

História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Reis Cruz, Natalia

História, memória e poder. a Ação Integralista Brasileira e a reconstrução mistifi cada do
passado e do presente

História Unisinos, vol. 16, núm. 2, mayo-agosto, 2012, pp. 181-192

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866795002>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

História, memória e poder. a Ação Integralista Brasileira e a reconstrução mistificada do passado e do presente

History, memory and power. The Brazilian Integralist Action and the mystified reconstruction of past and present

Natalia Reis Cruz¹

ndrc@globo.com

Resumo. O trabalho aborda o discurso das três principais lideranças da Ação Integralista Brasileira, Plínio Salgado, Miguel Reale e Gustavo Barroso, apontando para a construção de uma memória mítica sobre o passado colonial brasileiro e para a criação de uma imagem negativa do passado mais recente, iniciado com a independência do Brasil, como forma de legitimar a proposta política de organização social do integralismo.

Palavras-chave: memória, mito, poder.

Abstract. The paper discusses the discourse of the three main leaders of the Brazilian Integralist Action, i.e. Plínio Salgado, Miguel Reale and Gustavo Barroso, highlighting the construction of a mythic memory of the Brazilian colonial past and the creation of a negative image of the recent past - beginning with Brazil's independence - for the purpose of legitimizing the organization of society proposed by Integralism.

Key words: memory, myth, power.

Introdução

O surgimento dos movimentos fascistas nas décadas de 1920 e 1930 continua sendo objeto de controvérsias e distintas interpretações por parte dos cientistas sociais e historiadores. Trata-se de um dos fenômenos mais complexos da história recente e, ainda hoje, vem atraindo a atenção de estudiosos das mais diversas áreas das ciências humanas.

Os fascismos, de uma forma geral, para conseguir o apoio das massas, fizeram uso da construção de mitos sobre o passado, que serviam de fator mobilizador da nação na luta pela reconstrução e até mesmo retorno desse passado idílico. Foi assim com o fascismo italiano, que ancorava suas promessas de recuperação da Itália no modelo da Roma Antiga, tentando trazer de volta o poder, a glória e os símbolos do passado (como o *fascio*, por exemplo). O nazismo alemão, por sua vez, tentou ressuscitar a Grande Nação do passado, destruída pelos aliados na Primeira Guerra, e fortalecer a pureza racial ariana, supostamente herdada dos antepassados.

¹ Professora Adjunta de História Contemporânea e Brasil República da Universidade Federal Fluminense.

Atualmente, o chamado neonazismo constrói uma memória bastante peculiar sobre o passado fascista, negando os crimes do Holocausto e construindo uma imagem de vitimização do fascismo, tendo como supostos algozes os países vencedores da Segunda Guerra Mundial.

O Brasil também foi palco do fascismo nos anos 1930. A Ação Integralista Brasileira (AIB), fundada em 1932, adotava símbolos e rituais fascistas, concebia uma doutrina baseada nos elementos clássicos do fascismo (nacionalismo exacerbado, racismo, autoritarismo, anticomunismo, antiliberalismo e antisemitismo) e mobilizava as massas no seu ideal de construção de uma “nova sociedade” e um “novo homem”. Mas, para tanto, não prescindiu da construção dos seus mitos, e novamente o passado foi objeto de mitificação por parte das lideranças integralistas, como forma de legitimar a proposta de organização social e política que advogavam.

A relação entre mito e memória precisa ser bem pensada. A interpretação do passado faz parte da elaboração das memórias dos grupos, dos indivíduos e também da nação. E mesmo as produções historiográficas sobre temas da história também são formas de memória, com a diferença de que são baseadas em pressupostos científicos e metodológicos. Nenhum desses tipos de memória é a verdade absoluta, mas podem se aproximar ou se distanciar da verdade.

Uma memória totalmente ancorada em mitos se distancia e muito da verdade, visto que os mitos geralmente nada têm a ver com a realidade que querem representar. Não passam de invenções e deturpações do passado, condicionados quase que por completo por ideologias de variadas naturezas.

Pollak nos fala da disputa entre memórias, de grupos marginalizados que contrapõem a sua memória à memória oficial, de uma memória subterrânea, que pode auxiliar na desconstrução de mitos criados pela memória dominante (Pollak, 1989) E Halbwachs enfatiza a capacidade de coesão e solidificação de identidades através de uma memória coletiva. Ele não vê a memória coletiva como violência simbólica ou imposição e dominação; ao contrário, acentua as funções positivas desempenhadas pela memória comum, ou seja, reforçar a coesão social pela adesão afetiva ao grupo, utilizando o termo “comunidade afetiva” (Halbwachs, 1968).

Pode-se dizer, na esteira de Halbwachs, que as lideranças integralistas pretendiam construir uma memória coletiva sobre o passado do Brasil, no sentido de que através dela a coesão social pudesse ser reforçada. Mas, certamente, o aspecto impositivo e coercitivo seria colocado em prática caso o integralismo chegassem ao poder, ou seja, uma “memória oficial” seria imposta à sociedade, reprimindo quaisquer outras memórias grupais ou indi-

viduais (ou memórias subterrâneas, no termo de Pollak) que contestassem a produção integralista da memória coletiva. Nesse caso, o caráter conflitivo e/ou impositivo da produção de memórias e a relação entre memória e poder são essenciais para a compreensão do discurso integralista sobre o passado.

Como o integralismo não chegou ao poder, só podemos fazer suposições, baseadas na natureza autoritária e fascista do movimento. Mas deve ficar claro que a produção de memória é um aspecto fundamental da luta pelo poder, principalmente se a reconstrução do passado serve para legitimar determinadas doutrinas e/ou propostas políticas de organização social. Este era o caso da Ação Integralista Brasileira.

O integralismo brasileiro tinha uma proposta política baseada nos princípios espiritualistas cristãos, que deveriam predominar nas relações sociais e na atuação do Estado, de forma a se construir uma sociedade coesa e harmônica. Ocorre que essa proposta era legitimada na suposição de que ela se coadunasse perfeitamente com a “alma” e a subjetividade nacionais, consolidadas no nosso passado histórico.

A “história” ou, mais precisamente, a representação do passado, aparece, então, como legitimadora de um projeto político autoritário e fascista, que faz uso do mito da democracia racial e da cordialidade no encontro das três raças formadoras da nacionalidade brasileira, abstraindo completamente o lado conflituoso dessa relação. O passado colonial é pintado com cores idílicas, ao passo que a história mais recente, especificamente o período republicano, é interpretada da forma a mais negativa possível, visto que os integralistas se colocavam como os redentores da nação, que trariam de volta o passado mítico e benevolente.

No entanto, não somente o passado longínquo é alvo de mistificações, mas também o presente. Pois o tema da Revolução de 1930 aparece na reconstrução histórica do integralismo, mais especificamente na obra de Miguel Reale e, para a AIB, tratava-se de um fenômeno contemporâneo ao próprio movimento integralista, não se podendo falar num passado, mas num presente que teria marcado profundamente o surgimento da AIB.

É importante, então, diferenciar as três principais lideranças integralistas. O jurista Miguel Reale adota uma postura mais presentista, não se encontrando em suas obras o apego a um passado idílico. Sua ênfase é estritamente no presente republicano, para o qual apresenta uma leitura bem peculiar e adequada ao ideário político que defende.

Gustavo Barroso, por sua vez, recorre à mistificação do passado colonial, à ideia do encontro harmônico entre as três raças, sendo um diferencial para com o principal líder, Plínio Salgado, o caráter antisemita radical e a influência do racismo nazista em suas obras.

Já Plínio Salgado não apresenta uma postura antisemita tão nítida, e o ideário cristão aparece de forma mais contundente em seu discurso. Podemos perceber que Salgado recebeu uma influência muito forte do romantismo em suas obras. O romantismo, movimento cultural, artístico e literário iniciado na Europa, no século XVIII e espalhando-se para as Américas no século XIX, tinha entre suas características a valorização das emoções, os temas religiosos, o nacionalismo e a história, temáticas muito recorrentes nas obras de Salgado. Em todas as expressões artísticas sob influência romântica, seja nas artes plásticas, na literatura, no teatro, etc., os problemas sociais e urbanos e os acontecimentos históricos nacionais são retratados, assim como os assuntos de cunho popular e folclórico. Embora possamos encontrar o tema do folclore também em obras de Gustavo Barroso, em Plínio Salgado este se encontra de forma mais articulada a um ideário nativista e nacionalista em comunhão com o ideal cristão.

A influência da primeira geração romântica no Brasil é nítida nas obras de Salgado. Conhecida também como nacionalista e indianista, essa geração valorizava os temas nacionais, os fatos históricos e a vida dos índios, sempre retratados como o “bom selvagem”, portanto, o símbolo cultural do Brasil.

O presente artigo será, então, dividido em duas partes: a primeira abordará o mito sobre o passado, enfocando as obras de Salgado, embora com citações também de outros pensadores integralistas importantes, como Gustavo Barroso, e um de menor visibilidade no movimento, como Américo Palha; e a segunda será restrita ao pensamento de Miguel Reale, com a temática da revolução de 1930 e a leitura de Reale sobre este momento político do Brasil republicano.

O passado colonizador: o mito e seu reflexo no presente

O ideário integralista é baseado numa visão dualista da realidade, com dois polos totalmente opostos: o “bom” e o “mau”, a “ordem” e o “caos”, o “espiritualismo” e o “materialismo”. Tais categorias são associadas a regiões geográficas do Brasil, sendo o interior e o sertão representantes do polo positivo, e o litoral a encarnação dos aspectos negativos da modernidade.

O retrato do presente era pintado da seguinte forma por Plínio Salgado, líder máximo do integralismo: a gente do sertão, formada pelo caboclo, além de pobre e honesta, seria o baluarte da nacionalidade e moralmente melhor do que a população litorânea, influenciada pelo materialismo e pelo cosmopolitismo. Logo, as massas do interior seriam vítimas da concepção materialista da exis-

tência, pois sofriam a exploração dos coronéis e burgueses, associados aos interesses estrangeiros (Araújo, 1987).

Araújo aponta para a necessidade de se retroceder ao início da colonização portuguesa para compreender a origem e o significado do espiritualismo do povo do sertão, além da oposição campo/cidade presente no pensamento pliniano. Assim sendo, quando os portugueses aqui aportaram, encontraram a terra ocupada pelos índios Tupis, tendo sido o contato entre brancos colonizadores e indígenas totalmente cordial, sem nenhum clima de hostilidade ou violência. As relações entre ambos desenvolveram-se harmônica e cooperativamente, pois cada um teria se esforçado para compreender e ajudar o outro (Araújo, 1987).

Salgado tenta explicar esse clima de cordialidade: os Tupis eram altamente espiritualizados, adotando como totem máximo a figura da anta, um mamífero dócil e meigo. Assim eram os índios Tupis: a doçura e a meiguice imperavam em suas almas e, logo, nas relações que estabeleciam entre si e com o exterior (Salgado, 1935a).

Para Salgado, o índio “influiu de certa forma na fixação do ariano e marcou a denominação geográfica do continente como um sinal indelével de presença. É o que podemos chamar o ‘meio étnico’. A força da terra” (*in* Chasin, 1978, p. 112). Nesse “meio étnico”, habitam todas as outras raças em absoluta igualdade de posições, “como afirmação de uma larga política acolhedora do estrangeiro que aqui se aclima”, ocorrendo, então, “a grande fusão como até hoje tem sido feita” (*in* Chasin, 1978, p. 112).

A miscigenação fica fácil de ser explicada, partindo-se do pressuposto de que o espiritualismo dos índios facilitava a mistura racial. No pensamento integralista, o processo de miscigenação racial é concebido como resultado da história e da “alma” do povo brasileiro. No que diz respeito à história, o evento que teria marcado o início da fusão racial no Brasil foi, portanto, o “encontro” entre o índio Tupi e o branco colonizador. Desse cruzamento teria nascido o “homem brasileiro específico”, nas palavras de Salgado, revelando o que ele chama de “verdade da raça”, ou seja, “só há um denominador comum étnico, o índio” (*in* Chasin, 1978, p. 112).

Além do espiritualismo nativo, teria havido o espiritualismo cristão trazido pelos jesuítas e os rituais africanos dos escravos, dando origem, no século XVI, a uma sociedade influenciada por valores e sentimentos espirituais. A junção dessas três correntes espirituais teria vencido o lado material do politeísmo africano e tupi e dos nobres portugueses, cuja maior preocupação era com a acumulação de riqueza e poder (Salgado, 1943). As características geográficas do Brasil, como o clima e o relevo, facilitaram a união espiritual, pois as dificuldades de conquista do território, as grandes matas e os rios

intransponíveis, o calor e a falta de auxílio de Portugal levaram as várias raças a se irmanarem e a reduzirem as diferenças e oposições que as separavam.

Ao desembarcar no Brasil, o colono da melhor estirpe, habituado às arrogâncias das castas fidalgas, os moços da corte, os nobres de todo jaez, viam-se forçados, pelas contingências do meio físico e pelo sentido da vida americana, a irmanarem com burgueses audaciosos e plebeus sem origem. Essa confraternização se operava, a despeito de quaisquer prevenções que separavam nos primeiros tempos os espadachins ou doutores, com fumaças de aristocratas, dos elementos já radicados na terra. E, após, os descendentes dos entrantes não tinham memória de fundas diferenças. A ação da terra era decisiva (Salgado, 1935a, p. 142).

Vislumbra-se, então, uma concepção bastante positiva do “encontro” entre os índios e o branco colonizador e uma desconsideração para com o caráter trágico do contato entre os colonizadores e as populações indígenas do território brasileiro, que foram em grande parte dizimadas ou submetidas aos interesses econômicos metropolitanos. Salgado constrói uma visão idílica das relações entre índios e brancos europeus, utilizando a miscigenação como meio de argumentação. Dessa forma, o predomínio do branco sobre o indígena é apagado por duas suposições: a da existência de uma igualdade entre todas as raças residentes no Brasil e a de o branco, enquanto estrangeiro, ter sido “bem acolhido”, pois o indígena teria aceitado se misturar com ele, dando origem ao processo de fusão étnica.

A democracia realizava-se ampla e bárbara em todo o continente, onde as castas desapareceriam no episódio comum da conquista da terra. Os desbravadores do sertão, os mineradores [...], os vendeiros, os sitiantes, o caboclo pastor ou roceiro, essa grande massa rarefeita, espalhada pelo nosso imenso território, não conhecia nem prerrogativas, nem privilégios, nem separações profundas de classes, nem diversidade de situação econômica influindo nos costumes e nos processos da vida (Salgado, 1935a, p. 138).

A raça em formação no Brasil seria, então, resultado do “violento individualismo latino, que se cruzou com o instinto de uma raça antropófaga, exacerbando-se geograficamente, nessas distâncias do sertão onde a luta bravia do homem contra a natureza hostil incutiu-lhe a consciência de um aquilatado orgulho e uma rebelde personalidade” (in Chasin, 1978, p. 112).

Salgado parte do pressuposto da igualdade de condições entre as três raças, ou seja, desconsidera totalmente

as relações de poder e o modo como o sistema econômico mercantilista funcionava, já que, para ele, as dificuldades da colonização teriam acentuado o lado espiritual dos grupos encontrados no local, instaurando-se uma espécie de democracia.

Mas, apesar de defender a ideia de uma “democracia” no passado colonial brasileiro, não era possível ao integralismo negar a existência da escravidão. Esta era vista como uma mancha na nossa história, mas ainda assim era retratada em cores bastante brandas. Plínio Salgado enfatizava que a relação entre escravos e senhores era perfeitamente democrática, já que havia intimidade e confiança.

A “mucama” era a confidente de “sinhá-moça”; a “mãe preta”, a “tia”, gozavam de grande prestígio entre as crianças brancas às quais contavam suas histórias; o “moleque” era bem o “demônio familiar” cujas diabradoras divertiam; havia pretos que tomavam conta dos negócios do senhor, gerindo-os com todos os poderes (Salgado, 1935a, p. 140).

Assim sendo, o escravismo não teria sido obstáculo para a concretização do espiritualismo e da democracia na sociedade colonial brasileira, pois “todos se vestiam mais ou menos igualmente; comiam juntos, patrões e camaradas; folgavam nas festas do Divino ou Santa Padroeira, numa promiscuidade que era bem a expressão da grande democracia criada [...] pelos imperativos da terra” (Salgado, 1935a, p. 139).

O indígena era visto como o representante da “alma” nacional, por ter aceitado se submeter à fusão “harmoniosa” com os brancos, contribuindo para a geração de uma nova raça no futuro. O integralismo elaborou uma imagem do índio que corroborava o processo de branqueamento, e esta imagem era apresentada, inclusive, nas publicações do movimento destinadas ao público infantil. Um exemplo é uma história contada na *Revista Ra-Ta-Plan*, que diz o seguinte:

O índio Sepé era um valente cavaleiro. Um cavaleiro andante do Brasil selvagem. Era bom, puro, era fidalgo, era audacioso, era perseverante. Montado ao seu cavalo branco, a fronte coroada por um cocar de penas multícolores, a forte lança no braço forte, surgia no alto das coxilhas do Rio Grande do Sul [...] Como ele amava a sua terra! Dir-se-ia que Sepé adivinhava o futuro de uma grande Pátria em que o sangue dos selvagens se misturaria ao sangue dos brancos para realizar uma Nova Humanidade. Nas horas das batalhas campais, no furor dos entreveros, ao retinir das lanças, ao silvar das flechas, ao estrépito da cavalaria fulminante que estrondava na campanha, a figura de Sepé se destacava

como um arcanjo moreno, como um raio invencível. O índio Sepé, herói dos pampas, exprimia a própria alma do Brasil, na sua coragem, no seu sacrifício, na sua tenacidade (Revista Ra-Ta-Plan, 1941).

A valorização do indígena está intimamente ligada à sua “disposição” de se misturar racialmente com os brancos, de conviver pacificamente com a presença do branco colonizador, lutando, inclusive, ao seu lado, conforme demonstra a referência seguinte ao índio Arariboia:

Este nome significa “cobra feroz” e designa o nome de um selvagem brasileiro, que foi aliado fiel de Men de Sá, também de Estácio de Sá e de Salvador Corrêa de Sá, nas lutas contra os franceses e os tamoios [...] De 1560 a 1565, combateu sempre ao lado dos nossos primeiros colonizadores, com bravura nunca desmentida, e certa vez salvou da morte a Salvador Corrêa de Sá. Por tal ato, mereceu do El Rei D. Sebastião uma recompensa que o elevou ao posto de capitão-mor da aldeia de São Lourenço, por ele fundada. Tão grande foi a gratidão que D. Sebastião lhe enviou um “vestiário completo de seu uso”, o hábito de Cristo e uma tensa de alguns mil réis. Como todos os selvagens, era ele pagão; um dia, levaram-no a batismo, baixando a cabeça sob a água benta, tomou o nome de Martin Afonso de Souza. Anos depois, morreu afogado nas proximidades da Ilha de Mucanguê-Mirim. O Estado do Rio de Janeiro, reconhecendo os seus grandes méritos, perpetuou-lhe a bravura num busto que se avista à chegada das barcas, em Niterói (Soares, 1941, s.p.).

Este discurso é bastante revelador, pois demonstra que, para o integralismo, a submissão do indígena aos interesses do branco colonizador português, lutando ao seu lado pelas causas metropolitanas e deixando-se aculturar, é um fato positivo de nossa história. Defende-se, na verdade, a supremacia branca, conforme fica claro na descrição do processo de aculturação sofrido por Arariboia, simbolizado pela aceitação dos valores brancos – que o leva a lutar pelos interesses metropolitanos –, pelo batismo católico – concebido como um “bem”, uma “recompensa” – e pela troca de nome.

Plínio Salgado apresenta o mesmo argumento, afirmando a importância da contribuição dos indígenas à formação da nacionalidade brasileira, sendo responsáveis, ao lado dos brancos colonizadores, por acontecimentos importantes de nossa história:

Também não temos que nos envergonhar da contribuição indígena [...] à formação da Nacionalidade. As tribos selvagens tupis ou tapuias, que povoavam o território

brasileiro, além de fisicamente fortes, revelavam nobres sentimentos de honra, de pundonor, de altivez. [...] Basta ler os historiadores, em seus relatos objetivos e sem intenções poéticas, para encontrarmos, desde 1530, as figuras patriarcais de Tibiriçá e seu irmão Caiubi (caciques), fundadores com Anchieta e Nóbrega (padres) da cidade de São Paulo. Seguem-se, nessa galeria de heróis, numerosos guerreiros e chefes, como Arariboia, ao lado de Estácio de Sá, na guerra contra a invasão dos franceses, ou Camarão, indomável batalhador contra a ocupação holandesa do Nordeste (Salgado, 1965, p. 96).

No que diz respeito à cristianização dos indígenas, a supremacia branca é defendida por meio das antíteses “selvagem” e “civilização”. O índio estaria submetido às trevas da selva, e o branco o trouxe à luz da civilização, através do batismo cristão levado a cabo pelos jesuítas. O integralista Américo Palha faz referência a este assunto, em um artigo no jornal do movimento:

O Brasil nasceu num berço agreste, entre índios e feras. Ao seu primeiro vagido, respondeu logo o clangor das inúbias e o rugido das sussuaranas. Debruçou-lhe sobre o berço o crucifixo do jesuíta, que lhe trazia aos lábios uma gota de sal, colhida na bacia azul do Mediterrâneo, pia batismal da civilização (Palha, 1937, p. 45).

O valor do índio é, portanto, diretamente proporcional à sua capacidade de se deixar aculturar pelo branco colonizador, de se deixar misturar ao sangue do branco europeu, desaparecendo como raça e cultura à parte, mas legando à raça em formação – ou seja, em vias de embranquecimento – as qualidades que formam o caráter da “alma” nacional, baseadas na harmonia e na solidariedade, que levam à constante fusão racial e cultural. Assim, o integralismo elabora o mito do Tupi, que vai fundamentar toda a sua defesa do caldeamento étnico e cultural.

O mito do Tupi ancora-se na imagem do Tupi como possuidor de um caráter étnico redutor e integrador, tornando-se indispensável na formação da “raça harmônica do futuro”:

Somos um país de imigração e continuaremos a ser refúgio da humanidade por motivos geográficos e econômicos demasiadamente sabidos [...] Na opinião bem fundamentada do sociólogo mexicano Vasconcelos, é de entre as bacias do Amazonas e do Prata que sairá a “quinta raça”; a “raça cósmica”, que realizará a concórdia universal, porque será filha das dores e das esperanças de toda a humanidade. Temos de construir essa grande nação, integrando na Pátria comum todas as nossas expressões históricas, étnicas, sociais, religiosas

e políticas. Pela força centrípeta do elemento tupi. [...] A descendida dos tupis do planalto continental no rumo do Atlântico foi uma fatalidade histórica pré-cabralina, que preparou o ambiente para as entradas no sertão pelos aventureiros brancos desbravadores do oceano. [...] Os tupis desceram para ser absorvidos. Para se diluírem no sangue da gente nova. Para viver subjetivamente e transformar numa prodigiosa força a bondade do brasileiro e o seu grande sentimento de humanidade. [...] Toda a história desta raça corresponde [...] a um lento desaparecer de formas objetivas e a um crescente aparecimento de forças subjetivas nacionais. [...] Entre todas as raças que formaram o Brasil, o autóctone foi a única que desapareceu objetivamente. Em uma população de 34 milhões não contamos meio milhão de selvagens. Entretanto, é a única das raças que exerce subjetivamente sobre todas as outras a ação destruidora de traços caracterizantes; é a única que evita o florescimento de nacionalismos exóticos; é a raça transformadora das raças, e isso porque não declara guerra, porque não oferece a nenhuma das outras o elemento vitalizante da resistência (in Chasin, 1978, p. 245-247).

Até mesmo a unidade política do Brasil, a despeito da autonomia dos Estados, é explicada com base no mito do Tupi. Diz Salgado:

Essa unidade, é possível que repouse na identidade das raízes étnicas, que fizeram de trinta milhões de homens uma só família perfeitamente caracterizada pelas suas tendências, pelos sentimentos e aspirações. E é bem possível que essa unidade racial, em contato da qual o jus sanguinis das políticas emigratórias não resiste à passagem de duas gerações, tenha origem no elemento tupi, a grande raça que derivou – com os ários dos platôs asiáticos – dos araxás iluminados do Oeste (in Chasin, 1978, p. 16).

Segundo Salgado, além de contribuir para a formação da nacionalidade, a raça tupi

[...] parece mesmo predominar sobre todas as outras. De sorte que todas as raças estrangeiras que para aqui vierem terão no tupi uma espécie de denominador comum [...] É ela que possibilita, pelo cruzamento, a adaptação do branco, é ela que, além de imunizar o branco pelo cruzamento, prepara-lhe a terra, devastando as matas, abrindo caminhos para o surto da lavoura. Por isso que no extremo sertão de São Paulo, lá onde os golpes dos machados na derrubada das perobeiras afugenta a maleita e todos os gênios maus da floresta, não encontrei

um só estrangeiro, mas apenas o caboclo brasileiro, de todas as procedências (in Chasin, 1978, p. 18).

A raça singular originada do processo harmônico de miscigenação característico de nossa história seria o caboclo, o que garante a unidade nacional, fazendo com que as diferenças regionais, climáticas e econômicas que dividiam o país fossem superadas pela afirmação da identidade racial brasileira, pois o pertencimento ao mesmo sangue implicaria necessariamente a adesão a um mesmo quadro de sentimentos e valores, contribuindo também para a coesão e a harmonia sociais (Salgado, 1943).

O integralista Jardim de Moraes referenda tal interpretação, enfatizando que o caráter espiritualista concretizado na ausência de preconceitos e no sentido igualitário teria se cristalizado no sangue dos brasileiros, que, reunidos numa só raça, o caboclo, incorporariam os princípios espirituais às características físicas, e todos os demais herdariam e transmitiriam esse legado (Jardim de Moraes, 1978).

Araújo, ao analisar o pensamento de Plínio Salgado, aponta para a presença da chamada fábula das três raças, ou seja, a crença de que a nossa identidade nacional foi construída em torno do intercâmbio sexual entre os três grupos étnicos: branco, negro e índio. Mas, para Araújo, a interpretação de Plínio se diferenciava da de outros autores, como Sílvio Romero e Nina Rodrigues, por exemplo. Estes, apesar de também definirem a nacionalidade em função dos cruzamentos raciais, preocuparam-se em estabelecer uma hierarquia entre as três raças, impedindo-se que a fusão delas resultasse numa mesma raça homogênea (Araújo, 1987).

Para defender seu ponto de vista, Araújo cita Roberto Da Matta (1981), que mostra como a acentuação das diferenças afastava os três grupos, fundando a sociedade brasileira sobre um modelo triangular, no qual os brancos ocupariam a posição do vértice e os outros a base do triângulo. Tal modelo combinaria a preservação das características específicas de cada raça, com a superioridade dos brancos e o estabelecimento de relações cordiais, com laços de afeição e intimidade (Araújo, 1987).

[...] este racismo conservador vai enfatizar acima de tudo a elaboração de categorias étnicas intermediárias entre os três grupos primordiais, tais como o mulato, o cafuzo e o mameluco. Estas categorias, fruto direto e imediato da confraternização amorosa que parecia definir nossa nacionalidade, permitiam que as diferenças que separavam as três raças se expandissem e multiplicassem ao máximo, sem que, porém, essa expansão implicasse qualquer autonomia ou afastamento (Araújo, 1987, p. 56).

Recorrendo novamente a Da Matta (1979), Araújo enfatiza que as categorias intermediárias abrem a possibilidade de que as divergências se entendam e se conciliem, complementando-se e originando uma sociedade na qual os antagonismos se articulam hierarquicamente, no interior de uma totalidade ampla (Araújo, 1987).

Para Araújo, a proposta pliniana não se encaixa nesse modelo hierárquico, o qual determina que o todo incorpore e englobe seu contrário, preservando a identidade deste. O autor acredita que as ideias de Plínio Salgado podem ser interpretadas como totalitárias, na medida em que ele seria obcecado por uma totalidade democrática, que exige a dissolução das características distintas e singulares das partes que formam o todo, em prol da constituição de um conjunto indiferenciado e uniforme (Araújo, 1987).

Permito-me discordar da interpretação de Araújo. É verdade que Salgado, e também as demais lideranças integralistas defendiam uma sociedade racial e etnicamente homogênea, mas o pressuposto de que eles não partiam de uma hierarquia entre as raças não pode ser atestado pelos seus discursos. Ao contrário, a suposição da superioridade da raça branca, quando não aparece explicitamente, está subentendida na defesa da miscigenação como um processo de branqueamento da população brasileira.

O caboclo, tão enaltecido pelos integralistas, é, na verdade, o símbolo do processo de branqueamento. A fusão das etnias levaria à formação de uma nova raça, síntese de todas as raças. O elemento tupi, enquanto “naturalmente” dotado da capacidade de se fundir com o branco, devido à sua alma cordial e benevolente, desapareceu enquanto raça, mas deixou a benevolência e a cordialidade na alma e na subjetividade das demais raças que se misturaram ao sangue tupi. Assim, a história aparece como fator explicativo da tradição brasileira de amálgama racial: o evento histórico do “encontro” entre o branco e o indígena teria propiciado a consolidação de uma “alma” e de uma “subjetividade” nacionais tendentes à harmonização e à solidariedade entre os diversos grupos sociais, sendo a miscigenação racial entendida como parte desse processo (Cruz, 2004).

O negro é valorizado segundo o mesmo ponto de vista usado na valorização indígena: por sua capacidade de integração à sociedade, por seu trabalho e por sua participação em feitos importantes, lutando ao lado de brancos e índios. Conforme Salgado: “Em relação ao negro, [...] é contemplar o vulto grandioso de Henrique Dias, para que vejamos o valor do africano, trabalhador humilde na paz, soldado valente na guerra” (Salgado, 1943, p. 96).

No trecho acima, Salgado refere-se à famosa Batalha de Guararapes, quando representantes das três raças – branca, negra e indígena – lutaram juntos contra a invasão holandesa:

Data digna de ser comemorada pelos nossos patrícios é a de 19 de abril de 1648, quando se feriu a famosa 1.ª batalha dos Guararapes, cuja vitória dos brasileiros decidiu a definitiva capitulação dos holandeses. O ataque aos holandeses [...] foi ordenado por Francisco Barreto confiando um dos flancos a Camarão, outro a Henrique Dias e o centro a Fernandes Vieira. Eram as três raças unidas no mesmo objetivo de reconquista dos territórios ocupados pelo invasor (Salgado, 1943, p. 128).

Mas são os feitos da raça branca – representada pelos colonizadores portugueses – que são exaltados pelo integralismo. O branco colonizador teria demonstrado profunda habilidade e capacidade de fomentar uma unidade de sentimentos, fazendo com que a integração cultural, cimentada pelo cristianismo, predominasse, a despeito da ampla variedade de povos que convivem em território brasileiro. Segundo Salgado:

[...] Se examinarmos o globo terrestre em toda a zona tropical, não veremos nenhuma civilização igual à brasileira, o que demonstra a alta capacidade dos portugueses no sentido da colonização e da preparação cultural de uma futura Nacionalidade. [...] Nós constituímos um imenso território de mais de oito milhões de quilômetros quadrados, com absoluta unidade de língua, de consciência jurídica e religiosa, de costumes que nos foram transmitidos por aquele povo extraordinário, de uma bravura indomável e de um sentido universalista como nenhum outro revelou na História. [...] Com apenas um milhão de habitantes, um exíguo território, a Nação de Heróis, Missionários e Poetas, lançou ao mar milhares de intrépidos nautas, decifrou o mistério do Mar tenebroso, completou, ampliando-a, a façanha de Ulisses, quando tentava transpor as Colunas de Hércules na direção do Ocidente. Como capacidade eugênica e energia racial, não existe outro exemplo na História [...] (Salgado, 1943, p. 93-94).

E continua, falando das realizações do branco colonizador:

A poderosa raça luso-brasileira acomete os sertões do Novo Mundo. Lega-nos o enormíssimo território e, mais do que isso, a unidade da língua, a consciência jurídica, através das Ordenações do Reino, a fé cristã e o sentido da indivisibilidade da Grande Pátria. [...] A preponderância dos que vinham ao Brasil [...] era constituída de gente da melhor estirpe e nem seria possível o empreendimento dos primeiros engenhos de açúcar, a fundação das primeiras cidades, a pe-

netração dos sertões, a obra da catequese do silvícola sem que, para isso, não houvera elementos humanos de primeira ordem. [...] Em 1583, já se contavam como elemento civilizador 25 mil brancos e 18 mil índios catequizados e integrados no meio social. A estes se juntavam 14 mil negros (Salgado, 1943, p. 95).

Gustavo Barroso também dedicou parte de seu pensamento às contribuições do branco colonizador, que é descrito de forma bastante benevolente, acentuando-se o seu papel “civilizador” e “cristianizador” em relação aos “selvagens”:

Descoberto pelos portugueses, apesar de sua vastidão e selvatiqueza, o esforço titânico de sucessivas gerações o foi plasmando lentamente com a mesma língua e o mesmo sentimento religioso, primitivos e principais alicerces dum espírito verdadeiramente brasileiro, então ainda em feitio de larva. O bandeirante dos ciclos paulista, baiano e pernambucano, na sede do ouro e na fome das aventuras, traçou a golpes de heróismo sua forma física originária, buscando ínviros sertões pelos caminhos dos índios e pelo curso dos rios, descendo para o Prata e subindo para o Amazonas, a recuar dia a dia o meridiano de Tordesilhas. O jesuíta aldeou o aborígene, ensinou os primeiros rudimentos da civilização e amansou os instintos selvagens, moldando-o espiritualmente. Aqueles levaram a todos os pontos que alcançou sua expansão o idioma e a semente do sangue europeu, muitas vezes nobre. Estes plantaram por toda a parte o cristianismo (Barroso, 1933, p. 55-56).

As relações entre brancos, negros e índios e a união histórica das três raças também estão presentes no discurso de Barroso, conforme o texto seguinte:

Sob o signo feliz da epopeia nordestina contra o flamengo, as três raças básicas da futura nacionalidade unem-se para sempre, logo no segundo século da vida brasileira, pelo sangue que, juntos, derramaram os negros de Henrique Dias, os índios de Camarão e os brancos e mestiços de Vieira e de André Vidal de Negreiros. Presos à terra pela mestiçagem, a ausência de preconceitos de cor dilui as reivindicações que lhes podiam ser próprias (Barroso, 1933, p. 57).

Cytrynowicz (1991), ao abordar a questão do índio, do sertanejo e do bandeirante em Barroso, parte da oposição barrosiana entre o judeu, o estrangeiro, o que vem de fora – o responsável pela crise brasileira, o “pecado original” do país – e a brasiliade “verdadeira” e

autêntica, ou seja, o interior, o sertão. Por isso, Barroso teria elogiado os bandeirantes que, ao adentrarem o interior brasileiro, teriam iniciado o movimento de colonização, gerando a pátria e constituindo seu sangue. O índio e o bandeirante referir-se-iam a um Brasil imaculado, intocado pelo estrangeiro, fecundado apenas pelo bandeirante. Este, apesar de estrangeiro – originalmente português –, desbravou o país, penetrou nele, afastou-se do litoral e misturou-se etnicamente.

Acredito, no entanto, que o sentido desse discurso barrosiano vai muito além de uma simples oposição entre o estrangeiro e o Brasil autêntico. Trata-se do elogio ao processo branqueador, ao predomínio da raça e cultura branca e europeia, representada pela ação bandeirante. O discurso apresenta uma contradição explícita: a crítica ao estrangeiro não impediu que Barroso fizesse o elogio à ação do branco europeu (também estrangeiro) na colonização do Brasil. Tal contradição só pode ser explicada pela defesa do branqueamento, ficando as consequências nefastas da ação do branco colonizador completamente encobertas por uma suposta ação maligna judaica, já que Barroso culpabiliza o judeu pelas atitudes hostis ou prejudiciais ao “povo brasileiro” levadas a cabo pela colonização portuguesa. Um exemplo é a imputação do tráfico negreiro aos judeus, e não ao branco europeu (Barroso, 1936, p. 146).

O integralismo fundamenta a defesa da miscigenação na história, argumentando que a mistura racial deve prosseguir, por estar de acordo com a “subjetividade” do povo brasileiro. Aos olhos dos integralistas, esta “alma” nacional ganha também um aspecto moral e ético, visto que é condizente com os valores cristãos de solidariedade, irmandade e comunhão.

Entretanto, por trás da aparência ética e moral, encontra-se uma clara proposta de supremacia da raça e da cultura branca, que, através do caldeamento étnico e racial, tende a “eliminar” as demais raças. Trata-se de um projeto político de nação, calcado na ideia de que a síntese racial é essencial para o desenvolvimento nacional, por permitir o branqueamento, mas cujo conteúdo racista é ocultado sob o véu da história, da moral e da ética cristã.

A construção do mito da cordialidade, da democracia racial, da comunhão espiritualista entre as três raças constituintes do povo brasileiro é a base para a legitimação do projeto político integralista. A história surge, então, como chancela do ideário do movimento, pois é interpretada de acordo com a ideologia que se quer defender. Mas, para que o integralismo aparecesse como alternativa de poder, era preciso que esse passado idílico tivesse um fim, sofresse uma destruição que afetasse a suposta “alma” e “subjetividade” nacionais. Somente dessa forma, a AIB poderia entrar em cena como a grande restauradora desse

passado glorioso, no qual reinariam a harmonia e a coesão, em contraste com o presente de caos e anarquia.

Plínio Salgado se pôs, então, a apontar as causas da ruína da sociedade espiritualista do passado, que teria originado o Brasil dos anos 30, dominado pela concepção materialista da vida. Segundo ele, alguns nobres estabelecidos no Brasil teriam desafiado individualmente a adoção de valores coletivos espiritualistas e igualitários, rejeitando a fusão com os demais grupos com a intenção de manter os privilégios de que gozavam na Europa. Na ânsia de poder e fortuna, transformaram-se em caudilhos, definidos como “homens sem leis nem Deus, conforme a horrorizada expressão jesuítica” (Salgado, 1935b, p. 103), que se contrapunham às massas caboclas espiritualizadas e ordeiras (in Araújo, 1987, p. 58).

Os caudilhos teriam vencido a batalha, fazendo com que os preceitos materialistas passassem a predominar no período posterior à independência do Brasil frente a Portugal. Dessa forma, a história brasileira estaria dividida em dois períodos: antes da independência, a sociedade seria espiritualista e igualitária; após a independência, começaram a reinar a desigualdade, o materialismo, a anarquia. E essa diferença seria muito influenciada pela dimensão dos contatos do Brasil com a Europa:

O Brasil só fora realmente brasileiro, realmente nacionalista, dentro da Colônia [...] pois Portugal estava tão longe de nós e nos excluía de tal forma de sua vida política e social, que tratávamos de viver uma vida em separado. Uma vida espontânea, bárbara e selvagem. Sobre vindo a independência e o contato mais amiúde com as nações da Europa, começamos a copiar, operação que nunca deixaríamos mais de praticar, através de toda a monarquia e através de 40 anos de República (Salgado, 1935b, p. 128).

Mas por que a história brasileira teria mudado de rumo a partir da independência? Segundo Salgado, porque a iniciativa de rompimento com Portugal coube à burguesia nacional, distinta dos caboclos e caudilhos, embora se aliasse a estes. Sendo moradora das cidades litorâneas, seria estrangeirada e materialista, sob a influência de ideias liberais vindas da Europa. Assim sendo, o processo de independência deflagrado pelos burgueses atendia sobretudo aos interesses comerciais britânicos, em busca de mercados para os produtos ingleses (Salgado, 1933, p. 91).

Entre as consequências da independência, Salgado cita a expansão e o posterior predomínio do materialismo no Brasil. A burguesia urbana radicada no litoral e associada aos negócios burgueses progride e fortalece o

caudilhismo no interior do país, conseguindo todos os meios financeiros e políticos para destruir a sociedade espiritualista e igualitária do passado colonial. Ou seja, fica clara uma visão dualista da história brasileira, na qual a independência surge como um divisor de águas, entre um passado idílico e um presente pintado com traços totalmente negativos.

Para Salgado, o substrato espiritualista é mais forte na medida em que seu portador se distancie do litoral, considerado o centro alimentador do materialismo. A penetração deste teria se dado pela passividade e credulidade política que, somadas ao espiritualismo, definiam originariamente as massas caboclas, vistas como dóceis aos governos centrais.

As grandes forças, as grandes reservas de caráter e da índole populares do vastíssimo “hinterland”, não tinham voz com que se manifestassem. A sua própria índole, de esperar que tudo viesse do alto, o próprio feitio das populações brasileiras, de se conformar com as decisões e iniciativas governamentais, essa psicologia que até hoje não se modificou uma linha sequer, que subordina todos os movimentos livres [...] todos os exclusivismos locais, ao respeito à autoridade remota que enfeixa e centraliza a expressão global do Poder – tudo isso era suficiente para fazer calar a massa de agricultores, criadores, tropeiros e comerciantes, em face do que fosse decidido na capital do Império, pelos “homens que cuidavam da coisa pública” (Salgado, 1935b, p. 148).

Dessa forma, Salgado, além de partir de uma premissa igualitária da sociedade colonial, apresenta também uma visão do povo do interior, o “verdadeiro nativo”, como sendo ingênuo e crédulo, e, não menos importante, dotado de uma passividade ou falta de vontade de mobilização popular e participação no comando da “coisa pública”, fazendo com que a ausência de um ideal participativo de forma autônoma tornasse o espiritualismo brasileiro vulnerável às investidas das leis da matéria.

É interessante notar que a visão dualista de Salgado sobre a história do Brasil abrange também a imagem que ele cria do povo interiorano e das elites. Enquanto aquele seria o real representante da “alma nacional” (igualitária, ingênua, espiritualista), estas representariam o falso, o inautêntico, criadoras que eram de uma civilização baseada na imitação dos padrões europeus (materialista e racionalista). E, seguindo esse raciocínio, as formas de governo e as manifestações da cultura não passariam de “cortinas de fumaça”, mecanismos que tinham a função de divertir e alienar as massas, fazendo-as esquecer a miséria trazida pelo materialismo.

A leitura do presente: a Revolução de 1930 e a justificação política da Ação Integralista Brasileira

A história imediatamente recente do país em relação ao surgimento da AIB, a chamada Revolução de 1930, era altamente criticada pelos integralistas e vista como uma simples luta de caudilhos ou mera troca de governantes. Essa temática aparece principalmente na obra de Miguel Reale, para quem o conceito de revolução não é apropriado para se referir a este movimento político, e sim o conceito de “golpe de Estado”, com características vulgares e personalistas, sem nenhuma ideia nova ou projeto que levasse à união e participação de todos na luta contra as forças da matéria.

A Revolução de 1930 é apresentada da seguinte forma por Reale:

Há movimentos políticos que só apresentam valores negativos. São movimentos de homens congregados a fim de combater este ou aquele princípio, destruir esta ou aquela ordem de idéias ou de realidades. Neles nada encontramos de criador. Seu único objetivo é negar. Na negação reside toda a sua finalidade. Não afirmam, não traçam diretrizes, não aconselham rumos, não estabelecem soluções. Nem os preocupa o que deverá vir depois da destruição. Seus adeptos entusiasmam-se tão somente com a luta demolidora. Para as mazorcas e as quarteladas, para as revoluções que não objetivam senão mudanças de homens, não são indispensáveis valores unitários de afirmação. Bastam as razões negativas. Quando o único objetivo é a destruição, tudo é permitido, até mesmo a concórdia entre os homens de opiniões contrárias. Nesses casos, não se forma nunca uma comunhão de combatentes, mas uma sociedade ou um conluio de ambiciosos (Reale, 1983, p. 73).

Partindo do pressuposto de que não havia nenhum projeto de uma nova sociedade, Reale afirma que os aliados se dispersaram após a conquista do poder, tornando-se fracos e impotentes, pois “sua única força residia no número, porquanto lhes faltava a potência duradoura que é fruto da unidade ideal e da concórdia dos espíritos” (Reale, 1983, p. 74). Esta seria a realidade da Revolução de 1930, para cuja consecução teriam se reunido partidos de diferentes orientações políticas, um mero oportunismo partidário. “Basta examinar a atual situação dos partidos políticos da República para se conhecer a falta de substância nos vencedores de Itararé. Da Revolução de 1930 podemos dizer o que disse o poeta desta batalha: foi a maior da

América do Sul, mas não houve [...]” (Reale, 1983, p. 75).

A imagem do povo passivo aparece também em Reale, que reconhecia a importância da Revolução de 30, não pelo que seus realizadores fizeram, mas por ter despertado uma atitude política ao povo brasileiro, pois este veria a política como “uma coisa de cima”, pertencente ao partido dominante, em vez de ver o partido como um instrumento seu de criação e soberania.

Ao interpretar a Revolução de 1930 como um movimento simplesmente oportunista e privado de uma ideologia consciente, Reale, portanto, a via como produtora de um bem não intencionado por seus agentes, ou seja, o despertar das massas para a vida ativa do Estado, fazendo crescer o desejo de uma autêntica revolução nacional no “espírito da alma brasileira”, ao passo que os políticos estariam divorciados dos anseios dessas massas.

O uso de imagens opostas, como “revolução autêntica”, “oportunismo partidário”, “massas adormecidas”, “massas despertas”, etc., pautava o tempo todo a interpretação das lideranças integralistas a respeito dos (para eles) mais recentes eventos políticos do país. A chamada “revolução autêntica”, por exemplo, só poderia vir à tona através de uma gestação espiritual prolongada, para dar forma e consistência aos ideais políticos e sociais existentes apenas como esboços embrionários no subconsciente nacional (Reale, 1983, p. 76).

O povo, “desperto pela própria Revolução de 30”, exigiria um desvio dos rumos desta ou a criação de novos rumos. Dessa forma, enquanto Salgado falava em “golpe de Estado”, Reale falava em “preparação de uma revolução”, pois o movimento de 30, embora não fosse autenticamente revolucionário, teria revelado o povo como principal personagem, arrastando-o para o palco da política. “Ela abriu as portas do Estado para as massas. Ela desencadeou a revolução social. Ela permitiu que no Brasil houvesse clima para o Comunismo e o Integralismo. Ela iniciou o movimento sindicalista. Fez tudo a sua maneira, inconsciente” (Reale, 1983, p. 77).

Assim, vemos, em Reale, a criação de uma imagem negativa da Revolução de 30 acompanhada de uma visão positiva do seu legado. Isso parece paradoxal, pois como um movimento acusado de oportunismo partidário e conluio de ambiciosos pode ter sido, ao mesmo tempo, produtor de um legado positivo? Mais uma vez temos aqui uma visão dualista: a Revolução de 30 teria sido boa e ruim simultaneamente. Estes polos opostos são, no entanto, complementares para as consequências que Reale almejava extrair de seu próprio discurso. Ele precisava considerar ilegítimo o movimento de 1930, para que apresentasse o integralismo como alternativa do que ele considerava uma “verdadeira revolução”; mas não poderia desconstruir tudo o que o movimento fez, visto que queria

também colocar a AIB como continuadora da Revolução de 30, ou seja, como aquela que colocaria em prática os anseios das massas “despertadas” pelo que ocorreu em 1930. Por isso, ele dizia: “Nenhuma revolução, como essa de 30, deixou no povo tão forte consciência de ser necessária uma outra” (Reale, 1983, p. 77).

A frase acima é emblemática: Reale, para legitimar as ideias e propostas políticas do integralismo, o colocava como representante das reais demandas do povo, da “verdadeira alma nacional”; por isso, a imagem de povo passivo pertenceria ao passado, enquanto, no presente, este povo é alcocado à figura de um agente ativo e mobilizado, sendo o integralismo unicamente um movimento que procuraria ouvir os anseios das massas, pretendendo recuperar o passado idílico e os valores espiritualistas na edificação de uma “nova sociedade” e um “novo homem”. Isso seria também o que as massas desejariam, já que a “alma nacional” seria espiritualista e igualitária.

Logo, a ideia de revolução, no integralismo, seria também restauração. Segundo Arendt, a palavra revolução não era originariamente sinônimo de novidade, mas designava repetição ou movimento cílico (Arendt, 2011). Para os integralistas, revolução significaria o retorno dos valores espirituais da Idade Média, e até mesmo de algumas concepções organizativas da sociedade medieval, como o corporativismo, com o objetivo de ordenar a nova sociedade que se queria construir.

Algo desse passado deveria continuar existindo, mas sob ameaça, abrindo caminho para as forças integralistas se autodefinirem como as redentoras da nação. Mais precisamente, Salgado dizia que o capitalismo não conseguiu suprimir o fundamento igualitário e espiritualista herdado da sociedade colonial. O materialismo não passaria de uma “casca”, forte apenas no litoral, onde haveria influências cosmopolitas vindas do exterior, mas no interior predominaria a “verdadeira alma da nacionalidade.” Aqui se apresenta uma diferença entre o pensamento de Reale e o de Salgado. Para este, o povo estaria adormecido e necessitava de um movimento revolucionário que o despertasse, para que a compaixão e a fraternidade voltassem a reinar. Salgado enfatizava a imperiosa necessidade de fundação de uma civilização nova e universal, implicando a restauração do conjunto de princípios que teria comandado o país durante o período colonial. Assim sendo, o líder máximo do integralismo recorreria à época colonial em busca de um modelo para a nacionalidade brasileira (Araújo, 1987, p. 65).

Tanto a imagem de “povo adormecido” como a de “povo desperto” pela Revolução de 30 tinham uma função cabal para os pensadores integralistas: apresentar a AIB como a mais legítima expressão da vontade nacional, seja

despertando o povo para a sua “verdadeira alma”, perdida no tempo ou esmagada pelo materialismo cosmopolita, seja levando a cabo os anseios das massas, que “exigiriam” a construção de uma sociedade pautada na ordem, hierarquia, espiritualismo, solidariedade e comunhão de classes.

Conclusão

As lideranças integralistas preocupavam-se em criar uma memória positiva sobre o passado histórico do país e uma imagem negativa do presente, para que a sua proposta de ação e organização social e política fosse apresentada como a mais “autêntica”, a mais acordada com a história e a alma brasileiras. Vendo o passado de forma idílica e o presente como deturpador e destruidor deste passado, a AIB se propunha recuperar a “essência” do povo brasileiro e, para tanto, não abriu mão da criação de mitos sobre a história colonial e sobre a psicologia das massas brasileiras.

O mito do povo ordeiro, espiritualizado, desejoso da comunhão e da harmonia (concretizadas na miscigenação racial) respaldava o projeto autoritário e excluente do integralismo, qual seja: a criação de uma sociedade homogênea étnica e racialmente, profundamente hierarquizada e ordenada, mantendo-se as desigualdades sociais, mas anulando o conflito e a luta de classes.

O mundo é ordenado a partir de critérios duais (espiritualismo x materialismo; ordem x anarquia, etc.), desconsiderando a complexidade da realidade e reduzindo-a a um simples conjunto de pares antitéticos, contribuindo para distorcê-la e conferindo uma suposta “legitimidade” à doutrina e à visão de mundo e de sociedade defendidas pelo integralismo. Esta operação discursiva permitia que o movimento do sigma se apresentasse perante a opinião pública como aquilo que não era, ou seja, um movimento “democrático” e “igualitário” e condizente com a “natureza autêntica” do povo brasileiro.

Respaldar as ideias integralistas na “história” do Brasil ou na “subjetividade” da alma brasileira era uma forma também das lideranças da AIB colocarem sua doutrina como totalmente autônoma em relação às influências estrangeiras, já que identificavam como uma das causas dos problemas sociais, políticos e econômicos do Brasil a imitação dos modelos externos. Por isso, colocavam-se como antiliberais e até mesmo antifascistas.

A discussão sobre a autonomia do integralismo, como afirma Trindade (1979), ou seu caráter meramente mimético, segundo Vasconcellos (1979), existe até hoje entre os estudiosos do tema, que se perguntam até que ponto um movimento político situado numa sociedade economicamente dependente conseguiria afastar-se totalmente das influências ideológicas externas.

O que me interessou aqui foi como as lideranças integralistas construíam a imagem do passado e do presente para legitimar a visão que faziam do próprio movimento, não sendo importante, para minha análise, se a AIB era de fato um movimento social autêntico ou não, embora não tenha medo de afirmar que o integralismo foi um movimento fascista, imbuído das características básicas atribuídas aos movimentos conceituados como fascismo (autoritarismo, racismo, antiliberalismo, anticomunismo, corporativismo, etc.), mas com especificidades relacionadas ao contexto histórico, social e cultural brasileiro.

Referências

- ARAÚJO, R.B. 1987. *Totalitarismo e revolução: o integralismo de Plínio Salgado*. Rio de Janeiro, Zahar, 116 p.
- ARENKT, H. 2011. *Sobre a revolução*. São Paulo, Cia. das Letras, 410 p.
- BARROSO, G. 1936. *O espírito do século XX*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 290 p.
- BARROSO, G. 1933. *O integralismo em marcha*. Rio de Janeiro, Schmidt, 145 p.
- CHASIN, J. 1978. *O integralismo de Plínio Salgado*. São Paulo, Editora Ciências Humanas, 663 p.
- CRUZ, N.R. 2004. *O integralismo e a questão racial: a intolerância como princípio*. Niterói, RJ. Tese de Doutoramento. Universidade Federal Fluminense, 281 p.
- CYTRYNOWICZ, R. 1991. *Integralismo e anti-semitismo nos textos de Gustavo Barroso na década de 30*. São Paulo, SP. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, 283 p.
- DA MATTIA, R. 1979. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 272 p.
- DA MATTIA, R. 1981. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis, Vozes, 248 p.
- HALBWACHS, M. 1968. *La memória collective*. Paris, PUF, 204 p.
- JARDIM DE MORAES, E. 1978. *A brasiliade modernista*. Rio de Janeiro, Graal, 193 p.
- PALHA, A. 1937. Os inimigos do Brasil. *Província de Guanabara*, 1(3), 19 abr.
- POLLAK, M. 1989. Memória, esquecimento e silêncio. *Estudos Históricos*, 2(3):3-15.
- REALE, M. 1983. *Obras políticas*. Brasília, Editora da UNB, 3 vols.
- REVISTA RA-TA-PLAN. 1941. A Lenda de São Sepé. Rio de Janeiro, 3(48), 15 jun.
- SALGADO, P. 1943. *A quarta humanidade*. Rio de Janeiro, José Olympio, 184 p.
- SALGADO, P. 1965. *Compêndio de instrução moral e cívica*. São Paulo, Ed. Coleção, 151 p.
- SALGADO, P. 1935a. *Despertemos a Nação*. Rio de Janeiro, José Olympio, 199 p.
- SALGADO, P. 1933. *O que é o integralismo*. Rio de Janeiro, Schmidt, 133 p.
- SALGADO, P. 1935b. *Psicologia da revolução*. Rio de Janeiro, José Olympio, 197 p.
- SOARES, M.J. 1941. *Revista Ra-Ta-Plan*, Rio de Janeiro, 2(36), 15 ago.
- TRINDADE, H. 1979. *Integralismo: o fascismo brasileiro na década de 30*. São Paulo, Difel, 379 p.
- VASCONCELLOS, G. 1979. *A ideologia curupira: análise do discurso integralista*. São Paulo, Brasiliense, 207 p.

Submetido: 29/03/2012

Aceito: 30/05/2012