponível em:

<http://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16525.pdf>. Acessado em 20 de janeiro de 2013.

Keyserling<sup>490</sup>, Salgado afirma que a zona intertropical estaria destinada ao nascimento da “nova humanidade”. Uma das maiores características dos povos da quarta humanidade seria a agudeza dos instintos, devido à proximidade étnica com o selvagem “em comunhão cósmica”. Por isso, teria adquirido “essa fina inteligência do nosso caboclo, desconfiado, arguto, capaz de compreender tudo por um simples olhar”<sup>491</sup>.

Ao lado dos dotes individuais, na coletividade predominaria uma “unidade sentimental”, manifestada de norte a sul do país. Esta unidade de sentimentos seria a base de nossa “superioridade de vistas”, “gestos fraternos e hospitaleiros” e do “desprendimento altruísta”. Para Salgado “Nenhum povo é mais amável, mais coração aberto. Eivado de defeitos de educação, esse caráter persiste em nossa gente, num vasto sentido de universalidade”<sup>492</sup>. Para endossar suas teses, Salgado ponderou que:

O “homem telúrico” de que fala Keyserling no seu estudo sobre a América latina, está muito próximo, pelas suas raízes étnicas, do selvagem politeísta do Novo Mundo. É preciso não tomarmos o politeísmo de modo superficial, segundo as expressões meramente formais dos totens e tabus. Há qualquer coisa mais profunda na adoração dos fetiches: ela é, ao mesmo tempo, um sinal de revelação divina, e um índice de comunhão cósmica. É a intercorrespondência entre os complexos psicológicos e o complexo cosmológico. Não é apenas na mitologia que devemos estudar a índole politeísta, mas no material linguístico, nas raízes vocabulares, na analogia das imagens que se estabelece íntimas correspondências entre o “concreto” e o “abstrato”<sup>493</sup>.

Salgado afirma que as ideias do espiritualismo cristão trazidas ao Brasil pelos jesuítas, ganharam força ao impregnar-se “no ingênuo espírito de uma raça cósmica”. O cristianismo, encarado pelo autor como uma “revolução espiritual profunda”, seria, então, “a religião por excelência destinada ao gentio”<sup>494</sup>.

---

<sup>490</sup> Hermann Keyserling foi um filósofo seguidor das ideias de Spengler, mas com uma visão mais “otimista”. Para ele a decadência inevitável apresentada por Spengler poderia ser evitada, ou mesmo revertida, se a cultura de uma raça fosse fiel ao espírito dessa raça. A este espírito criativo da raça, Keyserling chamava de “sentido da raça”. Adotando uma vertente irracional, ele acreditava que o racionalismo europeu estava matando este “sentido”, que ainda podia ser encontrado em povos do Oriente. Apesar disso, aceitava o uso da técnica, reconhecendo-a como inevitável. O que não pode nunca ocorrer, segundo Keyserling é a perda do lado irracional da cultura. Assim, considerava possível que uma nova cultura possa ser formada quando originada de uma raça definida, resultado de miscigenação, desde que para isto os caracteres dos pais (raças formadoras) não sejam incompatíveis. SOUZA, Fabrício Torres. *Teorias Históricas em Macunaíma*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/t00002.htm>, acessado no dia 22 de janeiro de 2013.

<sup>491</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p, 47.

<sup>492</sup> Idem, ibidem, p, 45.

<sup>493</sup> Idem, ibidem, p, 43.

<sup>494</sup> Idem, ibidem, p, 43.



Na América, era o homem no politeísmo nascente, ainda não estilizado, por conseguinte, com um acúmulo de energia subjetiva poderosa. Através do processo de cruzamento étnico, de amálgamas sociais, o monoteísmo cristão absorveu as forças bárbaras e refulgiu uma expressão inédita. Se, para ser perfeito, o homem deve tornar-se criança, conforme afirmam os Evangelhos, a raça americana entra para o cristianismo em toda a inocência cândida de uma infância selvagem<sup>495</sup>.

De acordo com Salgado, paralelo aos estudos étnicos, o estudo das manifestações religiosas das populações brasileiras, em que se mesclaram a mitologia tupi e os ritos africanos, indicaria um “formidável potencial de energia mística”, notório no nordeste do país. Haveria assim, na raça brasileira um “notável poder religioso”<sup>496</sup>.

Esse aspecto geral da primeira humanidade, a “politeísta”, teria analogia com o estado de espírito da Era da Máquina, último estágio da terceira humanidade, a “ateísta”. Em outras palavras, o mesmo terror cósmico que assolava o homem primitivo diante dos fenômenos da natureza ainda misteriosa, se repetiria no estarecimento do homem moderno diante da máquina e da metrópole, “repetindo” assim, no fim da terceira humanidade, o mesmo estado de espírito que caracterizou o homem da primeira humanidade. O espiritualismo brasileiro, solidificado ao longo do tempo, surgiria nesse contexto como uma força nova.

Contra essa cruel civilização, que já agoniza nos estertores das crises econômicas, levantar-se-á a nova civilização. Depois da humanidade Ateísta virá a Humanidade Integralista. É a Quarta Humanidade. Como um sol que vai nascer, ela já projeta seus primeiros clarões. Uma nova luz se anuncia ao mundo. É a Atlântida que ressurgir. A nova civilização realizará a grande síntese. Síntese filosófica. Síntese política. Mas, principalmente, síntese das Idades Humanas<sup>497</sup>.

Nessa perspectiva, o autor afirmou que o agravamento de todas as grandes questões (social, nacional, econômica) em debate no século XIX e no começo do XX, eram os sintomas pontuais de um flagelo muito maior: as convulsões de uma humanidade no paroxismo de sua auto-contradição. Tais processos repercutem, conforme o autor, de forma muito destrutiva sobre a sociedade. É nesse caso onde entraria a ação humana. Segundo Salgado, misturados às pessoas comuns na sociedade, haveria uns raros sujeitos capazes de decifrar, intuitivamente, os processos de transformação da vida social, em relação intrínseca ao ritmo de evolução do “Espírito Absoluto”, “Inteligência Superior”, ou apenas “Deus”.

---

<sup>495</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p, 43.

<sup>496</sup> Idem, ibidem, p, 43-44.

<sup>497</sup> Idem, ibidem, p. 50-51.

Aos intérpretes do “ritmo universal” caberia uma “grande missão”: anunciar às massas o “novo tempo” que se aproxima; traçar os novos horizontes de expectativa; se empenhando em educar e aperfeiçoar os indivíduos para a transformação qualitativa do “Homem” da “Sociedade” e do “Estado”. Em meio ao “caos” da “crise” do último estágio de uma humanidade, os homens devem atuar para precipitar a história. Eis que surge o fato revolucionário e o papel eminente da ação individual.

No ensaio *Psicologia da Revolução*<sup>498</sup>, de 1933, o destinatário nomeado no prefácio são aqueles “os que pretendem influir nos destinos do povo. Aos políticos e intelectuais é que me dirijo nestas páginas”<sup>499</sup>. Apresentando a obra como um “convite” a estes homens que possuiriam a virtude e a capacidade de agir pela restauração do “primado do Espírito, da Inteligência e da Verdade”, pede que assumam o fato de que o “Homem pode interferir na marcha social.”, poder que se impõe como dever quando a ordem social é ameaçada de ruir<sup>500</sup>. Segundo Salgado, a maior crise no Brasil era a crise do pensamento, sem resolvê-la, não se resolveria o “problema da Nação”<sup>501</sup>.

Na primeira parte da obra, o autor expõe seu método de crítica baseado na consideração de dois mundos coexistentes, autônomos, porém interdependentes: o mundo da ideia, ou espírito, e o mundo do fato, ou, matéria<sup>502</sup>. Ao primeiro pertenceriam os idealistas e defensores do “livre-arbítrio”, da concepção da “ideia-força” e do “super-homem”. Ao segundo pertenceriam os “evolucionistas”, “materialistas históricos” e “deterministas”, de modo geral.

Salgado queria reatar a tradição de um “idealismo puro”, que não incorresse no erro das conclusões unilaterais baseadas no “absolutismo” da ideia, mas concebendo o mundo social como uma expressão mesma do desenvolvimento das ideias puras, segundo a natureza do *inconsciente*<sup>503</sup>, que constitui a essência do fato histórico e das determinações da matéria<sup>504</sup>.

---

<sup>498</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v.7.

<sup>499</sup> Idem, *ibidem*, p. 9.

<sup>500</sup> Idem, *ibidem*, p. 9.

<sup>501</sup> Idem, *ibidem*, p. 9.

<sup>502</sup> “De um lado, perpetuando a evolução das Espécies, determinando o crescimento social, multiplicando os fatos objetivos na história, as energias cegas da Matéria e da Força, conjugando-se em renovados efeitos; de outro lado, prolongando indefinidamente o rumo da Civilização, no que esta tem de ético, especulativo, artístico e religioso, as energias poderosas da Afirmação e da Negação, criando as dúvidas fecundas e as certezas aventureiras”. Idem, *ibidem*, p. 17.18.

<sup>503</sup> Segundo Salgado, “O inconsciente não erra”. “Se o mundo inorgânico e os seres organizados, mas sem consciência, errassem, isso significaria que Deus errava. Só o homem erra, porque tem consciência e livre-arbítrio. O inconsciente não é movido por uma vontade interior, mas pela vontade exterior de um interferente, que é de um modo absoluto, Deus, e de um modo relativo, o homem”. Idem, *ibidem*, p. 20.

<sup>504</sup> Idem, *ibidem*, p. 182.

No sistema universal existirá apenas as expressões *Matéria, Espaço e Energia*? A que plano pertencerá a expressão *Vida*? E a que outro plano pertencerá a expressão *Consciência*? Parece evidente que existe um Universo Ignorado, que não pode ser submetido à apreciação pelos mesmos métodos pelos quais estudamos o Universo Conhecido. O próprio *Tempo*, que foi considerado como uma expressão absoluta, não é hoje uma relação de *Matéria e Espaço*? A matéria, em última análise, não é manifestação de *Energia*? Quando isso se dá no Universo Conhecido, (a permanente revisão dos métodos e das concepções) como poderemos aplicar os métodos do Mundo Tangível aos planos de uma natureza diferente?<sup>505</sup>

Sua pretensão assumida foi expor uma concepção integral da ideia, do fato e do movimento. “*Ideia e fato* representam para nós uma coisa única, em traduções diferentes. A essência de uma como do outro *é una*, e ambas procedem do *movimento*, porque só este leva à revelação do Absoluto”<sup>506</sup>.

Na concepção de Salgado, toda a realidade emana desse ente, sendo a matéria um desiderato do Espírito, ou Ideia, evidenciando seu apreço pela filosofia neoplatônica originada em Plotino, que tão forte influência exerceu sobre o pensamento de Santo Agostinho, uma das principais referências para a concepção da História escrita por Salgado.

Em *A Quarta Humanidade*, o autor afirma uma aproximação entre os neohegelianos “idealistas” (“direita” hegeliana) e as correntes espiritualistas, cuja expressão filosófica dominante seria a neo-escolástica<sup>507</sup>. Salgado não ousou enunciar as mesmas premissas que Hegel, definitivamente não lhe agradava tomar a vida social, tão imperfeita como o *é*, como sendo a própria “aparência de Deus”, ideia que com certeza feria seu senso cristão de uma divindade pessoal.

O Deus uno-trino continuava a ser um grande carpinteiro do universo e, da Sua vontade, emanaria toda a realidade. Porém, esta realidade é dialética, logo, sempre dinâmica, cabendo aos homens atualizarem-se às transformações da vontade de Deus, revelada por sinais na história. As épocas parecem repetir-se, as humanidades se alternam continuamente, porém, existiria um sentido finalista, traçado pela Inteligência Superior.

É que a História não se repete. Não é possível à Humanidade viver retrospectivamente. A marcha é para o Futuro. O Futuro é misterioso que só o desvendam os gênios políticos de um instante determinado. Notam-se, não há dúvida, semelhanças nos acontecimentos. Porque o processo social, no que ele tem de exteriorização, de expressão formal, opera-se no sentido uniforme do determinismo materialista. Mas o que há de essencial na transformação das sociedades, obedece às

---

<sup>505</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p. 184-185.

<sup>506</sup> Idem, *ibidem*, p. 179-180.

<sup>507</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 61.

leis do espírito. E o espírito é o permanente improvisador. Seu arbítrio soberano é que domina a marcha do mundo. É ele que escreve a história<sup>508</sup>.

Segundo Salgado, os tempos de preponderância do signo espiritualista são mais benignos ante a decadência moral característica nos períodos de predomínio do materialismo, ao longo da história humana. Atingir o Absoluto seria a “ânsia permanente”, o sentido de finalidade do “Espírito Humano”. Esta aspiração explicaria segundo Salgado, a permanência e necessidade do fenômeno revolucionário na história. Nessa perspectiva, a revolução seria um fenômeno essencialmente ético, porque procederia do interesse do “Espírito Humano” em buscar a harmonia e o equilíbrio dos dois mundos.

Em outras palavras, “O progresso do Espírito Humano obedece ao ritmo das revoluções. Esta afirmativa não exclui a concepção finalista da Sociedade e do Estado: toma, entretanto, as civilizações como fisionomias em perpétua mobilidade”<sup>509</sup>.

Nessa perspectiva, a História não seria nada além da narrativa do desenvolvimento e da transformação do “Espírito”, em sua perene aspiração de perfectibilidade. Essa ideia caracteriza o conceito de “revolução permanente” empregado no integralismo de Plínio Salgado: “Por isso, a Revolução (direito sagrado do Espírito, interferência da Ideia Autônoma, golpe de Super-Homens animados pela soberana força do Pensamento) é hoje, como foi sempre, universal”<sup>510</sup>.

Por essa razão, o autor considera que a revolução seria um fenômeno cíclico, mas também um fenômeno permanente. Seria cíclico na sua interferência e permanente na sua elaboração<sup>511</sup>.

Segundo a “Teoria da Revolução” de Salgado, esta se exprimiria segundo os seguintes princípios: o desenvolvimento das expressões objetivas da sociedade se processaria segundo a determinação da Ideia-Matéria, ou, fato histórico. O desenvolvimento das expressões subjetivas se processaria segundo a determinação arbitrária da Ideia-Força, ou ideia filosófica. O autor parte da premissa de que a Ideia-Força<sup>512</sup> pode interferir no fato histórico, sem poder, contudo, contrariar sua natureza material.

---

<sup>508</sup> SALGADO, Plínio. Os heróis. In: \_\_\_\_\_. *A Doutrina do Sigma*. op.cit., p.138-139. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 21 jun. p.1, 1934.

<sup>509</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p, 14.

<sup>510</sup> Idem, *ibidem*, p, 31.

<sup>511</sup> Idem, *ibidem*, p, 31.

<sup>512</sup> “A Ideia-Força tem de ser heroica nas suas atitudes, perseverante na sua luta, cruel em seus desígnios e nas suas decisões. [...] A intransigência da Ideia-Força deve ser extremada. Seus processos devem ser ostensivos, de sorte a criar inimigos, pois o inimigo é a condição fundamental do êxito”. Idem, *ibidem*, p. 56.

A realização objetiva da Ideia-Força no mundo material ocorreria à razão direta da relação entre a oportunidade histórica apresentada e o nível de intuição presente na interpretação do sentido social de um dado momento histórico<sup>513</sup>. O processo de evolução da ideia revolucionária varia conforme ela se aplica ao fato histórico. Transformada a ideia em fato, este desenvolveria sua própria dialética, segundo as contingências das leis do mundo material<sup>514</sup>.

As revoluções seriam, então, a objetivação da Ideia-Força no sentido de recomposição do equilíbrio social. Sempre que houvesse a hipertrofia de uma força em detrimento de outra, romper-se-ia, necessariamente, o equilíbrio, cósmico ou social, que, lembramos, são indissociáveis segundo esta teoria. Entre o período de convulsões que marca o estágio pré-revolucionário e a composição de um novo equilíbrio, desenvolver-se-ia o processo que o autor chama de “revolução”<sup>515</sup>.

Para Salgado, as revoluções podem ser classificadas segundo os critérios de *tempo* e *espaço*, ou seja, podem ocorrer simultaneamente no espaço e no tempo (Independências dos povos americanos); podem efetivar-se apenas no tempo (Revolução Francesa e Russa); ou realizar-se somente no espaço (Movimentos nacionalistas da Irlanda, Egito, Índia). Em consequência, as revoluções seriam “geográfico-históricas”; “históricas”; ou “geográficas”<sup>516</sup>. Apreciadas quanto ao seu caráter fenomenológico, as revoluções seriam “subjetivas”<sup>517</sup>, “objetivas”<sup>518</sup>, ou “subjetivas-objetivas”<sup>519</sup>.

As revoluções objetivas podem proceder diretamente das revoluções subjetivas; coincidir com estas; anteceder-las; ou, anteceder, coincidir e continuar.

No primeiro caso, o movimento insurrecional revelar-se-ia como resultado da ação

<sup>513</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p. 22.

<sup>514</sup> Idem, *ibidem*, p. 180-181. Todavia, o autor adverte que estes princípios acima expostos referem-se exclusivamente às relações entre homem e sociedade, entre a ideia humana e o fato histórico, e não excluem os casos de “inspiração sobrenatural”, cf.: SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p. 22.

<sup>515</sup> Idem, *ibidem*, p. 35.

<sup>516</sup> Como revoluções históricas, o autor classifica a Francesa, a Russa, a Revolução Meiji no Japão, a Revolução Turca, a Revolução Fascista italiana, a Revolução Portuguesa, a Revolução Hitlerista na Alemanha e a Revolução Espanhola. Entre as revoluções geográficas, o autor inclui todas aquelas que obedecem a fatores econômicos regionais, e também sentimentos de independência ou desagregação. Idem, *ibidem*, p. 38.

<sup>517</sup> Quando “se efetivam mediante um movimento de ideias, operando no campo da filosofia, da sociologia, da política, transformações mentais, orientando novos processos de análise, de investigações, de dedução, novas concepções da dinâmica social [...]”, tomando como exemplo a invasão do espírito grego, e depois do espírito cristão, no Império Romano, a Reforma, a Renascença e o Iluminismo. Idem, *ibidem*, p. 38-39.

<sup>518</sup> Seriam as que exprimem, através da força, sem sentido ideológico, as convulsões comuns ao estágio pré-revolucionário. Seriam revoluções pontuais, sem direcionamento, que servem apenas para precipitar o agravamento da crise e o advento da real revolução. Esse seria o caso da Revolução de 1930 no Brasil. Idem, *ibidem*, p. 39.

<sup>519</sup> Quando ambas, revolução subjetiva e revolução objetiva, coincidem no mesmo fato histórico, como teria sido desencadeado pela ação de homens como Lenin, e até certo ponto, Mussolini. Idem, *ibidem*, p. 39.

política ideológica e da propaganda.

No segundo caso, a modificação psicológica subconsciente dos grupos sociais acompanharia o processo de transformação ideológica, sem convergirem, contudo, para o cerne objetivo da oportunidade histórica dada.

No terceiro caso, a transformação do subconsciente das massas precede a evolução das ideias, precipitando o estágio pré-revolucionário às manifestações de desagregação das estruturas que até então mantinham um equilíbrio ultrapassado, falido, iniciando aí o processo de direcionamento e significação do movimento, inculcando neste a revolução subjetiva.

No quarto caso, as convulsões sociais manifestar-se-iam esporadicamente, em tempos e espaços difusos, sugerindo um “estado de espírito”, contribuindo para a formação da revolução subjetiva, caminhando paralelamente a esta, podendo inclusive coincidir com ela no ponto de inflexão revolucionário, mas, em última instância, continuaria agindo deliberadamente *ad eternum*<sup>520</sup>.

O autor conclui que, “A primeira é a revolução da cultura; a segunda é o golpe técnico; a terceira é a revelação dos gênios; a quarta é o palco das mediocridades”<sup>521</sup>.

Podemos concluir que, a “verdadeira revolução”, segundo o parâmetro integralista, envolveria dois processos. Primeiro, deveria ser posta em ação uma revolução política que removesse as “forças anacrônicas” do aparelho do Estado, para assim transformá-lo, a partir da ação de um grupo selecionado de intelectuais qualificados.

Tão logo fosse possível permitir o funcionamento do aparelho público segundo o novo conceito de Estado, o “Integral”, seria acionado o segundo processo revolucionário, que visava à transformação da cultura, processo denominado na teoria por “revolução subjetiva”, aparecendo mais na ideologia com o nome de “revolução espiritual”.

No próximo capítulo, nossa tarefa toma a direção dos pressupostos teóricos e metodológicos do projeto integralista de transformação dos conceitos de Homem e de Estado, proposta pelo programa revolucionário da AIB, segundo a doutrina de Plínio Salgado.

---

<sup>520</sup> SALGADO, Plínio. Psicologia da Revolução. op.cit., p. 38-42.

<sup>521</sup> Idem, ibidem, p. 42.

## 2.4 REVOLUÇÃO SUBJETIVA E REVOLUÇÃO OBJETIVA: A TRANSFORMAÇÃO INTEGRALISTA DO HOMEM E DO ESTADO.

Tendo em vista este breve resumo da “Teoria da Revolução” de Salgado, passemos, pois, às suas considerações sobre seu uso prático, cuja inspiração o autor não negou ter buscado na ciência política de Maquiavel<sup>522</sup>. Se por um lado, pudemos perceber que a revolução, para Salgado, se trata de um movimento de contínuo progresso da Consciência Humana, em busca da harmonia com o Espírito Universal, por outro lado, também não deve ter escapado a noção precípua do agente individual no desenvolvimento da história.

Por agente individual, podemos entender tanto o indivíduo anônimo na massa, que optou por deixar-se transformar interiormente pelas “novas ideias”, atualizando-se ao “ritmo universal” do “novo tempo”, quanto aquele indivíduo que, devido à sua suposta capacidade diferenciada de intuir os sentimentos coletivos e interpretar os significados da evolução do Espírito Universal, foi denominado por Salgado como “gênio político”<sup>523</sup>.

A este “gênio político” caberia o papel de idealizador da revolução subjetiva, assim como o de causador da revolução objetiva, emprestando sua “virtù” à “missão” de liderar o povo na hora em que a Fortuna apresentasse uma oportunidade histórica para a transformação social.

Conforme Salgado, a representação de um “herói” e sua função política prática, citando o “herói de Carlyle” e o “Super-Homem de Nietzsche” como exemplos, seria a de um “intérprete oportuno na hora de ruptura de um equilíbrio social anterior, determinando a angústia da procura de um novo equilíbrio”<sup>524</sup>. Sabemos que o “herói” e o “super-homem” foram representações criadas por intelectuais cujas inclinações políticas e filosóficas eram bem diferentes. Não obstante, ambos foram elogiados, mas também duramente criticados por Salgado, nesta e em outras de suas obras<sup>525</sup>.

Todavia, haveria entre o *herói*, o *super-homem* e o *Homem Integral*, uma coisa em comum, que Salgado acreditava ser, exatamente, a capacidade de síntese peculiar a estas três representações. Cabe aqui uma pausa reflexiva, para que possamos compreender melhor como Salgado interpretou e resignificou estas duas representações de um tipo excepcional de “homem”, criadas por dois influentes pensadores do século XIX.

---

<sup>522</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p. 50.

<sup>523</sup> Idem, *ibidem*, p. 50.

<sup>524</sup> Idem, *ibidem*, p. 23.

<sup>525</sup> Cf.: SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 49-50

Thomas Carlyle (1795-1881) foi um escritor, historiador e ensaísta escocês que se destacou no cenário intelectual da Inglaterra vitoriana, ao dar início, em 22 de maio de 1840, a uma série de conferências sobre *heróis, o culto do herói e o heroico na história*. Carlyle fora um conservador, que acreditava que o culto do herói era o mais antigo e mais sólido elemento da vida social e cultural do homem. Afirmou em seu ensaio sobre o método biográfico (“Biography”. In: *Critical and Miscellaneous Essays*, III, 1832) que “a história é a essência de incontáveis biografias”<sup>526</sup>.

Todavia, segundo este autor, a história seria feita pelos “grandes homens”. Sem eles, a sociedade viveria em um estado de profunda estagnação, por isso, exaltou o papel da “liderança”, em seu caráter mais personalista. Carlyle salientou que “uma simples sequência de acontecimentos não constitui história. Esta é feita de ações e façanhas, e não existem façanhas sem alguém que as cometa, sem um impulso pessoal forte e imediato”<sup>527</sup>. Segundo Ernst Cassirer, o herói de Carlyle é, na verdade, “um santo transformado, secularizado”, ou, um “homem universal”, como o escritor escocês declarou em seu livro *O culto do herói*<sup>528</sup>.

De acordo com Ernst Cassirer, as conferências realizadas por Carlyle no século XIX, trouxeram em seu bojo grandes consequências políticas que nem seu próprio autor poderia prever. O culto do herói perdeu o seu significado original e foi misturado com o culto da raça, que cresceu rapidamente com as teorias eugênicas inspiradas nas obras de Gobineau. Ambos os cultos se tornaram partes integrantes de um mesmo programa político que se difundiu no século XX: o totalitarismo “nazifascista”<sup>529</sup>.

O “super-homem”, tradução mais usual de “*übermensch*”, é uma expressão que pode ser considerada a síntese do pensamento e da obra do filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900). Segundo Nietzsche, autor de obras consideradas polêmicas no século XIX pela sua crítica contundente ao Estado nacional moderno e aos valores morais judaico-cristãos, os homens de seu tempo seriam antecessores de um novo tipo de Homem que deveria surgir.

Em seu livro *Assim falava Zaratustra*, publicado pela primeira vez em 1883, Nietzsche apresentou o “super-homem” pela boca de seu personagem *Zaratustra*<sup>530</sup>, (que ficou célebre

<sup>526</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 228.

<sup>527</sup> Idem, ibidem, p. 228.

<sup>528</sup> Idem, ibidem, p. 264.

<sup>529</sup> Idem, ibidem, p. 264-265.

<sup>530</sup> Esta personagem é uma versão resignificada do Zaratustra, ou Zoroastro, fundador do zoroastrismo, religião adotada na Pérsia pela dinastia Aquemênida no século VI a.C. As leis do zoroastrismo estão contidas no livro sagrado *Zend Avesta*, no qual se ensina os princípios do dualismo cósmico entre as forças do Bem (*Ahura-Mazda*) e do Mal (*Arimã*). Esse dualismo foi estudado e arduamente criticado por Nietzsche em suas obras sobre as origens filológicas do paradigma maniqueísta judaico-cristão acerca da ética e da moral, em particular nos livros



pela frase: “Deus morreu”<sup>531</sup>): “O homem existe para ser superado. Que fizestes para o superar? Até agora, todos os seres criaram alguma coisa superior a si mesmos. E vós, quereis ser o refluxo desse grande fluxo e, em vez de superar o homem, preferis retornar ao animal?”<sup>532</sup>, concluindo que “O homem é uma corda estendida entre o animal e o super-homem”<sup>533</sup>.

Segundo Nietzsche, o personagem *Édipo*, protagonista das peças *Édipo Rei* e *Édipo em Kolonos*, do poeta grego Sófocles, representaria uma figura exemplar do “herói” das tragédias gregas. Édipo foi concebido como um homem nobre que, apesar de sua sabedoria, permanece à mercê do devir histórico. Porém, a despeito de seus infortúnios, esse tipo de herói acaba por exercer em torno de si “uma força mágica e benéfica, cujo efeito se faz sentir mesmo depois de sua morte”<sup>534</sup>.

Em suma, conforme a interpretação de Nietzsche, o herói grego estaria em uma posição elevada que o torna um espelho para a sociedade, representando uma força dionisíaca revestida pela máscara da harmonia apolínea. É em consequência de seus atos que, desprezando-se toda má sorte, realiza-se a transformação renovadora e o aperfeiçoamento do mundo social. Nas palavras do autor:

O homem nobre não peca, é isto o que nos quer transmitir o poeta profundo: talvez por seus atos toda lei, toda ordem natural, o próprio mundo moral podem desaparecer; precisamente seus próprios atos traçam um ciclo mágico de consequências mais elevadas que, sobre as ruínas do velho mundo desmoronado, vão edificar um mundo novo<sup>535</sup>.

A despeito das tendências divergentes sustentadas por Salgado em relação à Carlyle e a Nietzsche, o chefe integralista se colocava diante do mesmo problema defrontado por ambos, ou seja, a questão da ação individual interferindo no curso da história, bem como a utilização do mito do herói como força propulsora de transformações sociais e da criação de valores novos, em tempos de transição histórica.

*Além do Bem e do Mal*, de 1886, e *A genealogia da moral*, de 1887. Para maiores detalhes sobre o Zaratustra persa, conferir: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Zaratustra>. Acessado em 31 de agosto de 2012.

<sup>531</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. um livro para todos e para ninguém. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2012, p. 20.

<sup>532</sup> Idem, ibidem, p. 20-21.

<sup>533</sup> Idem, ibidem, p. 22.

<sup>534</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007, p. 72.

<sup>535</sup> Idem, ibidem, p. 72.

Segundo Salgado, “O homem é novo, quando se rejuvenesce pela ação criadora do seu mundo interior; e quando ele se sente suficientemente jovem, interfere, atua, modifica, na ânsia de renovar a face da terra”.<sup>536</sup> Contudo, nessa narrativa, o conceito de Homem Integral cujo destinatário é nesse texto a elite dirigente, Salgado afirmou que o indivíduo não se determina pelas circunstâncias, não se submete passivamente, mas antes, nelas interfere e domina com poder e autonomia – é autônomo porque a ideia é autônoma.<sup>537</sup> “Revolução é ato do Homem e não da Humanidade”<sup>538</sup>.

Salgado já havia afirmado em uma carta escrita a Augusto Frederico Schmidt, em julho de 1930, que o nacionalismo seria uma “bandeira visível”, capaz de criar uma ação canalizada “num sentido bem determinado que só os dirigentes do movimento devem saber e orientar”<sup>539</sup>, ou, como o autor se referiu em outra ocasião, “Enquanto não virmos o Brasil organizado, sem o mal dos Partidos, o Estado brasileiro exprimindo classes, dirigindo a Nação pelo cérebro de suas elites, não descansaremos, na propaganda que nos impomos”<sup>540</sup>.

Assim fica claro que, ao passo em que percebemos mudanças no enfoque de determinados temas, muitas vezes causadas pelos revezes políticos, alguns elementos presentes no ideário político e social de Salgado permaneceram pouco alterados desde suas primeiras conferências entre 1918 e 1931. O desejo de formar uma elite intelectual cujo papel seria dirigir o Estado foi um desses elementos. E nesse sentido, o integralismo brasileiro pode ser considerado um movimento *elitista*.

Segundo o intelectual italiano Vilfredo Pareto (1848-1923), um dos principais teóricos do *elitismo*, a diferenciação social expressaria o “fato” de que os indivíduos são diferentes fisicamente, moralmente e intelectualmente, conseqüentemente, uns indivíduos seriam naturalmente superiores a outros em função de suas qualidades “inerentes”. Sendo assim, quem possui certas *virtudes* torna-se necessariamente em elite por possuir uma capacidade superior ao restante para governar. No entanto, a elite não é formada apenas pelos mais capazes, mas também pelos que podem dispor da força para garantir sua posição social privilegiada. Nessa perspectiva, enquanto as elites agem racionalmente, as massas mover-se-iam de modo irracional e supersticiosamente e, por isso mesmo, deveriam ser dirigidos pela elite, que, por sua vez, conservaria assim a sua posição social<sup>541</sup>.

---

<sup>536</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p. 47-48.

<sup>537</sup> Idem, *ibidem*, p. 20.

<sup>538</sup> Idem, *ibidem*, p. 48.

<sup>539</sup> CHASIN, José. op.cit., p. 100.

<sup>540</sup> SALGADO, Plínio. *Manifesto de Outubro de 1932*. op.cit., p. 4.

<sup>541</sup> BEIRED, José Luís Bendicho. op.cit., p. 180.

Em *A Quarta Humanidade*, Salgado afirmou que a formação das elites dirigentes era o objetivo principal da primeira fase da campanha integralista. Ao mesmo tempo em que as linhas gerais desse “novo pensamento” se consolidassem nessa “corrente de espíritos livres e fortes” – os intelectuais dirigentes da AIB – deveria ser formada, paralelamente, uma nova consciência nas massas populares, “pela divulgação dos conceitos mais elementares, em formas simples e acessíveis”. Desta maneira, acreditava o autor, se chegaria à fixação de ideais definidos, “num povo disciplinado e consciente de seu destino”<sup>542</sup>.

O livro *Psicologia da Revolução*, destinado aos leitores da elite intelectual da AIB, nos apresenta novos aspectos do conceito de Homem no integralismo. É impossível não notar a diferença do valor do conteúdo social e político do conceito de Homem Integral, a partir das noções do “dever” e do “papel” a ser desempenhado pelo “integralista modesto” da “massa popular”<sup>543</sup>, em contraste com o integralista que pretendesse influir sobre os “destinos do povo”.

A nova cultura ensinada pelo integralismo dedicava-se a formar homens capazes de dirigir e subalternos convictos a obedecer. Podemos até chegar a acreditar que existissem dois códigos de ética distintos no integralismo, tamanha diferença entre os valores aristocráticos cultivados pela elite do movimento e o sérvio-arbítrio pregado para a massa, para “o brasileiro que trabalha e sofre”. Porém tal dicotomia é uma ilusão.

Aqui cumpre ressaltar que, ao alistar-se no integralismo, o indivíduo, de qualquer classe, aceitando a concepção integral do universo e da sociedade como semelhantes e unidas pela mesma cadeia hierárquica universal, a única ética, a verdadeira “porque” baseada em “leis eternas e imutáveis” de Deus, compreendia que, a unidade orgânica englobava todas as partes diferentes.

Assim como os românticos, nas obras de Salgado predominou esse pensamento que valorizava o singular. Porém, na sua concepção do mundo social e de sua relação com o Estado predominou a visão de um “corpo”, na qual se capta muito clara a diferença entre a cabeça e o dedo mindinho. Ambos completam o todo, mas cada um reservado à sua função e lugar no corpo.

Na capa do folheto do *Manifesto de Outubro de 1932*, distribuído pela Secretaria Nacional de Propaganda da AIB existe um breve texto que nos dá as primeiras pistas do significado do “Homem Integral”, delimitado pelos “guardas demoníacos” da mitologia

---

<sup>542</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 57.

<sup>543</sup> Idem, ibidem, p. 9.

integralista e de suas narrativas que “atestavam” a ligação da “nova religião” e do “novo Estado”. Agora fica evidente para nós como o processo de criação de “um novo mundo” vem acompanhado pela construção de “um novo mundo simbólico” composto por mitos e “palavras mágicas”:

Brasileiro. Encontrarás, neste folheto, ideias novas para a realização no Brasil, de um novo Estado e nova ordem social que reflitam as nossas realidades nacionais e ao mesmo tempo obedeçam ao ritmo universal de transformação dos antigos quadros ideológicos, que geraram a democracia liberal e o liberalismo econômico, hoje inteiramente decadentes. Medita sobre essas ideias. Elas te levarão a inscrever-te no núcleo mais próximo da Ação Integralista Brasileira. Procura-o. Dá o teu nome e tua residência e prepara-te para seres o soldado de Deus e da Pátria, homem novo do Brasil, que vai construir uma grande nação<sup>544</sup>.

No *Manifesto de Outubro de 1932*, encontramos os alicerces da orientação ética e moral que sustentava o “novo” conceito de Homem do integralismo a partir da noção de seu papel na revolução que salvaria o Brasil, conforme as expectativas criadas por Salgado em sua propaganda política naquela época.

No primeiro item do *Manifesto de Outubro de 1932*, intitulado “Concepção do Universo e do Homem”, já podemos fixar o ponto de Arquimedes do integralismo na frase que inicia o primeiro texto oficial do movimento: “Deus dirige os destinos dos Povos”<sup>545</sup>. Esse pressuposto fundamental do cristianismo foi o pilar do lema integralista “Deus, Pátria e Família”, a trindade dos maiores valores compartilhados no movimento dos camisas-verdes.

O homem deve praticar sobre a terra as virtudes que o elevam e o aperfeiçoam. O homem vale pelo trabalho, pelo sacrifício em favor da Família, da Pátria e da Sociedade. Vale pelo estudo, pela inteligência, pela honestidade, pelo progresso nas ciências, nas artes, na capacidade técnica, tendo por fim o bem-estar da Nação e o elevamento moral das pessoas<sup>546</sup>.

No fragmento acima, o autor descreveu o “homem” como um ser que aspira à perfeição de si mesmo, mas que não é vaidoso ou egoísta, pelo contrário, deve fazê-lo por solidariedade ao *coletivo*, representado pelos signos Família, Pátria, Sociedade e Nação. Se o Estado-nação brasileiro ainda encontrava-se inacabado, como afirmava o autor, era por que se vinha

---

<sup>544</sup> SALGADO, Plínio. *Manifesto de Outubro de 1932*. op.cit., p. 1.

<sup>545</sup> Idem, ibidem, p. 2.

<sup>546</sup> Idem, ibidem, p. 2.

deteriorando há muito tempo essas noções “sagradas”, que Salgado julgava essenciais para o desenvolvimento de um Estado forte, que organizasse a nação por meio de uma grande revolução cultural.

Nesse projeto de uma “revolução do espírito”, Salgado invocava algumas das características que considerava entre as mais específicas do Brasil. Entre elas destacava a “histórica harmonia social de seu povo” e a aceitação da “comum e sobrenatural finalidade dos homens”<sup>547</sup>.

Todos os homens são suscetíveis de harmonização social e toda superioridade provém de uma só superioridade que existe acima dos homens: a sua comum e sobrenatural finalidade. Esse é um pensamento profundamente brasileiro, que vem das raízes cristãs da nossa História e está no íntimo de todos os corações<sup>548</sup>.

A dignidade de uma pessoa, segundo Plínio Salgado, se mede pelos valores da família. A família é a principal instituição social para o integralismo, que a considerava a unidade mais importante na formação da totalidade da nação. A família cristã e patriarcal seria a fonte dos valores morais mais cultuados e ensinados pela doutrina integralista.

Conforme está escrito no *Manifesto de Outubro*, a família é para o homem “das únicas venturas possíveis. Em que consiste a felicidade do homem? Nessas pequeninas coisas, tão suaves, tão simples: o afago de uma mãe, a palavra de um pai, a ternura de uma esposa, o carinho de um filho, o abraço de um irmão, a dedicação dos parentes e amigos”<sup>549</sup>.

Em 1933, o Departamento Nacional de Doutrina da AIB publicou por ordem do Chefe Nacional as *Diretrizes Integralistas*. Neste documento está afirmado que o integralismo “reconhece no homem um ser dotado de personalidade intangível, com direitos naturais na tríplice esfera das suas legítimas aspirações materiais, intelectuais e espirituais”<sup>550</sup>. Considerava também a “Sociedade como união moral”, e a “Nação como uma grande sociedade de famílias”, organizados na hierarquia universal de valores que fundamentava o princípio de autoridade do movimento, o qual fazia prevalecer o “Espiritual sobre o Moral, o Moral sobre o Social, o Social sobre o Nacional e o Nacional sobre o particular”<sup>551</sup>.

O integralismo afirmava o dever e o compromisso de todos aqueles mobilizados na causa

---

<sup>547</sup> SALGADO, Plínio. *Manifesto de Outubro de 1932*. op.cit., p. 2.

<sup>548</sup> Idem, ibidem, p. 1.

<sup>549</sup> Idem, ibidem, p. 6.

<sup>550</sup> SALGADO, Plínio. *Diretrizes Integralistas*. In: *O Integralismo Perante a Nação*. In: *Obras Completas*. v.9. São Paulo: Editora das Américas, 1955, p. 117.

<sup>551</sup> Idem, ibidem, p. 115.

da “salvação da Pátria”, transformando a coletividade no lugar onde o indivíduo exercitaria a “educação integral” consolidada na família, no civismo de mobilização permanente e na religião cristã compartilhada pelos camisas-verdes<sup>552</sup>.

Por isso, nas *Diretrizes Integralistas*, foi enfatizada a predominância da ética na qual o indivíduo está subordinado aos interesses da coletividade, e somente nela poderia se realizar plenamente como ser humano:

[O integralismo] insiste na obrigação impreterível que cabe a todo indivíduo de cumprir à risca todos os deveres que resultam da sua vida em sociedade; declara, todo indivíduo subordinado na esfera das suas atividades, aos interesses superiores da coletividade que, por sua vez, condicionam e favorecem a legítima expansão da sua personalidade e a satisfação das suas mais nobres aspirações<sup>553</sup>.

O livro *O que é o Integralismo*<sup>554</sup>, publicado simultaneamente à *Psicologia da Revolução* em 1933, foi um dos primeiros volumes destinados à doutrinação do “brasileiro modesto”<sup>555</sup>, do homem que trabalha e sofre, assim como está escrito no prefácio. Esse elemento pré-textual já vem carregado com promessas de salvação da pátria pelo sacrifício dos camisas-verdes, em nome de um lugar “na mais gloriosa página da história brasileira”<sup>556</sup>.

Iniciando o leitor humilde em suas elucubrações acerca do destino do Homem e da Sociedade, Salgado apresentou nessa obra, de forma mais simplificada, a sua interpretação da história da humanidade, a partir do pressuposto da eterna luta cósmica entre materialismo e espiritualismo, que se traduziriam para o homem no conteúdo de dois conceitos de vida antagônicos. Além de antagônicos, esses conceitos se opunham de forma antitética assimétrica<sup>557</sup>, de maneira que o materialismo sempre possuiu, na formulação do autor, um caráter de subalternidade em relação ao espiritualismo, parecendo aquele imperfeito em face deste.

Guiados pela noção de conceitos antitéticos assimétricos proposta por Koselleck, examinaremos agora a definição que Salgado dá ao conceito de vida materialista, como o que:

---

<sup>552</sup> SALGADO, Plínio. *Diretrizes Integralistas*. op.cit., p. 118.

<sup>553</sup> Idem, *ibidem*, p. 117-118.

<sup>554</sup> SALGADO, Plínio. *O Que é Integralismo*. 4 ed. Rio de Janeiro: Schmidt, 1937.

<sup>555</sup> O autor delimitou assim seu destinatário: “Este livro pertence ao operário das cidades e aos trabalhadores do campo, ao soldado e ao marinheiro, ao estudante que ainda não atingiu os cursos superiores, aos pequenos proprietários, aos pequenos comerciantes, aos animadores das modestas iniciativas agrárias ou industriais”. Idem, *ibidem*, p. 32.

<sup>556</sup> Idem, *ibidem*, p. 27.

<sup>557</sup> KOSELLECK, Reinhart. op.cit., p. 193.

Encara a vida humana como um fenômeno que começa e termina sobre a Terra. Para os que adotam esse conceito de vida, não existe Deus, não existe a Alma, e, como consequência natural, tudo o que se relaciona com essas duas ideias puramente espirituais, como sejam: a dignidade do ser humano, que se torna insubsistente por falta de base; a concepção moral, que se torna inexplicável e perfeitamente inútil; a ideia de Pátria, que não passa, então, de simples convencionalismo; a ideia estética, isto é, da beleza, que, sendo uma disciplina dos sentidos, segundo aspirações transcendentais, perde os seus pontos de referência; o amor da família e o do próximo, que já não se explicam uma vez que se tem de adotar um critério de felicidade pessoal, egoística, sem incômodos nem compromissos; e, finalmente, o sentido de disciplina consciente, que será substituído pela disciplina mantida pela violência dos mais felizes nos golpes aventureiros<sup>558</sup>.

Em oposição, o conceito de vida espiritualista é o que:

Considera a vida humana como um fenômeno transitório, condicionando uma aspiração eterna, superior. Para os que adotam esse conceito, existe Deus, existe a Alma, e, como consequência natural, tudo o que se relaciona com essas ideias. O ser humano tem a sua dignidade, porque se torna superior às contingências materiais, ultrapassando os limites da luta biológica e a esta impondo um ritmo próprio; a concepção moral torna-se um imperativo perfeitamente definido e compreensível; a Pátria deixa de ser uma convenção, para ser uma realidade moral, ligada à realidade da família e à tradição do povo; a estética, isto é, a ideia de beleza, torna-se precisa, jamais descambando para as aberrações, que traduzem quase sempre confusão dos instintos ou perversões sexuais ou da sensibilidade; o amor da família e do próximo determina a abnegação e o sacrifício, glorificando o Homem pela libertação do egoísmo; e finalmente a disciplina terá uma origem interior, criando a harmonia dos movimentos sociais, como finalidade suprema<sup>559</sup>.

Fica assim evidente o contraste entre a incompletude do materialismo e a completude do espiritualismo ao passo em que um é caracterizado pela ausência (forma negativa), o outro pelas atribuições (forma positiva); um que não prorromperá nunca, outro que irrompe em rebentos fecundos; um se dirige ao caos, o outro à ordem; um é mau, o outro bom e assim por diante.

O “homem novo do Brasil” surgiria em contraposição ao “homem-cívico”; monstro sem estômago da democracia liberal, ao “homem-econômico”, “anão de niebelungen” do socialismo marxista; monstro que só possui o estômago e o sexo<sup>560</sup> e ao “gigante da montanha” que acabou se transformando o individualismo do super-homem de Nietzsche. A natureza dual do Homem, qual seja, material e espiritual, para Salgado, é inegável. Contudo, conforme a filosofia integralista, o indivíduo que conseguir harmonizar sua dupla e contraditória natureza

<sup>558</sup> SALGADO, Plínio. *O que é Integralismo*. op.cit., p. 35-36.

<sup>559</sup> Idem, ibidem, p. 36-37.

<sup>560</sup> Idem, ibidem, p. 62-63.

poderá tornar-se um Homem Integral, que juntamente com a Sociedade Integral, a Nação Integral e a Humanidade Integral<sup>561</sup>, cumprem a grande obra do projeto integralista para o futuro, a *Quarta Humanidade*.

O primeiro ato revolucionário do integralista é assumir essa atitude humilde diante da Pátria. Em vês de viver apontando os defeitos alheios, procurar descobrir os próprios defeitos e corrigi-los. Confiar mais no gênio da raça e na inspiração de Deus do que nos seus próprios méritos. Ferir de morte a vaidade, aceitando muitas vezes as ordens de um companheiro que tem uma posição social inferior à sua. Vencer a si próprio, contrariando-se, ciliciando-se a todo instante em coração e espírito, convencido de que num país onde cada qual é intransigente no seu ponto de vista pessoal, não existe possibilidade de harmonia de movimentos nem de grandeza coletiva da nacionalidade. Dominar o comodismo, a preguiça, o ceticismo, a desilusão, o cansaço, a impetuosidade, o egoísmo, o apega às glórias falazes, convencido de que ninguém tem o direito de pretender orientar uma Pátria, quando não é capaz de governar-se a si próprio. Esforçar-se, instante a instante, na aprendizagem do domínio de si mesmo, pois é neste domínio que reside a essência da autoridade pessoal de cada um. Cultivar o amor ao seu povo e a generosidade para os que se manifestam incapazes de compreender este movimento, porque a conquista de todos os brasileiros muito depende da perseverança, da paciência, da tenacidade e serenidade dos nossos doutrinadores. Despertar em si próprio as forças do sentimento nacional porque a fusão de todas as centelhas de patriotismo de cada coração formarão a fogueira que incendiará o grande coração da Pátria total<sup>562</sup>.

O tema da reforma do Estado está presente no pensamento de Salgado desde o período em que esteve filiado ao Partido Republicano Paulista. Entretanto, ele nunca chegou a possuir uma teoria clara e delimitada do Estado que deveria propor. Algumas questões como o fim dos partidos e do sufrágio universal já eram assentes em seu ideal político, porém, até a fundação da AIB, o Estado Integral recebeu trabalhos mais elaborados de outros intelectuais colaboradores da AIB, como Olbiano de Mello. Todavia, a teoria do Estado encontrou seu maior intérprete no jovem Miguel Reale, que foi quem exerceu a maior influência sobre o pensamento de Salgado em relação à nova doutrina do Estado.

Salgado postulou em *A Quarta Humanidade* que o Estado Integral deveria consultar, ao mesmo tempo, as contingências da vida material do Homem e sua inerente “aspiração do infinito”. O “Estado finalista”, segundo o autor, é o que procura suas origens na própria origem do Universo e do Homem, e por isso, ruma para a finalidade suprema do Espírito, integrando nas suas próprias forças a totalidade das forças humanas<sup>563</sup>.

---

<sup>561</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*, op.cit., p. 22-27.

<sup>562</sup> SALGADO, Plínio. O que distingue o integralismo dos movimentos nacionalistas do mundo In: SILVARES, Alberto. *O comunismo e seu contraveneno*. Rio de Janeiro: Minerva, 1937, p. 171.

<sup>563</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 41.



Para Marilena Chauí, em “Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira”,<sup>564</sup> essa leitura do problema indica uma visão característica do pensamento de Salgado, que aceitava enquanto necessário, o processo de edificação do Estado-nação brasileiro, projetando, segundo a autora, “uma figuração hegeliana do Estado, encarado como resumo (zuzammenfassung) dos conflitos da sociedade civil e como seu *telos* necessário”<sup>565</sup>, cabendo ao Estado assumir o processo de modernização, antecipando-se às classes e constituindo-as como tal. Em entrevista concedida ao *Correio da Manhã* Plínio Salgado fez uma declaração que corrobora essa noção proposta pela filósofa:

O Estado passa a ser o Grande Revolucionário, falando em nome das inquietações, dos desejos, das aspirações superiores, dos sentimentos de justiça da Nação. O Estado adquire, assim, uma autoridade nova, sobrepassando aos interesses de grupos sociais, políticos ou econômicos. O Estado passa a ser o supervisor, o mantenedor de equilíbrios, a concretização do ideal de justiça e de liberdade, o criador dos ritmos sociais<sup>566</sup>.

Salgado compreendeu o fenômeno revolucionário como a interferência da “ideia” no sentido de restabelecer equilíbrios. Desse sentido surgiu sua concepção do Estado finalista de “plasticidade revolucionária”. Esta característica indica que o Estado Integral seria um permanente modificador-modificado, não dependendo mais da ação revolucionária individual como sucedera na história até então.

A subordinação das forças econômicas nacionais (capital e trabalho) ao Estado, a transposição da luta social da sociedade civil para o âmbito estatal, o estabelecimento de “normas plásticas” e “leis flexíveis” e a constante adaptação do pensamento filosófico e dos conceitos jurídicos, seriam as características de um governo finalista a ser implantado pela AIB. Segundo Plínio Salgado, tal concepção de governo já havia sido preconizada no pensamento de Santo Agostinho, que gozaria de extrema atualidade na época da AIB<sup>567</sup>.

Por isso, a teoria integralista do Estado seria a melhor representante do “espírito” do século XX, ao passo em que os “liberais”, os “comunistas”, os “reacionários da extrema direita”, os “socialistas”, “republicanos positivistas”, “cientificistas políticos”, seriam homens de uma época marcada pelo sentido de análise. “Vivemos uma época de síntese”, disse o autor,

---

<sup>564</sup> CHAUI, Marilena. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. In: CHAUI, Marilena; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. São Paulo: Paz e Terra, 1985. p. 17-149.

<sup>565</sup> Idem, ibidem, p. 21-22.

<sup>566</sup> SALGADO, Plínio. O que distingue o integralismo dos movimentos nacionalistas do mundo. op.cit., p. 170.

<sup>567</sup> Idem, ibidem, p. 73.

seguro de que “a velha verdade de Aristóteles” surgia nas até então recentes descobertas sobre os movimentos dos íons, “mostrando-nos em todas as expressões do Universo a diferenciação, na unidade”<sup>568</sup>.

Remontando ao pensamento de Santo Agostinho e ao modelo cosmológico de Aristóteles, reinantes na concepção teológica e social na Idade Média, Salgado nos deu indícios teóricos, de sua já demonstrada predileção pelo aparentemente “harmônico” sistema social medieval no qual cada coisa ou pessoa possuiria “um lugar bem determinado”, símbolo dos “benefícios” de uma “humanidade” eminentemente monoteísta, segundo sua Filosofia da História.

Neste ponto, torna-se indissociável a concepção de Homem e de Estado defendida pelo autor, de sua tese das quatro humanidades e de todas as mitologias que ela encerra. O conceito integralista do Estado apresentava em sua metafísica o próprio sentido da revolução objetiva e subjetiva:

O problema da transformação do Estado subordina-se a uma concepção filosófica da qual decorrem as soluções dos problemas político e econômico. Partimos do princípio da autoridade moral do Estado, do conceito ético do Estado. esse princípio se origina a própria concepção do Universo e do Homem, encarados do ponto de vista totalitário, ou integral. A subordinação do mundo da “matéria” e da “força” ao mundo do “espírito” e da “vontade”. A síntese das concepções e espiritual que marcam os aspectos das filosofias da Idade Média e do século XIX. [...] A sociedade tem de ser encarada de um modo total, não só em relação a seus aspectos formais, porém à natureza e direção de seus movimentos<sup>569</sup>.

O Estado Integral era compreendido por Salgado como uma “Grande Família Nacional” que buscaria “no pequeno núcleo o segredo de seus lineamentos e de sua estrutura, o princípio da solidariedade, a essência da autoridade, da harmonia dos movimentos e atitudes em que se conjugam as diferenciações dos temperamentos”<sup>570</sup>, e nesse aspecto, o pensamento romântico exerceu enorme influência na visão do autor.

De sua noção romântica de um *Volk* brasileiro, mantenedor da essência do Homem nacional, deriva sua concepção de Estado que superlativiza a família tradicional, ou seja, patriarcal e cristã, como modelo ideal do Estado Integral e sua base natural e fonte de legitimidade.

---

<sup>568</sup> SALGADO, Plínio. O que distingue o integralismo dos movimentos nacionalistas do mundo. op.cit., p. 173.

<sup>569</sup> Idem, ibidem, p. 172-173.

<sup>570</sup> SALGADO, Plínio. A revolução da Família. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936, p. 59. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 17 jun. p. 1, 1935.

Para Salgado, a intangibilidade da família diante do arbítrio do Estado e da ação das “forças dissolventes” era uma missão nobre assumida pelo integralismo. Conforme o autor, o Homem e a família precederam o Estado, que por sua vez se constituiria como uma grande família, ou, um conjunto de famílias. Consequentemente, o Estado deveria possuir e se guiar pelas virtudes cultivadas na família, caráter sem o qual perderia o direito de autoridade, pois não mais representaria um comando moral.

Segundo o autor, a autoridade do Estado não é superior nem inferior a outros valores sociais, como a família, a corporação, o município, a cultura, a economia e a religião. Trata-se de um valor “diferente”, de um elemento de natureza diversa às outras esferas da vida social, que penetraria a dinâmica social e humana como um *deus ex-machina*. Mantendo íntegras as organizações corporativas e cívicas, o Estado Integral também mantém íntegro a si próprio, ou seja, o maior objetivo do Estado continuava sendo a sua própria conservação, como já previa Hegel em sua teoria sobre a ética do Estado.

Porém, Salgado não deixou de frisar que, sendo o integralismo uma visão “totalitária” do mundo, levaria em consideração o homem em sua tríplice aspiração material, intelectual e moral. Em consequência, uma ética totalitária não poderia conceber um Estado Totalitário, pois a concepção totalitária do Universo e do Homem excluiria automaticamente a existência de um ente jurídico absoluto e totalitário “dentro” de outro ente da mesma natureza<sup>571</sup>.

A dinâmica assumida pelo Estado Integral seria outra, que obedece perfeitamente ao sentido de hierarquia cosmológica presente na teoria de Aristóteles. Nesse sentido, para o integralismo de Plínio Salgado, o que “está no alto” é “como o que está em baixo”. A hierarquia celeste se repetiria na hierarquia social. Nesse particular, o Estado Integral atuaria:

Criando a consciência das ‘diferenciações’ dos grupos humanos e das expressões sociais, que passam a gravitar harmoniosamente no sentido de bem comum, cada qual com sua própria natureza, sua própria função, seus próprios objetivos. O Estado, por sua vez, penetra-se dessa consciência da sua natureza, da sua função e dos seus objetivos. Princípios imutáveis fixam os limites de ação de cada pessoa e de cada grupo, assim como de cada expressão humana (Cultura, Economia, Religião). O Estado se fortalece, guardando seus próprios limites e defendendo e sustentando suas prerrogativas<sup>572</sup>.

---

<sup>571</sup> SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. 70.

<sup>572</sup> SALGADO, Plínio. Estado Totalitário e Estado Integral In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 175. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 1 nov. p. 2, 1936.

De fato o corporativismo pregado pelo integralismo se dizia mais completo que o modelo fascista, pois não considerava apenas as corporações econômicas, mas também as corporações sociais e culturais da Nação, como as Igrejas, o exército, a magistratura, as sociedades científicas e artísticas.

Para os integralistas, enquanto na Itália ainda subsistiam um senado de base não corporativa e um Conselho originado do Partido Fascista (fora das corporações), no Brasil, o Estado Integral, teria seu poder constituído sobre os “alicerces corporativos” onde estaria organizada TODA a sociedade. Para Miguel Reale, no Brasil as corporações não deveriam ser subordinadas ao poder político de origem não corporativista, ou seja, o Estado Integral seria a própria Corporação<sup>573</sup>.

Segundo Beired, apesar dos matizes a respeito do conceito de soberania política, a direita nacionalista, em particular o integralismo, concordavam em unísono com relação à questão das limitações à participação e representação política populares na esfera do Estado. Como exercício da soberania, a representação política significava para essas culturas políticas o *consentimento da autoridade* a alguém ou a um grupo de pessoas, isto é, a uma elite dirigente<sup>574</sup>.

Nacionalismo, autoritarismo, cristianismo, ao lado da nova “religião cívica” integralista, formavam um aparato ideológico poderoso na campanha para ordenar a sociedade segundo o conceito integral de hierarquia total do universo.

A “revolução do espírito” nos permite compreender um pouco melhor o processo de vir a ser um “Homem Integral” - Homem universal que se supera na totalidade da Nação, se rendendo diante dos mistérios cósmicos que regem o tempo, cuja real ciência só cabe a Deus, o Espírito Absoluto, que por graça, se revela, de tempos em tempos, a um homem predestinado a liderar a massa nas grandes transformações.

Por isso o Homem deve *intuir*, e assim sentir *a verdade* que emana da essência das coisas: fragmentos do Espírito Absoluto; único capaz de reter *a Verdade Absoluta*, ininteligível à razão humana, mas acessível à alma.

---

<sup>573</sup> REALE, Miguel. *ABC do Integralismo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935, p. 93-95.

<sup>574</sup> BEIRED, José Luís Bendicho. *op.cit.*, p. 182.

## 2.5 DE UM *PARAÍSO PERDIDO* A *PAÍS DO FUTURO*: A APROPRIAÇÃO DE PLÍNIO SALGADO DA NARRATIVA AUTORITÁRIA DA HISTÓRIA DO BRASIL.

De acordo com Maro Lara Martins<sup>575</sup>, ao estudarmos a ação dos intelectuais enquanto grupo social, cuja atividade se concentra na criação de projetos para a organização da cultura, devemos nos debruçar sobre suas estratégias de uso da linguagem enquanto tentativa de ordenação do mundo, desembocando, muitas vezes, na tentativa de construção de teorias do conhecimento<sup>576</sup>.

A partir dessas considerações sobre o universo intelectual, passamos a pensar os processos de construção das tradições e da História, que justificariam seus projetos de ordenação do mundo. Isso inclui tanto uma concepção própria de tempo histórico, quanto seu repertório de fatos e personagens de relevo para a coerência das narrativas e teorias criadas.

De acordo com Martins, a emergência da História como fonte de conhecimento da política e da sociedade merece atenção, principalmente a partir da promoção social do papel do intelectual no período da Primeira República no Brasil. A “questão nacional” e o tema de um Brasil moderno trouxera consigo uma intensa disputa entre narrativas da história-pátria, que buscavam impor seus projetos sociais para o futuro do país com suas respectivas teorias do conhecimento<sup>577</sup>.

Com o integralismo de Plínio Salgado não fora diferente. Como o autor ressaltou diversas vezes, o integralismo extrapolava os limites restritos do partido político. A campanha eleitoral, a violência miliciana e a orientação política eram acompanhadas por uma intensa atividade intelectual, que buscou de forma ordenada e coerente traduzir ao público, através do método integral de produção de discursos, a inevitabilidade histórica do sucesso da AIB.

Não obstante, o processo pelo qual tais discursos foram constituídos não surgiu da mera elaboração idealista, mas assentava raízes em um processo organizado de apropriação e resignificação do imaginário social e político que permeava o país na década de 1930.

Ao lado do nacionalismo, o cristianismo aparecia como pano de fundo da doutrina de Salgado e de sua propaganda política, cujo objetivo seria sublimar as particularidades étnicas, regionais e de classe, ao passo em que elevava a “religião nacional” ao nível de um “denominador comum” entre todos, gerando uma noção de integridade entre a nação e o

---

<sup>575</sup> MARTINS, Maro Lara. op.cit.

<sup>576</sup> Idem, ibidem, p. 232.

<sup>577</sup> Idem, ibidem, p. 233.

Estado. Nesse intuito, o Chefe Nacional da AIB se valeu da construção das narrativas mitológicas que explicam, de forma intuitiva, uma relação coerente entre as diferentes partes do “todo” que apresenta por meio de um projeto de construção do Estado-nação brasileiro defendido pelo paradigma integralista.

Marilena Chauí favoreceu muito nossa pesquisa com os subsídios oferecidos em sua obra *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*<sup>578</sup>. A autora analisou o imaginário político do pensamento autoritário brasileiro, dando maior ênfase às narrativas da “História Nacional” tradicionalista, cuja particularidade assenta no uso precípua do mito, especificamente, do “mito fundador” cujo cerne nos revela indícios da relação entre religiosidade e filosofia política no Brasil, como permanências na longa duração<sup>579</sup>.

O mito fundador se impõe como um vínculo interno com o passado como “origem”, ou seja, com um passado que se conserva reiteradamente, esvaziando o “presente” de seu significado enquanto tal. Nesse sentido, a autora também entende o mito em seu sentido psicanalítico, como um impulso à repetição de algo imaginário, atuando como um invólucro sobre o indivíduo e sua percepção do mundo real<sup>580</sup>.

Segundo o historiador Riolando Azzi<sup>581</sup>, o projeto português de colonização da América havia criado uma terra de exploração empresarial cuja coesão teria sido garantida muito menos pela ação do Estado que da religião. Esta teria ocupado um lugar essencial como forma de humanização da sociedade, de organização da vida familiar e manutenção da ordem, constituindo assim um elemento imprescindível na elaboração da “cultura popular” e da “cultura letrada”.

De acordo com o autor, era a partir do horizonte religioso que o homem do Brasil colonial tinha compreensão de si mesmo e do mundo a sua volta, constituindo assim a consciência mítica a primeira maneira filosófica de ver o mundo e, em função disto, a mais difundida na sociedade colonial. Por outro lado, essa visão espiritualista do mundo permeou também de sacralidade a classe senhorial, justificando sua posição social de domínio.

Conforme Azzi, as diversas “crisandades” constituem construções históricas e míticas ao mesmo tempo, polarizadas ao redor de determinados princípios que fundamentam a ordem social de um povo e que, ao mesmo tempo, garantem sua estabilidade e expansão<sup>582</sup>.

---

<sup>578</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit.

<sup>579</sup> Idem, *ibidem*, p. 9.

<sup>580</sup> Idem, *ibidem*, p. 9.

<sup>581</sup> AZZI, Riolando. *A Crisandade Colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

<sup>582</sup> Idem, *ibidem*, p. 18.

Em outras palavras, seria infrutífero analisar o pensamento cristão tomado como um consenso homogêneo, embora o coletivo singular “cristandade” o dê a entender. As tradições cristãs foram formadas sob circunstâncias específicas que atribuem características particularistas em cada contexto. Assim, uma história da filosofia da religião do período colonial no Brasil é de suma importância, tendo em vista que grande parte das cosmovisões predominantes no período ainda atuar numa esfera significativa da vida social brasileira<sup>583</sup>.

Na interpretação de Marilena Chauí, diferentemente da “formação”, a “fundação” se refere a um momento passado idealizado, concebido como o instante originário da comunidade (no caso, a nação) que se mantém vivo e presente no curso do tempo. Ou seja, o uso da expressão “fundação” no discurso mítico visa a algo tido como perene, que sustenta a noção do curso temporal e lhe dá sentido.

A fundação pretende situar-se além do tempo, fora da História, num presente que não cessa nunca sob a multiplicidade de formas ou aspectos que pode tomar. Além disso, a marca peculiar da fundação seria a maneira como ela apresenta a transcendência e a imanência do momento fundador. De acordo com a autora, a fundação aparece como emanando da sociedade e, ao mesmo tempo, aparece como engendrando essa própria sociedade da qual ela emana, consagrando a fundação como mito<sup>584</sup>.

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de suas tendências internas de geração de sentido, como da ampliação de seu sentido com o crescimento de novos elementos ao significado primitivo. Assim, as ideologias, que necessariamente acompanhariam a dialética da formação histórica, alimentam-se das repercussões produzidas pelo mito de fundação, atualizando-as para adequá-las sempre às novas formas da linguagem e às novas demandas sociais. É exatamente por isso que, com novas roupagens, o mito pode repetir-se indefinidamente<sup>585</sup>.

De acordo com Marilena Chauí, os principais elementos constitutivos do mito fundador do Brasil têm suas origens no período da Conquista e nos primeiros séculos da colonização. Segundo a autora, entre estes elementos destacam-se, primeiro, o que a autora chamou de

---

<sup>583</sup> AZZI, Riolando. *op.cit.*, p. 8.

<sup>584</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil.op.cit.*, p. 9-10.

<sup>585</sup> Idem, *ibidem*, p. 10.

“elaboração mítica do símbolo do Oriente”, que nos remete ao mito do Jardim do Éden, às profecias de Isaías, assim como à ideia de “Idade de Ouro” e degradação da humanidade<sup>586</sup>.

Na Idade Média, a busca pelo paraíso na Terra foi motivo de numerosas obras literárias. O tema do “Paraíso Terrestre” foi retomado na Renascença, mas não sem sofrer forte influência das correntes milenaristas e proféticas que então estavam muito populares, principalmente entre os pensadores neoplatônicos herméticos, surgindo assim em obras como a *Cidade do Sol*, de Campanella, se constituindo uma ideia muito corrente na época das grandes navegações, ao que se somava o tráfego de novas mercadorias e símbolos com a extensão do mercado português ao Extremo Oriente<sup>587</sup>.

Nesse elemento do mito fundador do Brasil, teria prevalecido a “sagração da natureza”, visão que deu origem a um extenso imaginário, que envolve desde a ideia de uma “terra marcada pela luta entre Deus e o Diabo”, até a ideia de “dois Brasis antagônicos”, que, se na década de 1930, essa dicotomia aparecia como visão negativa do litoral e visão positiva do sertão, nos textos de Anchieta, tal separação apareceu com o sentido oposto. O litoral seria bom, porque já estava cristianizado, mas o sertão era mal, “terra sem Deus, sem rei e sem lei”, onde Satanás espreitava os homens<sup>588</sup>.

O segundo elemento do mito fundador foi denominado por Chauí de “sagração da história”, que se apoia, de um lado, na história teológica providencial, elaborada pela doutrina ortodoxa da Igreja, e, de outro lado, se apoia na história profética herética cristã, isto é, no milenarismo originado do pensamento do abade Joaquim de Fiore. No entanto, a autora ressaltou que no período da Conquista e da colonização, não foi a história providencial eclesiástica que teria predominado entre os navegantes e os evangelizadores, mas a história profética e milenarista de Joaquim de Fiori<sup>589</sup>. Para Chauí, as primeiras narrativas sobre o Novo Mundo estavam impregnadas pelo pensamento joaquinita<sup>590</sup>.

<sup>586</sup> Estas profecias descrevem com detalhamentos o “Oriente-Paraíso”, “terra cortada por rios cujos leitões são de ouro e prata, safiras e rubis, por onde correm leite e mel [...] habitado por gentes belas, indômitas, doces e inocentes como no Dia da Criação”. Segundo Chauí, a influência de escritores latinos como Ovídio, Virgílio e Plínio, o Velho, contribui para o desenvolvimento de uma vasta literatura sobre o “Paraíso Terrestre” ao longo da Idade Média até a Renascença. CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 61.

<sup>587</sup> Idem, *ibidem*, p. 61.

<sup>588</sup> Idem, *ibidem*, p. 66.

<sup>589</sup> Idem, *ibidem*, p. 75.

<sup>590</sup> Ao escrever aos reis da Espanha, Colombo admite que, para a realização de seu feito, “não haviam sido necessários mapas-múndi nem bússolas, mas lhe bastaram as profecias de Isaías e do abade Joaquim”. Essa ideia também é conservada pelos franciscanos e parte dos jesuítas, porque essas duas ordens se julgam a realização das duas ordens religiosas profetizadas por Fiori para o milênio ou tempo do Espírito (a ordem dos pregadores ativos e a ordem dos contemplativos). Idem, *ibidem*, p. 75.



Segundo Noeli Dutra Rossatto, entre os séculos XV e XVI, as profecias apocalípticas pululavam em Portugal. O messianismo já imbuía de significado escatológico as grandes navegações quando o rei D. Sebastião desapareceu na Batalha de Alcácer-Quibir, em 1578, dando origem ao “sebastianismo”, tipo particular de espera messiânica e milenarista alimentada pela força da tradição joaquinita em Portugal<sup>591</sup>.

Por esse caminho, o padre Antonio Vieira foi o maior intérprete do joaquinismo na América portuguesa<sup>592</sup>. Numa interpretação muito particular e minuciosamente detalhada dos textos dos profetas Daniel e Isaías, o padre Vieira buscou demonstrar que Portugal estava profetizado para realizar a “obra do milênio” e cumprir, assim, a profecia de Daniel, instituindo o “Quinto Império do Mundo”, governado pelo “Encoberto”, um rei que será a última encarnação de D. Sebastião<sup>593</sup>.

Segundo Chauí, a versão do mito fundador mais tradicional, o “achamento português”, prevaleceu entre a elite dominante que assumiu a visão providencial da história, segundo a qual a história do Brasil já estaria escrita, faltando apenas a vinda do “homem providencial” para completá-la no tempo certo<sup>594</sup>.

Mas também encontramos a visão milenarista da história, que paulatinamente passou a ser uma tendência assumida pelas classes populares. Pela narrativa profética, nossa história estaria prometida, mas inteiramente “por fazer”, devendo ser obra da comunidade dos “santos e dos justos, exército auxiliar do Messias na batalha última contra o Anticristo, isto é, a treva, o mal e a injustiça. Canudos, Pedra Bonita, Contestado, Muckers, Teologia da Libertação são alguns episódios dessa longa história por fazer”<sup>595</sup>.

E o terceiro elemento formador do mito fundador do Brasil tem sua origem na elaboração jurídico-teocêntrica da figura do governante como rei pela graça de Deus. Segundo Chauí, a imagem teológica do poder político se afirma, porque encontra no tempo profano sua manifestação: a monarquia absoluta por direito divino dos reis. Esse regime se assentava no direito romano, na burocracia de funcionários e no direito divino dos reis<sup>596</sup>. Do ponto de vista

---

<sup>591</sup> ROSSATO, Noeli Dutra (org.). *O Simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa Maria: UFSM/FAPERRGS, 2003, p. 37-38.

<sup>592</sup> O Padre Vieira foi acusado pela inquisição de “judaizar” e Euclides da Cunha referiu-se a Antônio Conselheiro como uma “forma superior de judaísmo”. [...] Os cristão chamam “judaizar” a crença, vista como materialista, ou mundana, de que o Reino de Deus será neste mundo e não em outro. CHAUÍ, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 78,

<sup>593</sup> ROSSATO, Noeli Dutra. *O Simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. op.cit., p. 39.

<sup>594</sup> CHAUÍ, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 78.

<sup>595</sup> Idem, ibidem, p. 79.

<sup>596</sup> Idem, ibidem, p. 79.

social, como foi demonstrado por António Manuel Hespanha<sup>597</sup>, essa estrutura política e burocrática descrita acima se organizava sobre uma economia de mercê típica das sociedades de Antigo Regime.

O que importa saber é que essas características implicam numa ideia precisa de *representação do político*, na qual o governante não representa os governados, mas representa Deus, origem transcendente de todo o poder. Como representante de Deus, “o que apraz ao rei tem força de lei”, como diz a clássica tese de Ulpiano. Desta forma, sendo o próprio rei a origem da lei, ele seria *legibus solutus*, isto é, não poderia ser submetido a ela, consequentemente, não poderia ser julgado por ninguém, sendo por isso *nemine judicatur*<sup>598</sup>.

A segunda fonte da concepção teocrática do governo, sem rejeitar a noção de “favor divino”, introduziu a ideia de que o governante em exercício representa Deus porque possuiria uma “*natureza mista*”<sup>599</sup>, como a de Jesus, ou como os personagens mitológicos que na Antiguidade greco-latina eram chamados de semideuses, ou heróis. Dessa ideia, derivou a noção dos “dois corpos” do governante: o corpo físico e mortal e o corpo político, ou místico, eterno. E todos esses fatores contribuem conjuntamente para a “sagração do governante”.

Esses três elementos compuseram a estrutura imaginária do mito fundador, que passou a ligar a ideia de Brasil aos significados de “obra de Deus”, pela sua natureza; “palavra de Deus” pela sua história, ou narrativa mítica; e pela “vontade de Deus”, isto é, o Estado, instituindo assim, entre os séculos XVI e XVII, o que Espinosa chamou de um “poder teológico-político”<sup>600</sup>. Conhecendo agora os principais elementos que formam o núcleo do mito de fundação tradicional do Brasil, buscaremos demonstrar por que ele pode ser considerado autoritário.

---

<sup>597</sup> Um traço social marcante que sem dúvida ainda se fazia presente nas primeiras décadas da República é o personalismo e o patrimonialismo herdados do sistema de Antigo Regime que teria prevalecido no Brasil, como em todo o Império Português, baseado na “economia de mercê”. Segundo Hespanha, durante esse período teria prevalecido a centralidade do conceito de “graça” na sociedade de Antigo Regime que constituía o Império Português. Segundo o autor, “a liberalidade e a gratidão combinavam-se para que, feita uma dádiva (prestado um serviço, um obséquio) se seguisse imediatamente o dever de retribuir com uma recompensa (uma mercê, um favor)”. Daí que, embora não houvesse realmente um pacto entre quem dá e quem recebe, os atos de graça criavam deveres quase-jurídicos (*antidorais* era a palavra – de origem grega – para designar esta obrigação não estritamente legal, mas essencialmente jurídica). A graça – do rei, mas também dos particulares, já que se tratava de uma virtude geral – criava, assim, uma rede de pactos, de expectativas fundadas (*fundatae intentiones*) e de quase direitos que organizavam a sociedade tanto com as regras gerais de direito estrito; ou talvez mesmo mais, dada a supremacia de um dever que nasce de uma virtude moral sobre o que nasce apenas da lei. HESPANHA, António Manuel. Por que é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou O revisionismo nos trópicos. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p.39-62.

<sup>598</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 81.

<sup>599</sup> Idem, ibidem, p. 83.

<sup>600</sup> Idem, ibidem, p. 58.

De acordo com Azzi, o conceito de cristandade extraía sua força da exaltação da “dependência” de alguém perante outrem, culminando na figura ordenadora e “protetora” da autoridade sacralizada do rei e, acima dele, representada pela figura de “Deus Pai”<sup>601</sup>.

Antes do advento do Estado nacional moderno, ao lado da palavra “povo”, a palavra “pátria” figurava com maior intensidade no jargão político. Esta palavra deriva do latim, *pater*, “pai”, não o pai genitor, para o qual se usava *genitor*, mas como uma figura jurídica designada pelo Direito romano. *Pater* significava o “senhor”, detentor da propriedade privada da terra e de tudo que nela existisse, ou seja, o seu *patrimonium*. Neste espaço privado, a vontade do senhor tinha o valor de lei, constituindo, pois, o seu *dominium* e, assim, todos que dele dependessem se subordinavam a esse domínio, formando a *familia* (mulher, filhos, parentes, clientes e escravos). Portanto, *pater*, ou pai, se refere ao poder jurídico patriarcal, sendo pátria o seu domínio, origem da expressão “pátrio poder”<sup>602</sup>.

Ou seja, o “patrimônio” é o que pertence ao “pai”, “patrício”, é o que possui um pai nobre e livre, logo, “patriarcal” é a sociedade estruturada segundo o pátrio poder. Esses termos designavam a divisão social das classes em que os “patrícios” eram uma elite de senhores da terra e dos escravos e formavam o Senado romano, enquanto o “povo” eram os homens livres plebeus, representados no Senado pelo tribuno da plebe<sup>603</sup>. Os patrícios eram os “pais da pátria”, enquanto os plebeus eram os “protegidos pela pátria”.

Quando a Igreja católica se estabeleceu como instituição, substituiu a expressão “pais da pátria” por “Deus Pai”, afirmando que perante o Pai ou Senhor universal, todos são plebeus ou povo. Assim teria se consolidado a expressão “Povo de Deus”, que deslocava a divisão social entre patrícios e plebeus para a divisão religiosa entre a cristandade e as nações pagãs<sup>604</sup>.

Conforme Sérgio Buarque de Holanda, a estrutura social assentada nos “domínios rurais” da América portuguesa se definiu caracteristicamente com o patriarcalismo.

Dos vários setores de nossa sociedade colonial, foi sem dúvida a esfera da vida doméstica aquela onde o princípio de autoridade menos acessível se mostrou às forças corrosivas que de todos os lados o atacavam. Sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma pressão de fora, o grupo familiar mantém-se imune de qualquer restrição ou abalo. [...] Nesse ambiente, o pátrio poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania<sup>605</sup>.

<sup>601</sup> AZZI, Riolando. op.cit., p. 136.

<sup>602</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 15.

<sup>603</sup> Idem, ibidem, p. 15.

<sup>604</sup> Idem, ibidem, p. 15-16.

<sup>605</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. op.cit., p. 82.

Chauí nos mostra que ao reunirmos a “sagração da história” e a “sagração do governante”, poderemos notar que o mito fundador opera de modo socialmente diferenciado. Na esfera da classe dominante, ele justifica sua noção de “direito natural” por meio das “redes de favor e clientela”, do “ufanismo nacionalista”, da “ideologia desenvolvimentista” e da “ideologia da modernização”, os quais a autora considera “expressões laicizadas da teologia da história providencialista e do governo pela graça de Deus”<sup>606</sup>.

Do ponto de vista das classes subalternas, o mito de fundação tende a se realizar pela via milenarista com a visão do governante como “Salvador” ou “Satanás”. Disto, podemos concluir que o mito fundador “engendra uma visão messiânica da política que possui como parâmetro o núcleo milenarista como embate cósmico final entre a luz e a treva, o bem e o mal, de sorte que o governante ou é sacralizado (luz e bem) ou satanizado (treva e mal)”<sup>607</sup>.

Desde a *Carta de Pero Vaz de Caminha* (1500), considerada um dos primeiros fragmentos escritos do mito fundador da nação brasileira, até a publicação de *Por que me ufano de meu país* (1900), de Afonso Celso, o mito fundador permaneceu praticamente o mesmo. Nas palavras de Afonso Celso, este mito se traduzia pela constatação de um destino glorioso para esta terra tropical: “Se Deus aquinhoou o Brasil de modo especialmente magnânimo, é porque lhe reserva alevantados destinos”<sup>608</sup>.

A permanência do mesmo mito fundador após os séculos, embora com roupagens atualizadas, nos aponta para a profundidade que ele remonta nos sedimentos deixados no processo de estruturação da vida social na América portuguesa e, por consequência, no Brasil. Isso implica que, seu núcleo, permanecendo basicamente o mesmo, foi constantemente reformulado e apresentado pela elite, ou por outros grupos partícipes no jogo do poder, como uma narrativa autoritária da origem da tradição nacional brasileira, que, por outro lado, é recoberta por novos significados incorporados pela experiência da vida “popular”.

Sendo assim, o mito fundador autoritário é um fator patentemente repetitivo no processo social do país. Daí vem sua relevância historiográfica, assim como sua suma importância para nossa análise da relação entre política e religião no Brasil, que Plínio Salgado soube destramente conjugar em seu discurso.

Desta forma, a narrativa mítica do passado e do futuro é o fator que consolida o “destino compartilhado” pelos indivíduos nesta “Pátria-criança”, que era a representação de Salgado do Brasil “ainda por fazer-se”. Contudo, foi uma representação que uniu por anos muitos

---

<sup>606</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 86.

<sup>607</sup> Idem, *ibidem*, p. 86.

<sup>608</sup> Idem, *ibidem*, p. 58.

brasileiros, na busca da ideia de uma pátria-una e “adulta”, que deveria garantir o lugar de cada um na perpetuação da cultura nacional através das lutas na sua história.

Como Eliana Dutra<sup>609</sup> coloca, a conservação do passado histórico é o “elemento decisivo da existência da nacionalidade, superior mesmo à identidade das origens étnicas, à conservação da mesma língua, à unidade geográfica”, nela que se realça a unidade espiritual do povo brasileiro<sup>610</sup>. Mas no caso da cultura política integralista, essa unidade espiritual apontava, inclusive com maior ênfase, para a expectativa no futuro. Este sim prometia mais felicidade e mais glória para o povo.

No prefácio que Cláudio de Cicco escreveu para a quinta edição de *A Quarta Humanidade*, publicada em 1995, ele afirma que em face à literatura espiritualista lida por Plínio Salgado, “Não seria pois temerário ver, talvez pela primeira vez em sua densa bibliografia crítica, um teólogo da História no autor da *Vida de Jesus*, *O Rei dos Reis* e *A Quarta Humanidade*, na linha inaugurada pelo Beato Joaquim de Flora”<sup>611</sup>.

A busca por uma relação de intertextualidade entre a tradição joaquinita e as culturas políticas integralistas representadas na doutrina de Plínio Salgado, a princípio, pode parecer distante e inócua. Pretendemos demonstrar o contrário. Nosso esforço se dirige à tarefa de apontar para a importância de se conhecer a tradição joaquinita e sua influência nas culturas políticas colimadas no Brasil, para se compreender com profundidade histórica o processo de produção e criação de sentido das representações integralistas.

Na tensão entre as narrativas conservadoras da história da “nação brasileira” criadas desde a Conquista e as representações elaboradas por Salgado a partir de sua apropriação deste discurso tradicionalista, emergem as questões do mito e da Filosofia da História estruturantes das narrativas integralistas.

Na década de 1930, a campanha integralista foi voltada diretamente para o público sensível à narração mítica do Brasil e do brasileiro, buscando a universalidade no imaginário cristão. Só seria possível projetar um império como Plínio Salgado previu no mito da *Nova Atlântida*, se tal projeto fosse justificado por uma Filosofia da História abrangente, constituída a partir de uma idéia universalista que, se no passado foi representado pelos ideais de *civitas* romano, ou de *crístandade* medieval, no integralismo foi representado pela “Cidade dos Homens” da Quarta Humanidade, *civitas* do Homem Integral.

---

<sup>609</sup> DUTRA, Eliana. *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Belo Horizonte: Editora UFMG, 1997.

<sup>610</sup> Idem, *ibidem*, p.196.

<sup>611</sup> DE CICCO, Cláudio. Prefácio: Palavras ao leitor de hoje. In: SALGADO, Plínio. *A Quarta Humanidade*. op.cit., p. XIV.

O princípio da hierarquia universal que sustentava o integralismo não podia aceitar a história imanente do homem, mas sim como um “projeto de Deus”, que é dado e se realiza a despeito da vontade dos homens, pois nela reside um “sentido” que só será plenamente revelado no “fim da história”. Só é possível fomentar o Homem Integral em indivíduos que compartilhem dessa mesma visão de mundo, que Plínio Salgado chamou de integralismo.

Se encararmos a relação da tradição joaquinita como a transposição de uma idéia monolítica através do tempo, perderíamos nosso tempo. Porém, uma observação pautada pelo crivo da noção de circularidade cultural nos mostra a permanência longínqua de uma idéia da Idade Média, que foi apropriada de formas diferentes pela aristocracia e pela plebe européias, mas com certeza ambas se influenciavam mutuamente com suas representações.

De modo análogo, no Brasil, após os séculos da colonização, o joaquinismo era uma tradição completamente transformada pelas culturas letrada e iletrada. Ao longo das décadas de 1920 e 1930, Plínio Salgado teve que aprender a “ler” as representações da cultura popular, para dar cabo de sua obra de conhecer o “homem brasileiro”, cuja religiosidade fora exortada por Salgado como a maior característica de todas.

O autor expandiu os significados do conceito finalista de Homem ao inseri-lo na narrativa da *Quarta Humanidade*, que constituiu o nascimento de um novo e particular mito político, bem como uma Filosofia da História singular no contexto entreguerras. Essa característica de “novo” é essencial para a apreensão linguística e mítica do mundo, por que permite àquele que narra o mito poder criar livremente todo um universo de significação própria sem os constrangimentos das realidades alheias, que ferem o sentido de unidade do mito.

Concluimos assim uma parte importante de nosso presente estudo, certos de possuir, agora, uma noção mais clara do funcionamento do tipo de abordagem discursiva utilizada por Salgado – a linguística mítica – compreendendo melhor o que o Chefe Nacional da AIB queria dizer quando escreveu que “É preciso crer, seja no que for, mas crer”<sup>612</sup>.

---

<sup>612</sup> SALGADO, Plínio. O outro lado de Deus. In: \_\_\_\_\_. *O Sofrimento Universal*. op.cit., p. 30-32.

### **CAPÍTULO 3 - “O HOMEM INTEGRAL É O HOMEM NOVO DO BRASIL”: AS MITOLOGIAS POLÍTICAS INTEGRALISTAS E A MOBILIZAÇÃO DAS MASSAS.**

Ao longo deste capítulo, pretendemos elucidar a elaboração das representações sociais do poder organizadas em sistemas simbólicos na AIB. Para tanto, contamos com a contribuição dos estudos de Denis-Constant Martin<sup>613</sup>, que também se orienta pela noção de culturas políticas, sobre as “Práticas culturais e organizações simbólicas do político”. Segundo o autor, é no nível dos sistemas simbólicos e das representações sociais, que se realiza a articulação entre cultura e política. Nessa perspectiva, as organizações simbólicas, representações sociais e práticas culturais, são dotadas de cargas afetivas que lhes atribuem maior poder nas lutas políticas.

Segundo Martin, as organizações simbólicas fornecem os temas e códigos simbólicos que conformam as representações políticas, em torno das quais são organizadas as representações sociais concernentes ao poder e à autoridade<sup>614</sup>. A partir dessa perspectiva, propomos uma leitura dos símbolos e representações contidos nos *Protocolos e Rituais da AIB* (1937), com a intenção de perguntar a essas fontes, o que elas têm a dizer sobre o enquadramento das gramáticas da vida pública na AIB, falando sobre os indivíduos em suas relações de poder, vivenciadas em meio àquela cultura política autoritária ensinada pelo integralismo especificamente no âmbito institucional da AIB.

Propomo-nos a investigar o projeto de construção de uma cultura política integralista por meio da leitura de alguns textos, particularmente, sobre as narrativas políticas marcadas pelo caráter de construção linguística e mítico-religiosa. Narrativas estas que foram propagadas na imprensa integralista principalmente. Esse estilo característico, presente nos textos de Salgado, conduziu-nos a uma série de questionamentos, de onde obtivemos algumas respostas a partir de um fértil e esclarecedor diálogo com os estudos de Ernst Cassirer e Raoul Girardet sobre a linguagem e o mito político.

O conceito de Homem Integral de Plínio Salgado, além de ser um conceito político conformado pelos valores morais compartilhados no integralismo, também deu origem a uma complexa mitologia política para que fosse entendido na inteireza de seus significados. Os “mitos conspiratórios” propagados pelo discurso integralista, mormente através de sua

---

<sup>613</sup> MARTIN. Denis-Constant. Pratique culturelles et organization symboliques du politique. In: CEFAÏ, Daniel. op.cit., p. 117-134.

<sup>614</sup> Idem, ibidem, p. 130.

imprensa, constituíram uma importante estratégia para sustentar a ideia de “crise” e, assim, estimular o consenso em torno da hierarquia autoritária mantida pela AIB. O conceito de Homem Integral, criado inicialmente para organizar e moralizar a nação brasileira foi transformado pelo autor, quando ele próprio fez de si mesmo em sua própria narrativa, uma representação do Homem Integral, dado a entender pela criação de um “mito do Salvador”, no qual o protagonista foi o Chefe Nacional da AIB, ou seja, Plínio Salgado.

Como nos mostra Hobsbawm, o fato dos novos movimentos políticos de massa haverem competido entre si, nos sugere que seu eleitorado potencial, concentrado em sua maior parte na “pequena-burguesia”, estaria disposto a responder a vários apelos<sup>615</sup>. A combinação entre reivindicações sociais e nacionais demonstrou-se mais efetiva para uma mobilização que abrangesse setores entre as classes médias baixas, para os quais o nacionalismo representava um programa social e político que os resguardasse.

Na arena política brasileira, a disputa simbólica entre comunistas e integralistas reiterava a atmosfera de um imaginário político permeado pelo medo e, cada um destes polos, buscou arrebatar aqueles que buscavam proteção nas organizações coletivas<sup>616</sup>. Como o próprio Salgado admitiu, o comunismo fora um inimigo mais do que oportuno naquela hora em que as mais diferentes ideologias se organizavam cada vez mais próximas do então novo modelo europeu de “partido revolucionário militarizado”. Naquele contexto impregnado pelos traumas da contradição entre modernidade e afetividade tradicional, surgiram as mitologias políticas integralistas.

---

<sup>615</sup> HOBSBAWM, Eric J. op.cit., p. 147.

<sup>616</sup> DUTRA, Eliana. op.cit., p.151.



### 3.1 O HOMEM INTEGRAL E SEUS NOVOS PACTOS DE SOCIABILIDADE SEGUNDO OS *PROTÓCOLOS E RITUAIS DA AIB* (1937).

Neste subitem, reajustamos o foco de nossa lente objetiva para mirarmos no universo microscópico do indivíduo. Agora é o momento de se perguntar: como se realizava, então, a vida de um homem integralista nas suas sociabilidades cotidianas? Quais eram seus costumes, protocolos, rituais, usos e rotinas que enquadravam suas estruturas de interação no grupo? Qual foi a importância das normas de comportamento para aquele grupo institucionalizado e organizado para a ação coletiva, de atores ligados pelo mesmo projeto de construção de uma nova cultura política?

Encontramos algumas respostas para essas perguntas em um documento de regulamentações e normas internas da AIB, denominado *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*<sup>617</sup>. Esse livreto foi originalmente publicado no periódico *Monitor Integralista*, em abril de 1937. Esse volume tinha por fim “codificar os dispositivos gerais e mais importantes de seus regulamentos e estabelecer normas, fórmulas e usos que regulem os atos públicos e cerimoniais integralistas e bem assim fixar honras, regalias, direitos e deveres relativos a todas as autoridades do Sigma”<sup>618</sup>.

A informação contida naquele compêndio era de fato vital para a AIB, sendo obrigado a todas as autoridades integralistas “conhecer, cumprir e fazer cumprir os Protocolos e Rituais em todos os seus pormenores”, assim como discrimina a função do novo cargo de Chefe de Protocolos e Rituais<sup>619</sup>.

No Capítulo II, que trata “Do Movimento e sua Direção”, é reiterada a condição de associação civil e partido político definida na segunda versão dos *Estatutos da Ação Integralista Brasileira*<sup>620</sup>, de 1935. Os objetivos apontados são: assegurar o culto de Deus Pátria e Família, a unidade nacional, o princípio da ordem e da autoridade, o prestígio do Brasil no exterior, justiça social, paz entre as famílias, economia controlada, “liberdade” submetida à ordem e à “harmonia social”, a grandeza e prestígio das forças armadas e, finalmente, a união de todos os brasileiros<sup>621</sup>. A realização de todas essas aspirações era tarefa

<sup>617</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit.

<sup>618</sup> Idem, ibidem, p. 3.

<sup>619</sup> Idem, ibidem, p. 3.

<sup>620</sup> Estatutos da Ação Integralista Brasileira. In: O Integralismo Perante a Nação. In: *Obras Completas*, op.cit.

<sup>621</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*, op.cit. p. 5-6.

destinada ao ocupante do cargo mais alto na hierarquia da AIB, o “Chefe Nacional”.

O Chefe Nacional dispunha do auxílio do Supremo Conselho Integralista, da Câmara dos Quarenta e demais secretarias. Segundo o artigo 10º do presente regulamento, “Plínio Salgado é o Chefe Nacional em caráter perpétuo da AIB, com plenos poderes deliberativos”, conforme a decisão tomada em eleições unânimes ocorridas na primeira e na segunda realização do Congresso Integralista Brasileiro, nos anos de 1934 e 1935. Essa decisão foi confirmada pelas Cortes do Sigma, em 15 de outubro de 1936, no Rio de Janeiro (também por unanimidade)<sup>622</sup>.

Parte integrante do processo de centralização da decisão política, pelo qual a AIB passava desde 1934 e com maior vigor a partir de 1936, o artigo 11º é bem ilustrativo, definindo o Chefe Nacional como “a síntese dos anseios de todos os integralistas, o intérprete e o defensor supremo da Doutrina do Sigma; mais que uma pessoa é uma ideia”. Conseqüentemente, para os integralistas a pessoa do Chefe seria intangível. Era proibido, sob a pena de exclusão, comentar os atos do Chefe Nacional, sendo vedado aos integralistas interpelar o Chefe Nacional sobre qualquer assunto, relativo ao exercício de suas funções, assim como dar opinião sem haver para isso a necessária solicitação<sup>623</sup>.

Nos *Protocolos e Rituais* cada padrão comportamental previsto vem com uma carga de solenidade e responsabilidade muito forte, sugerindo ao militante que a sua falha pessoal no procedimento dos protocolos e rituais poderia comprometer o sucesso do movimento e, conseqüentemente, desapontar o Chefe Nacional, o “Salvador”.

Nas próximas páginas, abordaremos as lógicas de ação e situação em que os atores históricos da AIB estavam inseridos no seu viver. Aproximados por laços afetivos de uma mesma cultura política, através da constituição formal dos símbolos e representações dos *Protocolos e Rituais da AIB*, compartilhados em uma experiência de sociabilidade singular na qual interagiam os membros do movimento.

Logo quando nascia, o “Homem novo do Brasil” era inserido em uma lógica social, na qual todas as etapas da vida do cidadão eram intermediadas pela ação tutelar da comunidade, representada no integralismo pela AIB.

Os “Batizados” integralistas só poderiam ser realizados em templos cristãos. O integralista que desejasse batizar seu filho no ritual do Sigma deveria comunicá-lo ao chefe do seu núcleo, responsável por dar curso à solenidade. Os pais e padrinhos deveriam comparecer

---

<sup>622</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 6.

<sup>623</sup> Idem, ibidem, p. 6-7.

ao templo trajando a camisa-verde. Durante a cerimônia, os plinianos<sup>624</sup> do núcleo, uniformizados e em formação, se reuniam em torno da pia batismal, enquanto dois deles mantinham aberta a bandeira do Sigma. No momento em que a criança recebia o sacramento do sacerdote, todos os plinianos e integralistas presentes erguiam o braço, em silêncio.

Em seguida, a criança era envolvida na bandeira do Sigma e apresentada pelo pai, ou padrinho, a toda a comunidade: “Companheiros!... F... (nome da criança), recebeu o primeiro sacramento da Fé Cristã, sob a égide do Sigma. Ao futuro pliniano, o seu primeiro Anauê!”, Os presentes respondiam: “Anauê!”. Ao fim da cerimônia, os plinianos formavam uma ala, de braços erguidos na saudação formal, por onde os integralistas saíam do templo<sup>625</sup>.

Assim que possuísse forças para marchar, a criança era integrada às fileiras da juventude integralista, os “Plinianos”. Dos 4 aos 6 anos inscreviam-se na categoria dos “infantes”; de 6 a 9 anos, nos “curupiras”; de 10 a 12 anos, no grupo dos “vanguardeiros”; e de 13 a 15 anos, tornavam-se “pioneiros”.<sup>626</sup> Segundo Trindade, o método “integral” de socialização ideológica das crianças era dirigido de forma autoritária. A instrução oferecida aos pequenos “infantes” visava à construção da personalidade e do sentimento cívico, da educação física e intelectual, estimulando as atividades de cunho paramilitar e o escotismo. Ao ingressar em sua vida de serviços ao Sigma, o jovem “curupira” afirmava um solene compromisso:

Prometo ser um soldadinho de Deus, da Pátria e da Família; prometo ser obediente a meus pais, a meus mestres e a meus chefes; prometo ser amigo de meus irmãos, colegas e companheiros, prestando-lhes serviços, defendendo-os e amando-os; prometo ser aplicado nos estudos para tornar-me útil a Deus, à Pátria e à Família; prometo cumprir o regulamento dos plinianos<sup>627</sup>.

Alguns dos valores transmitidos nessa fase da vida do integralista são simbolizados pela letra da Marcha dos Plinianos:

O Brasil acordou para a glória  
Nós já somos a Pátria que vem  
Eia! Avante para a história  
Os Plinianos já marcham também

Para a frente marchemos, marchemos

<sup>624</sup> Os *plinianos* eram crianças e jovens, de 4 a 15 anos, membros da Juventude Integralista.

<sup>625</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 45.

<sup>626</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 191

<sup>627</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 44.

Vai conosco um Brasil grande e forte  
 Pela Pátria morreremos  
 Nossos bravos não temem a morte<sup>628</sup>.

Quando se tornasse “vanguardeiro”, o pliniano prestaria juramento à bandeira Nacional:

Bandeira da minha Pátria: Prometo servir ao Brasil na hora da alegria e na hora do sofrimento, - no dia da glória – e no dia do sacrifício. - Prometo respeitar – a liberdade – a justiça – e a lei – Prometo defender – na sua pureza – o legado moral – e na sua integridade, - o patrimônio territorial – que recebi dos meus antepassados. - Salve Bandeira do Brasil!<sup>629</sup>

Após dois meses de experiência, o pliniano deveria fazer o juramento dos milicianos à bandeira do Sigma e ao Chefe Nacional. A partir de então, o jovem ingressava na vida adulta, redefinindo seu papel social entre os seus, ultrapassando a etapa programada para receber da instituição, AIB, a versão pretensamente definitiva de seu papel e identidade na coletividade em que vive, a partir de então, como “camisa-verde”.

A Secretaria Nacional de Arregimentação Feminina e dos Plinianos (SNAFP), também era responsável por desenvolver atividades exclusivas para as mulheres, que aprendiam puericultura, datilografia, economia doméstica, boas maneiras, além de serem alfabetizadas. Aliás, a alfabetização foi uma campanha importante encampada pela AIB, que através de sua Secretaria Nacional de Assistência Social, ajudava a transformar os cidadãos, mesmo e principalmente não integralistas, em eleitores. Esse tipo de público também era assistido pela abertura de escolas integralistas, ambulatórios da “Cruz Verde”, lactários e “sopa dos pobres”.

O Departamento da Milícia<sup>630</sup>, transformado em Secretaria de Educação (moral, cívica e física) após os *Estatutos da AIB* de 1935, impunha uma estrutura paramilitar à AIB, que foi organizada pelo capitão Olympio Mourão Filho, inspirado nos moldes do exército. A Milícia se subdividia em “comando” e “tropa”. Sua direção suprema pertencia ao Chefe Nacional, seguido do Secretario Nacional do Departamento da Milícia, Gustavo Barroso, pela Tropa de Proteção e pelo Chefe do Estado-maior, Olympio Mourão Filho.”

A “tropa” organizava-se em três categorias: militante de primeira linha; militante de

<sup>628</sup> TRINDADE, Hélió. op.cit., p. 198.

<sup>629</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 43.

<sup>630</sup> Segundo Trindade, a Milícia se organizava em quatro seções: a primeira seção ocupava-se da correspondência, controle da organização (estatística, efetivo, disciplina e justiça, inquéritos e promoções); a segunda seção, do serviço de informações; a terceira seção, da instrução militar e elaboração dos planos de operações militares; e a quarta seção, do setor de material e serviços. TRINDADE, Hélió. op.cit., p. 179.

segunda linha; e a juventude. A hierarquia da Milícia era subdivida em três escalões: graduados (subdecurião, decurião e submonitor) e oficiais (monitor, bandeirante e mestre-de-campo). A estrutura da Milícia, até 1935, possuía as seguintes unidades: a decúria (formada por 10 militantes sob o comando de um decurião); o terço (três decúrias sob o comando de um monitor); a bandeira (quatro terços comandados por um bandeirante); e finalmente, a legião, formada por quatro bandeiras, sob o comando de um mestre-de-campo.<sup>631</sup> A seguir, veremos o ideal miliciano na letra da Marcha da Milícia:

Brasileiros, marchemos, marchemos!  
 Não se vence temendo o perigo!  
 Os traidores da Pátria esmagaremos!  
 Enfrentemos os vis inimigos!

Companheiros de todo o Brasil  
 Anauê! Anauê! Seja o grito  
 E o soldado de peito viril  
 Tenha o braço de ferro e granito  
 Na defesa da Pátria e de Deus  
 A enfrentar as batalhas estoico  
 E na guarda da terra dos seus,  
 Seja bravo, integral, forte e heroico<sup>632</sup>.

No Capítulo X dos *Protocolos e Rituais*, “Ritos e Cerimônias Especiais”, o protocolo de “inscrição” simbolizava a entrada do indivíduo para a “Grande família” do integralismo. Todo aspirante à camisa-verde deveria ser apresentado por um integralista que fosse notoriamente idôneo.

Uma vez feita a apresentação do “neófito”, este preencheria todos os formulários para então responder à pergunta da autoridade competente que presidia o protocolo; “Já pensou maduramente na responsabilidade que vai assumir?” caso a resposta fosse afirmativa, prosseguiria: “Considero-o inscrito; deverá, porém, esperar noventa dias para prestar juramento, em homenagem ao Chefe Nacional que o esperou desde 7 de outubro de 1932”.

Contudo, essa espera poderia ser mitigada pela autoridade que o admitiria, dizendo: “Dispensei-o do estágio; deverá, porém, esperar cinco minutos, para prestar o juramento, em homenagem ao Chefe Nacional, que o esperou desde 7 de outubro de 1932”<sup>633</sup>. Em seguida,

---

<sup>631</sup> TRINDADE, Hégio. op.cit., p. 179.

<sup>632</sup> Idem, ibidem, p. 198

<sup>633</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 40.

dava-se procedimento ao ritual de “juramento”, momento importante na afirmação simbólica do compromisso, do qual estavam dispensados somente os militares:

O ato do juramento, que terá lugar na sala de sessões, em frente ao retrato do Chefe Nacional, e na presença de, pelo menos, dez integralistas; realiza-se da seguinte forma: O Chefe Provincial, Municipal ou Distrital, ou a autoridade que o represente, mandará o novo integralista erguer o braço direito verticalmente e pronunciar as seguintes palavras: - “Juro por Deus e pela minha honra trabalhar pela Ação integralista Brasileira, executando, sem discutir, as ordens do Chefe Nacional e dos meus superiores”. - A autoridade, então, dirá: - “Integralistas! Mais um brasileiro entrou para as fileiras dos ‘camisas-verdes’. Em nome do Chefe Nacional o recebo e convido os presentes a saudá-lo, segundo o nosso rito. (Elevando a voz): Ao nosso novo companheiro, - Anauê! Os presentes responderão: - Anauê!”<sup>634</sup>.

Os rituais de “exclusão” eram detalhadamente encenados, constituindo uma representação cujo significado mortificante descaracterizava de humanidade o castigado, condição temida em praticamente qualquer grupo ou comunidade. Fosse por insubordinação, indisciplina, ou degradação social, somente o Chefe Nacional poderia outorgar tal decisão. No caso de pedido de afastamento por parte do militante, tal ritual se tornava ainda mais degradante para o membro excluído.

Após a aprovação do desligamento do membro pelo Chefe Nacional e envio da decisão ao núcleo pertinente, realizava-se o ritual de expulsão: A autoridade local deveria reunir na sala principal da sede, no mínimo, vinte integralistas. Em seguida, pronunciava as seguintes palavras: “Integralistas!... Nosso companheiro F... é morto, ele faltou à sua fé e à sua palavra de honra!” - Os presentes respondiam: “Seja esquecido!” em seguida, sua ficha, cujos dizeres deveriam ser transcritos no livro de exclusões, deveria ser queimada na presença de todos<sup>635</sup>.

Os “Casamentos” também eram eventos importantes. Assim como nos batizados, uniam o rito tradicional cristão ao protocolo complementar da AIB. No ato civil, que poderia ser realizado no núcleo integralista, a noiva usaria a blusa-verde e, no templo, poderia seguir a tradição do vestido branco. O noivo sempre deveria fardar o verde, assim como todos os convidados que fossem membros da AIB, “revestindo-se de todas as insígnias a que tiverem direito”<sup>636</sup>.

No ato solene, A bandeira Nacional e do Sigma deviam ser colocadas em local de destaque, simbolizando o altar da Pátria, então, camisas-verdes à esquerda e blusas-verdes à

---

<sup>634</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 42.

<sup>635</sup> Idem, ibidem p. 44.

<sup>636</sup> Idem, ibidem, p. 45.

direita, ao longo da nave até ao altar-mor, formavam uma ala entre a qual passavam os noivos. Plinianos poderiam empunhar galhardetes com as cores do Brasil e do Sigma, os membros da família, amigos não integralistas e altas autoridades deveriam se situar na capela-mor. Ao fim da cerimônia de casamento, a maior autoridade ali presente dizia:

Integralistas! Nossos companheiros F. e F. Acabaram de se unir perante a bandeira da Pátria, assumindo em face da Nação Brasileira as responsabilidades que tornam o matrimônio, não um ato egoístico do interesse de cada um, mas um ato público de interesse da Posteridade, da qual se tornam perpétuos servidores. Pela felicidade do novo casal, ergamos a saudação ritual em nome do C. Nacional. Aos nossos companheiros F. e F., três Anauês! Todos os presentes repetirão três vezes o Anauê<sup>637</sup>.

Os *Protocolos e Rituais* também determinam datas e festas integralistas, sendo as três principais celebrações: *A Vigília da Nação*, em que comemoravam o primeiro Congresso Integralista Brasileiro de Vitória em 1934. *A Noite dos Tambores Silenciosos*; na qual representavam ao mesmo tempo a celebração do lançamento do *Manifesto de Outubro de 1932* e, uma lamentação, pela extinção da Milícia após a *Lei de Segurança Nacional* em 1935. E também realizavam *As Matinas de Abril*, que relembavam o primeiro desfile cívico dos camisas-verdes, realizado em 23 de abril de 1933.

As “Bandeiras” eram grupos constituídos de integralistas com qualidades de oratória, dentre os quais, um era nomeado “Chefe da Bandeira”, responsável por sua condução e eficiência, acompanhado por um tesoureiro. As Bandeiras destinavam-se a percorrer as cidades do país empreendendo a propaganda doutrinária, fundação de núcleos e escolas, qualificação e campanha eleitoral<sup>638</sup>.

“Trem-Verde”, era como chamavam os comboios de estrada de ferro utilizado exclusivamente para o transporte coletivo de integralistas. Se possível, levavam desfraldada no limpa-trilhos uma bandeira do Sigma, e na parte externa dos carros as cores azul e branca, e dizeres alusivos ao motivo da viagem. Durante a excursão, eram cantados hinos e obedecidos protocolos que tornavam a viagem um evento agitadíssimo, causando a mobilização de integralistas em cada estação que passavam, para saudá-los<sup>639</sup>.

No Capítulo III, “Dos Símbolos”, encontramos a explicação dos significados em torno do *Sigma* ( $\Sigma$ ), símbolo adotado para sintetizar o ideal filosófico do movimento. A letra grega

---

<sup>637</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 46.

<sup>638</sup> Idem, ibidem, p. 63.

<sup>639</sup> Idem, ibidem, p. 63.

*sigma* correspondente ao “S”, indica o *Somatório* das Matemáticas. Leibniz<sup>640</sup> escolheu-a para indicar a soma dos números finitamente pequenos, imagem utilizada em analogia aos próprios membros da AIB. Seria a letra com a qual os primeiros cristãos da Grécia indicavam a palavra “Salvador” - *Soteros* - pressuposto fundamental do imaginário integralista. E ainda, Sigma é o nome da Estrela Polar do hemisfério Sul<sup>641</sup>.

A bandeira azul e branca do Sigma, abaixo somente da bandeira do Brasil, é um símbolo que “evoca distâncias” e “pureza de sentimentos”; o distintivo usado no braço na camisa era diferente entre homens, mulheres e crianças, além de outros que poderiam ser criados pelas demais secretarias.

A camisa verde era entendida como um elemento de supressão de quaisquer diferenças, fosse de raça, ou de classe, agrupando todos os membros num bloco ordenado, integral, símbolo da sociedade orgânica que sonhavam. Sendo assim, a camisa verde também suprimia as individualidades e ainda mais, no sentido da “soma dos finitamente pequenos”, corporificava a impotência do indivíduo só, diante do combate ao inimigo interno e externo, ao cosmopolitismo, ao diferente, àquele que não veste a camisa verde.

E como ápice dessa estrutura de organização que Héglio Trindade classificou como “pré-estatal”, apresentavam-se os apoteóticos desfiles dos camisas-verdes, que representavam a sociedade coesa e organizada proposta pelo integralismo, reproduzindo em suas festas cívicas a estrutura hierárquica firmada na autoridade e disciplina, as quais almejavam se implantar com o Estado Integral.

É preciso notar a indicação feita nos *Protocolos* para o uso de tecido de fabricação nacional para a confecção da camisa. Os uniformes também diferiam entre os homens, denominados “camisas-verdes”, as mulheres, “blusas-verdes”, e os jovens plinianos, e a regulação dos usos e distribuição das “insígnias” também segue essa diferenciação. Era obrigatória ao integralista a posse de ao menos uma camisa verde, pronta para ser vestida a qualquer momento.

Era falta disciplinar grave, o membro que, vestindo a camisa símbolo “sagrado” do movimento, consumir álcool, dançar, jogar, ou mesmo apresentá-la em desalinho. Também era

---

<sup>640</sup> Leibniz (1646-1716). Tinha por projeto unir Filosofia e Matemática. Foi de encontro aos pensadores do séc. XVII quando afirmou a sua concepção dinâmica dos corpos, rejeitando o mecanicismo newtoniano. O universo seria formado por unidades de força – a *mônada* – e estas teriam sido primordialmente reguladas por Deus, que as teria feito e dado corda, tal como a um relógio, porém o destino de cada mônada, ou seja, de cada unidade de força que compõe o universo, foi pré-determinado por Deus, segundo esta teoria. BONNEAU, Cristiano. Heidegger e Leibniz: a abertura do conceito de mônada. *Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XXI*, São Paulo, n.21, 2009, p.130-139.

<sup>641</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 7.



proibido usá-la na semana do carnaval e na mi-carême. Se preso, o integralista deveria pedir licença para retirar sua camisa, salvo no caso de prisão política, quando deveria ostentá-la com orgulho. A camisa verde era um elemento moralizador, assim como aquele que a vestisse.<sup>642</sup>

A palavra de inspiração tupi *Anauê* era utilizada como saudação e grito de guerra, além de representar outro elemento congregador dessa massa de camisas-verdes acompanhado do movimento do braço estendido no ar. Sua tradução gira em torno de “eis me aqui!” ou “você é meu parente”. Seu emprego era amiúde normatizado, sendo exclamado em voz natural, se a saudação fosse individual e “com voz forte, clara e decidida, quando fosse coletiva”<sup>643</sup>, evocando, mais uma vez, a supremacia da coletividade frente à individualidade.

Sozinho, motivado por convicções individualistas, o homem não representaria nada de valor, de finalidade. Mas quando na coletividade do integralismo, “Grande Família dos camisas-verdes e um movimento Nacionalista, de sentido heroico”<sup>644</sup>, ele se tornaria parte de um *todo* poderoso. Anauê foi a palavra consagrada em louvor do Sigma, simbolizando o partido e sua força que emana do Chefe, o intérprete da “ideia Integral”.

O Capítulo VI dos *Protocolos e Rituais* trata “Dos Hinos e Canções”. A feitura de hinos correspondentes a subunidades integralistas era fiscalizada com rigor e censura, devendo até mesmo ser apresentada a biografia do compositor para apreciação do Chefe Nacional. E em hipótese alguma, tais hinos e canções deveriam expressar qualquer forma de regionalismo, sempre assumindo um caráter nacional. Inclusive, a segunda parte do Hino Nacional brasileiro seria abolida, por conta do trecho que diz “deitado eternamente em berço esplêndido”, pelo fato de os integralistas não aceitarem que o Brasil permaneça “deitado”.

A seguir, a letra do Hino da AIB, “*Avante!*”, nos mostra alguns símbolos do integralismo brasileiro enquanto um movimento de “despertar da nação”:

Avante! Avante!  
 Pelo Brasil toca a marchar!  
 Avante! Avante!  
 Nosso Brasil vai despertar!  
 Avante! Avante!  
 Eis que desponta outro arrebol!  
 Marchar! Que é a Primavera  
 Que a Pátria espera:  
 É o novo Sol!  
 Eia! Avante, brasileiro,  
 Mocidade varonil!

<sup>642</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 13.

<sup>643</sup> Idem, ibidem, p. 18.

<sup>644</sup> Idem, ibidem, p. 18.

Sob as bênçãos do Cruzeiro,  
 Anauê pelo Brasil!  
 Avante! Avante!  
 Pelo Brasil toca a marchar...

Olha a Pátria que desperta  
 Mocidade varonil  
 Marcha! - Marcha e brada, alerta  
 - Anauê, pelo Brasil!<sup>645</sup>

O Capítulo VIII regula sobre as “Sedes Integralistas”. Todas as sedes, fosse municipal ou provincial, seguia critérios uniformes de instalação com relação aos dísticos e imagens, assim como aos usos e rotinas que tornavam os núcleos integralistas lugares de sociabilidades experienciadas reciprocamente entre os atores. Naquelas experiências, pesava o aspecto específico de serem relações sociais instauradas sob um princípio de poder autoritário, o que caracterizava efetivamente a natureza das trocas entre indivíduos hierarquicamente distintos entre si.

Toda sede deveria possuir uma foto do Chefe Nacional, disposta de forma a este “lançar seu olhar” sobre os reunidos, um relógio de parede sobre o qual deveria haver a frase: “a nossa hora chegará” e na sala principal, um cartaz, contendo os seguintes dizeres: “O integralista é o soldado de Deus e da Pátria, Homem Novo do Brasil que vai construir uma grande Nação”<sup>646</sup>. Deveriam também dedicar um espaço de sua sede para uma galeria de fotos em honra aos integralistas-mártires, “mortos na defesa do Sigma”. As sedes também deveriam instalar escolas de alfabetização e postos médicos, destinados à assistência social<sup>647</sup>.

A sede é a casa do integralista, o seu Templo de Fé e de Trabalho pela ideia, que ele deve frequentar com toda assiduidade e onde deve permanecer de maneira impecável. Ali não se discute política, religião, pugnas de futebol, nem se fala mal de ninguém. Deve haver uma alegria sã, comunicativa, pois todos, ali, são companheiros, ricos e pobres, poderosos e humildes, e ali estão reunidos pelo Bem do Brasil<sup>648</sup>.

Com as “Regras de Conduta” do Capítulo XVIII dos *Protocolos e Rituais*, vemos de forma mais clara como funciona o enquadramento que o grupo social, no ambiente de socialização, fornece ao indivíduo sob a forma dos códigos simbólicos que vão ordenar suas

---

<sup>645</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 17

<sup>646</sup> Idem, ibidem, 24-25.

<sup>647</sup> Idem, ibidem, p. 21-31.

<sup>648</sup> Idem, ibidem p. 30.

percepções, definir as situações, identificar os objetos e categorizar as pessoas que confronta e diante das quais irá se posicionar e agir, como o percebeu Denis-Constant Martin.

O integralista é um homem devotado a Deus, à Pátria e à Família. Tem uma grande missão histórica a cumprir. Sua vida deve servir de paradigma. O Integralista deve ser franco, esforçado, pontual, corajoso e despido de vaidade. Deve praticar todas as virtudes que dignificam o homem e abster-se de tudo que o possa comprometer perante o Sigma e perante a sociedade. Deve evitar a vida faustosa e ostensiva de prazeres materiais que contrastam com a miséria de milhões de brasileiros. Deve abster-se de tomar parte em banquetes e festins de caráter burguês. As refeições em que tomarem parte coletivamente integralistas devem ter um cunho absolutamente popular e nelas não deverá ser permitido o consumo de champanhe ou de outras bebidas similares ou que tenham alta porcentagem de álcool. Deve ainda o integralista evitar qualquer ostentação de luxo ou de opulência, de prazeres materiais grosseiros e voluptuosos, ou a exibição dos costumes paganizados tão comuns nos salões, nas praias, nos hotéis e transatlânticos cosmopolitas<sup>649</sup>.

O desprezo pelos hábitos burgueses é corolário do código de ética integralista, intrinsecamente atrelado ao código moral. Da mesma forma que Salgado não concebia um Estado plenamente laico, a sociedade, pelo menos a coletividade reunida na AIB, também não poderia prescindir da lei do “Espiritual sobre o Moral”. Relembrado este particular, entendemos a ascese enquanto valor socialmente criado e historicamente transmitido pela sociabilidade integralista. O fragmento a seguir reitera essa ideia:

É preciso também que jamais se diga que o “camisa-verde” frequenta casas de jogo ou de tolerância; que se embriaga ou que tem qualquer vício; que sendo casado deixa de cumprir os deveres de esposo e de pai; que seja um ridículo conquistador ou um condescendente para com incorreções familiares; que se imiscua em desordens; que compareça a rodinhas de politiqueiros ou ande em companhias reprováveis, seja incorreto em seus negócios particulares ou comerciais<sup>650</sup>.

Este Código de Conduta instruía o militante com orientações que se estendiam à vida fora dos limites do movimento. Agora se torna mais clara a noção de “mobilização totalitária” defendida por Araújo. Se existe um conceito que pode encerrar de forma sintética o sentido desse tipo de mobilização política, esse conceito é o de “dever”.

Todo o integralista, além dos deveres que tem para com a Pátria e o Sigma, que vão

---

<sup>649</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit. p. 69.

<sup>650</sup> Idem, *ibidem*, p. 69.

até ao sacrifício da própria vida, tem o dever de prestar assistência e socorros a todos os brasileiros e às populações em caso de calamidade pública. Aos seus companheiros “camisas-verdes”, deve tratar como irmãos, visitando-os nas enfermidades, nas prisões e nos momentos de dor, prestando-lhes toda a assistência moral e material de que carecem<sup>651</sup>.

Sobre essa questão do dever, apanágio do autoritarismo corporativista da AIB, o Capítulo XIX, “Da Consciência do Dever”, deixa agora claro, que a força do integralismo reside, segundo Salgado, na “consciência do dever dos camisas-verdes”. Essa consciência, “cuja noção nos obriga, por vezes, aos maiores sacrifícios, é imposta a si mesmo, pelos integralistas, pelo bem do Brasil. Por isso ela deve ser praticada com altivez e dignidade”<sup>652</sup>.

O primeiro dever de uma autoridade integralista “é impor respeito aos seus subordinados. A omissão, a tolerância ou a falta de energia, incompatibiliza a autoridade com o exercício do cargo. Da mesma forma o abuso da autoridade ou a aplicação repetida de penalidades injustas a incompatibiliza com o cargo”<sup>653</sup>.

Conforme os *Protocolos*, na AIB, “a autoridade integralista deve tratar o seu subordinado com brandura”,<sup>654</sup> e nenhuma autoridade integralista tinha o direito de admoestar o seu subalterno na presença de outros companheiros, devendo fazê-lo a sós, em ambiente fechado. Eram cinco as penas previstas pelo *Código de Conduta do Camisa-Verde*: 1 – Repreensão em particular; 2 – repreensão em boletim ou ordem do dia; 3 – suspensão do cargo; 4 – perda do cargo; 5 – suspensão das fileiras do Sigma, dentro dos prazos pré-estipulados<sup>655</sup>.

Como está no artigo 258º, “A honra integralista impõe que todos obedeçam sem discutir ou comentar ordens superiores. A anarquia provocada pela discussão ou comentário de uma ordem, é muito mais danosa que todas as consequências más ou injustas que ela possa produzir”<sup>656</sup>.

O Capítulo XX, “Disposições Gerais”, enlaça a noção do “dever” à manutenção da ordem conservadora por meio da proteção que o militante deve garantir, é claro, aos símbolos do movimento. Carregados com as afetividades e identidades, por tudo aquilo que significam nas estruturas de interação e pertinência daquela coletividade, os símbolos adquiriram caráter “sagrado”. Assim como a “palavra mágica”<sup>657</sup>, os símbolos também delimitavam lugares

---

<sup>651</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 70.

<sup>652</sup> Idem, ibidem, p. 70.

<sup>653</sup> Idem, ibidem, p. 70.

<sup>654</sup> Idem, ibidem, p. 71.

<sup>655</sup> Idem, ibidem, p. 71.

<sup>656</sup> Idem, ibidem, p. 72.

<sup>657</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. op.cit.

(objetivos e subjetivos) onde os integralistas deviam ou não deviam ir.

No fim de sua vida, ao camisa-verde são ministrados os últimos rituais. As “Honras Fúnebres” representavam um ritual de profundo significado espiritualista. No aspecto existencial era duplamente alentador, pois representava uma partida honrosa destinada a gravar na memória do movimento a existência de uma pessoa que talvez, fora da coletividade, nasceria e morreria no anonimato, no esquecimento, como se nunca houvesse possuído um valor singular de ser humano. Assim, a AIB prometia também outra vida além da morte, esperança das mais elevadas entre cristãos.

No integralismo ninguém morre. Ao “desencarnar”, o integralista era transferido para a “Milícia do Além”, onde reporta a Cristo o andamento do movimento que se pretende Seu na Terra. Uma guarda de camisas-verdes velava a câmara ardente do companheiro falecido; o caixão era coberto com uma bandeira do Sigma, podendo levar uma bandeira nacional conforme a situação oficial do morto.

Os integralistas acompanhavam o cortejo fúnebre e, no cemitério, realizavam a “chamada do morto”. Os integralistas deveriam se enfileirar, alinhados e em silêncio, junto à sepultura onde o caixão já estava colocado. A maior autoridade presente então dizia: “Integralistas! Vai baixar à sepultura o corpo do nosso companheiro F.. (nome do falecido), transferido para a Milícia do Além”.

Em seguida, fazia-se um rápido panegírico do morto, ao fim do qual se dizia: “Vou fazer a sua chamada; antes, porém, peço um minuto de concentração em homenagem ao companheiro falecido”. Ao término desse minuto, seria feita a chamada do morto segundo a seguinte fórmula:

Integralistas! Faleceu... (lugar, dia e hora) o companheiro F. (nome do falecido). Fará um rápido panegírico do morto, findo o que, dirá: - “Vou fazer a sua chamada; antes, porém, peço um minuto de silêncio, em pé, em homenagem ao companheiro falecido”. Todos se levantam mantendo-se em absoluto silêncio; esgotado o minuto de silêncio, o presidente fará a chamada do morto: - “Companheiro F.. (Todos os integralistas responderão: - ‘Presente!’) - No Integralismo ninguém morre! Quem entrou neste Movimento imortalizou-se no coração dos camisas-verdes!... Ao companheiro F.. (falecido) três Anauês!” Todos responderão: - Anauê! Anauê! Anauê!<sup>658</sup>

Talvez seja impossível compreendermos as estruturas de interação desenvolvidas entre os integralistas, se não atentarmos para o sentido da norma na vida daqueles indivíduos. Os

---

<sup>658</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 47-48.

contatos diários entre as pessoas, suas expressões, saudações e gestos eram medidos, pré-estipulados, quantificados em intensidade e número. Os protocolos integralistas enquadravam o indivíduo no ciclo místico da repetição, fazendo com que em todos os dias de sua vida, ele repetisse a liturgia da manutenção da ordem mítica e burocrática da AIB. Os *Protocolos e Rituais* introduziam “palavras mágicas”<sup>659</sup>, para caracterizar “a força primordial por cujo único intermédio o caos pode transformar-se em cosmo moral-religioso”<sup>660</sup>, simbolizando essa força por meio das palavras utilizadas nas fórmulas e rituais.

Nessas sociedades totemísticas não encontramos qualquer mitologia complexa e complicada, comparável à mitologia grega, indiana ou egípcia; não encontramos a adoração de deuses pessoais nem qualquer personificação dos grandes poderes da natureza. Mas elas conservam-se unidas por um laço, ainda mais forte, por um ritual definido baseado em concepções míticas – as suas crenças nos antepassados animais. Cada membro do grupo pertence a um clã totemístico especial; e por isso encontra-se ligado pela cadeia da tradição imutável. Tem de se abster de certos alimentos; tem de observar regras severas de exogamia e endogamia; e tem de realizar, em datas certas, com intervalos regulares e numa ordem rígida e imutável, os mesmos rituais que são uma representação dramática da vida dos antepassados totemísticos. Tudo isso é imposto aos membros da tribo, não pela força, mas pelas suas concepções fundamentais e míticas, sendo o poder vinculativo dessas concepções irresistível; ele nunca é posto em dúvida<sup>661</sup>.

Com essas palavras, Cassirer nos ajuda a compreender melhor o “pacto” da nova sociabilidade proposta pelo integralismo, e, conseqüentemente, contida no significado do conceito de Homem Integral. Tal prática, como acima citada, era repetida na AIB, por meio do uso sistemático de “chaves” necessárias para o integralista “abrir” ou “selar”, com o poder da “autoridade” que essas palavras traziam consigo, as etapas rotineiras e demais ações de sua vida, pública ou privada, desde a praxe institucional até os momentos mais sensíveis da vida do camisa-verde.

Por outro lado, essa condição também contribuiu com a manutenção da prerrogativa autoritária ao uso hierárquico e restrito das palavras mágicas, o que, entre outras interpretações, também acreditamos representar a tutela que os portadores desse poder mantêm sobre os outros, dependentes de seus superiores para abrir e fechar os infinitos ciclos de sua vida. Assim era reiterado cotidianamente o paradigma autoritário da AIB.

---

<sup>659</sup> CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. op.cit.

<sup>660</sup> Idem, *ibidem*, p. 66.

<sup>661</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 324.

Mas o uso habitual da palavra mágica não é tudo. Se a palavra tem de produzir todo o seu efeito, tem também de ser apoiada pela introdução de novos ritos. A esse respeito, também o procedimento dos chefes políticos foi muito completo, metódico e eficiente. Cada ação política tem o seu ritual próprio. E desde que, no Estado Totalitário, não existe esfera privada, independente da vida política, toda a vida do homem é subitamente inundada por uma maré alta de novos rituais. São tão regulares, rigorosos e inexoráveis como aqueles rituais que encontramos nas sociedades primitivas. Toda classe, todo sexo, toda idade, tem o seu próprio rito. Ninguém pode andar pelas ruas sem saudar o seu vizinho ou o amigo sem realizar um ritual político. E, tal como nas sociedades primitivas, negligenciar um dos rituais prescritos significa miséria e morte. Mesmo nas criancinhas isso não é considerado como um simples pecado de omissão. Torna-se um crime contra a majestade do chefe e do Estado totalitário<sup>662</sup>.

Na verdade, explica Cassirer, em todas as sociedades primitivas reguladas e governadas por ritos, a responsabilidade individual é uma coisa desconhecida. O que existe é apenas uma responsabilidade coletiva. O verdadeiro “sujeito moral” não é o indivíduo, mas o grupo. O clã, a família e toda a tribo são responsáveis pelas ações de todos os seus membros<sup>663</sup>.

Esse seria então, o resultado prático dos estudos realizados por Salgado, principalmente depois da Semana de Arte Moderna. Seu pensamento sistematizado acerca do papel da literatura, da linguagem e do mito nos processos de transformação e estruturação de uma ordem social não deixa dúvida nenhuma que Salgado pertenceu ao novo tipo de político moderno de que fala Cassirer.

Por meio de um total re-enquadramento das estruturas de pertinência dos indivíduos com o uso das novas palavras mágicas e da psicologia social e de massas, Salgado pretendeu fazer renascer o “homem primitivo” em seus camisas-verdes. Convencê-los ao re-encantamento do mundo. Prepará-los para o consenso e o consentimento diante do líder profético. Esse programa em particular era fruto de um ato totalmente consciente. Tão consciente que Salgado cria fervorosamente ver seu sucesso nessa ação, ser escrito nas páginas eternas da História.

---

<sup>662</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., p. 329.

<sup>663</sup> Idem, *ibidem*, p. 329.

### 3.2 O MITO CONSPIRATÓRIO E AS REPRESENTAÇÕES DA “CRISE”.

O livro *O ardil totalitário: imaginário político no Brasil dos anos 30*<sup>664</sup>, de Eliana Dutra, contribuiu para nossa pesquisa com um valoroso estudo do imaginário político e social da década de 1930. Nessa obra, a autora analisou o que significavam alguns conceitos políticos importantes para a interpretação do contexto histórico em questão. Entre estes conceitos, destacamos a ideia de “liberdade”.

Segundo Dutra, o conceito de liberdade nesse período não se definia por uma ideia de “autonomia” do indivíduo, tanto nos discursos da direita, quanto da esquerda. Os discursos políticos daquela época teriam sido marcados pela noção de “desejo coletivo”, própria à ideologia do “bem comum”, que era simbolizado pela ideia de “pátria”.

Essa noção de “desejo coletivo”, ou “bem comum”, constrangia o conceito liberal-democrático de liberdade, ao mesmo tempo em que preconizava uma atitude de cooperação com a mobilização centralizadora, apresentada por vários discursos em disputa naquela época, fossem estes do Estado, dos comunistas ou dos integralistas, engendrando um comportamento favorável às “amarras da dominação”<sup>665</sup>.

De acordo com Eliana Dutra, a ideia de pátria adquiriu uma potencialidade estratégica, se tornando um “elemento imprescindível dentro do conjunto de valores, práticas e normas que têm por finalidade a preservação da ordem e da estabilidade social”<sup>666</sup>. Dessa forma, se engendrou nos anos 1930 uma nova ordem de pretensão totalitária que enquadrava as “gramáticas da vida pública”<sup>667</sup> em que esses atores interagiram.

Essa noção corrobora a visão de Milton Lahuerta apresentada anteriormente<sup>668</sup>. Este autor percebeu que, a despeito das várias orientações ideológicas e metodológicas presentes na sociedade, havia um “caldo de cultura comum” entre as várias correntes intelectuais em disputa no Brasil desta época.

Nesse “caldo de cultura”, a crescente identificação entre liberalismo e oligarquia, aproximou gradativamente o nacionalismo, de matriz “organicista e corporativa”, das posturas

---

<sup>664</sup> DUTRA, Eliana. *O ardil totalitário*. op.cit.

<sup>665</sup> Idem, *ibidem*, p. 149.

<sup>666</sup> Idem, *ibidem*, p. 150.

<sup>667</sup> CEFAÍ, Daniel. op.cit., p. 94.

<sup>668</sup> Ver no primeiro capítulo desta dissertação, p. 67.



da esquerda, originadas na combinação “do jacobinismo da juventude militar brasileira” com o fenômeno quase global do “partido revolucionário militarizado”<sup>669</sup>.

É necessário unir a ideia de “pátria” do imaginário social, à ideia de “Estado”, sobretudo porque o patriotismo e o nacionalismo foram pilares das estruturas autoritárias que surgiram naquele período. A ideia de pátria foi responsável pela diluição das diferenças entre as esferas públicas e privadas. De acordo com Dutra, através desse apelo se “manipula as inseguranças dos sujeitos, fazendo-os revivenciar temores arcaicos que são direcionados para o espaço público da nação”, lugar este que tomaria o espaço reservado junto à mãe, junto à família e ao lar<sup>670</sup>.

Eliana Dutra lembra que, para que essa insegurança social fosse alimentada, era necessário o desenvolvimento de todo um aparato de discursos com teor nacionalista, fundados no “perigo iminente da nação”, ideia que, naquele tempo, faziam aumentar exponencialmente os receios coletivos. Por outro lado, como afirma a autora, esses mesmos discursos acalmavam os ânimos com as jornadas cívicas e as campanhas de civismo que ordenavam e direcionavam as emoções em conjunto, criando uma atmosfera de segurança e união da pátria.

Como resposta a essa devoção da sociedade, esses discursos acenavam com uma “garantia simbólica: da proteção com a ideia-imagem de pátria/mãe; da integridade com uma ideia-imagem de pátria/una; e da identidade social e ou nacional com a ideia-imagem de pátria/moral.”<sup>671</sup>.

Nesse sentido, se faz da mais alta relevância uma análise do imaginário social e político que permeava as ideias que ameaçavam, ou antes, que engendravam os sentimentos de ameaça a tal ordem social que ora se nos apresenta através de seus interlocutores, com a impressão de que, as ideias de insegurança e risco eminente definem muito bem o período.

O conflito entre comunismo e anticomunismo passou a ocupar posição central ao longo do século XX, tornando-se um elemento presente na dinâmica política e cultural, bem como nas relações internacionais. No Brasil, desde a Revolução Bolchevique em 1917, a imprensa dava demonstrações de ojeriza ao programa comunista, mas este ainda representava um objeto distante.

Com a adesão de Luiz Carlos Prestes ao marxismo-leninismo e a formação, em 1935, da frente ampla liderada por Prestes e pelo PCB denominada Aliança Nacional Libertadora

---

<sup>669</sup> LAHUERTA, Milton. op.cit., p. 98.

<sup>670</sup> DUTRA, Eliana. op.cit., p.150.

<sup>671</sup> Idem, ibidem, p.151.

(ANL), o clima começou a mudar. Após o levante promovido pela ANL em novembro do mesmo ano - a “Intentona Comunista”, como ficou conhecida por seus detratores - o sentimento anticomunista atingiu um pico nunca antes visto no Brasil.

No período de 1935 a 1937, teria se estabelecido uma sólida tradição anticomunista na sociedade brasileira, repetida nas décadas seguintes pelo Estado, pelas organizações sociais e, talvez principalmente, pelos indivíduos “cujo zelo militante levou a constituição de um conjunto de representações sobre o comunismo, um verdadeiro imaginário anticomunista”<sup>672</sup>. Esse imaginário anticomunista foi representado ao longo da história, por meio de um vasto plantel de adjetivos negativos, que buscavam dar vivacidade à ideia de um “Perigo Vermelho”.

Nesse sentido, os comunistas foram chamados de “piratas”, “degenerados”, “tresloucados”, “dementes”, “bárbaros”, “selvagens”, “horda”, entre tudo aquilo que pudesse ser associado à imagem do “mal”, que é normalmente entendido nas sociedades ligado à ideia de sofrimento, pecado e morte. Nessa lógica, a ação do comunista traria a “fome”, a “miséria”, a “escravidão” e tantas outras “pragas”<sup>673</sup>.

Dessa forma, a figura do inimigo gerou um tema que se tornou frequente nos discursos e frases nacionais que exigiam a “defesa da soberania e da grandeza nacional”, o que nos leva a fazer uma leitura da dupla ameaça que esse “inimigo” causa: uma ameaça externa e interna. Externamente seria a invasão do inimigo estrangeiro, os soldados do imperialismo – capitalista ou soviético - e internamente, a ameaça da comoção social deflagrada pelo terror das conspirações, que no Brasil irá se apoiar na ligação que o inimigo interno teria com o inimigo externo, o que leva o discurso de direita a “demonizar” a figura do comunista internacionalista<sup>674</sup>.

Nesse período de 1935 a 1937, o crescimento da AIB foi acompanhado pelo acirramento da campanha anticomunista, com o aumento do policiamento cultural, da publicação ostensiva de obras de doutrina, da propaganda e, principalmente, na imprensa diária, acompanhado pelo aumento do aparato de inteligência e contra-inteligência (espionagem) daquela organização.

Não é redundante observar que, no período de maior crescimento e consolidação da AIB, com destaque para o “Ano Verde” (1936), o seu “inimigo” declarado estava mais vivo do que nunca, isto é, vivo no imaginário social.

Antes de iniciarmos as análises deste capítulo, precisamos de um breve momento de reflexão teórica. Trataremos nas próximas páginas de um elemento de suma importância para

---

<sup>672</sup> MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”*. op.cit., p. XXII.

<sup>673</sup> Idem, ibidem, p. 47-48.

<sup>674</sup> DUTRA, Eliana. op.cit., p.152-153.

a constituição de qualquer grupo social ou político: a imagem do outro. Segundo Girardet, esse tipo de identificação grupal formada a partir da figura do “outro”, foi a principal estratégia de mobilização adotada por grupos organizados para a ação política, nos quais esteve presente a temática da conspiração.

Invariavelmente elaborada sob as atmosferas de ameaça e medo coletivo, a mitologia da conspiração tende a emergir como a projeção em negativo das aspirações e angústias tácitas, ou seja, como a expressão invertida de desejos mais ou menos conscientes. O valor político da oposição entre conceitos antitéticos assimétricos se explica pela função, agora evidente, de criar o enquadramento conceitual daquilo que o indivíduo deveria vir a ser, a partir da classificação daquilo que ele não deveria vir a ser, representado pelo seu antípoda conceitual, o adversário político.

A ordem que o outro é acusado de querer instaurar não pode ser considerada como o equivalente antitético daquela que deseja por si próprio estabelecer? O poder que se atribui ao inimigo não é da mesma natureza daquele que sonha possuir? Essa capacidade sempre mais expandida de controle social, esse domínio dos acontecimentos e dos espíritos que ele supostamente exerce, não correspondem a essa forma de poderio reivindicada para o serviço da própria causa? Esse papel que se lhe atribui de ator determinante da história que se faz e daquela que se prepara não é aquele mesmo de que se sente tragicamente a frustração? Essa unidade orgânica da qual se lhe concede o privilégio, essa vontade suprema aonde vêm perder-se todas as vontades particulares, essa autoridade absoluta mas providente e finalmente tutelar estendida a todos aqueles que estão unidos pelos mesmos juramentos e pelos mesmos comprometimentos, não correspondem elas, afinal, a um certo tipo de ideal comunitário tenazmente mantido no mais profundo das consciências?... O Mal apreendido como simples e exata inversão do Bem, o tema não se limita, para dizer a verdade, à exploração do exclusivo imaginário político<sup>675</sup>.

Estas narrativas mitológicas seriam características peculiares de sociedades que vivenciaram momentos conturbados de crise, ou de grande tensão social. Igualmente, as temáticas da “salvação” e do “complô” possuíam uma função estratégica, pois as noções de uma conspiração invisível e da necessária emergência do “homem providencial” foram utilizadas como mito mobilizador.

Assim, “como não reconhecer”, indaga o autor, “o papel frequentemente primordial ocupado pela temática do complô na crônica de algumas das principais confrontações vividas há dois séculos pelas sociedades do Ocidente contemporâneo? E como negligenciar, por outro

---

<sup>675</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 62.

lado, a função essencialmente tática que lhe foi no mais das vezes atribuída?”<sup>676</sup>.

De acordo com o Girardet, fica claro que nenhum dos mitos políticos se desenvolve no exclusivo plano da fábula. Mas, no que diz respeito à mitologia do complô, esta normalmente possui uma carga de densidade histórica pesada: “com efeito, não há nenhuma, ou quase nenhuma, de suas manifestações ou de suas expressões que não possa ser relacionada mais ou menos diretamente com dados factuais relativamente precisos, facilmente verificáveis em todo caso, e concretamente apreensíveis”<sup>677</sup>. Todavia, o historiador nunca deve perder de vista o hiato que existe entre esses fatos políticos ou sociais historicamente datados, e a visão que é deles representada pela narrativa mitológica<sup>678</sup>.

Entre as mitologias conspirativas integralistas, o inimigo interno foi representado por figuras há muito tempo combatidas por Salgado: as oligarquias, os partidos políticos, os intelectuais e artistas liberais ou “de esquerda”, e os “falsos revolucionários” de 1930 (para Salgado, um pecado tão hediondo quanto ser um “falso profeta”). Em um artigo destinado “Aos conspiradores de todas as conspirações” o autor não poupou as oligarquias estaduais:

Ó masturbadores da Nação, depravadores dos instintos de um povo, excitadores da sensibilidade! Ó sádicos perversos, que fazeis sofrer a nossa Pátria os permanentes sobressaltos e as dores mais cruéis que são dores da consciência de uma inferioridade nacional que pretendeis cada vez mais pôr em evidencia!<sup>679</sup>.

No prefácio do livro *A Doutrina do Sigma*<sup>680</sup>, uma coletânea de artigos publicados no jornal *A Offensiva*, o autor se dirige aos que “se desiludiram das revoluções vitoriosas”, a “todos que conspiram em intencionadas frustradas”, aos que confabulam, e também a todos aqueles que “tem acreditado em homens, esperando que a solução dos problemas que exigem estudo possa vir pela varinha mágica de um Messias”<sup>681</sup>.

São artigos voltados para a conquista dos “inseguros”, ou daqueles que se bandeavam para as hostes vermelhas. Como afirmou Salgado, o problema da ordem não é um “problema de polícia: é um problema de cultura”<sup>682</sup>.

---

<sup>676</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 49.

<sup>677</sup> Idem, ibidem, p. 52.

<sup>678</sup> Idem, ibidem, p. 52-53.

<sup>679</sup> SALGADO, Plínio. Aos conspiradores de todas as conspirações. In: \_\_\_\_\_. *A doutrina do Sigma*. op.cit., p. 83. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 23 mar. p.1, 1935.

<sup>680</sup> SALGADO, Plínio. *A Doutrina do Sigma*. op.cit.

<sup>681</sup> Idem, ibidem, p. 7.

<sup>682</sup> Idem, ibidem, p. 7.

A figura do inimigo estrangeiro se tornou o cerne dessas narrativas políticas construídas por Plínio Salgado em torno do tema da conspiração. É na figura do inimigo em que se personificou a doença, a morte, a guerra. Ou seja, é o elemento sombrio responsável por todas as infelicidades, pela ruína moral e material, pela instabilidade política e social e, sobretudo, pela traição ao nacionalismo e ao espírito cívico<sup>683</sup>.

Quando Salgado atacava os opositores da nova ordem conservadora, o fazia através da desmoralização, da insinuação de um caráter depravado naqueles que negavam a doutrina do Sigma, e conseqüentemente, negavam a ordem espiritual que o integralismo desejava difundir e consolidar.

Podemos perceber claramente no artigo “Epicuristas e Estoicos”, de 1934, agora à luz da “Teoria dos movimentos humanos” de Salgado, auxiliados pela brilhante explicação de Girardet sobre o fim prático do mito, o verdadeiro significado que o combate ao comunismo assumiu para efeitos de propaganda política:

O Brasil novo vai nascer da luta entre comunistas e integralistas. [...] Estes, querem garantir o culto de Deus, da Pátria e da Família, querem implantar um governo finalista e disciplinador, querem combater o capitalismo internacional que escraviza o Brasil e resolve a questão social interna pela organização corporativa, extinção dos partidos, orientação da economia nacional num sentido de bem coletivo e base material para as famílias<sup>684</sup>.

No artigo “Carta aos Inconscientes”, publicado n’A *Offensiva* em agosto de 1936, Salgado nos deixou um fragmento de texto bem ilustrativo, cujo teor vai ao encontro da chave de leitura apontada por Girardet e compreensível para a maioria de nós, sob a forma de conceitos antitéticos assimétricos que derivam do princípio de oposição entre Bem e Mal:

A esquerda é violência, é o golpe cruel, é o assassinio frio, é o defloramento em massa, é o saque organizado, é o massacre, é o incêndio, é a blasfêmia. A direita é a união sagrada em torno da Bandeira da Pátria, das tradições nacionais, é a virtude, é a castidade, é o heroísmo, é a religiosidade, é a delicadeza dos sentimentos, é o pudor individual e coletivo, é o sacrifício, é a honra de uma Nação<sup>685</sup>.

---

<sup>683</sup> DUTRA, Eliana. op.cit., p.151.

<sup>684</sup> SALGADO, Plínio. Epicuristas e Estoicos. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*. op.cit., p. 27. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 06 dez. p.1, 1934.

<sup>685</sup> SALGADO, Plínio. Carta aos inconscientes. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 22. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 7 ago. p. 2, 1936 e posteriormente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 14 ago. p. 2, 1936.

O integralismo adotou essa estratégia de arregimentação dos “inseguros”, daqueles que se sentiam mais vulneráveis em meio ao terror psicológico predominante no imaginário social deste período, como bem salientou Eliana Dutra<sup>686</sup>.

O prefácio de *O que é o Integralismo* vem carregado de imagens de medo - “a sociedade pode desabar no sorvedouro extremista”, “o fruto do teu trabalho como a lembrança da tua honra de nada poderão valer a tua prole”, “infeliz geração!” – alternadas com promessas de salvação da pátria pelo sacrifício dos camisas-verdes, em nome de um lugar “na mais gloriosa página da história brasileira”<sup>687</sup>.

Salgado alega no artigo “Em face do Dilúvio”, que em face da infiltração do comunismo em todas as instituições - partidos políticos, associações civis e Estado - o único reduto que permaneceu incólume à invasão da onda vermelha foi a Ação Integralista Brasileira, odiada pelos bolchevistas e pelos burgueses conformistas, segundo o autor. Conforme escreveu nesse artigo, “Razão de sobra tinha Dimitroff quando, na reunião da Internacional de Moscou, declarou que, para a conquista do Brasil pela Rússia,urgia, antes de tudo, aniquilar o Integralismo, terrível empecilho às manobras do Komitern e do Partido Comunista”<sup>688</sup>, ressaltando o papel “eficiente” que a AIB cumpriria no desmantelamento das conspirações contra a pátria.

Nós hoje vivemos dias nervosos, de expectativas cruéis. Ninguém sabe, ao certo, de que lado está o perigo. O que se sabe é que se conspira. Conspira-se por todos os meios e modos. Quem conspira? Ninguém sabe. A situação, porém, não precisa ser comentada: basta saber que foi prorrogado o “estado de guerra”. É o governo que, patrioticamente, põe a Nação de sobre-aviso. É o parlamento que, em consequência, prorroga o indispensável eclipse constitucional. Sente-se no ar qualquer coisa. Como um sismógrafo, o Governo registra os vagos tremores. Onde se encontra o epicentro? As famílias ignoram. O povo nada sabe. Mas todo o estado de espírito dos dias transcorrentes, é o estado de espírito dos dias em que Noé preparava a sua Arca<sup>689</sup>.

O livro *O Sofrimento Universal* lançado em 1934 é composto por uma reunião de artigos que Salgado publicou quando ainda escrevia para o jornal *A Razão*, em 1931. Primeiro de uma série de volumes, que se completa com *A Quarta Humanidade*, de 1934, e *Despertemos a Nação*, de 1935, este livro representa uma expansão da doutrina de primeira

---

<sup>686</sup> DUTRA, Eliana. op.cit., p.150.

<sup>687</sup> Idem, ibidem, p. 11.

<sup>688</sup> SALGADO, Plínio. Em face do dilúvio. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 33.

<sup>689</sup> Idem, ibidem, p. 33-34.

hora dos anos de 1932 a 1933.

No prefácio da obra o autor descreve seus textos segundo as circunstâncias nas quais foram feitos, “alguns destes volumes constituirão obras com unidade de método e de assunto”, enquanto outros possam ter caráter mais propagandístico, porém em todos eles, afirma Salgado, “haverá a harmonia de um pensamento, a permanência de uma atitude e a coerência doutrinária, com a qual respondo a pergunta que as gerações futuras poderão fazer indagando o sentido da minha perene batalha”<sup>690</sup>.

Se o sentido da “perene batalha” de Salgado pode ser inferido de uma síntese desta obra, como o autor sugere, então podemos dizer que este sentido provém de um diagnóstico pessimista em vista da ascensão e esplendor da humanidade materialista no raiar do século XX.

O autor interpretou, a partir da leitura dos fatos e circunstâncias de sua época, os sinais do fim dos tempos: as cidades cresceram demais, a pauperização do trabalhador, mais escravo que no tempo dos faraós, animalizava o homem; quando este não era lançado à própria desgraça pelo grande latrocida, a “Besta do Apocalipse” - o “Capital”. “Tudo gira em torno desse ídolo muito mais terrível do que o Moloch de Cartago, que exigia menor número de vítimas para suas entranhas de fogo”<sup>691</sup>, a burguesia capitalista “É o espírito da mentira e da crueldade. O dragão que devora os povos”<sup>692</sup>, e a máquina é o laçao de Satã e feitor do Homem, que veio para oprimi-lo ou jogá-lo à rua da amargura.

Em 27 de dezembro de 1934, Plínio Salgado publicou no jornal *A Offensiva* um artigo intitulado “Oração de Natal da Pátria Criança”. Nesse texto, há um realce da noção pessimista de ausência da “luz de Cristo” naquela hora de dor e provação. Os prognósticos do autor também não eram dos melhores, em relação ao futuro próximo do Brasil. Até mesmo o Papai Noel; “hediondo patriarca dos plutocratas”; era um sinal dos dias de desesperançosa decadência em que viviam os filhos de Cristo.

O quê aguardava ainda essa geração? Quais eram os sinais do que estava por vir? “Uma

---

<sup>690</sup> SALGADO, Plínio. *O Sofrimento Universal*. op.cit., p. 8.

<sup>691</sup> Idem, ibidem, p. 18. Segundo a profa. Dra. Adriana A. Ramazzina, a tradição literária bíblica, grega e latina, atribui à cultura fenício-púnica a prática do culto a uma divindade denominada “Moloch”. Esse teria sido o principal deus de Cartago, ao qual seriam oferecidas crianças, lançadas ao fogo, em forma de sacrifício. RAMAZZINA, Adriana A. “Sacrifício das crianças ou cemitérios infantis? A polêmica do Tophet no mundo fenício-púnico”. In: *Arqueologos*. Revista eletrônica do curso de Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006, p. 1-2. Disponível em: <http://www.archeologos.com.br/adriana2.html>, acessado em 25 de julho de 2012.

<sup>692</sup> SALGADO, Plínio. *O Sofrimento Universal*. op.cit., p. 18.

estrela vermelha vem vindo da Ásia. Uma estrela de fogo e de sangue”<sup>693</sup>, “Que será do mundo, quando ela pousar nas grandes Babilônias tentaculares?”<sup>694</sup>.

Como podemos estar alegres na noite do teu Natal, se sabemos de toda uma população de párias que não tem senão farrapos com que se cobrir, e o escasso, ou nenhum alimento de cada dia? Tu disseste que serias representado perenemente pelos humildes; e, então, crucificam-te pela segunda vez, nos bairros proletários, crucificando os teus representantes? Pois os operários não são teus irmãos, não são a tua própria pessoa esmagada pela violência dos poderosos e torturadas pelos erros dos falsos profetas?<sup>695</sup>.

As conspirações pululavam subterraneamente: “serviços secretos de diplomacias, de polícias, estendem seus tentáculos por todos os quadrantes do planeta; trama-se ‘complôs’; ninguém sabe do dia de amanhã”<sup>696</sup>. E ganhavam significância escatológica com as metáforas construídas pelo autor, como na que diz, “A caveira com que Caim matou Abel fez a sua evolução até a metralhadora. Os animais antediluvianos: o mamute, o mastodonte, reapareceram no aço e ferro dos tanques, para servir à carnificina dos homens. Estamos dominados pelas loucuras primitivas”<sup>697</sup>.

Nas palavras do autor, a matéria e “o clamor de seus cantos dionisíacos”<sup>698</sup> imperava madrastamente sobre o Homem, desenvolvendo um código binário de analogias que corroboravam a sua tese de que no começo do século XX, o Homem vivia sob o mesmo “terror cósmico” que na era da caverna, ou, “humanidade politeísta”. Ao Cristo caberia a salvação do país, a ação providencial de mudar os rumos da história:

E, quando o sono cair sobre as imensa florestas continentais, e o resomno (sic) das pororocas amazônicas, o ronco de Paulo Afonso e a respiração potente das Sete-Quedas crescerem sozinhos no misterioso espaço resplandecente, sobre a Nação Adormecida, desce do céu, ó Cristo, caminha nas águas do Atlântico, “mare-nostrum”, como outrora caminharam as caravelas com a tua cruz, e vem depositar o presente que o Brasil espera<sup>699</sup>.

---

<sup>693</sup> SALGADO, Plínio. Oração de Natal da Pátria Criança. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*. op.cit., p. 91.

<sup>694</sup> Idem, ibidem, p. 91.

<sup>695</sup> Idem, ibidem, p. 91.

<sup>696</sup> Idem, ibidem, p. 92.

<sup>697</sup> Idem, ibidem, p. 93.

<sup>698</sup> Idem, ibidem, p. 89.

<sup>699</sup> Idem, ibidem, p. 91.



Contudo, o “jazz”, a “cocaína”, a “máquina”, a “metrópole”, os “*trusts* e conglomerados”, as “bolsas de valores”, o “desemprego”, a “ruína da família”, a “perda de Cristo” e cada um dos sintomas da decadência material, social e humana denunciados por Salgado, são atribuídos a uma mesma causa, uma mesma força malévola que a tudo isso manipula das sombras para seu próprio proveito: o comunista – aquele que conspira.

Nas palavras de Girardet, “O Mal que se sofre, e mais ainda, talvez, aquele que se teme, acha-se doravante muito concretamente encarnado. Ganhou uma forma, um rosto, um nome. Expulso do mistério, exposto em plena luz e ao olhar de todos, pode ser enfim denunciado, afrontado e desafiado”.<sup>700</sup> Ainda segundo o autor, a “personificação do Mal, a redução à unidade poupam, pelo menos aos que são suas vítimas, a menos suportável das ansiedades, a do incompreensível”<sup>701</sup>.

Conforme o que escreveu Girardet sobre o tema da mobilização de grupos sociais e/ou políticos em torno do tema da conspiração, essas organizações coletivas surgiram como antíteses das próprias organizações secretas que queriam combater:

Posto de lado o princípio do segredo, nos dois casos está presente a imagem de uma Organização hierarquizada, ritualizada, que submete a uma mesma disciplina todos aqueles que reúne, unindo-os na busca de um mesmo desígnio, permitindo-lhes reconhecerem-se em torno dos mesmos símbolos e em uma mesma liturgia. Nos dois casos também, em oposição a uma sociedade fragmentada, desarticulada, onde o indivíduo, entregue a si mesmo, não pode senão constatar sua impotência e seu isolamento [...], ergue-se o modelo de uma comunidade poderosamente integradora, de coerência solidamente assegurada, e onde serão reencontrados o calor e a força das velhas solidariedades desaparecidas. O político e o sagrado vêm, assim, unir-se e, em certa medida, confundir-se. No segundo plano da mitologia do Complô revela-se sempre, no final das contas, a visão de uma Ordem no sentido religioso do termo, unitária, conquistadora, instrumento necessário ao êxito de um grande empreendimento, que compromete e transcende o destino de cada um<sup>702</sup>.

No ano de 1937 foi lançado mais um livro de propaganda composto por artigos de Plínio Salgado publicados n'A *Offensiva*. A obra *Páginas de Combate*, cujo título é bem sincero em relação ao seu conteúdo, ilustra densamente a relação intrínseca entre o funcionamento do “mito da Conspiração” e do “mito do Salvador” na narrativa política de Salgado.

A maioria dos artigos desse volume já havia sido publicada em jornais ou livros do autor. Mas quando reunidos e apresentados sob este título, construíram uma obra de caráter

---

<sup>700</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 55.

<sup>701</sup> Idem, ibidem, p. 56.

<sup>702</sup> Idem, ibidem, p. 61-62.

radical, cujo tom imprimido pelo autor é o de um boletim da ação paralela de vigilância que o integralismo assumiu contra “os inimigos da Pátria”, as conspirações secretas: “Nesse campo da atividade dos camisas-verdes a nossa batalha tem sido constante, ampla, complexa, magnífica pela revelação diária da perseverança e capacidade de resistência dos soldados do Sigma”<sup>703</sup>.

Ou seja, existia uma guerra quase oculta que o integralismo travava em nome do Brasil, mas era uma guerra terrível de amplitudes colossais, contra um inimigo infiltrado que agia de forma desleal, corrompendo, iludindo, infectando os bons costumes.

Estas “Páginas de Combate” refletem alguns aspectos desta luta em que nos empenhamos. Evidenciam a grandeza de nossa fé e o esfacelamento do adversário, nas arestas das contradições, das incoerências. Mostram, ainda, o crime hediondo que estão praticando, por omissão, todos aqueles que assistem de braços cruzados a este drama comovente que é a batalha cívica dos camisas-verdes da Pátria<sup>704</sup>.

O artigo “As duas faces de Satanás”<sup>705</sup> traz as duas formas de combate realmente efetivo ao comunismo: o intelectual e o moral; pela crítica, pelas ideias, pelos livros, na tribuna e na imprensa, aliviando o sofrimento da massa e lhes concedendo exemplos de virtude. Por isso, a luta do integralismo é contra o conceito de vida materialista, cujo comunismo é mero sintoma, que dissolve as identidades e tradições mais brasileiras com o “sensualismo”, a “grosseria de sentimentos”, o “domínio dos instintos”, sórdidos estratagemas do “Complô mundial”. Em “Carta aos inconscientes” o autor exclama: “Somos extremistas da dignidade do Brasil. Somos extremistas em nosso amor a Deus. Somos extremistas no culto das virtudes”<sup>706</sup>.

Entre relatos de batalhas cruentas, onde se tornaram mártires da memória do integralismo vários camisas-verdes, tombados em confrontos contra comunistas e/ou membros da ANL, encontramos o artigo “O drama de um herói”, que fala da prisão de Luiz Carlos Prestes após o fracasso do levante da ANL em 1935: “Ei-lo, finalmente! Meus olhos dão sobre a sua fotografia. Meu coração se aperta. É o meu inimigo. É o polo oposto. O antípoda. E, entretanto, nenhum ódio me exalta. Nenhuma alegria por vê-lo assim, preso, vulgarmente, numa cena sem romantismo e sem brilho”<sup>707</sup>.

Salgado louvou a iniciativa da Coluna que levou o nome de “Prestes”, por que ela teria

<sup>703</sup> SALGADO, Plínio. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 5.

<sup>704</sup> Idem, ibidem, p. 6.

<sup>705</sup> SALGADO, Plínio. As duas faces de Satanás. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 7.

<sup>706</sup> SALGADO, Plínio. Carta aos inconscientes. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 22.

<sup>707</sup> SALGADO, Plínio. O drama de um herói. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 77.

agitado de esperanças todo o Brasil, ao embrenhar-se no sertão. Mas condenou severamente o que julgou ser o transvio de seu chefe para o messianismo, segundo Salgado, um mal brasileiro já denunciado por Euclides da Cunha. Prestes teria se tornado, na interpretação de Salgado, em um líder de um movimento bizarro e execrável, que se deixou guiar por um “tabu humano”, como Joana D'Arc ou Dom Sebastião<sup>708</sup>, um líder que teria sido mais uma triste vítima da decomposição pelo materialismo.

As notícias da onda vermelha pelo mundo foram narradas por Salgado com imagens chocantes. No artigo “O lobo com pele de ovelha”, Salgado atacou o abaixo-assinado encabeçado pelo escritor espanhol Jacinto Benavente<sup>709</sup>, que pedia ajuda aos colegas do mundo inteiro junto a seus países pelas populações massacradas pelos bombardeios do general Franco durante a Guerra Civil Espanhola. Salgado não respondeu a Benavente com meias palavras:

Pergunto-lhe, preliminarmente, se a doutrina comunista, de que é adepto o governo de Madrid, dá alguma importância aos sentimentos de humanidade, ao cavalheirismo, ao respeito que se deve ao adversário, à sua família e à sua religião. Pergunto-lhe por que foram incendiadas as igrejas espanholas? Por que foram massacrados os sacerdotes? Por que foram violentadas as mulheres? Por que foram saqueadas casas particulares? Por que foram mortos, a coronhadas, inocentes civis? Por que foram invadidos e depredados os conventos? Por que foram vilipendiadas as freiras? Por que foram pobres camponeses queimados vivos? Por que se untaram de gasolina, ou de peiz, tantos paisanos, aos quais se ateou fogo, para que padecessem uma morte terrível? Por que foram profanadas as sepulturas? Por que a guerra vermelha não respeitou nem a paz dos mortos?<sup>710</sup>.

Por que tão radical? Por que o autor se mostra convicto de que “o bolchevismo é a mais evidente, a mais eloquente e a mais palpável das provas de que Satanás existe e atormenta os homens”<sup>711</sup>? A questão se tratava justamente era de mistificar o movimento integralista, torná-lo parte de um enredo maior, com interesses e expectativas para muito além da política partidária, do sufrágio e do golpe de Estado. Enredo este que previa um rearranjo das relações de poder na sociedade a partir da modificação do paradigma de apreensão do real, obra maior a ser realizada pela revolução cultural dirigida pelo Estado Integral. Para isso, era “preciso

<sup>708</sup> SALGADO, Plínio. O drama de um herói. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 80.

<sup>709</sup> O escritor, crítico e dramaturgo madrileno Jacinto Benavente y Martínez (1866-1954) ganhou o Prêmio Nobel de Literatura em 1922. Encontrado em: [http://www.nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1922/benavente-bio.html](http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1922/benavente-bio.html), visitado em 6 de fevereiro de 2013.

<sup>710</sup> SALGADO, Plínio. O lobo com pele de ovelha. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 156.

<sup>711</sup> Idem, ibidem, p. 157.

crer” e “criar o inimigo”, caso esse não existisse.

Podemos dizer, assim como Raoul Girardet, que se trata do “eterno combate no qual o mundo é a aposta”, sendo esta representação a encarnação de todas as forças maléficas contra o que é aceito e vivido como “verdadeiro”, “justo” ou “santo”, a “imagem sempre renascente do complô não pode ser compreendida senão como uma das ilustrações, a mais poderosa talvez, mas não a única, dessa concepção antitética da ordem universal”<sup>712</sup>. Em outras palavras, é um discurso que mantém o legado maniqueísta do zoroastrismo, a concepção cósmica de eterna luta entre o Bem e o Mal.

Muito embora então não fosse mais prioridade o assalto ao Estado; a postura de Vargas se não era de simpatia, era no mínimo de condescendência; e a ANL, principal ameaça “comunista”, já havia sido debelada no ano anterior com a prisão de Prestes, a noção de luta permanente foi ampliada e se tornou cada vez mais mobilizadora na AIB. Mas não se tratava da luta violenta, uma conflagração bélica, mas sim de um permanente estado de vigilância e repressão aos “maus hábitos”, aos desvios do padrão Integral de Homem.

O tema da conspiração, inserido nesse contexto, engendrou a mobilização das massas sob o pacto de uma nova sociabilidade, celebrado na iminência de um perigo maior, representado pelas “imagens da crise”, como se refere Marilena Chauí<sup>713</sup>.

Eis a deixa para o “homem providencial” que Girardet chamou de “mito do Salvador”. Este seria um “estadista iluminado”, tão largamente esperado pelos adeptos dos regimes corporativistas como nos aponta Schmitter<sup>714</sup>, como o homem que interpretaria o caos então presente, assim como a nova ordem que deveria surgir. Seria um líder cuja capacidade de síntese da realidade só poderia ser comparada a um verdadeiro milagre, excedendo em muito as convencionais faculdades humanas de exame e raciocínio.

Sendo assim, esse “homem providencial” era representado enquanto o portador do “Verbo”, no mesmo sentido em que este conceito aparece na maior parte dos mitos cosmogônicos: como a origem da Ordem universal.

---

<sup>712</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 49.

<sup>713</sup> CHAÚÍ, Marilena. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. op.cit., p. 119-149.

<sup>714</sup> SCHMITTER, Philippe C. Still a century of corporatism? op.cit., p. 97.

### 3.3 ENTRE PRÓSPERO E SIMÓN BOLÍVAR: O “MITO DO SALVADOR” NA REPRESENTAÇÃO DE PLÍNIO SALGADO.

Nesse ponto de nossa pesquisa, chamamos a atenção para o surgimento de um personagem determinante na mitologia política integralista. Ao emergir, esse personagem mítico foi ao encontro do grande sonho dos camisas-verdes, que desejavam a “salvação nacional” e a realização da *Quarta Humanidade*.

A década de 1930 foi marcada pelas atmosferas de perigo, desconfiança e desamparo, unidas aos anseios por respostas, direção e proteção, que suscitavam sensações que despertam na mente humana os instintos infantis de dependência para com seu responsável. Esse tempo caracteristicamente conturbado é o tempo, segundo Girardet, “da espera e do apelo: aquele em se forma e se difunde a imagem de um Salvador desejado, cristalizando-se em torno dela a expressão coletiva de um conjunto, na maior parte das vezes confuso, de esperanças, de nostalgias e de sonhos”<sup>715</sup>.

Como já salientamos, nos Estados totalitários os chefes políticos tiveram de desempenhar todas as funções que nas sociedades primitivas competiam ao mágico. Eram os governantes absolutos; os curandeiros que prometiam curar todos os males sociais. Mas isso não era bastante. Numa tribo selvagem o feiticeiro tem ainda outra tarefa importante. O *homo magus* é ao mesmo tempo o *homo divinans*. Ele revela a vontade dos deuses e advinha o futuro. O vidente tem o seu lugar firme e o seu papel indispensável na vida social primitiva. Mesmo nos estágios mais desenvolvidos da cultura política, ele se encontra ainda na posse de seus velhos direitos e privilégios<sup>716</sup>.

Anunciador da nova ordem, o Salvador é um mito que tende a ganhar amplitude coletiva, assim como a combinar vários sistemas de imagens ou de representações, constituindo-se, em outras palavras, “como uma espécie de encruzilhada do imaginário aonde vem cruzar-se e embaralhar-se as aspirações e as exigências mais diversas, e até mesmo contraditórias”<sup>717</sup>.

Processo de identificação de um destino individual e de um destino coletivo, de um povo inteiro e do intérprete profético de sua história, que com toda evidência

---

<sup>715</sup> GIRARDET, Raoul, op.cit., p. 72.

<sup>716</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit., 333.

<sup>717</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 72-73.

encontra sua realização exemplar na coorte bastante alucinante desses grandes “chefes” ditatoriais de que nosso século viu multiplicarem-se as imagens. Oradores de caráter quase sagrado, é em primeiro lugar pelo Verbo que agem, é pela palavra que pretendem decidir o curso da história. [...] é pelo poder específico do Verbo que se opera, com efeito, essa estranha comunhão que faz com que, dirigindo-se o chefe político à multidão, seja igualmente a multidão que se exprima nele, com ele<sup>718</sup>.

Nessa perspectiva, desenvolveremos nossa leitura da conformação mítica pela qual passa o conceito de Homem Integral, que vem a associar-se intrinsecamente com o mito do Salvador difundido com a imagem de Plínio Salgado.

Mas a ele cabe também o cuidado primordial de garantir a perpetuidade da comunidade, da qual carrega doravante a responsabilidade. Fiador, em outras palavras, da regularidade do jogo das continuidades, das transmissões e das sucessões, os valores que encarna são os da perenidade, os do patrimônio e os da herança. Seu papel é o de prevenir os acidentes da história, evitar suas fendas, responder pelo futuro em função da fidelidade a um passado com o qual se acha muito naturalmente identificado. Quase seria preciso dizer que a construção mítica não está aqui, no limite, fora do domínio de certa concepção cósmica de Ordem universal. Guardião da normalidade na sucessão dos tempos, no decorrer das gerações, assim aparece, nessa perspectiva, a função essencial atribuída ao herói salvador<sup>719</sup>.

Seguindo as interpretações de Girardet sobre a narrativa do “mito do Salvador”, acreditamos que, para o indivíduo que participou de uma experiência coletiva da natureza da mobilização integralista, que foi caracterizada pela mitificação de seu Chefe Nacional, reconhecer sua autoridade de chefe incontestado, bem como reconhecer seu papel na obra da “grande missão”, seria ao mesmo tempo, reencontrar a si mesmo e reencontrar os “outros”. Sob esse aspecto, o efeito de causador de redefinições nas vidas dos atores, em suas estruturas de interação e de pertinência, torna o “mito do Salvador” um objeto histórico empiricamente mensurável e observável pela sua repetição.

Assumindo o papel de “bandeirante” da campanha nacionalista, Plínio Salgado se transformou em um tipo particular de líder político. Um líder representado como herói mitológico, cuja própria tragédia explicava à comunidade o sentido de sua comunhão identitária, por meio do conteúdo moral de sua história. O “mito do Salvador”, segundo Girardet, possui essa característica:

---

<sup>718</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 79.

<sup>719</sup> Idem, ibidem, p. 91.

O Vidente, o Chefe profético não aparece mais, então, como o simples representante, o simples executante da vontade geral. Ele é a sua encarnação no sentido mais profundamente religioso do termo: encarna-a na totalidade de suas dimensões sociais; encarna-a também na totalidade de seu destino histórico, em seu passado, em seu presente e em seu futuro. Perder-se nele é, sem dúvida, renunciar à identidade individual; mas reencontrar, ao mesmo tempo, a integralidade da identidade coletiva, a fusão íntima e indissociável com a comunidade mãe<sup>720</sup>.

Salgado não se representou apenas como líder da AIB. A ideia de “missão” que marcava sua militância política tinha um objetivo declarado maior que o já monumental projeto de “salvação do Brasil”. Na medida em que o conceito de Homem Integral ganhava pretensões de significar o “homem universal”<sup>721</sup>, Salgado também expandiu o sentido que atribuía à seu papel de liderança no movimento integralista. Salgado, ao se representar como um “Salvador”, não limitava sua expectativa de ação apenas ao Brasil, projetando-a a humanidade.

Desse modo, os significados criados a partir do conceito de Homem Integral, foram transmitidos aos militantes por meio de uma linguagem que unia religião e política, com a construção de um mito político com que o autor explicava seu papel no projeto de revolução integralista.

Ao reivindicar para si a prerrogativa de ser a fonte oficial da doutrina integralista, Salgado assumia o papel de um líder, cuja principal atribuição seria sintetizar o movimento em um ideal. Talvez por isso, em um artigo publicado em *A Offensiva* de 9 de agosto de 1934, intitulado “Elogio da Ausência”, Salgado afirmou que “o Chefe não é uma pessoa, mas uma ideia”.

Camisas Verdes! Quando quiserdes ver o vosso Chefe, olhai para os vossos companheiros. Quando quiserdes ouvir a voz do Chefe, rufai os vossos tambores e soprai os vossos clarins. Quando quiserdes sentir o espírito do Chefe, marchas porque ele estará no rumor dos vossos passos: os pensamentos andam como pernas. E quando quiserdes alegrar o Chefe, reuni-vos em torno da Bandeira azul e branca. E si, nos recessos do sertão de nossa Pátria, perdido na floresta e no silêncio, não tiverdes nem companheiro, nem bandeira e, mesmo assim, quiserdes ver o Chefe, procurai no espelho dos rios, das lagoas, dos igarapés e das restingas, a vossa própria imagem: e si, nos seus olhos, rutilar esta fé que nos abraça nos destinos grandiosos do Brasil, tereis visto, no brilho dos vossos próprios olhos, a presença do Chefe. O Chefe não é uma pessoa: é uma ideia<sup>722</sup>.

---

<sup>720</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 79-80.

<sup>721</sup> CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. op.cit. p. 234.

<sup>722</sup> SALGADO, Plínio. *Cartas aos camisas-verdes*. op.cit., p. 19-20.

Em 25 de dezembro de 1935, mantendo a tradição, Salgado publicou *n'A Offensiva* sua “Carta de Natal e Fim de Ano”<sup>723</sup>. O autor escreveu que sua “epístola de Natal”, naquele ano, não se tratava de uma oração, como no ano anterior, mas sim de uma carta, “na qual não fala o agitador, mas o homem de pensamento, que prevê a vitória de uma geração, cujo surto suscitou à custa dos maiores sacrifícios”<sup>724</sup>.

Nessa carta, a mudança de postura do Chefe Nacional se torna mais evidente, devido ao medo da perda de controle do seu movimento, medo que confessou na Carta de Natal para todo o país. Essa confissão veio acompanhada de uma admoestação corretiva sobre seus próprios dirigidos, reiterando a mudança do eixo de seu discurso, abandonando o ímpeto revolucionário para assaltar o Estado, em favor da “verdadeira revolução” que a AIB supostamente defenderia – a “revolução interior”, ou, “revolução do espírito”.

Aos verdadeiros integralistas não importa o termino da luta, por que os inebria a própria luta. Aos camisas verdes valorosos a ideia da vitória chega a entristecer, pois eles são como as procelarias: amam as tempestades e respiram contentes nas atmosferas carregadas de ameaças. Lutar: eis a grande alegria deste movimento. Encontrar dificuldades: eis a nossa volúpia. Sermos perseguidos: eis o motivo poemático. Sermos incompreendidos: eis um prazer singular que nos mostra uma superioridade deliciosa. A incerteza do dia de amanhã é o nosso diadema de glória. Exclamamos: “A nossa hora chegará”; pomos nisso a nossa honra e fazemos dessa frase o nosso penache, o nosso élan, o nosso brio. Porém, se nos perguntam: “quando chegará a vossa hora? – então, sentimo-nos diminuídos e humilhados, porque a nossa hora deve ser qualquer coisa de maravilhoso e de imprevisito, e só o Chefe deverá saber, no instante supremo em que o Destino dos Povos lhe falar aos ouvidos”<sup>725</sup>.

Não obstante à mudança do sentido de luta política, de revolucionária para eleitoral, a intensificação do estímulo à participação cresceu, assim como o número de membros filiados. Na revista *Anauê!*, publicada na primeira quinzena de fevereiro de 1936<sup>726</sup>, existe um anúncio

<sup>723</sup> SALGADO, Plínio. Carta de Natal e Fim de Ano. In: \_\_\_\_\_. O Integralismo Perante a Nação. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 25 de dezembro de 1935.

<sup>724</sup> Idem, *ibidem*, p. 139.

<sup>725</sup> SALGADO, Plínio. Virtude de Camisas-Verdes. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p.88-89. Artigo publicado originalmente em: *A Offensiva*, Rio de Janeiro, 21 abr. p.2, 1936.

<sup>726</sup> *Anauê!* Ano II, nº 7, Rio de Janeiro, fevereiro de 1936. Existem duas notas nesta edição da revista *Anauê!* de fevereiro de 1936 dignas de serem relatadas e que muito nos dizem sobre as afetividades e sociabilidades compartilhadas nessa campanha do “Ano Verde” pré-eleitoral. Os trechos a seguir são transcritos na forma como estão na revista devido à maneira oralizada como foram escritos, para não perderem essa característica de familiarização. A primeira nota se chama “Pra vê o Chefe no dia da Vitória...”: “O operário José Eugenio tornou-se integralista. Tingiu de verde uma camisa usada. Fabricar um “sigma” para o braço já era mais difícil. Mas o nosso homem resolveu o problema: recortou um chapéu de feltro, velho, e fabricou o sigma. Notou, porém, o Chefe Municipal, que o “sigma” estava torto, muito mal feito. Deu a José Eugenio uma moeda de 1\$000 para que



de um grande evento para aquele ano de 1936 - o “Ano Verde”.

O primeiro Congresso Nacional Universitário Integralista se realizaria na cidade de São João d'El-Rey, Minas Gerais, entre os dias 10, 11 e 12 de fevereiro. A expectativa para esse evento foi tão grande, que na legenda da foto da Igreja de São Francisco, um dos cartões-postais da cidade, se lê: “na cidade que se tornará duplamente histórica”. Para esse evento, foi produzido um cartaz que traz uma imagem da união das duas partes das faces de Tiradentes e Plínio Salgado, unidas em um só rosto. Esse símbolo premeditadamente fabricado para tocar o imaginário da “Inconfidência Mineira”, faz parte do conjunto de representações eminentemente mitológicas daquele “Ano Verde”.

No entanto, o congresso foi interrompido pela polícia do estado<sup>727</sup>, mesmo a AIB possuindo autorização oficial do governo federal para seu pleno funcionamento, enquanto instituição cultural e partido político. Foi um golpe duro, com certeza, mas que não abalou o otimismo em relação às eleições presidenciais, além do que, era um sinal da pertinácia do inimigo e da necessidade de uma mobilização permanente: “Todo o sentido cultural do Congresso transmutou-se no sentido político. As disposições para a meditação foram sacudidas pela realidade mais forte da brutalidade e do desrespeito”<sup>728</sup>.

No artigo “A primeira estrofe de um poema”, de 12 de fevereiro daquele ano de 1936, Salgado narrou o episódio do primeiro Congresso Universitário imbuindo-o de um significado mais lato, que representa o *capítulo de Minas Gerais* como mais uma parábola que traduz de forma rica a atmosfera do imaginário político integralista no “Ano Verde”. Posteriormente, esse Congresso foi declarado pelo Chefe Nacional, em “sessão permanente até o dia da

fosse comprar um “sigma” novo, na loja. Zé Eugenio foi. Comprou o “sigma” e veio entregá-lo ao Chefe. \_ Que é isto? Dei o dinheiro para você comprar um “sigma” para você! \_ Ah! Chefe, vosmicê me adiscurpe, mais este “sigma” num sai daqui não: este é pra vê o Chefe Nacioná no dia da vitoria...”. A outra nota, que vem logo ao lado da anterior na mesma página, se chama “Póde vendê o rancho...”: “O Chefe Municipal de Entre-Rios (Minas) reunira os “camisas-verdes” para lhes fazer ver a situação financeira do núcleo: era necessário arranjar mais dinheiro para o núcleo assinar “A Offensiva” e a Revista “Anauê!”; era preciso dinheiro para se fazerem boletins de propaganda, para custear bandeiras de oradores, etc. Fizessem todos um sacrificiozinho pelo bem do Brasil. Atenderam todos ao apelo do Chefe. La num canto da sala, ficou, pensativo, um integralista de origem africana, emotivo e sincero. Não disse nada. Dois dias depois, procura o Chefe municipal (que me contou este fato) e disse: \_ “Chefe! Garrei a muié e os fiio e levei tudo pra casa do compadre Tunico. Póde vendê o rancho mais a horta, que há de dá uns 150 ou 200\$ pru nuclio...”. Ainda segundo a revista, “A força eleitoral do Integralismo acompanha o seu surto admirável – A progressão do seu crescimento é de 1 para 10. Pelos Cálculos estatísticos, em 1937, votarão na legenda ‘Integralismo’, 1.250.000 eleitores”. Esses trechos da revista *Anauê!* Não são assinados pelo Chefe Nacional, entretanto, se foram publicados é porque foram submetidos à análise prévia da Secretaria Nacional de Imprensa da AIB e do Chefe Nacional, que fiscalizava e censurava a imprensa integralista segundo seu próprio *Código de Ética Jornalística*, objeto de controle da palavra impressa dentro da AIB.

<sup>727</sup> SALGADO, Plínio. A Primeira Estrofe de um Poema. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*. op.cit., p. 131.

<sup>728</sup> Idem, ibidem, p. 136.

vitória”,<sup>729</sup>.

Fui a São João d'El-Rey para realizar um Congresso Universitário. Minas Gerais veio ao meu encontro e realizou uma apoteose política. Fui à tradicional cidade de Bárbara Heliadora, para aplacar um pouco a chama viva que arde no meu espírito e iluminar-me da luz suave e tranquila da meditação e do estudo com os moços do Brasil. Porém, Minas Gerais rebentou num vulcão de patriotismo e incendiou-me ainda mais, e eu me deixei queimar nas labaredas de um entusiasmo arrebatador. Fui procurar nas montanhas a monotonia propícia à meditação. Mas a alma mineira estava inquieta e se levantou como um ciclone; e eu me transfigurei na febre da grande poesia da Pátria e meu coração bateu apressado como o coração de Minas Gerais.<sup>730</sup>

Salgado pretendia fazer em Minas o seu maior discurso, “o mais sentido, o mais doloroso, o mais comovido”, para transmitir aos universitários a sua doutrina de sacrifício em prol de novos paradigmas de cultura, Estado, nacionalismo e ciência, em nome das realizações continentais que o integralismo brasileiro estava por fazer. Entretanto, “Minas – a mágica” surpreendeu o Chefe Nacional naquele começo auspicioso de 1936, narrando assim sua experiência naquele episódio histórico:

Não seiei com minha palavra o encerramento de um Congresso; abri, com uma resolução, o caminho de uma gloriosa marcha. Fui para fazer um testamento, mas pratiquei um ato de posse. Em vez de outorgar uma herança, Minas Gerais transmitiu-me um novo espólio das suas tradições, o patrimônio da sua alma generosa, imensos latifúndios morais. [...] Levei uma atitude de renúncia, voltei com uma atitude de conquista. Minha alma sentia já o tédio infinito da direção em que a massa despótica pretende plasmar ao seu arbítrio tirânico a fisionomia do dirigente; ela regressou com a força da criação, a energia dominadora, a disposição do comando e da imposição da minha vontade.<sup>731</sup>

O autor mistificou sua jornada pelo interior de Minas Gerais. Desde o pequeno povoado de Matias Barbosa, através da cidade de Juiz de Fora, a qual considerou “magnífica na sua mística da Nacionalidade”, passando também pela “humilde Paula Lima, com seus camisas-verdes camponeses”, Santos Dumont e a antiga Barbacena. E por fim, São João d'El-Rey, “a imprevista e imponente”, onde o Espírito de uma Minas Gerais revolucionária e libertadora manifestou-se na união dos jovens universitários, “que me vieram da Zona da Mata, do Sul de

<sup>729</sup> SALGADO, Plínio. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. op.cit., p. 40.

<sup>730</sup> SALGADO, Plínio. A Primeira Estrofe de um Poema. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 131.

<sup>731</sup> Idem, ibidem, p. 132-133.

Minas, do Norte, do Triângulo, do Centro, - Minas Gerais falou tão alto aos meus ouvidos, exprimiu-se de modo tão eloquente, tão decisivo, que eu senti no recesso do meu espírito as vozes imperativas das minhas próprias forças no seu máximo esplendor”<sup>732</sup>.

O Chefe Nacional da AIB concluiu que o Congresso Universitário, que teria uma finalidade em si mesmo, tornou-se uma etapa, “um meio de ação, um estímulo de luta e uma certeza de vitória. Pensei que ele fosse o fim de um capítulo, mas ele foi o começo de um poema”<sup>733</sup>.

Supus que este 1936 fosse a crista de uma cordilheira; ao contrário, é, para mim, um desenrolar de planalto ao sol da vida. E, pensando na possibilidade do zenith do grande astro, observei a sua ascensão. [...] Notei que estou nas horas primeiras, nas horas iniciais, no fulgor de um dia cuja extensão excede aos dias comuns. Tive a certeza das jornadas felizes e embalou-me o encanto das lutas tonificadoras. Chamei o Futuro, para que eu pudesse ver minha Esperança. O Futuro era a mocidade universitária da Pátria. Esse futuro, porém, fez de mim sua própria Esperança, e eu tive de acreditar nela, porque todos acreditavam. Fui para obter promessa e tive de fazer promessas. Fui para receber juramentos e tive de fazer um juramento. Reuni os universitários da Pátria para com eles fazer um espelho e procurar nele a minha própria imagem nos dias vindouros e nos séculos remotos. Eles, porém, olharam para mim e fizeram de mim o seu espelho. Fundimo-nos, então, num único sonho e compreendi a fatalidade das energias perenes, das forças constantemente renovadas, a plenitude, o esplendor solar<sup>734</sup>.

Encerrando de forma poética, o autor narrou como aconteceu o “milagre” da indiferenciação entre a sua personalidade e a massa, uma das principais características daquilo o que estamos chamando de “mito do Salvador”.

Nunca me esquecerei desse episódio histórico, desse episódio memorável, que foi o da noite de 10 de fevereiro, na cidade natal de Tiradentes. A alma de Minas Gerais, erguendo-se nas multidões, com o antigo e sempre novo sentido de libertação que fulgiu na Inconfidência, cantou em nossos espíritos. O Passado e o Presente se fundiram na visão do Futuro. [...] Minas Gerais operou o milagre supremo do Integralismo. O povo, levantando-se, transfigurou-nos. O povo castigado por nos amar, espicou-nos de estímulo. Suas aclamações confirmaram nosso batismo de brasilidade e nosso ímpeto renovador. Deixou de haver ali um condutor e a massa de jovens estudantes, para haver a comunhão única de todas as forças e a glória de uma nova energia<sup>735</sup>.

---

<sup>732</sup> SALGADO, Plínio. A Primeira Estrofe de um Poema. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 133-134.

<sup>733</sup> Idem, ibidem, p. 133-134.

<sup>734</sup> Idem, ibidem, p. 134-135.

<sup>735</sup> Idem, ibidem, p. 136-138.

Um paralelo entre os artigos “A primeira estrofe de um poema” e “Ariel e Caliban”, publicado em abril de 1936, nos ajuda a compreender como Salgado explicava, através dos mitos, a sua relação com a massa. O autor acreditava ter vivenciado, enquanto Chefe Nacional da AIB, a completa identificação entre ele e seus seguidores. Salgado acreditava ter adquirido um poder tão grande de controle sobre a massa, que passou a representá-lo como sinal da vitória do espiritualismo sobre o materialismo, simbolizados pela oposição antitética assimétrica entre Ariel e Caliban, as personagens da peça de Shakespeare, *A Tempestade*, de 1611.

A peça do autor inglês se difundiu e ganhou fama por todo o mundo ocidental, permanecendo invocada pelas metáforas literárias com intensidade na virada do século XIX para o século XX<sup>736</sup>. *A Tempestade* conta a história do nobre Próspero. Usurpado por seu irmão Antonio, Próspero foi lançado ao mar para morrer com sua filha, Miranda. Nessas condições, o nobre arruinado acabou em uma ilha habitada por um único ser, o selvagem e deformado Caliban. Ao ensinar a Caliban a sua língua, Próspero o submeteu ao poder das “palavras mágicas” de sua sabedoria, tornando-o seu escravo, causa de grande consternação e rancor para o monstro. Nessa ilha também habitava Ariel; espírito do elemento ar aprisionado em uma árvore por uma bruxa, mãe de Caliban, que ali vivia em desterro.

Com sua sabedoria (representada pelo domínio da linguagem, o “Poder do Verbo”), Próspero liberta Ariel do feitiço da bruxa, assim também o submetendo ao seu domínio. Senhor dessas forças poderosas, Próspero tramou sua vingança, fazendo com que seu irmão Antonio naufragasse e chegasse à sua ilha. Isto o fez, para que sua filha Miranda pudesse se casar com o primo, filho de Antonio, de modo que, assim, o nobre exilado Próspero restabeleceu seu ducado. No fim, Ariel foi liberto para viver com os outros elementos e, ao que parece, Caliban foi deixado sozinho na ilha.<sup>737</sup> Segundo a historiadora Daiana Pereira Neto, essa peça foi escrita em um contexto histórico complexo, que para além da biografia de Shakespeare, aponta para a conquista da América, “o drama muito mais vigoroso de toda uma civilização que se estendia às novas terras”<sup>738</sup>.

Muitos intelectuais latino-americanos, a partir do século XIX, retomaram a metáfora de Ariel e Caliban para representar o “espírito” da América Latina frente às civilizações europeia

---

<sup>736</sup> NETO, Daiana Pereira. Próspero, Caliban e Ariel: As metáforas Shakespeareanas na América – De Rubén Darío a Richard Morse. In: CAMPOS, A. P.; GIL, A. C. A.; SILVA, G. V. da; BENTIVOGLIO, J. C.; NADER, M. B. (Org.) *Anais eletrônicos do III Congresso Internacional Ufes/Université Paris-Est/Universidade do Minho: territórios, poderes, identidades (Territoires, pouvoirs, identités)*. Vitória: GM Editora, 2011, p. 2.

<sup>737</sup> Idem, *ibidem*, p. 3.

<sup>738</sup> Idem, *ibidem*, p. 3.

e estadunidense Esse povo em cujo sangue corre o “leite da loba” foi Ariel, diante da brutalidade da política do *Big Stick* do Caliban *yankee*, mas também foi Caliban vitorioso após a revolução cubana.

De qualquer modo, no discurso de Plínio Salgado, essa metáfora ganhou um sentido muito próprio, de fato, bem particular em relação a outros intelectuais da *hispanidad*, assumindo, com efeito, os contornos da grande oposição cósmica entre as ordens espiritualista e materialista, que se chocam no decurso do universo e também na profundidade mais íntima de cada indivíduo, constituindo o trecho a seguir uma chave importantíssima para nossa compreensão da “revolução espiritual” pela qual se bateu Salgado.

Ariel! Assim chamaremos a luz do nosso espírito, e a esta coisa misteriosa que nós mesmos não podemos decifrar, cujas origens não podemos precisar, este “não sei quê”, esta secreta vibração, este “quase nada”, que em nós é TUDO, fonte de resistência aos sacrifícios, alegria da luta, auréola dos combatentes. Ariel! Ariel! Como esta palavra, à falta de outra que exprima o fenômeno da psicologia integralista, a mística da Humanidade e da Pátria, a intuição das Coisas Eternas, exprime a majestade dos ritmos perenes sobre todas as efemeridades precárias! Quando lutamos – não apenas contra o meio, contra as hordas dos maus, contra uma civilização, - mas, face a face, conosco mesmos, como sentimos Ariel dominando Caliban!<sup>739</sup>.

A representação que Salgado fez de Caliban nos remete aos fatos de São João d'El-Rey. Lembremos que, em se tratando de uma mitologia política, a narrativa do autor não permaneceu presa à restrita fabulação daqueles acontecimentos, muito pelo contrário, aqueles foram evidenciados como sinais de um concerto muito maior. Disto resultou um tipo de Caliban bem diverso inclusive do original seiscentista.

Trata-se de um espírito “selvagem e deformado”, que encarna nas forças da matéria as manifestações de sua revolta contra a elevação de Ariel e o domínio de Próspero, personagem da peça omitido por Salgado, mas que agora já podemos supor a quem se refira, implicitamente, em face da narrativa mitificada do Congresso em Minas Gerais.

Caliban é a grande massa popular inconsciente; é a massa bruta dos partidos políticos; é o rancor dos chefes das facções, empenhados em esmagar-vos; é a cólera abafada dos medíocres, armando-vos ciladas; é a inveja dos pretensiosos, dos consagrados numa época morta, [...] é o braço do perseguidor; é a mão do que escreve ou assina medidas contra vós; é a mentira com que vos acusam; é o rosnar da calúnia e o uivar da injúria; é, principalmente, o peso das indiferenças marmóreas

---

<sup>739</sup> SALGADO, Plínio. Ariel e Caliban. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 156-157.

[...] Caliban, então, é a nossa tristeza, são as nossas amarguras, são as nossas incertezas, são as nossas cóleras fulmíneas, é a melancolia que rói, o tédio que tenta desencantar-nos... É, também, o peso dos íntimos sofrimentos, a trituração das almas nas horas aziagas, os desgostos de cada instante, os aborrecimentos de cada dia... É ainda a incapacidade para resistir agruras comuns da existência, dores morais deprimentes, os sentimentalismos doentios que tentam paralisar nossa marcha... Caliban são as insuficiências morais de cada um, revelando-se em impulsos arrebatados, em atitudes de egoísmo, em incapacidade de suportar, em açodamento, em precipitação, em imediatismo... Caliban vive no corpo da sociedade e vive dentro do sangue daqueles mesmos que pretendem dominá-lo<sup>740</sup>.

Salgado, ao menos em nossa interpretação, se representou na identidade metafórica da personagem de Próspero, que, Senhor de Ariel, o espírito do vento, sopra alado do Verbo, submete Caliban, a força rebelde da matéria, que sem o domínio de seu Mestre, é apenas uma aberração sem finalidade. Sabemos também que Caliban representa a massa, na resignificação que Salgado faz desse personagem; logo, não seria absurdo atestar que essa crônica de inspiração shakespeariana conta a história de como Salgado; o “Próspero”, homem sábio que detém o poder do Verbo e com isto conquista a matéria.

Por outro lado, também se faz inevitável querer saber: e Ariel? Que espírito é esse? Que poder é esse que Salgado dominaria para submeter o terrível Caliban? Que relação tão poderosa de significados simbólicos seria essa? Qual a representação maior que podemos apreender da mitologia política construída em torno da imagem e da pessoa de Plínio Salgado? Certamente, na própria crônica encontramos as primeiras pistas:

Essa força é cada vez mais viva, quando se tira partido do sofrimento para que ela resplandeça. É preciso sofrimento. É preciso muita dor. Sobre a treva das angústias íntimas, das torturas que sobem do coração e morrem nos lábios, das agonias em que nos debatemos com a superior elegância de um sorriso, neste dias de fim de Civilização, que, em tudo e por tudo, ferem e magoam os que são contemporâneos, não dos que o cercam, porém, do Futuro, onde novas gerações os esperam; sobre as tremendas batalhas íntimas que só os loucos desconhecem nesta fase da História, - alvorece a estrela da manhã. É Ariel, a inspiração divina aos homens de boa vontade. Supremo dominador das contingências. Perpetuidade sobre as efemeridades. Sentido novo do mundo. Sopra imortal do Verbo<sup>741</sup>.

No artigo “O Último Ocidente”, a figura do bandeirante enquanto um herói impessoal cede espaço para outro herói, construído sobre uma personalidade mais palpável, unanimemente, exemplo de homem transformado em símbolo pelos seus pósteros:

---

<sup>740</sup> SALGADO, Plínio. Ariel e Caliban. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 155-157.

<sup>741</sup> Idem, ibidem, p. 158-159.

Que temos feito de nossa América, desta América Latina, que se estende desde o México até aos extremos confins da Terra do Fogo, e que é como um permanente mistério, desafiando o seu decifrador? A quem competirá encarar esta Esfinge, face a face, desvendando seus segredos? Que força poderá, surdindo das próprias energias cósmicas do vasto Continente, dominar a selva, os largos panoramas eriçados de cordilheiras e cortados pelo dédalo das imensas bacias hidrográficas, assenhoreando-se dos complexos raciais e penetrando o enigma de um destino histórico? Mais do que nunca, o sonho de Bolívar resplandece na hora presente, com sua poderosa intuição, que ainda não era a revelação total, mas que indicava, certamente, ao futuro, o caminho a seguir. Hoje, meditando sobre o sentido histórico de tudo que tenho feito, sinto, no trabalho que inicie e que prossigo, o reatamento de uma tendência abandonada, neste paralelismo singular em que, cada vez mais me identifico, da maneira mais absoluta, ao sonho de um homem que, sem o perceber, adivinhou esta nossa marcha, este anseio de construção e de libertação dos primeiros homens do século XX, que afloram no Brasil<sup>742</sup>.

O homem a quem Salgado se refere é Simón Bolívar. Neste texto, o ícone da libertação latino-americana figura como um profeta da salvação, que se realizaria no futuro, com o Homem do século XX. A profecia anunciadora assim como a função da revelação e o papel do mestre ungido, ou do “messias”, são componentes essenciais da mitologia cristã, e se repetem, resignificadas, na narrativa mitológica de Salgado.

Salgado faz sua a luta de Bolívar - um “herói”, sem dúvida, contudo, não representaria o fim de um “ciclo”, mas apenas uma das vozes que o previu e interpretou. Plínio Salgado se junta a essas vozes, com o intuito de dar um caráter definitivo a elas, com o mito do Último Ocidente: o império moral do integralismo brasileiro sobre os Estados irmanados da América Latina.

Bolívar foi representado como mais um herói na vasta constelação simbólica do integralismo. Compreender a construção de seu mito também nos ajudará a compreender a “*sagração do governante*”<sup>743</sup> que marca a construção do “mito do Salvador” integralista, no qual figurou o próprio Plínio Salgado:

Bolívar tem duas almas, fundidas numa só. A alma humana, a sofredora alma dilacerada, e a alma cósmica, a alma-continental, a alma-da-América. Basta ver Bolívar nas duas linhas paralelas de sua vida, até os últimos dias: a primeira, uma contínua sucessão de aventuras vulgares em que desabafa, materialistamente, o sentimento espiritual recalçado; a segunda, quando sobe ao Chimborazo e desce de lá com a página arrebatadora, de uma luminosidade sideral ofuscante: é o Semi-deus, o intérprete de um Mundo Novo, o Arcanjo, fulgurando nos séculos<sup>744</sup>.

<sup>742</sup> SALGADO, Plínio. O Último Ocidente. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 107-108.

<sup>743</sup> CHAUI, Marilena. *Brasil*. op.cit., p. 83.

<sup>744</sup> SALGADO, Plínio. O Último Ocidente. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 108.

A infelicidade do idealizador do pan-americanismo foi ter vivido em uma época em que não pôde ser compreendido. Por isso, após vitórias, aclamações populares e traições, morreu em pleno desgosto diante da América esfacelada. Todavia, os integralistas “decifraram” o sonho de Bolívar. A obra da AIB era lutar pela concretização da profecia de uma Grande América Latina – O Último Ocidente - que “por um capricho singular da História, uma obra que bem examinada, é uma continuação da tua”, escreveu Salgado à memória de Bolívar<sup>745</sup>.

A nossa campanha, hoje, se realiza no sentido inverso da luta bolivariana. Naquele tempo, urgia quebrar os elos das metrópoles, todos os países tinham de se levantar, preliminarmente, em armas, para cortar violentamente as amarras. Em seguida, seria o esforço político de construção. Esse esforço político esbarrou com muitas realidades criadas pelas distâncias que engendram os caudilhos partidários. Tinha de encontrar óbices no próprio sentido de desagregação que vinha no bojo das doutrinas políticas de Rousseau. Devia chocar-se com a própria mentalidade das reduzidas “elites” formadas ao sabor europeu. E a própria organização anterior das colônias agia como um empecilho contra qualquer ideia de unificação, de unidade. Hoje, em nosso tempo, não devemos principiar pelas armas, porque somos nações econômicas e tecnicamente inferiores às grandes potências. Temos de reatar o fio da política bolivariana, iniciando, porém, a campanha por um esforço no sentido de uma unidade sentimental, cultural e econômica. Essa unidade deve fundir todos os instintos bárbaros da América, deve sintonizar as vozes ignoradas, aquelas mesmas que falaram aos ouvidos do Libertador. A criação dessa unidade cultural, moral, econômica, exige uma racionalização da democracia, uma disciplina de liberdades, afim de que se possa criar na América, antes de tudo, os governos íntegros, os governos fortes, os governos autoritários, mantenedores das liberdades públicas e disciplinadores das liberdades privadas, que atentam contra as públicas e hipertrofiam o poder de opressão em indivíduos e grupos. A criação das autoridades nacionais é o primeiro passo para a independência definitiva da América. Essa obra política deve operar-se paralelamente à criação de uma cultura genuinamente americana. As energias do “homem telúrico” de Keyserling devem ser captadas e dirigidas, num sentido de libertação das tiranias intelectuais do Velho Continente<sup>746</sup>.

Segundo Salgado, a América do Sul apresentava sinais de ser a grande região do mundo destinada a reunir todas as raças, que estariam dispersas pela Terra desde o desaparecimento de Atlântida. Os povos miscigenados latino-americanos estariam destinados a dar início ao “alvorecer de uma civilização que não terá nada de comum com as outras”,<sup>747</sup>.

Bolívar seria, nessa narrativa, um dos profetas da Nova Atlântida, ou Último Ocidente. Segundo Salgado, “nenhum documento político é mais belo dentre os que saíram da pena de Bolívar”, que aquela página “puramente literária que ele escreveu depois de se ter perdido num grande êxtase nas grimpas do Chimborazo. Aquela culminância americana é a montanha

<sup>745</sup> SALGADO, Plínio. O Último Ocidente. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 111-112.

<sup>746</sup> Idem, ibidem, p. 113-114.

<sup>747</sup> Idem, ibidem, p. 115-116.



da transfiguração. É o sentimento profundo de Deus e do Universo, da América e da Humanidade, da Terra e do Homem”<sup>748</sup>. Segundo essa mitologia, o integralismo seria o último sinal que anunciaria a supremacia de uma América do Sul integralista sobre as outras nações do mundo.

A sorte estava lançada, o que se tinha a perder? Um mundo que já desmoronava: “Que temos nós, nos dias presentes, com a chamada Civilização Ocidental? Nós não somos os veladores de cadáveres. O penúltimo Ocidente está morto. O oriente marcha sobre ele como o cavalo de Átila”<sup>749</sup>.

Nós, porém, somos o Último Ocidente. E porque somos o Último Ocidente, somos o Primeiro Oriente. Somos um Mundo Novo. Somos a Quarta Humanidade. Somos a Aurora dos tempos Futuros. Somos a força da Terra. Somos, novamente, o que foram, em Eras remotíssimas, aqueles que escreveram no céu a história da sua marcha, iniciada na porta luminosa de Áries pelo roteiro zodiacal. Sem orgulho, sem vaidades estúpidas, sem afetação, mas com espontaneidade e tão simples e humildes como as estrelas que brilham naturalmente, e as fontes que correm tranquilas, ó integralistas do Brasil, que deveis acender a chama verde no Continente Americano, podeis dizer: “Aristóteles pensou para nós; Cristo deu-nos a alma; César e Napoleão foram nossos precursores; Simão Bolívar o nosso anunciador; a América é o nosso Império; e nós somos aquele povo longamente esperado e que inicia, quase imperceptivelmente, a sua entrada nas Eras Humanas, porque o astro de nosso destino já resplandece no céu”<sup>750</sup>.

Contudo, o crescimento da AIB e os métodos de Plínio Salgado não passavam despercebidamente. Salgado “cortou um dobrado” para se esquivar ou amortecer as flechadas que vinham de seus críticos, que ameaçavam “desencantar” o seu discurso para o público que se deixava guiar pela visão mítico-religiosa da realidade. Suas réplicas obedeciam ao calor da hora, e Salgado estava sempre atualizado, modificando a significação dos conceitos utilizados em seu discurso, invertendo o polo negativo e positivo de suas teses criticadas, quando tais críticas constrangiam exatamente o caráter mitológico de suas narrativas.

Entre os principais mitos políticos integralistas, o “mito do salvador” foi, sem dúvida nenhuma, o que mais estarrecia os críticos do integralismo, que em uníssono, apontavam-no como uma estratégia no mínimo imoral. A este tipo de acusação, Salgado normalmente respondia “Não tendo argumentos para combater o Integralismo, certos espíritos, em que se

---

<sup>748</sup> SALGADO, Plínio. O Último Ocidente. In: \_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*, op.cit., p. 116.

<sup>749</sup> Idem, *ibidem*, p. 116.

<sup>750</sup> Idem, *ibidem*, p. 117.

esticaram todas as fontes da juventude, assumem uns ares de superioridade e acusam os soldados do Sigma de fanáticos, de messiânicos”<sup>751</sup>.

O autor afirmava que “O integralismo é, exatamente, o contrário do messianismo político. É um combate permanente às ‘esperas’ insensatas, ao sonho vago, ao taumaturgismo e ao caudilhismo líricos”<sup>752</sup>. E assim, Salgado consolidava a sua negativa pela total inversão dos valores de sua doutrina, mesmo que por apenas um momento, sem o menor constrangimento de negar aquilo que já havia deixado explícito em sua doutrina, isto é, o uso da religião na técnica política.

Se existe essa tendência no espírito nacional, tendência que se manifesta até nas grandes capitais civilizadas, é preciso que a transportemos para a esfera dos grandes planos de realização nacional, oferecendo ao povo brasileiro uma vasta perspectiva de conquistas políticas e construção de uma Pátria. Esse misticismo é o único que não faz nenhum mal, antes é salutar, porque revigora as energias de uma raça<sup>753</sup>.

Desse modo, o autor, além de nos afirmar que essa tendência “brasileira” à apreensão mítico-religiosa da realidade não é própria à “civilização”, ou ao comportamento civilizado, também nos diz que ela pode ser utilizada sob o pretexto de um “bem comum”, qual seja, a conquista na luta e a construção da Pátria.

O autor deixa assim transparecer no seu discurso político, uma ética nem um pouco cristã, mas antes, maquiavélica. Ética segundo a qual os fins justificam os meios, e o Estado-nação seria uma “obra de arte”, fruto da técnica e da virtude individual de um príncipe, ou, Chefe Nacional, embora a história nos mostre que o maquiavelismo de Salgado fora pouco pragmático para fins de conquista do Estado. Todavia, nesse aspecto, a doutrina integralista, a teoria do método integral e, claro, Plínio Salgado, não conseguiram se dirimir da herança humanista do Renascimento.

O próprio autor não negava a existência dos “mitos” em torno de sua pessoa, espalhados por amigos e inimigos. Se tratando de Plínio Salgado, podemos interpretar essa afirmação pública sob dois aspectos.

Primeiro, e o mais óbvio, que era se eximir de qualquer responsabilidade sobre a veiculação dessas “inverdades”, que insinuavam e até mesmo denunciavam a sua auto-representação mitológica como “salvador”.

---

<sup>751</sup> SALGADO, Plínio. Messianismos. In: \_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. op.cit., p. 135.

<sup>752</sup> Idem, ibidem, p. 136.

<sup>753</sup> Idem, ibidem, p. 139-140.

Segundo, o próprio fato de estimular esse assunto em diversos artigos, entre os quais alguns foram trazidos por nós ao presente estudo, fazia com que esse símbolo (o “salvador”) se desprendesse de uma localização segura no espaço e no tempo, tornando-se uma ideia pública, na medida em que se desprendia do sentido significativo ideado pelo autor, transformando-se no processo de circularidade cultural a que ideias e símbolos estão sujeitos no transcurso da história da vida social.

Na *Carta de Natal e Fim de Ano*, de 1935, pudemos perceber um sinal claro de aflição diante da possibilidade de perder o controle sobre as “tamanhas forças” que desejava controlar. Talvez, esse temor fosse devido à oportunidade que muitos viram no crescimento da AIB, para o fim de se tomar o Estado, ao invés de se originar no medo de uma possível “incompreensão” dos militantes, levados à exaltação política pela inspiração de um “Chefe salvador”.

Esse último argumento representa uma das tentativas de Salgado para intimidar o governo, com a multidão dos fanáticos de camisa verde a beira do descontrole. Como sabemos, não funcionou com Vargas. Contudo, indica alguma coisa próxima do que tenha sido o fenômeno histórico da breve, porém marcante campanha de ascensão e queda de Plínio Salgado e da AIB, entre os anos de 1932 e 1937.

No prefácio à terceira edição de *Psicologia da Revolução*, escrita em março de 1937, Salgado esboçou um sinal de sua satisfação com os resultados políticos práticos que havia logrado até então com a aplicação do método integral. No auge da AIB, alguns meses antes de seu fim, o autor, considerava vitoriosa a sua revolução integralista:

Afirmar que o Homem pode interferir no curso da História: eu próprio fui realizar esse pensamento e operei a transformação da “ideia” em “fato”. Suscitei novas circunstâncias na vida brasileira. Contrariei as leis do chamado materialismo histórico e do determinismo científico. [...] efetivei a minha intervenção no meio social deste país e demonstrei, não com palavras, mas com “ação” o acerto do pensamento central deste livro: - a “ideia-força” pode interferir no fato histórico. [...] Deus, que deu o livre-arbítrio ao Homem, para que ele se servisse das leis do determinismo da matéria, para criar renovados efeitos, permitiu que eu conseguisse êxito completo na aplicação prática das ideias deste livro. E eu creio que Ele permitirá muito mais, porque, afirmando o arbítrio do Homem e os imperativos do mundo material, eu afirmei, sobretudo, o poder da Providência, que preside, domina e completa, de modo maravilhoso e miraculoso, a harmonia de dois mundos que se interferem, se contrastam e se combinam produzindo a perpetuidade da criação na História<sup>754</sup>.

---

<sup>754</sup> SALGADO, Plínio. *Psicologia da Revolução*. op.cit., p. 6-7.

Plínio Salgado possuía uma versão própria dos fatos de sua vida, versão esta envolvida pelos mitos e pelos sonhos representativos de uma “vocação messiânica”. Embora o autor fosse declaradamente um crítico do messianismo, obras como *Poemas do Século Tenebroso*<sup>755</sup>, publicada por Salgado em 1961 com o pseudônimo de Ezequiel<sup>756</sup>, denunciam essa tendência do autor, não apenas no período de existência da AIB, mas sim, ao longo de toda sua vida literária após o final da década de 1920.

Em vários trechos autobiográficos escritos pelo autor, é possível notar o sentido mitológico e ao mesmo tempo teleológico prevalecer, até mesmo quando Salgado escreveu sobre si próprio em textos sem fins editoriais, guardados ao acesso do público. Essa informação nos demonstra que os textos de Salgado nem sempre tinham como objetivo principal atingir os “inseguros”. Esse dado lança luz sobre o possível fato do autor realmente acreditar-se o “profeta, líder e doutrinador dos povos”, sempre presente em suas representações de si mesmo.

Retomando os fragmentos de textos de Salgado onde figuram Ariel, o “espírito do vento”, “sopro alado do Verbo”, a “bandeira do Divino de nossa religião cívica”, a “transfiguração” de São João d'El-Rey, luta entre o “Bem” e o “Mal”, ou “Cristo e Anticristo”, a “revelação”, a “profecia”, a “Nova Era”, se todas estas representações nos permitem enquadrar o mito político em que Plínio Salgado se transformou enquanto uma manifestação do “mito do Salvador”, como nos propõe Raoul Girardet, não será ilícito caracterizá-lo também pela sua particularidade de “profeta”.

Segundo Cassirer nos afiançou o “profeta”, ou *homo magus*, era um papel da mais alta relevância nas sociedades primitivas e voltava a se repetir no político moderno e na “nova” linguagem que passou a predominar no período entreguerras, isto é, o paradigma linguístico e mítico-religioso. Nesse ponto, concordamos plenamente com Girardet, quando este afirma que “para toda sociedade, um estudo um pouco atento da imagem de seus heróis salvadores e de seu legendário histórico faria aparecer com evidente nitidez os “modelos de autoridade inerentes a essa sociedade e característicos dela”<sup>757</sup>, ideia que guiou nossas interrogações aos textos de Salgado neste presente trabalho.

---

<sup>755</sup> SALGADO, Plínio. *Poemas do Século Tenebroso*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1961.

<sup>756</sup> Ezequiel está em um dos livros do Antigo Testamento, sendo denominado como aquele que foi chamado a profetizar aos judeus durante o cativeiro babilônico, fundando escolas de profetas onde lhes ensinava a Lei. As profecias de Ezequiel possuem profundo caráter pessimista

<sup>757</sup> GIRARDET, Raoul. op.cit., p. 84.

## CONCLUSÃO

Pudemos observar neste trabalho, que as ideias de “crise” e “reconstrução” surgiram em muitos momentos da história. Sempre em que falamos de uma “crise”, antes de qualquer coisa, devemos nos perguntar: “crise para quem?”. A própria ideia de crise como diagnóstico já supõe a existência de um prognóstico e um receituário. Em outras palavras, precisamos observar até que ponto uma crise se instalava de fato e para quais setores efetivamente.

Não podemos conceber a “crise” como um fenômeno metafísico que atinge a humanidade, mas sim, como um processo histórico que se desenrola entre rupturas e continuidades, entre contextos e temporalidades diversos. Todavia, o que surge aos olhos do historiador com mais clareza, vem a ser o efeito discursivo que as representações da crise produzem, trazendo com isso sérias implicações no processo histórico de transformação das estruturas sociais.

O caso da ciência moderna, de modo geral, e o das ciências sociais, em particular, parece exemplificar muito bem o pensamento acima exposto. As crises e inovações parecem suceder-se ciclicamente, o que leva muitos estudiosos a considerar que, talvez, não haja mesmo “nada de novo sob o sol”.

Assim, nos parece evidente que o discurso científico possui em si um apelo, que de certo modo também pode ser considerado mítico, quando instaura um momento de fundação e uma nova estruturação da linha de tempo inaugurada pela “nova verdade” aceita. Esse caso, evidentemente, não deve ser tomado como uma generalização, mas seria muita ingenuidade não admitirmos que até mesmo no discurso científico os mitos possuem seu lugar.

O mito do fim de um tempo e início de outro, satisfaz a uma gama de interesses concernentes à justificação de uma nova ordem implantada, ou que se quer implantar. O mito da “crise” e da “reconstrução”, repleto de teor ideológico, foi a principal justificativa para Plínio Salgado apresentar o integralismo como sendo, antes de tudo, um “novo método” e uma “nova visão de mundo”.

O integralismo foi proposto para resolver a “crise da fragmentação do pensamento no século XIX”, e semelhante à forma como o marxismo acabou engendrando a ideologia comunista e, por consequência, uma plêiade de culturas políticas ao redor do mundo, o método integralista também trazia consigo uma ideologia, bem como um projeto de uma nova cultura política que deveria influenciar o mundo inteiro na “Nova Era” – a *Era Integralista*. Isto é, em última instância, o integralismo apresentava um projeto de consumação da história.

Não seria lícito afirmar que as críticas ao Iluminismo e à ideia de progresso começaram a ser feitas *pari passu* à decadência do liberalismo, tendo em conta o antagonismo científico representado por pensadores já no século XVIII, como o romântico Herder, ou o humanista anticartesiano Gianbattista Vico. Todavia, grande parte das críticas surgidas a partir do final do século XIX, proferidas com maior ênfase após a Primeira Guerra Mundial, ainda traziam consigo a filosofia do progresso embutida nos mais diversos sistemas “científicos” e “políticos” idealizados no período.

O leitor deve ter sempre em conta o fato de o pensamento de Salgado ter se formado do lado de fora das Arcadas, característica que o diferencia de boa parte dos outros intelectuais de sua geração, muitas vezes bacharéis, quase sempre egressos das Faculdades de Direito. Embora possuísse uma erudição graças ao seu autodidatismo, “clássico” não seria um termo apropriado para categorizar seu estilo literário.

Sua escrita tem certa tendência ao aforismo, ao uso da metáfora – sobretudo a de tema bíblico – não se prendendo à apreciação demorada sobre um mesmo objeto por muitas páginas, esquivando-se à decomposição das partes isoladas, o que, além de evidenciar o paradigma linguístico e mítico-religioso que informa o método integral, também nos denuncia os limites de seu “anticartesianismo”.

Uma leitura da transformação do conceito de Homem Integral em um mito político singular, possuidor de uma gama vasta de significações, implica em notar o rearranjo que Salgado fez do próprio tempo histórico em virtude de seus prognósticos. Apostando no poder do verbo, o intelectual nacionalista não viu limites e se permitiu construir um sistema de conhecimento de pretensão universalista.

A lente de sua objetiva ia do micro-universo do indivíduo, aumentava para a escala do nacional; que é bem maior que o homem, mas ainda representa uma individuação do “Espírito”; chegando ao macro-cósmico, em suas interpretações do universo e do tempo pela Filosofia da História, explicada por uma constelação de mitos, mas também por teorias muito sofisticadas.

Ao longo das críticas ao *status quo*, a redefinição conceitual da sociedade e de suas representações se tornou um instrumento de transformação do mundo social, nos dando indícios do conteúdo semântico e histórico retesado nos projetos políticos em disputa, nos apresentando ao mesmo tempo sinais de suas transformações no campo linguístico e social.

Ou seja, Salgado nos narra, de modo latente, a dialética de construção e reconstrução da cultura, em suas diversas nuances. Entre todos os conceitos que podemos apurar nos registros históricos do passado, o conceito de “Homem” é sem dúvida nenhuma o mais definidor de

uma sociedade que se quer construir, apresentando-se tanto mais universalista quanto possível de se encaixar nas múltiplas individualidades particulares a cada um dos homens que busca congregar, podendo variar de um grupo restrito à humanidade inteira.

Nesse sentido, a narrativa mítica integralista não permaneceu reclusa ao mundo fabular. Na verdade, não devemos perder de vista, que ela se apresentou de forma objetiva como um chamado à negação de muito daquilo que vinha sendo modificado nas estruturas sociais brasileiras. Acreditamos que também pode ser pensada como a reafirmação de valores que vinham sendo superados ou resignificados pelas transformações sociais ocorridas no país e no mundo.

O rompimento das formas tradicionais de sociabilidade de uma dada sociedade ou grupo normalmente pode ser recebido de forma reacionária por aqueles que são mais diretamente afetados pelas transformações do “progresso”: o povo que trabalha. O processo de modernização do Brasil se deu de forma conservadora, sob o novo pacto inaugurado com a Revolução de 1930, consolidado com o advento do Estado Novo em 1937.

Entre as consequências do desenvolvimento desse projeto de modernização nacional, damos ênfase ao rearranjo das forças no poder, bem como a modificação dos costumes, operada pelas transformações no mundo do trabalho, entre os processos de industrialização, urbanização e proletarização do campesinato e de setores da pequena burguesia.

O conceito de Homem Integral de Plínio Salgado aludiu ao mito da harmonia social “essencial” ao brasileiro, para mitigar o ímpeto de setores da sociedade que se demonstravam insatisfeitos, especialmente o crescente proletariado. Procurava com isso, tolher-lhes a iniciativa de uma organização capaz de aniquilar completamente a ordem estabelecida. O discurso integralista, embora seja considerado por muitos autores como um discurso de abrangência mais urbana que rural, tocou afetividades e sensibilidades amplamente compartilhadas na sociedade brasileira de então, marcada pela presença ainda forte da influência tradicional do patriarcado rural.

Consideramos que, o integralismo foi permanência, enquanto grupo interessado em preservar os valores patriarcais, mesmo que já muito transformados pela ética burguesa, assentados sobre o passado aristocrático e rural de um Brasil Colônia mítico. Assim, manteve como fio condutor entre esse passado e o seu presente a religião cristã, garantia, também de seu futuro.

Mas o integralismo também foi mudança, enquanto uma nova significação do “moderno”, que envolvia as ideias de Estado forte, corporativismo, mobilização permanente, e a rígida disciplina e hierarquia de um partido revolucionário militarizado, organizando as

massas no sentido de ordem social e de uma cultura do trabalho para as classes dirigidas. Mas principalmente, do ponto de vista intelectual, era uma “modernidade” que unia o arcaico das tradições apropriado à nova concepção intelectual e espiritual humana guiada pelo sentido de síntese – de gentes, de saberes, de culturas, mas também das muitas “humanidades” presentes nos vários contextos descontínuos que formam a história humana.

Concluindo, podemos afirmar que o integralismo não acabou em 1937. Apenas teve desmobilizada a sua estrutura partidária e burocrática constituída pela AIB. Mas o integralismo se perpetuou nas práticas sociais mais cotidianas, contribuindo com sua herança autoritária para o processo de institucionalização do autoritarismo no país, levantando a mais alta importância a questão da relação entre a religiosidade e as culturas políticas autoritárias no Brasil, assim como suas formas de organização ao longo da história.



## FONTES E BIBLIOGRAFIA

### FONTES PRIMÁRIAS

SALGADO, Plínio. Arte brasileira. In: \_\_\_\_\_; PICCHIA, Menotti del; RICARDO, Cassiano. *O Curupira e o Carão*. São Paulo: Hélios, 1927.

\_\_\_\_\_. A língua tupi. In: Críticas e Prefácios. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1956, v.19, p. 199-215.

\_\_\_\_\_. *A Doutrina do Sigma*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1935.

\_\_\_\_\_. *A Quarta Humanidade*. 5 ed. São Paulo: GRD, 1995.

\_\_\_\_\_. *Cartas aos camisas verdes*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

\_\_\_\_\_. Como eu vi a Itália. *Hierarchia*. Rio de Janeiro, março-abril, 1932, p. 202-205.

\_\_\_\_\_. *Despertemos a Nação!*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

\_\_\_\_\_. Diretrizes Integralistas. In: O Integralismo Perante a Nação. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v.9.

\_\_\_\_\_. Estatutos da Ação Integralista Brasileira, 1934. In: O Integralismo Perante a Nação. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v.9.

\_\_\_\_\_. Estatutos da Ação Integralista Brasileira, 1935. In: O Integralismo Perante a Nação. In: *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v.9.

\_\_\_\_\_. *Geografia Sentimental*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1937.

\_\_\_\_\_. Literatura e Política. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1956, v.19, p. 1-125.

\_\_\_\_\_. *Manifesto de Outubro de 1932*. São Paulo: Secretaria Nacional de Propaganda da AIB, s/d.

\_\_\_\_\_. *Manifesto-Programa da Ação Integralista Brasileira*. São Paulo: Secretaria Nacional de Propaganda da AIB, 1936.

\_\_\_\_\_. *Nosso Brasil*. 4 ed. São Paulo: Voz do Oeste, 1981.

\_\_\_\_\_. *O Integralismo na vida brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1958.

\_\_\_\_\_. O que distingue o integralismo dos movimentos nacionalistas do mundo. In: SILVARES, Alberto. *O comunismo e seu contraveneno*. Rio de Janeiro: Minerva, 1937.

\_\_\_\_\_. *O que é Integralismo*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1937.

\_\_\_\_\_. *O Sofrimento Universal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1934.

\_\_\_\_\_. *Páginas de Combate*. Rio de Janeiro: Antunes, 1937.

\_\_\_\_\_. *Palavra Nova dos Tempos Novos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

\_\_\_\_\_. *Poemas do Século Tenebroso*. Rio de Janeiro: Livraria Clássica Brasileira, 1961.

\_\_\_\_\_. *Psicologia da Revolução*. 2 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

\_\_\_\_\_. *Psicologia da Revolução*. In: \_\_\_\_\_. *Obras Completas*. São Paulo: Editora das Américas, 1955, v.7.

\_\_\_\_\_. *Protocolos e Rituais da Ação Integralista Brasileira*. Niterói: Edição do Núcleo Municipal de Niterói, abril de 1937.

\_\_\_\_\_. *Thabor: poemas*. São Paulo: Seção de obras de *O Estado de São Paulo*, 1919.

Obra Coletiva. *Plínio Salgado*. São Paulo: Edição da Revista Panorama, 1936.

## FONTES SECUNDÁRIAS

BARROSO, Gustavo. *O Quarto Império*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

\_\_\_\_\_. *O integralismo em marcha*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.

\_\_\_\_\_. *Os Protocolos dos Sábios de Sião*. São Paulo: Minerva, 1936.

BERDIAEFF, Nicolau. *Uma Nova Idade Média: Reflexões sobre o destino da Rússia e da Europa*. Tradução de Tasso da Silveira. Rio de Janeiro: José Olympio, 1936.

*Carta encíclica De rerum novarum*. 1891. Encontrada em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html), visitado em 15 de maio de 2012.

*Carta encíclica Quadragesimo anno*. 1931. Encontrada em: [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_xi/encyclicals/documents/hf\\_p-xi\\_enc\\_19310515\\_quadragesimo-anno\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_po.html), visitado em 25 de julho de 2012.

*Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1937*. Encontrada em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constitui%C3%A7ao37.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao37.htm), acessado em 18 de janeiro de 2013.

REALE, Miguel. *ABC do Integralismo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

\_\_\_\_\_. Atualidades de um Mundo Antigo. In: *Obras Políticas: 1ª fase – 1931-1937*. Brasília: Editora da UnB, 1983, Tomo 1, p. 23-125.

\_\_\_\_\_. *Memórias: Destinos Cruzados*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 1987, v.1.

\_\_\_\_\_. O Estado Moderno. In; *Obras Políticas: 1ª fase – 1931-1937*. Brasília: Editora da UnB, 1983, Tomo 2, p. 5-168.

*Revista Anauê!* Ano II, nº 7, Rio de Janeiro, fevereiro de 1936.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. *Totalitarismo e Revolução: O integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo: Zahar, 1988.

AZZI, Riolando. *A Cristandade Colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.

BEIRED, José Luiz Bendicho. *Sob o Signo da Nova Ordem: intelectuais autoritários no Brasil e na Argentina*. São Paulo: Loyola, 1999.

BONNEAU, Cristiano. Heidegger e Leibniz: a abertura do conceito de Mônada. *Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XXI*, São Paulo, n.21, 2009.

CARNEIRO, Márcia Regina da Silva Ramos. A Contribuição de Plínio Salgado, Gustavo Barroso e Miguel Reale para a construção de um projeto de Estado-nação. In: *Anais do XII*

*Encontro Regional de História. Usos do Passado*. ANPUH. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2006, p. 2-3. On line. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/Anais/2006/conferencias/Marcia%20Regina%20da%20Silva%20Ramos%20Carneiro.pdf> Acessado em 02 de Fevereiro de 2009.

\_\_\_\_\_. *Do Sigma ao Sigma – entre a anta, a águia, o leão e o galo – a construção de memórias integralistas*. Tese de Doutorado (História), Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2007.

CASSIRER, Ernst. *Linguagem e Mito*. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *O Mito do Estado*. São Paulo: Códex. 2003.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: Uma crônica do salário*. Tradução de Iraci D. Poleti. Petrópolis: Vozes, 1998.

CALIL, Gilberto Grassi. *Integralismo e hegemonia burguesa: a intervenção do PRP na política brasileira (1945-1965)*. Maringá: Edunioeste, 2010.

CÂNDIDO, Antônio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 25 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo: ideologia e organização de um partido de massa no Brasil (1932-1937)*. Bauru: EDUSC, 1999.

CHRISTOFOLETTI, Rodrigo. *Integralismo: caricatura de si mesmo*. Apontamentos sobre um projeto de análise das caricaturas integralistas do pós-guerra (1946-1965). In: *Entre Tipos e Recortes: histórias da imprensa integralista*. Guaíba: Sob medida, 2011, v.1, p. 379-404.

CEFAÏ, Daniel. *Cultures Politiques*. Paris: PUF, 2001.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro/Lisboa: Bertrand Brasil/DIFEL, 1990.

CHASIN, José. *O Integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hiper-tardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1978.

CHAUÍ, Marilena. Apontamentos para uma crítica da Ação Integralista Brasileira. In: \_\_\_\_\_; FRANCO, Maria Sylvia Carvalho. *Ideologia e mobilização popular*. São Paulo: Paz e Terra, 1985, p. 17-149.

\_\_\_\_\_. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CRESPO, Regina Aída. Cultura e Política: José Vasconcelos e Afonso Reyes no Brasil (1922-1938). In: *Revista Brasileira de História*. v.45, n. 45. São Paulo, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbh/v23n45/16525.pdf>. Acessado em 20 de janeiro de 2013.

CYTRYNOWYCS, Roney. O fascismo brasileiro entre as oligarquias e a modernidade. In: SOMBRA, Luís Henrique; GUERRA, Luiz Felipe Hirtz. *Imagens do Sigma*. Rio de Janeiro: Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro, 1998.

DOTTA, Renato Alencar. O trabalhador no discurso integralista. In: DOTTA, Renato Alencar; POSSAS, Lídia Maria Vianna; CAVALARI, Rosa Maria Feiteiro. *Integralismo: Novos Estudos e Reinterpretações*. Rio Claro: Arquivo do Município, 2004, p. 69-88.

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

GENTILE, Emilio; DE FELICE, Renzo. *A Itália de Mussolini e a origem do fascismo*. Tradução de Fátima Conceição Murad. São Paulo: Ícone, 1988.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIRARDET, Rauol. *Mitos e Mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOMES, Ângela de Castro; ABREU, Martha. Apresentação. In: *A nova “Velha” República: um pouco de história e historiografia*. *Revista Tempo*, n 26, janeiro de 2009. Encontrado em: [http://www.historia.uff.br/tempo/artigos\\_dossie/v13n26a01.pdf](http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/v13n26a01.pdf), acessado em 21 de janeiro de 2013.

GONÇALVES, Leandro Pereira. Ação Integralista Brasileira: seus reflexos em Juiz de Fora, um resgate historiográfico. In: \_\_\_\_\_; SIMÕES, Renata Duarte (orgs.). *Entre Tipos e Recortes: histórias da imprensa integralista*. Guaíba: Sob medida, 2011, v.1, p. 207-240.

\_\_\_\_\_. *Entre Brasil e Portugal: Trajetória e pensamento de Plínio Salgado e a influência do conservadorismo português*. Tese de Doutorado (História). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), 2012.

\_\_\_\_\_. Literatura e Autoritarismo: a busca da autenticidade nacional nos romances de Plínio Salgado. In: SILVA, Giselda Brito; GONÇALVES, Leandro Pereira; PARADA, Maurício (Orgs.). *Histórias da Política Autoritária: Integralismos, Nacional-Sindicalismo, Nazismo e Fascismos*. Recife: Editora da UFRPE, 2010, p. 273-298.

GRANZIERA, Rui Guilherme. O Brasil depois da Grande Guerra. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 135-142.

HECKER, Alexandre. *Revolução Russa: uma história em debate*. São Paulo: Expressão e Arte, 2007.

HESPANHA, António Manuel. Por que é que foi “portuguesa” a expansão portuguesa? Ou O revisionismo nos trópicos. In: SOUZA, Laura de Mello e; FURTADO, Junia Ferreira; BICALHO, Maria Fernanda (orgs.). *O Governo dos Povos*. São Paulo: Alameda, 2009, p.39-62.

HOBBSAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Tradução Maria Célia Paoli, Anna Maria Quirino. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HUNSCHE, Karl Henrich. *Der Brasilianische Integralismus. Geschichte und Wesen der faschistischen Bewegung Brasiliens*. (Tese de doutorado). Universidade de Berlin, 1938. Encontrado em: [http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&id=gb4zAQAAIAAJ&q=integralismus#search\\_anchor](http://books.google.com.br/books?hl=pt-BR&id=gb4zAQAAIAAJ&q=integralismus#search_anchor), acessado em 21 de janeiro de 2013.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2006.

LAHUERTA, Milton. Os intelectuais e os anos 20: moderno, modernista, modernização. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 93-114.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto*. 5 ed. São Paulo: Alfa-Omega, 1986.

LE GOFF, Jacques. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LESSA, Renato. As aventuras do Barão de Münchhausen: notas sobre a tradição presidencialista brasileira. *Virtual Lybrary*. Plataforma Democrática – Fundação IFHC/Centro Edelstein. Encontrado em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/lanzaro/lessa.pdf>, acessado no dia 2 de novembro de 2012.

LUBAC, Henri de. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore: De Joaquim a Schelling*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989, v.1.

\_\_\_\_\_. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore: De Saint-Simon a nuestro días*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1989, v.2.

MARTIN, Denis-Constant. Pratique culturelles et organization symboliques du politique. In: CEFAÏ, Daniel. *Cultures Politiques*. Paris: PUF, 2001, p. 117-134.

MARTINS, Maro Lara. Entre americanos e ibéricos: teoria social na Primeira República brasileira. In: *Política e Sociedade*. v.9, n° 17, outubro de 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Manifesto Comunista*. 12 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

MERQUIOR, José Guilherme. *De Anchieta a Euclides: breve história da literatura brasileira*. 3 ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996, v.1.

MOTTA, Márcia Maria Menendes. A primeira Guerra Mundial. MOTTA, Márcia Maria Menendes. A Primeira Guerra Mundial. In: REIS FILHO, Daniel Aarão Reis; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (orgs.). *O século XX: o tempo das certezas, da formação do capitalismo à primeira grande guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v.1, p. 231-251.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Desafios e possibilidades na apropriação de cultura política pela historiografia. In: \_\_\_\_\_. (org.). *Culturas Políticas na História: Novos Estudos*. Belo Horizonte: Argumentum, 2009, p. 13-104.

\_\_\_\_\_. *Em guarda contra o “Perigo Vermelho”*: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2002.

MOORE JR, Barrington. *As origens sociais da ditadura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1975.

NETO, Daiana Pereira. Próspero, Caliban e Ariel: As metáforas Shakespeareanas na América – De Rubén Darío a Richard Morse. In: CAMPOS, A. P.; GIL, A. C. A.; SILVA, G. V. da; BENTIVOGLIO, J. C.; NADER, M. B. (Orgs.) *Anais eletrônicos do III Congresso Internacional UFES/Université Paris-Est/Universidade do Minho: territórios, poderes, identidades (Territoires, pouvoirs, identités)*. Vitória: GM Editora, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Lafonte, 2012.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de Antonio Carlos Braga. São Paulo: Escala, 2007.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A Questão Nacional na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. Introdução. In: \_\_\_\_\_. (org.); GOMES, Eduardo Rodrigues; WHATALY, Maria Celina. *Elite intelectual e debate político nos anos 30*. Rio de Janeiro/Brasília: FGV/INL, 1980, p. 31-60.

OLIVEIRA, Rodrigo Santos de. A imprensa da Ação Integralista Brasileira em perspectiva. In: GONÇALVES, Leandro Pereira; SIMÕES, Renata Duarte. *Entre tipos e recortes: histórias da imprensa integralista*. Guaíba-RS: Sob Medida, 2011, p. 19-46.

PINTO, António Costa. Fascism: a “revolutionary right” in interwar Europe. In: ATKIN, Nicholas; BIDDISS, Michael. *Themes in modern European history, 1890-1945*. Nova York: Routledge, 2009, p. 215-242.

POLANYI, Karl. *A Grande Transformação: As origens da nossa época*. Tradução de Fanny Wrobel. 2 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

RAMAZZINA, Adriana A. “Sacrifício das crianças ou cemitérios infantis? A polêmica do Tophet no mundo fenício-púnico”. In: *Arqueólogos*. Revista eletrônica do curso de Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006, p. 1-2. Disponível em: <http://www.archeologos.com.br/adriana2.html>, acessado em 25 de julho de 2012.

ROSSATTO, Noeli Dutra. *Joaquim de Fiore*: Trindade e Nova Era. Porto Alegre: EDIPURS, 2004.

\_\_\_\_\_. (org.). *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa Maria: UFSM, FAPERGS, 2003.

SARETTA, Fausto. A política econômica na década de 1920. In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 217-234.

SCHMITTER Philippe C. Still a century of corporatism? *Review of Politics*. 36(1), 1974, Pp. 85-131. Disponível em: [http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/09.Schmitter\\_C\\_Philippe\\_Still\\_the\\_Century.pdf](http://www.bresserpereira.org.br/Terceiros/Cursos/09.Schmitter_C_Philippe_Still_the_Century.pdf). Acessado em 30 de outubro de 2011.

SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. Os fascismos. In: REIS FILHO, Daniel Aarão; FERREIRA, Jorge; ZENHA, Celeste. (orgs.). *O século XX: o tempo das certezas, da formação do capitalismo à primeira grande guerra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, v1, p. 109-164.

\_\_\_\_\_. Introdução. Redefinindo a Direita. In: \_\_\_\_\_.; MEDEIROS, Sabrina Evangelista; VIANNA, Alexandre Martins. (org.). *Dicionário crítico do pensamento da direita: ideias, instituições e personagens*. Rio de Janeiro: Mauad, 2000, p. 13-21.



SILVA, Hélio. *1938: terrorismo em campo verde*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

SILVA, Lígia Osório. A crise política no quadriênio Bernardes: Repercussões políticas do “Caso da Itabira Iron”, In: DE LORENZO, Helena Carvalho; COSTA, Wilma Peres da. *A década de 20 e as origens do Brasil moderno*. São Paulo: Editora da UNESP, 1998, p. 15-36.

SOUZA, Fabrício Torres. *Teorias Históricas em Macunaíma*. Disponível em: <http://www.unicamp.br/iel/site/alunos/publicacoes/textos/t00002.htm>, acessado no dia 22 de janeiro de 2013.

TANAGINO, Pedro Ivo Dias. *Autoritarismo e Patriarcalismo: O Homem Integral de Plínio Salgado (1932-1937)*. Monografia (Curso de História). Juiz de Fora: Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora, 2010.

TRINDADE, Héliogio. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. 2 ed. Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1979.

VASCONCELLOS, Gilberto. *Ideologia Curupira: análise do discurso integralista*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

VIANNA, Luiz Werneck. *A revolução passiva*. Rio de Janeiro: Revan, 1997.

\_\_\_\_\_. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro; GONÇALVES, Leandro Pereira; CHRISTOFOLETTI, Rodrigo (orgs.). *Anais do IV Encontro Nacional de Pesquisadores do Integralismo e III Simpósio do LAHPS Ideias e Experiências autoritárias no Brasil Contemporâneo*. Juiz de Fora: LAHPS Publicações, 2010.

VISCARDI, Cláudia Maria Ribeiro. Trabalho, Previdência e Associativismo: As Leis Sociais na Primeira República. In: LOBO, Valéria Marques; DELGADO, Ignacio Godinho; \_\_\_\_\_. (orgs.). *Trabalho, Proteção e Direitos: O Brasil além da Era Vargas*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010, p. 29-62.